

De weg van magie tot geloof

De weg van magie tot geloof

Leven en werk van Albert C. Kruyt (1869-1949), zendeling-leraar in
Midden-Celebes, Indonesië

The road from magic to faith

Life and work of Albert C. Kruyt (1869-1949), missionary in Central
Celebes, Indonesia (with a summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Universiteit Utrecht
op gezag van de rector magnificus prof.dr. W.H. Gispen,
ingevolge het besluit van het college voor promoties
in het openbaar te verdedigen op
woensdag 25 oktober 2006
des middags te 2.30 uur

door

Gerrit Noort

geboren 1 april 1960
te Voorschoten

Promotor: Prof. Dr. J.A.B. Jongeneel
Co-promotor: Dr. Th. van den End

Inhoudsopgave

WOORD VOORAF	xi	
AFKORTINGEN	xiii	
VERKLARENDE WOORDENLIJST	xv	
1	INLEIDING	1
1.1	Probleemstelling	1
1.2	Methode	2
1.3	Opzet	2
1.4	Bronnen	3
1.5	Terminologie en spelling	5

DEEL I

LEVEN EN SPIRITUALITEIT VAN KRUYT

2	KRUYT: EEN BIOGRAFISCHE SCHETS	11
2.1	Inleiding	11
2.2	Geslacht Kruyt	11
2.3	Zendingsfamilie Kruyt	14
2.4	Albert C. Kruyt	17
2.4.1	Jeugd te Mojowarno (1869-1877)	17
2.4.2	Schooljaren te Rotterdam (1877-1884)	19
2.4.3	Zendingsopleiding te Rotterdam (1884-1890)	22
2.4.4	Vorbereiding te Gorontalo (1890-1892)	28
	<i>Opening van het zendingsterrein Gorontalo-Poso</i>	28
	<i>Kruyt bestemd voor pionierswerk te Poso</i>	31
	<i>Oriëntatie en pastoraal werk in Gorontalo</i>	35
2.4.5	Eerste verblijf te Poso (1892-1893)	38
	<i>18 februari tot 4 juni 1892</i>	40
	<i>7 september tot 30 december 1892</i>	46
	<i>April-september 1893</i>	48
2.4.6	Tweede verblijf te Poso (1894-1905)	51
	<i>De invloed van Luwu</i>	52
	<i>Inperking van de macht van Luwu</i>	56
	<i>Onderzoek naar het animisme</i>	60
2.4.7	Reis door Nederlands-Indië en verlof in Nederland (1905-1907)	62
2.4.8	Derde verblijf te Poso (1907-1923)	69
	<i>Overgangen naar het christendom</i>	73
	<i>Wrijving tussen overheid en zending</i>	78
	<i>De kweekschool</i>	80

	<i>Werkdruk en teleurstelling in collega's</i>	83
2.4.9	Tweede verlof in Nederland (1923-1924)	91
2.4.10	Vierde verblijf te Poso (1924-1932)	94
2.4.11	Repatriëring en werkzaamheden in Nederland (1932-1949)	106
3	KRUYT: EEN SCHETS VAN ZIJN SPIRITUALITEIT	117
3.1	Inleiding	117
3.2	Spiritualiteit in de negentiende eeuw	117
3.3	Spiritualiteit in ethische kring	120
3.4	Spiritualiteit bij Kruyt	125
3.4.1	Geloofsvertrouwen	125
3.4.2	Gebed	128
3.4.3	Bijbellezen	132
3.4.4	Roeping	133
3.4.5	Geestelijke godsdienst	135
3.4.6	Spiritisme	136
	<i>Protestanten en het spiritisme</i>	137
	<i>Kruyt en het spiritisme</i>	140
3.4.7	Levensstijl	148
3.5	Conclusie	149

DEEL II
HET DENKEN VAN KRUYT:
DE ONTMOETING VAN DE ZENDING
MET DE GODSDIENSTIGE WERELD VAN DE TO PAMONA

4	DE GODSDIENSTIGE WERELD VAN DE TO PAMONA: HET ANIMISME	153
4.1	Inleiding	153
4.2	De context van Kruyts denken	153
4.2.1	Ontwikkeling en beschaving	153
4.2.2	Ontwikkeling en religie	156
4.3	Kruyt en de godsdiensten	161
4.3.1	Het animisme als primitieve godsdienst	162
	<i>Invloed van G.A. Wilken</i>	162
	<i>Invloed van E.B. Tylor</i>	163
4.3.2	Het animisme als uiterlijke godsdienst	164
4.3.3	Het animisme als machtige godsdienst	166
4.3.4	Het animisme als nutteloze godsdienst	169
4.3.5	Het animisme als evoluerende godsdienst	171
	<i>De essentie van de godsdienst</i>	171
	<i>Verval en ontwikkeling in de godsdienst</i>	173
	<i>Ziel en zielestof als sleutel tot de godsdienst</i>	175
	<i>Invloed van P.D. Chantepie de la Saussaye</i>	177
	<i>Invloed van het spiritisme</i>	178
	<i>Invloed van F.D.E. van Ossenbruggen</i>	181
4.3.6	Het animisme als voorbereidende godsdienst	187
	<i>Magie-bezwerende godsdienst</i>	190

	<i>Geloof-scheppende godsdienst</i>	191
	<i>Magie en geloof als religieuze ontwikkeling</i>	194
4.3.7	Het animisme als profetische godsdienst	197
4.4	Conclusie	200
5	DE CHRISTELIJKE ZENDING ONDER DE TO PAMONA: VOLKSKERSTENING EN LEVENSVERNIEUWING	203
5.1	Inleiding	203
5.2	Het NZG en de zending	203
5.2.1	Het NZG en de zending tot 1865	203
5.2.2	J.C. Neurdenburg en de zending vanaf 1865	206
	<i>Neurdenburgs zendingsmethodiek</i>	207
	<i>Neurdenburgs zendingswetenschap</i>	211
5.3	Kruyt en de zending	214
5.3.1	Zending als verkondigend gesprek	216
	<i>De voortreffelijkheid van het christendom</i>	221
	<i>De eenheid van God</i>	224
	<i>Het doorgronden van de cultuur</i>	230
	<i>Het zoeken naar aansluiting</i>	235
5.3.2	Zending als volkskerstening	238
	<i>Invloed van J. Chalmers</i>	241
	<i>Invloed van Alb. Hauck</i>	245
	<i>Invloed van G. Warneck</i>	251
	<i>Invloed van R. Grundemann</i>	255
	<i>Invloed van J. Warneck</i>	260
5.3.3	Zending als levensvernieuwing	263
	<i>De zedelijkheid van christenen</i>	265
	<i>De kracht van christenen</i>	268
	<i>Het geloof van christenen</i>	270
	<i>De vrijheid van christenen</i>	273
5.4	Conclusie	277
6	TRANSFORMATIE VAN DE GODSDIENSTIGE WERELD VAN DE TO PAMONA DOOR DE ZENDING: DE WEG VAN MAGIE TOT GELOOF	283
6.1	Inleiding	283
6.2	Godsdienst en zending bij J.C. Neurdenburg	283
6.3	Godsdienst en zending bij P.D. Chantepie de la Saussaye	285
6.4	Godsdienst en zending bij Kruyt	288
6.4.1	Godsdienst en evolutie	288
6.4.2	Zending en evolutie	292
6.4.3	Godsdienst en zending bij de To Pamona	295
6.4.4	Continuïteit en discontinuïteit	298
	<i>Het schoonmaken van de graven</i>	299
	<i>Het magisch-christelijke bijgeloof</i>	305
6.5	Conclusie	313

DEEL III
HET HANDELEN VAN KRUYT:
DE KERSTENING VAN DE GODSDIENSTIGE WERELD VAN DE TO PAMONA

7	KERSTENING VAN DE TO PAMONA	317
7.1	Inleiding	317
7.2	Het missionaire werk	318
7.2.1	De missionaire hulpdiensten	319
7.2.2	De missionaire prediking	322
7.3	De <i>conversio gentium</i>	328
7.3.1	De bekering van het individu	328
7.3.2	Kerstening van het volk	332
7.4	Conclusie	337
8	BIJBELVERTALING EN KERKPLANTING BIJ DE TO PAMONA	339
8.1	Inleiding	339
8.2	Bijbelvertaling	339
8.2.1	Bestudering van de taal	340
8.2.2	Kerstening van de taal	342
8.2.3	Vertaling van de bijbel	344
8.3	Kerkplanting	349
8.3.1	Gemeentevorming van Maleissprekenden	350
8.3.2	Gemeentevorming van Bare'e-sprekenden	352
8.3.3	Gemeentevorming en de rol van de gurus	359
8.4	Conclusie	363
9	LEVENSVERNIEUWING VAN DE TO PAMONA	365
9.1	Inleiding	365
9.2	Vernieuwing van de godsverering	365
9.2.1	De eer van God	365
9.2.2	De verering van God	367
9.2.3	Het aanroepen van God	369
	<i>Pue Lamo en Pue Ala</i>	369
	<i>Pue Isa en Pue Yesu</i>	373
	<i>Inosa mPue Ala en tanoana</i>	373
9.2.4	Het dienen van God	374
9.3	Vernieuwing van het volksleven	380
9.3.1	Christelijke adat	382
9.3.2	Christelijke volksidentiteit	385
9.3.3	Huwelijk	389
9.3.4	Begrafenis	393
9.3.5	Landbouw	394
9.4	Conclusie	397

DEEL IV
DE INVLOED VAN KRUYT

10	DE INVLOED VAN KRUYT OP ZENDING EN KERK	403
10.1	Inleiding	403
10.2	Zending en kerk in Indonesië	403
10.2.1	Kruyts invloed in Midden-Celebes	404
	<i>Periode 1892-1932</i>	404
	<i>Periode 1932-1947</i>	404
	<i>Periode na 1947</i>	408
10.2.2	Kruyts invloed in Nederlands-Indië	411
	<i>De hervormde zending buiten Midden-Celebes</i>	411
	<i>De Gereformeerde Zendingbond</i>	414
	<i>De gereformeerde zending</i>	416
	<i>De Duitse zendingsgenootschappen</i>	425
10.3	Zending en kerk buiten Nederlands-Indië	426
10.3.1	Duitsland	426
10.3.2	Nederland	426
	<i>De Nederlandse Zendingsschool</i>	427
	<i>Nederlandse zendingsliteratuur</i>	431
10.4	Conclusie	436
11	DE INVLOED VAN KRUYT OP THEOLOGIE, GODSDIENSTWETENSCHAP EN CULTURELE ANTROPOLOGIE	439
11.1	Inleiding	439
11.2	Theologie: missiologie en godsdiensttheologie	439
11.2.1	Nederland	439
	<i>F.E. Daubanton</i>	439
	<i>H. Kraemer</i>	446
	<i>J. Chr. Hoekendijk</i>	448
	<i>J.H. Bavinck</i>	452
	<i>Andere missiologen en godsdiensttheologen</i>	456
11.2.2	Duitsland	460
	<i>J. Warneck</i>	460
	<i>Chr. Keysser</i>	462
11.2.3	Indonesië	463
11.3	Culturele antropologie en godsdienstwetenschappen	466
11.3.1	Nederland	466
	<i>Culturele antropologie</i>	466
	<i>Godsdienstwetenschappen</i>	470
11.3.2	Buiten Nederland	473
	<i>Tot 1945</i>	473
	<i>Na 1945</i>	476
11.4	Conclusie	480
12	SLOTBESCHOUWING	483
12.1	Inleiding	483
12.2	Kruyt als ethisch etnoloog	483

12.3	Kruyt als ethisch missioloog	484
12.4	Kruyt als 'theoloog van het heidendom'	489
12.5	Kruyt en H.W. Turners 'primal religion'	491
12.6	Oecumenische relevantie van Kruyt	494
BIJLAGEN		497
Bijlage 1	Levensloop van Kruyt	499
Bijlage 2	Genealogie van de familie Kruyt	501
Bijlage 3	Preekschetsen van Kruyt	505
Foto's		533
Kaarten		539
BIBLIOGRAFIE		543
1	Geschriften van Kruyt	543
1.1	Geschriften en gebundelde artikelen	544
1.2	Artikelen	545
1.3	Jaarverslagen (gepubliceerd)	556
1.4	Reisverslagen (gepubliceerd)	557
1.5	Rondzendbrieven (gepubliceerd)	558
1.6	Archief Albert C. Kruyt en Jan Kruyt	560
	1.6.1 Preekschetsen	560
	1.6.2 Commentaren (gestencild)	560
	1.6.3 Correspondentie (belangrijkste briefwisselingen)	561
	1.6.4 Dagboekbrieven (ongepubliceerd)	562
	1.6.5 Autobiografische notities	563
	1.6.6 Schetskaarten	563
	1.6.7 Fotocollectie	563
	1.6.8 Overig	564
2	Publicaties over Kruyt	564
3	Publicaties over de Poso-zending en Midden-Celebes	565
4	Algemene literatuur	568
5	Brieven aan de auteur	577
6	Interviews	577
6.1	Interviews (mondeling)	577
6.2	Interviews m.m.v. studenten STT Tentena (scripties)	577
SUMMARY (SAMENVATTING IN HET ENGELS)		579
REGISTERS		587
1	Register van personen	579
2	Register van geografische plaatsen	595
3	Register van zaken	597
CURRICULUM VITAE		609

Woord vooraf

Van 1991 tot 1995 werkte ik als docent aan de Theologische Hogeschool van de Christelijke Kerk van Midden-Sulawesi (Indonesië). Tijdens de opleiding aan het Hendrik Kraemer Instituut, voorafgaand aan de uitzending, wees prof. dr. J.A.B. Jongeneel mij op het werk van Albert Kruyt, de eerste zendeling die in Midden-Celebes werkte. Tijdens ons verblijf in Tentena verdiepte ik mij in Kruyt, maar stuitte daarbij al snel op grenzen: archief- en literatuuronderzoek ter plaatse was niet mogelijk, omdat het meeste materiaal zich bevond in het Zendingshuis te Oegstgeest. Ik beperkte me derhalve tot veldonderzoek en het doornemen van Kruyts talrijke dagboeken, die ik in gekopieerde vorm vanuit Nederland had meegenomen. De terugkeer naar Nederland, een nieuwe baan en gezinsuitbreiding betekenden een voorlopig einde aan het onderzoek. Pas zeven jaar later, in augustus 2002, pakte ik de draad weer op en toen begon het werk pas echt.

Dit onderzoek is nu afgerond. Ik hoop dat het de lezer inzicht verschaft in de opmerkelijke vorm die het missionaire werk in Midden-Celebes kreeg en dat het bijdraagt aan de kennis van zending in een koloniale context. Kruyt probeerde met de kennis en de beperkingen van zijn tijd de lokale cultuur en het christelijk geloof op elkaar te betrekken. Nu kerk en oecumene zoveel aandacht geven aan contextuele theologieën mogen we Kruyts publicaties best eens onder het stof vandaan halen, want het is jammer als de waarde van zijn boeken uitsluitend blijkt uit catalogi van gespecialiseerde antiquariaten.

Wie bekend is met de maatschappelijke situatie in Midden-Sulawesi weet dat dit gebied sinds 1998 gekenmerkt wordt door grote spanningen tussen moslims en christenen. Veel slachtoffers zijn gevallen, aan beide zijden. Via mijn werkkring en door persoonlijke contacten sijpelde de informatie uit Poso door. Steeds opnieuw deed me dat beseffen hoe groot de kloof is: rijkdom en veiligheid bij ons, armoede en bestaansonzekerheid bij zovele anderen. Bij tijden riep het de vraag op naar de relevantie van dit onderzoek: de kerk in Midden-Sulawesi worstelt met grote kerkelijke en maatschappelijke problemen die niet in enige verhouding staan tot de probleemstelling van dit missiologisch onderzoek. Ik ben mij hiervan goed bewust en heb niet de pretentie dat de GKST reikhalzend naar dit boek heeft uitgezien. Wellicht kan het toch, mocht het vertaald worden, een bescheiden bijdrage leveren aan de kennis van een tijdvak dat medebepalend was voor de huidige vorm en identiteit van de GKST.

Aan velen ben ik dank verschuldigd. Slechts enkelen kan ik noemen. Allereerst dank ik prof. dr. J.A.B. Jongeneel, die mij als promotor door de jaren heen geduldig en vasthoudend stimuleerde om dit onderzoek te verrichten, en mijn copromotor, dr. Th. van den End, wiens grote kennis van de zendingsgeschiedenis van Indonesië mij hielp om de ontwikkelingen in Midden-Celebes in een breder kader te plaatsen. Dank ben ik voorts vooral verschuldigd aan de GKST-predikanten R. Ruagadi, Dj. Tanggerahi, T. Lantigimo en D. Tobondo, die een aantal teksten vanuit de Pamona-taal voor mij vertaalden. De studenten die mij hielpen met het veldwerk kan ik niet allen bij name noemen. Hun grote enthousiasme was aanstekelijk en hun kennis van de lokale taal en cultuur onmisbaar.

Bijzondere dank ben ik verder verschuldigd aan wijlen dr. Albert C. Kruyt jr.

(1921-2000), zijn echtgenote mevrouw D. Kruyt-Gobée en mevrouw M. Kruyt, die mij inzage gaven in handgeschreven autobiografische teksten van Alb. Kruyt en die mij mondeling veel aanvullende informatie verschaften. Mijn dank gaat ook uit naar de Canadese antropoloog Albert Schrauwers en de Zweedse antropoloog Bengt Jakobsson die ik in Tentena leerde kennen. Hun antropologische kennis en 'niet-theologische' visie op kerk en samenleving in Midden-Sulawesi vormden een goed contrapunt in de ontwikkeling van mijn eigen denkbeelden. Bert van Schaik nam als ervaren redacteur het manuscript door en deed veel waardevolle suggesties voor verbetering van tekst en typografie. Jenny de Sonnevillie corrigeerde met voortvarendheid de Engelse samenvatting. Beiden dank ik voor hun bereidwilligheid, hun meedenken en de tijd die zij investeerden. Uiteraard blijven de uiteindelijke tekst en mogelijke onzorgvuldigheden mijn verantwoording. Dr. Chris de Jong dank ik voor zijn kanttekeningen bij de teksten en zijn suggesties voor de opmaak. Mijn vriend Maarten Delfgou ben ik veel dank verschuldigd voor het verifiëren van de genealogische gegevens van de familie Kruyt. Tijdens het archiefonderzoek in Utrecht ontmoette ik geregeld Jac. Hoogerbrugge, die evenals ik de weg zocht in het omvangrijke archiefmateriaal. Hem dank ik voor de gesprekken en de waardevolle tips.

Ik draag dit boek op aan mijn vrouw Corry en onze kinderen Mark, Nadine en Kirsten. De jaren in Tentena hebben grote invloed gehad op ons leven en we praten vaak over de betekenis van wat we daar hebben gezien, gehoord en ervaren. Dit boek draag ik in de tweede plaats op aan mevrouw Djanaria La'ando-Basompe uit Pamona. Zij stelde haar huis open en werd voor ons tot een geduldig uitlegger van de lokale cultuur. Zonder haar zouden de jaren in Tentena nooit die betekenis hebben gekregen die ze voor ons tot op de dag van vandaag hebben.

Gerrit Noort
Houten, juni 2006

Afkortingen

‘Aantekeningen’	‘Aantekeningen uit het leven van Albert C. Kruyt’
AMZ	<i>Allgemeine Missionszeitschrift</i>
ARvdZ	Archief van de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk
AWCC	<i>Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur</i>
‘Beantwoording’	‘Beantwoording van enige zielkundige vragen met betrekking tot zijn eigen persoon door Alb.C. Kruyt, ten behoeve van zijn kinderen’
BLGNP	<i>Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlands Protestantisme</i>
BrAKrVr	<i>Brieven van den Zending Alb.C. Kruyt en zijne vrouw aan hunne Vrienden</i>
BTLV	<i>Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië</i>
BWN	<i>Biografisch Woordenboek van Nederland</i>
BWPGN	<i>Biographisch Woordenboek van Protestantse Godgeleerden in Nederland</i>
DZOK	<i>Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken</i>
ENI	<i>Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië</i>
GKN	Gereformeerde Kerken in Nederland
GKST	Gereja Kristen Sulawesi Tengah (Christelijke Kerk van Midden-Sulawesi)
GZB	Gereformeerde Zendingsbond
HIS	Hollands-Inlandse School
HZ	<i>Haagsche Zendingsbode</i>
IDA	<i>International Dictionary of Anthropologists</i>
IRM	<i>International Review of Mission</i>
KNAG	<i>Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap</i>
KT	<i>Koloniaal Tijdschrift</i>
LMS	London Missionary Society
MndNZG	<i>Maandberichten van het Nederlandsch Zendinggenootschap</i>
MNZG	<i>Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendinggenootschap</i>
‘Mijn komst’	‘Mijn komst in het Zendelinghuis’
NBG	Nederlands Bijbelgenootschap
NCvZ	Notulen van de Conferentie van Zendingen
NHK	Nederlandse Hervormde Kerk
NTT	<i>Nederlands Theologisch Tijdschrift</i>
NZ	<i>Nederlandsch Zendingsblad</i>
NZG	Nederlands Zending Genootschap
NZS	Nederlandse Zendingsschool
NZV	Nederlandse Zendingvereniging
PKN	Protestantse Kerk in Nederland

RMG	Rheinische Missions Gesellschaft
RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i>
RvdZ	Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk
SZC	Samenwerkende Zendingcorporaties
TITLV	<i>Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde</i>
TKBGKW	<i>Tijdschrift van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen</i>
TKNAG	<i>Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap</i>
TZM	<i>Tijdschrift voor Zendingwetenschap 'Mededeelingen'</i>
UZV	Utrechtse Zending Vereniging
VGA	<i>Verzamelde Geschriften van Dr. N. Adriani</i>
VMKAW	<i>Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen</i>

Verklarende woordenlijst

In onderstaande lijst zijn zowel woorden uit de *bahasa Indonesia* (Indonesisch) als de *bahasa Pamona* (Pamona-taal) opgenomen. Vreemde woorden en uitdrukkingen die in de tekst slechts eenmaal voorkomen en daar van een vertaling zijn voorzien, worden in het onderstaande niet genoemd.

<i>adat</i>	overgeleverde gebruiken
<i>angga</i>	ziel
<i>bahasa</i>	taal
<i>datu</i>	vorst
<i>guru</i>	onderwijzer
<i>guru injil</i>	evangelist
<i>guru jemaat</i>	gemeentevoorganger
<i>kabosenya</i>	dorpshoofd, familiehoofd
<i>kantu</i>	ziekmakend gif
<i>lamo</i>	voorouders, goden
<i>lobo</i>	dorpstempel
<i>mosintuwu</i>	uitwisselen van geschenken
<i>motengke</i>	vieren van het dodenfeest
<i>mowurake</i>	het ritueel handelen van de priesteres
<i>murid</i>	leerling
<i>obat</i>	medicijn
<i>padungku</i>	oogstfeest
<i>pesale</i>	gemeenschappelijk werk op de akker
<i>pongko</i>	weerwolf
<i>posintuwu</i>	het leven in gemeenschap, uitwisseling van geschenken
<i>Pue</i>	Heer, God
<i>Pue di Songi</i>	Hemelheer
<i>Pue mPalaburu</i>	Heer Formeerder (Schepper)
<i>tana</i>	grond, aarde, land
<i>tana Poso</i>	de landstreek Poso
<i>tanoana</i>	levenskracht
<i>toko</i>	winkel
<i>tukang obat</i>	dokter
<i>sirih</i>	mengsel van <i>areca</i> -noot, gom, kalk en tabak
<i>wa'a ngkabosenya</i>	gezamenlijke hoofden, raad van hoofden
<i>watua</i>	slaaf
<i>woka</i>	geestenhuisje
<i>wurake</i>	priesteres

1 Inleiding

1.1 PROBLEEMSTELLING

De Nederlandse zendeling Albert Christiaan Kruyt (1869-1949) werkte van 1892 tot 1932 als zendeling-leraar in Midden-Celebes (Nederlands-Indië). In de veertig jaar dat hij daar werkte werd hij een van de bekendste zendingsmensen van Nederland. Tevens verwierf Kruyt internationale bekendheid als etnoloog.

Deze studie beoogt de grondlijnen van Kruyts missionaire denken en handelen te onderzoeken, systematisch te beschrijven en vervolgens te evalueren. Zijn opvattingen worden geplaatst in de context van de toenmalige zending en nagegaan wordt welke invloed hij uitoefende op de zending, de kerk en de wetenschap (theologie, godsdienstwetenschap en culturele antropologie). Het zwaartepunt in dit onderzoek ligt op de systematische beschrijving van Kruyts visie op het animisme, zijn denkbeelden over de zending en zijn opvattingen over de verhouding van beide.

Hoewel Kruyt grote bekendheid genoot en sporen van zijn denken in publicaties van vele anderen aangetroffen worden, is zijn missionaire denken nauwelijks systematisch onderzocht. De bestaande biografieën zijn kort na zijn overlijden geschreven en de auteurs slaagden er niet in voldoende afstand te nemen van de gevierde zendingsman. Dit onderzoek begint daarom met een uitvoerige biografische schets, waarin Kruyt en zijn werk vooral vanuit het archiefmateriaal worden beschreven. Tijdens het onderzoek naar het leven en het werk van Kruyt bleek dat de bestaande bibliografische overzichten van diens omvangrijke oeuvre grote omissies vertonen. De schrijver stelde zich daarom ook tot doel een zo compleet mogelijk overzicht van zijn publicaties samen te stellen.

De titel van deze studie, *De weg van magie tot geloof*, is geen citaat van Kruyt. In essentie geeft zij echter weer hoe Kruyt de missionaire transformatie zag: als een ontwikkelingsproces. Dit onderzoek gaat na wat voor Kruyt de essentie van dit proces was, hoe zijn denken ten aanzien van de godsdiensthistorische ontwikkeling van het animisme tot stand kwam en welke breuklijnen in zijn gedachtevorming zichtbaar zijn. Op dit punt is echter tegelijkertijd een belangrijke afgrenzing in het onderzoek aangebracht: het richt zich op Kruyt als zendingsman en als pleitbezorger van de etnologische zendingsmethode. Zijn etnologisch werk komt slechts aan de orde voor zover het relevant is voor zijn zendingswerk. Daarom wordt Kruyt in de ondertitel van deze studie Kruyt aangeduid als ‘zendeling-leraar’ en niet als ‘zendeling en etnoloog’. Wie in dit boek een integrale evaluatie van Kruyts etnologische werk zoekt, zoekt tevergeefs. De etnologische zendingsmethode als zodanig wordt echter wel geëvalueerd. Deze studie is dus geen antropologische verhandeling, maar vooral een zendingshistorisch en zendingstheologisch onderzoek. Anders dan de studie van Jan Kruyt is zij geen onderzoek naar de geschiedenis van de zending op Midden-Celebes, maar naar het missionair denken en handelen van Kruyt.

1.2 METHODE

De probleemstelling wordt in deze studie vanuit historisch, systematisch en vergelijkend perspectief benaderd. De historische methode vormt de belangrijkste wijze van onderzoek. Dit is met name zichtbaar in deel I, maar ook in de overige delen vormt de historische benadering een belangrijk onderzoeksinstrument. De delen II tot en met IV beogen op basis van het historisch onderzoek de grondlijnen van Kruyts missionaire denken en handelen systematisch te beschrijven en evalueren. Het zwaartepunt in het systematisch onderzoek ligt op Kruyts zendingstheologische visie. Teneinde Kruyts denkbeelden goed te kunnen positioneren en evalueren wordt tevens gebruik gemaakt van de vergelijkende onderzoeksmethode. Dit betekent dat Kruyts denken en handelen in de delen II tot en met IV ook wordt beschreven in relatie tot de missiologische reflectie en de missionaire methodiek van anderen.

In praktische zin viel het onderzoek uiteen in drie delen: veld-, archief- en literatuuronderzoek. Het veldonderzoek vond plaats in Midden-Sulawesi. In samenwerking met studenten van de Theologische Hogeschool van de GKST in Tentena werden ouderen geïnterviewd die informatie konden verstrekken over het zendingswerk vóór de Tweede Wereldoorlog. Ook vonden interviews plaats met enkele sleutelfiguren in de GKST. Een deel van de betreffende interviews werd uitgevoerd in samenwerking met de Zweedse antropoloog Bengt Jakobsson.

Het archiefonderzoek had vooral betrekking op het archief van de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk en het daarin gedeponeerde 'archief Alb.C. Kruyt en zijn zoon Jan Kruyt'.¹ In het kader van de onderzoeksdoelstellingen is vooral aandacht besteed aan Kruyts autobiografische geschriften, waaronder zijn dagboeken, aan zijn correspondentie met familieleden, het bestuur van de zending, zendelingen en wetenschappers en aan de notulen van de Conferentie van Zendingen in Midden-Celebes.

Het literatuuronderzoek richtte zich allereerst op de bestudering van Kruyts zendingsgeschriften. Zijn ethnologische publicaties werden bestudeerd voorzover relevant in het kader van de probleemstelling. Het onderzoek van de secundaire bronnen concentreerde zich op de boeken en de artikelen over Kruyt, maar tevens werd aandacht gegeven aan de publicaties over het zendingswerk in Midden-Celebes. De vergelijkende benadering, vereist om Kruyts missionaire methode te kunnen plaatsen in de context van zijn tijd, maakte het wenselijk kennis te nemen van publicaties over een aantal andere zendingsterreinen in Nederlands-Indië, alsmede van enkele studies die kenmerkend zijn voor de ontwikkelingen in de missiologie.

1.3 OPZET

Het op dit hoofdstuk ('Inleiding') volgende Deel I bevat een biografische schets van Kruyt. In de betreffende twee hoofdstukken is getracht met gebruikmaking van het Kruyt-archief tot een verantwoorde biografie te komen. Hoofdstuk 2 beschrijft zijn

¹ Het archief van de RvdZ bevond zich tot 1999 in het Zendingshuis te Oegstgeest en werd in dat jaar ondergebracht in het Archief Utrecht. Een gemicroficheerd archief bevindt zich in de bibliotheek van het Dienstencentrum van de Protestantse Kerk in Nederland te Utrecht. Het archief Kruyt bevat ca. 3,2 meter archiefstukken.

leven en werk, terwijl hoofdstuk 3 Kruyts spiritualiteit beschrijft en de specifieke kenmerken van zijn geestelijk leven benoemt.

Deel II vormt het hoofddeel van deze studie. Tegen de achtergrond van Kruyts biografie bieden de hoofdstukken 4-6 een systematische beschrijving van zijn visie op de verhouding van animisme en zending. Hoofdstuk 4 gaat nader in op Kruyts opvattingen over het animisme als 'primitieve', zich ontwikkelende godsdienst en traceert welke personen invloed uitoefenden op zijn denken over de religie-geschiedenis van het animisme. Hoofdstuk 5 beschrijft Kruyts denkbeelden over de zending. Auteur dezes schenkt daarbij vooral aandacht aan zijn visie op de volkskerstening. Het zesde en laatste hoofdstuk van deel II evalueert de verhouding van godsdienst en zending bij Kruyt.

Deel III beoogt systematisch te beschrijven hoe Kruyt het kersteningsproces van de To Pamona gestalte gaf. Het accent valt in dit deel op zijn handelen. De centrale vragen in hoofdstuk 7 zijn hoe Kruyt zijn zendingstheoretische denkbeelden vertaalde naar de missionaire praktijk en of hij kans zag trouw te blijven aan zijn uitgangspunten. Het achtste hoofdstuk gaat vooral in op de bijbelvertaling en de kerkplanting. Hoofdstuk 9 beschrijft de vernieuwing van de godsverering en de cultuur. Ook daarbij is de richtinggevende vraag of Kruyt zijn denkbeelden kon vasthouden in de weerbarstige zendingspraktijk.

Het vierde en laatste deel van deze studie gaat na welke invloed Kruyt op anderen uitoefende. Hoofdstuk 10 onderzoekt zijn invloed op zending en kerk, zowel in Indonesië als daarbuiten. Hoofdstuk 11 brengt in kaart welke invloed Kruyt uitoefende op theologie, godsdienstwetenschap en culturele antropologie. De slotbeschouwing (hoofdstuk 12) brengt de lijnen van het onderzoek bij elkaar, verbindt daaraan conclusies en positioneert Kruyt.

In de bijlagen is naast een levensloop van Kruyt (bijlage 1) een korte genealogie van de familie Kruyt opgenomen (bijlage 2). Bijlage 3 bevat de integrale tekst van een tweetal schriften met Nederlandstalige preekschetsen van Kruyt. Deze teksten zijn opgenomen om de lezer beter inzicht te geven in de inhoud van zijn missionaire prediking. Zoals hierboven reeds werd aangegeven biedt het overzicht van geraadpleegde werken een complete bibliografie van Kruyt. Ook zijn ongepubliceerde werk – voor zover bekend – is daarin vermeld.

1.4 BRONNEN

De primaire bronnen, werken die Kruyt zelf schreef, zijn integraal opgenomen in de bibliografie. Het gaat bij deze primaire bronnen om boeken en artikelen, jaar- en reisverslagen, rondzendbrieven, preekschetsen, commentaren, dagboeken en correspondentie.

De belangrijkste zendingstheoretische boeken zijn: *De inlander en de zending* (1907), *Van Heiden tot Christen* (1925) en *Zending en Volkskracht* (1937). De belangrijkste zendingstheoretische artikelen zijn: 'Het wezen van het Heidendom te Posso' (1903), 'Het karakter der Heiden-zending in onze Oost' (1906), 'De Inlandsche staat en de zending' (1906), 'The presentation of Christianity to primitive peoples' (1915), 'The appropriation of Christianity by primitive heathen in Central Celebes' (1924), 'De zedelijkheid van een natuervolk en de zending' (1934) en 'Adat en Zending' (1935).

Kruyts belangrijkste etnologische publicaties zijn: *Het Animisme in den Indischen Archipel* (1906), *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes* (1910-1914) en *De West-Toradjas op Midden-Celebes* (1938). Van de talrijke etnologische artikelen noemen we de belangwekkende artikelenreeks 'Measa' (1918-1920) en vervolgens 'Koope in Midden-Celebes' (1923), 'Het stamfeest op Midden-Celebes' (1935) en 'Het leggen van een knoop in Indonesië' (1937).

Tijdens de veertig jaar dat Kruyt in Midden-Celebes werkte publiceerde de zending 28 door hem geschreven jaarverslagen. Het eerste jaarverslag handelt over 1895 en het laatste doet verslag van zijn activiteiten in 1919. Na 1919 werden jaarverslagen van zendelingen niet meer gepubliceerd. Tussen 1892 en 1924 publiceerde Kruyt tevens circa 20 reisverslagen. Enkele daarvan schreef hij samen met de linguïst Nicolaus Adriani en zijn zoon Jan Kruyt. Tussen 1910 en 1931 publiceerde Kruyt 90 rondzendbrieven. Hoewel deze brieven in populaire vorm geschreven zijn, bieden ze een schat aan informatie over zijn denkbeelden.

In het Kruyt-archief bevinden zich talloze preekschetsen in de Pamona-taal.² Deze gestencilde schetsen werden door de gemeentevoorgangers in Midden-Celebes gebruikt. In het kader van dit onderzoek werden enkele preekschetsen vertaald. Kruyt schreef meerdere commentaren op bijbelboeken: Lucas, Johannes, Handelingen en Romeinen. Van deze commentaren verscheen alleen het Lucascommentaar in druk.³ De andere commentaren kwamen in gestencilde vorm beschikbaar voor de gemeentevoorgangers. De manuscripten bevinden zich in het Kruyt-archief.

In het genoemde archief bevindt zich een grote hoeveelheid correspondentie. Voor dit onderzoek was de inhoud van deze brieven van groot belang. Niet alleen de correspondentie met J. Warneck en H. Kraemer bleek informatief, maar ook de briefwisselingen met bevriende collega-zendelingen, zoals G. Maan. Een selectie van Kruyts belangrijkste briefwisselingen is opgenomen in het bibliografisch overzicht van zijn werk.

De circa 35 dagboeken en de vijf autobiografische notities bleken bij dit onderzoek een onmisbare bron van informatie. Kruyt begon met het schrijven van zijn dagboeken in 1892 en stopte daarmee in 1922, voorafgaand aan zijn laatste verlof in Nederland. De dagboeken werden in het kader van dit onderzoek integraal doorgenomen. De autobiografische notities bevinden zich deels in het Kruyt-archief, deels zijn zij in het bezit van de familie Kruyt.

De secundaire bronnen bestaan uit publicaties en interviews. Van de publicaties over Kruyt is K.J. Brouwers biografie ongetwijfeld de belangrijkste, met name omdat eerstgenoemde de gelegenheid had de concepten van deze biografie door te nemen. Ouderen in Midden-Sulawesi en oud-zendingsarbeiders bleken tevens een uitstekende bron van informatie. Zij verstrekten mondeling en schriftelijk veel gegevens over Kruyt en over de Poso-zending. Jan Kruyts *Het zendingsveld Poso* (1970) was eveneens een belangrijke secundaire bron voor het missionaire werk in Midden-Celebes, maar hij geeft weinig informatie over de zendingstheoretische uitgangspunten van zijn vader.

² Kruyt gebruikte in de omgang met de To Pamona geen Maleis, maar dit was wel het geval in zijn omgang met de Minahasische *gurus* en met de leden van de Maleissprekende gemeente te Poso. Preekschetsen in het Maleis zijn door de auteur niet in het archief aangetroffen.

³ Kruyt, *Soera pampakanoto raja nTaoe, anoe mabasa noentoe ngKatoewoe na'oeki i Loekasi*, 3 dln. Leiden, 1926.

Het is niet noodzakelijk de algemene bronnen nader toe te lichten. Wel noemen we de lexica en de overzichten die werden geraadpleegd om biografische gegevens, zoals jaartallen, te verifiëren. Daarvoor werd onder meer gebruik gemaakt van C.A.L. van Troostenburg de Bruijns *Biografisch Woordenboek van Oost-Indische Predikanten* (1893), de *Regeeringsalmanak voor Nederlandsch-Indië* (uitgaven 1885-1932), het *Biografisch Woordenboek van Protestantse Godgeleerden in Nederland* (1949), het *Biografisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (1990-2005), het *Biografisch Woordenboek van Nederland* (1994) en M. Dirkzwagers niet-gepubliceerde overzichten 'Predikanten en hulppredikers van de Indische Kerk 1795-1952' en 'Zendelingen van NZG, NZV, UZV, STC en JC in functie tussen 1797 en 1952'.

1.5 TERMINOLOGIE EN SPELLING

Kruyt spreekt in zijn publicaties, evenals anderen in zijn tijd, zonder enige terughoudendheid over het 'heidendom'. In deze studie wordt het woord 'heidendom' uitsluitend gebruikt in het kader van de systematische beschrijving van Kruyts visie. Schrijver dezes heeft deze aanduiding niet vervangen door contemporaine termen, omdat deze niet aansluiten bij het denken van Kruyt en evenmin bij de gangbare manier van spreken in zijn tijd. De omschrijving 'heidendom' is na de Tweede Wereldoorlog steeds meer als denigrerend en discriminerend ervaren. Het begrip verdween daarom uit de zendingsliteratuur. J.A.B. Jongeneel heeft deze ontwikkeling geschetst in zijn artikel 'Waar zijn de "blinde heidenen" gebleven?'⁴ Auteur dezes sluit zich aan bij zijn conclusie dat de term 'heiden' niet kan worden gebruikt als etnografische aanduiding,⁵ omdat de aanduiding historisch gezien veelal verbonden was met noties als achterstand en onderontwikkeling.

In Kruyts tijd was in zowel zending als etnologie de term 'animisme' gangbaar. Tegenwoordig wordt, in navolging van de godsdienstwetenschapper H.W. Turner, de aanduiding 'primal religion' gebruikt, in het Nederlands wel vertaald met 'oorspronkelijke religie'.⁶ Ook wordt wel gesproken van tribale of etnische religie, maar niet iedereen is met die aanduiding gelukkig. 'Animisme' als term is echter niet verdwenen uit het antropologisch en missiologisch discours. Zo gebruikt D. Tsintjilonis de term in een recente, antropologische publicatie en hij spreekt zelfs van een heropleving van het animismedebat.⁷ In de volgende hoofdstukken gebruiken we de term 'animisme' in relatie tot Kruyts werk. De term 'oorspronkelijke religie' wordt gebruikt als vertaling van de Engelse aanduiding 'primal religion'. Schrijver dezes doelt met het woord 'oorspronkelijk' niet op een 'oerreligie', maar op de etnische religie die de zending in haar werk ontmoette. Het woord 'oorspronkelijk' wordt daarom tussen aanhalingstekens geplaatst.⁸

⁴ J.A.B. Jongeneel, 'Waar zijn de "blinde heidenen" gebleven?', *Kerk en Theologie*, 1994, blz. 206-218.

⁵ Jongeneel, 'Waar zijn de "blinde heidenen" gebleven?', blz. 217.

⁶ Zie W. Eggen, "'Oorspronkelijke religie" gezocht', *Wereld en Zending*, 1992 (2), blz. 5-7. Zie voor de kenmerken van 'oorspronkelijke religie' de belangwekkende publicatie van H.W. Turner, 'The primal religions of the world and their study', in: V. Hayes (ed.), *Australian Essays in World Religions*, Bedford Park, 1977, blz. 27-37.

⁷ D. Tsintjilonis, "'The flow of life in Buntao." Southeast Asian animism reconsidered', *BTLV*, 2004 (160/4), blz. 425-455.

⁸ Schrijver dezes sluit zich aan bij de opmerking van A.F. Walls, dat de term 'primal' geen

In deze studie treft de lezer zowel het woord ‘etnologie’ als ‘antropologie’ aan. De aanduiding ‘etnologie’, volkenkunde, doelt op het wetenschappelijk onderzoek naar de gebruiken en opvattingen van andere volken, zoals dit voor de Tweede Wereldoorlog plaatsvond. De term ‘antropologie’ duidt uitsluitend op de wetenschappelijke bestudering van andere culturen na 1945.

Kruyt duidde de inwoners van de huidige provincie *Sulawesi Tengah* (Midden-Sulawesi) en het noordelijke deel van de provincie *Sulawesi Selatan* (Zuid-Sulawesi) meestal aan als Toraja’s.⁹ Volgens Kruyt was dit de algemene naam die de inwoners van het vorstendom Luwu gaven aan de bergbevolking, maar hij gebruikte de aanduiding als etnische classificatie op basis van een veronderstelde eenheid van culturele gebruiken en taal. Kruyt onderscheidde tussen de Bare’-esprekende Oost-Toraja’s in het oostelijk deel van Midden-Celebes (de ‘Pososch-Todjosche groep’), de West-Toraja’s (de ‘Parigisch-Kailische groep’) en de Sa’dan-Toraja’s in het zuiden.¹⁰ Over de naamgeving en classificatie van de etnische groepen in dit gebied is sindsdien veel discussie geweest. Tegenwoordig wordt de naam ‘Toraja’s’ uitsluitend gebruikt voor de zuidelijke Sa’dan-Toraja’s, de Tae’-sprekende inwoners van Tanah Toraja.¹¹

Aanvankelijk gebruikte Kruyt andere aanduidingen. Zo sprak hij eerst over de Al(i)foeren, een zeer algemene omschrijving voor bewoners van Oost-Indonesië die christen noch moslim waren. Kruyt gebruikte parallel daaraan aanvankelijk ook wel de term Poso-Al(i)foeren. Waarschijnlijk is J.F.G. Riedel de eerste westerling geweest die, in 1886, de aanduiding ‘Toraja’ gebruikte als term voor de inwoners van de binnenlanden van Celebes.¹² Kruyt ging deze naam uiteindelijk gebruiken als aanduiding voor de inwoners van Midden-Celebes. Hij heeft de naam ‘Toraja’ gepopulariseerd. Naast deze naam bleef hij echter ook spreken van de ‘Posoër’. Voor de aanduiding van de verschillende stammen gebruikte hij de inheemse namen, zoals To Pebato, To Lage, To Mori en To Wingke mPoso.

In recente publicaties wordt ‘To Pamona’ gebruikt als aanduiding voor degenen die Kruyt ‘Toraja’s’ noemde. Deze studie sluit aan bij deze recente gewoonte, hoewel de naam ‘To Pamona’ formeel betrekking heeft op de bevolking van de districten Pamona-Zuid en Pamona-Noord, gelegen rondom het Poso-meer.¹³

In Kruyts tijd was de aanduiding ‘Midden-Celebes’ gangbaar. Inmiddels is het

eufemisme is voor ‘primitief’ en evenmin wijst op een evolutionair stadium in de ontwikkeling van de religie. Zie A.F. Walls, *The Missionary Movement in History. Studies in the Transmission of the Faith*, New York, 1996, blz. 120-121.

⁹ Kruyt gebruikte de oude spelling en schreef dus ‘Toradja’. Zie hierover verder de opmerkingen betreffende de spelling van 1971.

¹⁰ Zie Alb.C. Kruyt, N. Adriani, *De Bare’-esprekende Toradjas van Midden-Celebes (De Oost-Toradjas)*, I, 1950, Amsterdam, blz. 3.

¹¹ Zie hiervoor B. Plaisier, *Over bruggen en grenzen. De communicatie van het evangelie in het Torajagebied (1913-1942)*, Zoetermeer, 1993, blz. 21. Voor de taalgrenzen van het Tae’ zie: H. van der Veen, *Tae’ (Zuid-Toradjasch)-Nederlandsch woordenboek met register Nederlandsch-Tae’, ’s-Gravenhage*, 1940, blz. ix.

¹² J.F.G. Riedel, ‘De Topantunuasa of Oorspronkelijke Volksstammen van Centraal Selebes’, *BTLV* 1886 (35), blz. 77-95.

¹³ Auteur dezes volgt hierin A. Schrauwers, *Colonial ‘Reformation’ in the highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892-1995*, blz. 247, voetnoot 2.1. Zie ook J.J.P. Coté, ‘The colonization and schooling of the To Pamona of Central Sulawesi, 1894-1924’, niet-uitgegeven master thesis Monash University (Australië), faculteit pedagogiek, 1979; R. Weber, H. Faust, W. Kreisel, ‘Colonial Interventions on the cultural Landscape of Central Sulawesi by “Ethical Policy”. Impacts of the Dutch rule in the Palu and Kulawi valley 1905-1942’, Storma Discussion paper series (2), 2002.

zowel in Indonesië als Nederland om te spreken van ‘Midden-Sulawesi’. Het kan verwarrend zijn deze beide namen naast elkaar te gebruiken, maar het zou merkwaardig zijn om de verouderde aanduiding te hanteren wanneer gerefereerd wordt aan de periode na 1945. Datzelfde geldt voor het gebruik van de naam ‘Nederlands-Indië’. In een enkel geval wordt van deze regel afgeweken, wanneer Kruyt – schrijvend in de jaren dertig – zelf sprak van Indonesië.

De schrijfwijze van geografische namen en Indonesische woorden volgt de Indonesische spelling van 1971, tenzij de betreffende woorden deel uitmaken van een citaat of een titel van een boek. Dit betekent dat *oe* geschreven wordt als *u*, *dj* als *j*, *tj* als *c*. Dit betekent dat niet ‘Toradja’ geschreven wordt, maar ‘Toraja’ en niet ‘Todjo’, maar ‘Tojo’.¹⁴ Voorts wordt niet ‘goeroe’ geschreven, maar ‘guru’. In citaten wordt uiteraard de oude spelling gehandhaafd. De geografische aanduidingen ‘Poso’ en ‘Minahasa’ worden naar huidig gebruik geschreven met één ‘s’, in tegenstelling tot de schrijfwijze met dubbel-‘s’ in de koloniale tijd. ‘Makassar’ heeft echter een dubbel-‘s’, aangezien deze plaatsnaam in het Indonesisch ook nu zo geschreven wordt. De spelling van eigennamen is niet gewijzigd. In deze studie komt naast Menado ook Manado voor. De eerste schrijfwijze wordt gebruikt als aanduiding voor de (Nederlands-Indische) residentie Menado. Manado is de naam van de stad. Indonesische woorden worden in deze studie cursief weergegeven, tenzij het betreffende woord onderdeel uitmaakt van een citaat.

Kruyt was in zijn manuscripten zeer inconsistent in het gebruik van hoofdletters. Nu eens lezen we ‘Hij’ wanneer Kruyt schrijft over God, dan weer ‘hij’. ‘Bijbel’ treffen we aan naast ‘bijbel’. Aanhalingstekens worden niet consequent gebruikt, zinnen beginnen niet altijd met een hoofdletter en ‘Poso’ schrijft hij zowel met dubbel-‘s’ als met enkel-‘s’. In citaten is de tekst van het origineel gevolgd, behalve wanneer hij aanhalingstekens vergat of een zin met een kleine letter begon. Een enkele keer was het niet mogelijk zekerheid te verkrijgen over woorden die Kruyt schreef. Indien de lezing niet zeker was, is dit in de betreffende tekst aangegeven.

De naam ‘Kruyt’ komt in deze studie zeer frequent voor. Wanneer deze naam zonder initialen wordt gebruikt, doelen we altijd op Albert C. Kruyt. Wanneer het gaat over Jan Kruyt wordt de naam altijd voorafgegaan door diens initiaal of voornaam. De aanduiding Jan Kruyt sr. betreft de vader van Albert C. Kruyt.

In de voetnoten wordt gebruik gemaakt van de verkorte annotatie. Dit houdt in dat de bibliografische gegevens van het aangehaalde werk de eerste keer volledig worden vermeld. De tweede en volgende keren wordt de titel verkort weergegeven. De verwijzing naar Kruyts dagboeken is gestandaardiseerd. De titels, voor zover Kruyt de dagboeken daarvan voorzag, zijn te vinden in het bibliografisch overzicht van zijn werk.¹⁵

¹⁴ In het Indonesisch wordt de ‘j’ uitgesproken als ‘dj’.

¹⁵ Zie blz. 562.

Deel I

Leven en spiritualiteit van Kruyt

2 Kruyt: een biografische schets

2.1 INLEIDING

Het biografische deel van deze studie heeft als doel Kruyts missionair denken te plaatsen in de context van zijn leven en werk. Het geeft aandacht aan het milieu waaruit hij voortkwam, zijn opleiding aan de zendingsschool en biedt een chronologisch overzicht van zijn werk in Midden-Celebes. Hiervoor wordt gebruik gemaakt van Kruyts publicaties en vooral van archiefmateriaal. Verhoudingsgewijs gaat veel aandacht naar zijn jeugd, omdat uit Kruyts familiekring autobiografisch materiaal over die periode van zijn leven beschikbaar kwam. Dit materiaal is niet gebruikt in de bestaande biografieën van K.J. Brouwer en M.C. Capelle.

2.2 GESLACHT KRUYT

Johan (Johannes Adrianus) Kruyt, een achterneef van Alberts vader, onderzocht en beschreef de geschiedenis van het geslacht Kruyt. In april 1933 kwam hij op bezoek bij Albert C. Kruyt om familiegegevens te verzamelen.¹ De stamboom, bijgewerkt tot 1935, is opgenomen in het Kruyt-archief.²

De stamboom van Albert Christiaan gaat volgens J.A. Kruyt terug tot Jan Croet, die in 1318 in de streek van Mechelen en Dendermonde geboren werd.³ Aan het eind van die eeuw veranderde de achternaam in Kruut. De in 1490 geboren Jacob Kruut, woonachtig in Antwerpen, week uit naar Rotterdam. Wellicht deed hij dit in verband met de sociaal-politieke onrust, die ontstond door maatregelen van de overheid in verband met de Reformatie.⁴ Eén tak van de familie vestigde zich vervolgens als boer in de Vijfherenlanden (Asperen, Heukelom).⁵ Een andere tak streek neer in Katwijk. Deze familietak hield zich vooral bezig met haringvisserij en rederij. Bastiaan Kruyt (1731-1795), volgens de stamboom de betovergrootvader van Albert Christiaan, was schout van Katwijk en een tijd lang ook burgemeester van die plaats (1774-1778). Zijn zonen Huig (1760-1828) en Maarten (1770-?) waren beiden reder, schout en schepen. Een zoon van Huig, Sebastiaan Fierman (1803-1889), werd predikant te Aagtekerke. Sebastiaans zoon Johannes Adrianus (1841-1927) was in de jaren tachtig van de negentiende eeuw consul te Jedda en later consul-generaal te Penang (Malakka). Hugo Rudolph Kruyt (1882-1959), hoogleraar chemie in Utrecht (1916-1946) en grondlegger van de moderne colloïdchemie, was een achterkleinzoon van Huig (1760-1828)

¹ Brief Kruyt aan zoon Jan, 25 april 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b); Kruyt, 'Aantekeningen uit het leven van Alb.C.', blz. 1 (ARvdZ 106A/7/1).

² 'Geslachtslijst van de Nakomelingen van Arie Kruyt (1801-1872) en Maria van Besoyen (1801-1888), bijgewerkt tot 1 October 1935' en 'Geslachtsboom van de familie Kruyt' (ARvdZ 106A/7/4abc).

³ Deze en volgende familiegegevens zijn ontleend aan de stamboom in het archief Kruyt. De betrouwbaarheid van deze gegevens is niet gegarandeerd. Volgens M. Delfgou, amateur-genealoog, is de relatie van Bastiaan Kruyt (1731-1795) tot Maarten Kruyt (1770-?) niet aangetoond. In bijlage 2 is een door Delfgou geverifieerd genealogisch overzicht opgenomen, dat begint met de genoemde Maarten Kruyt (zie blz. 501).

⁴ Kruyt, niet de schrijver, noemt deze reden.

⁵ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 1.

en derhalve een achterneef van Albert Christiaan.

Maarten (1770-?) trouwde met Catharina Schoonevelt van der Kloet uit Noordwijk. Hun zoon Arie (1801-1872), de grootvader van Albert Christiaan en geboren in Voorhout, werd apotheker te Den Haag. Hij huwde met Maria van Besoyen (1801-1888), een redersdochter afkomstig uit Maassluis.⁶ Tussen 1827 en 1841 kregen zij negen kinderen.⁷ Albert Kruyt leerde zijn grootvader van vaderszijde nooit kennen. Deze overleed toen Albert drie jaar oud was en met zijn ouders in Mojowarno (Java) woonde. Op grond van familie verhalen schrijft Kruyt dat zijn grootvader een ‘degelijk en vroom man was; niet vriendelijk, een vader die zijn kinderen een strenge opvoeding heeft gegeven op ouderwetse leest geschoeid.’⁸ Van de kinderen werd absolute gehoorzaamheid geëist, hetgeen Albert later deed opmerken dat door het regiem van zijn grootvader ook hem al vroeg gehoorzaamheid werd bijgebracht en dat hem dat ook was bijgebleven.⁹

Arie was als ouderling betrokken bij het pastorale werk van de Haagse hervormde gemeente en hij had veel – ook vriendschappelijke – contacten met de toenmalige Haagse predikanten. De predikanten dr. T.H.R. Huydecoper, J. Moll Jac.zn, H.L. Oort en dr. C.E. van Koetsveld noemt Kruyt bij name.¹⁰ Over en weer werden veel visites afgelegd, waaraan ook Albert vaak deelnam wanneer hij tijdens vakanties – tot aan zijn vertrek naar Gorontalo – bij zijn grootmoeder in huis was. We laten een korte typering van ieder van deze predikanten volgen om een beeld te schetsen van het milieu waarin Kruyt opgroeide.

Huydecoper (1805-1866) was predikant in Den Haag van 1838 tot aan zijn emeritaat in 1865.¹¹ Kruyt heeft hem niet persoonlijk gekend, aangezien hij in 1866 overleed. Als orthodox predikant verzette Huydecoper zich fel tegen het modernisme in de Nederlandse Hervormde Kerk en hij stelde in zijn prediking de gekruisigde Christus steeds centraal. Op zijn sterfbed riep hij op zieken te wijzen op het kruis van Christus: ‘vrede door het bloed des kruises, en daardoor alleen’.¹² De relatie tussen de familie Kruyt en Huydecoper was hecht. Dit blijkt onder meer uit een aanzienlijke financiële bijdrage, die Huydecoper in 1858 aan Jan Kruyt gaf. Huydecoper zette toen een som geld vast, opdat Jan later – zonder zich zorgen te hoeven maken over passagekosten – vanuit Nederlands-Indië met verlof zou kunnen komen.¹³

Moll (1798-1891), eveneens behorend tot de orthodoxen in de Nederlandse Hervormde Kerk, was predikant in Den Haag van 1830 tot 1888. Hij was een geestverwant van G. Groen van Prinsterer en was met hem ook goed bevriend. Moll was

⁶ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 1.

⁷ Fiep Kruyt vermeldt acht kinderen (*De Kruyten van Mojowarno, een familie verhaal, met herinneringen*, Surabaya/Oegstgeest, 1982, blz. 76). Uit gegevens van de burgerlijke stand van ’s-Gravenhage blijkt dat dit niet correct is. Fiep Kruyt nam het derde kind, Marinus – geboren in 1829 en kort na de geboorte overleden – niet op in het overzicht. Zoals in die tijd vaker gebeurde werd de in 1831 geboren zoon eveneens Marinus genoemd. Overigens blijken meerdere gegevens in de beknopte stamboom niet correct. Zo werd volgens het overzicht de oudste dochter van Arie Kruyt en Constantia Rooker geboren in 1882. Het archief van de burgerlijke stand Indonesië te ’s-Gravenhage toont echter aan dat Arie en Constantia huwden op 30 april 1885. Dorothea werd niet in 1882, maar in 1886 geboren.

⁸ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 1.

⁹ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 1.

¹⁰ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 1.

¹¹ Zie *BWPGN*, IV, blz. 446-448.

¹² E.J.W. Posthumus Meyjes, *Hervormd ’s-Gravenhage in de negentiende eeuw*, Den Haag, 1935, blz. 120-121.

¹³ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 3-4.

intensief betrokken bij zowel de inwendige als de uitwendige zending. In 1846 en 1859 zat hij de jaarvergaderingen van het NZG voor. In 1864 brak hij echter met het NZG vanwege de modernistische koers van het genootschap.¹⁴

Van Koetsveld (1807-1893) was gemeentepredikant in Den Haag van 1849 tot 1878.¹⁵ In 1878, op 71-jarige leeftijd, benoemde koning Willem III hem tot hofprediker. Van Koetsveld droeg de zending een warm hart toe en was jarenlang secretaris van de 'Commissie tot de zaken der Oost- en West-Indische Kerken'.¹⁶ In theologisch opzicht was hij een man van het midden, moeilijk bij een bepaalde kerkelijke richting in te delen, die nadruk legde op de centraliteit van kruis en opstanding als enige troost in leven en sterven. Hij trachtte, volgens eigen zeggen, Jakobus te verenigen met Paulus en Petrus met Johannes. Van Koetsveld had volgens Posthumus Meyjes affiniteit met de theologie van de Groninger richting.¹⁷

Oort (1809-1899) was predikant in Den Haag vanaf 1848 tot 1897.¹⁸ Hij was evenals Van Koetsveld een man van het midden.¹⁹ In een brief aan zijn zoon schreef Kruyt uitvoerig over de vriendschapsbanden die zijn grootouders met Oort hadden.²⁰ Met name de vriendschapsband met grootmoeder Kruyt was hecht. Een nicht van Oort (een dochter van zijn broer) was getrouwd met C. Snouck Hurgronje, met wie Albert C. Kruyt later veel contact zou hebben.

De vriendschappelijke contacten met deze orthodoxe predikanten maken duidelijk in welk theologisch klimaat Kruyt zijn geestelijke vorming ontving. Kruyt omschreef zijn grootmoeder als een vrouw met een 'innig vroom gemoed, een eenvoudige van hart aan wie de verborgenheden Gods waren geopenbaard'.²¹ De terloopse notitie dat zij elke morgen het *NRC*, het *Dagblad van Zuid-Holland* en *Het Vaderland* las, is een goede indicatie voor het sociale en intellectuele klimaat waardoor Kruyt beïnvloed werd.²² 's Avonds nam de familie geregeld deel aan bijbelkringen, bidstonden voor de zending en voordrachten over godsdienstige onderwerpen.²³ De kerkdienst werd slechts verzuimd als er een gegronde reden voor was. Kruyt omschrijft het gezin van zijn grootouders als 'streng christelijk', maar zonder sporen van bekrompenheid.²⁴

Adriana Kruyt (1828-1903), oudste dochter van Arie Kruyt en Maria van Besoijen en tante van Albert C., trouwde in 1875 met ds. Gijsbert Hendrik Lamers, wiens tweede vrouw zij werd. Het huwelijk bleef kinderloos. Lamers (1834-1903) was van 1857 tot 1858 adjunct-director van het NZG, maar koos voor een loopbaan als gemeentepredikant. Na het intermezzo bij het NZG werd hij predikant te Engwierum en Scherpenzeel. Van 1866 tot 1874 was hij predikant te Den Haag, als opvolger van Huydecoper.²⁵ In 1874 werd hij hoogleraar dogmatiek en godsdienstgeschiedenis in Groningen en in 1883 in Utrecht. Lamers werd gerekend tot de ethische richting en was een discipel van J.I. Doedes.

¹⁴ Posthumus Meyjes, *Hervormd 's-Gravenhage*, blz. 106-107; *BLGNP*, I, blz. 187-188.

¹⁵ Zie *BWPGN*, V, blz. 116-124; *BLGNP*, III, blz. 221-223.

¹⁶ Posthumus Meyjes, *Hervormd 's-Gravenhage*, blz. 128.

¹⁷ Posthumus Meyjes, *Hervormd 's-Gravenhage*, blz. 129-130.

¹⁸ Posthumus Meyjes, *Hervormd 's-Gravenhage*, blz. 343.

¹⁹ Posthumus Meyjes, *Hervormd 's-Gravenhage*, blz. 121, voetnoot 94.

²⁰ Kruyt, brief aan zoon Jan, 15 februari 1926 (ARvdZ 106A/2/4).

²¹ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 1.

²² Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 1.

²³ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 2.

²⁴ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 2.

²⁵ Posthumus Meyjes, *Hervormd 's-Gravenhage*, blz. 344.

Adriana richtte samen met haar jongere zuster Neeltje (1837-1928)²⁶ een Vrouwen-Hulp-Genootschap voor de zending op. Neeltje was vanaf 1897 presidente van het hulpgenootschap. In 1927 werd zij voor haar verdiensten geridderd. Adriana en Neeltje waren bevriend met Antje Hiebink, een zus van zendingsdirector H. Hiebink. Deze Antje trouwde later met H. Rooker, zending te Tondano.²⁷ De uit dat huwelijk geboren Johannes Hendrik (1867-1943) trouwde met Jen (Adriana) Kruyt (1868-1954), een oudere zuster van Albert Christiaan.

Adriana's broer Maarten (1827-1896) wilde zijn vader niet in de apotheek opvolgen en begon een handelonderneming in Delft. Onder de nakomelingen van Maarten zijn opvallend veel academici en mensen met goede maatschappelijke posities. Te wijzen valt onder andere op dochter Maria (1857-1915). Zij had vier kinderen van wie drie trouwden met een academicus en één met een koopman. Maria's zuster Aletta (1859-1945) trouwde met Cornelis Henricus (Cees) van Rhijn (1849-1913), predikant te Gouda en nadien hoogleraar Nieuwe Testament te Groningen.²⁸ Twee van haar zoons werden hoogleraar,²⁹ een volgende ingenieur en de laatste secretaris-generaal op het ministerie van economische zaken.

2.3 ZENDINGSFAMILIE KRUYT

Johannes (Jan) Kruyt (1835-1918), het vijfde kind van Arie Kruyt en Maria van Besoijen, was door zijn ouders voorbestemd apotheker te worden en de ouderlijke apotheek over te nemen, maar hij vatte het plan op de zending in te gaan. Jan was, zoals velen, onder de indruk geraakt van een oproep van de China-zending Karl Gützlaff (1803-1851) die op 8 april 1850 in Den Haag een spreekbeurt vervulde.³⁰ In 1853, na een korte vooropleiding, werd Jan toegelaten op de Zendingskweekschool in Rotterdam. Nadat hij de examens had afgelegd werd hij bestemd voor zendingswerk in Semarang op Java. In de tussentijd was zijn ouderlijk huis³¹ een plek geworden waar ieder aanstaand zending op bezoek kwam. Ook na Jans vertrek zou dat zo blijven. Hij vertrok op 5 augustus 1858 en kwam op 23 november te Batavia aan. Een jaar later, in 1859, trouwde hij met Dorothea (Door) van der Linden (1833-1881), dochter van een vrome huisarts uit Barneveld.³² Albert zou van haar later regelmatig guldens krijgen voor het opzeggen van gezangen.

Grootmoeder Van der Linden was een nicht ('broersdochter') van dominee Albert C. van Raalte (1811-1876), die in de jaren dertig van de negentiende eeuw met een

²⁶ Zie 'In memoriam Mejuffrouw M.N. Kruyt', *NZ*, 1928 (11/11), blz. 166.

²⁷ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 2. Rooker (1830-1915) was zending-leraar te Tondano (1854-1875).

²⁸ Zie *BLGNP*, IV, blz. 368-370.

²⁹ Eén van deze zoons was Maarten van Rhijn (1888-1966), van 1926 tot 1934 kerkelijk hoogleraar te Utrecht en van 1934 tot 1958 hoogleraar kerkgeschiedenis aldaar. Maarten wordt gerekend tot de latere ethischen.

³⁰ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 2. Zie hiervoor ook de familiegeschiedenis van Sophia (Fiep) Kruyt, *De Kruyten van Mojowarno*, blz. 5-7. Gützlaff was in Nederland van 28 maart tot 10 mei 1850 en hield zeer druk bezochte spreekbeurten in onder meer Zeist, Rotterdam, Amsterdam, Utrecht, Den Haag, Arnhem, Zwolle en Groningen. Hij werd ontvangen door koningin Sophie en prins Hendrik (B. van Dijk, 'Het Nederlandse protestantisme en de evangelieverkondiging onder Chinezen vanaf Karl Gützlaff', doctoraal scriptie, faculteit theologie Universiteit Utrecht, 1989, blz. 24).

³¹ De Plaats 7 te Den Haag. Zie voor een artikel over de rol van dit huis in de zending *Maandblad van de vier Samenwerkende Corporaties*, 1920, blz. 187.

³² Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 3.

groep Afgescheidenen naar Amerika trok. Albert Christiaan van der Linden, een broer van zijn moeder, werd naar deze dominee Van Raalte ook Albert Christiaan genoemd. Hij zou eveneens als predikant naar Amerika gaan en neerstrijken in Holland, Michigan. Albert C. Kruyt was het petekind van oom Albert C. van der Linden. Drie broers Van der Linden gingen de zending in: Hendrik, Dirk³³ en Frans. Zuster Christien van der Linden huwde zendeling C. Albers (1837-1920).³⁴ 'Ook in het gezin van mijn grootouders van der Linden waren allen erop uit den Heer te dienen, voornamelyk in den Zending.'³⁵

Dorothea van der Linden had haar broer Hendrik uit idealistische zendingsmotieven vergezeld, toen hij als onderwijzer naar Indië werd uitgezonden door het studenten-zendingsgezelschap Eltheto te Utrecht.³⁶ Uit het huwelijk van Dorothea van der Linden en Johannes Kruyt werden acht kinderen geboren, onder wie Albert Christiaan. Hij was het zesde kind.³⁷ Vijf jaar voor zijn geboorte, dat wil zeggen in 1864, was het gezin Kruyt van Semarang overgeplaatst naar Mojowarno (Oost-Java) om zendeling W. Hozoo te vervangen.

In 1867 vertrokken de twee oudste zonen, Arie en Hendrik, met de boot naar Nederland in verband met scholing. Beiden zouden later terugkeren naar Indië in dienst van het NZG. Arie werd in 1882 als zendeling-leraar uitgezonden, eveneens naar Mojowarno. Hij leefde en werkte daar tot aan zijn vroegtijdige overlijden in 1915. Hij trouwde tweemaal. In 1885 huwde hij voor de eerste keer met Constantia (Stans) Rooker, dochter van zendeling H. Rooker. Zij overleed echter in 1891 aan kraamvrouwenkoorts, nadat zij bevallen was van een doodgeboren dochter. Drie dochters liet zij Arie na. Anna, de tweede dochter huwde met zendingspredikant Pieter Cornet.³⁸ In 1909, 49 jaar oud, trad Arie voor de tweede maal in het huwelijk, met de 31-jarige Anna Pijssel, die als eerste vrouw door het NZG uitgezonden was. Zij was als arts werkzaam in het ziekenhuis te Mojowarno.

Uit dit tweede huwelijk kwamen opnieuw drie kinderen voort, eveneens drie dochters: Jansje (Asje), Maria (Miep) en Sophia (Fiep). Asje studeerde tussen 1927 en 1935 medicijnen aan de medische faculteit van de Rijksuniversiteit Utrecht.³⁹ Aan diezelfde universiteit studeerde Fiep farmacie. Zuster Miep werd vroedvrouw. Alle drie keerden zij terug naar Indië en werkten op Java. Tussen 1939 en 1941 werd Fiep, aanvankelijk werkzaam als apotheker, aan de Geneeskundige Hogeschool te Batavia omgeschoold tot arts. Pas na de oorlog zou zij haar studie afronden, waarna zij direct werd aangesteld als hoofd van een mobiel team dat poliklinieken in de buurt van

³³ Dirk Johannes van der Linden (1837-1885), zoon van een arts, werkte van 1863 tot 1885 als NZV-zendeling in Cirebon, Indramayu en Buitenzorg (Java). Van der Linden was beïnvloed door het gedachtegoed van het Réveil, in het bijzonder van Is. da Costa (zie Th. van den End, *De Nederlandse Zendingsvereniging in West-Java 1853-1963. Een bronnenpublicatie*, Alphen aan den Rijn, 1991, blz. 128, 690).

³⁴ Christiaan Albers (Lutheraan) werd in 1862 door het NZV uitgezonden naar West-Java. Hij werkte in Cianjur (1863-1886), Bogor (1886-1887) en Meester Cornelis (1886-1907).

³⁵ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 3.

³⁶ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 3.

³⁷ De kinderen uit het gezin van Jan Kruyt: Arie (1860-1916); Hendrik (1862-1922); Niescina (1863-1914); Maria (1866-1952); Adriana (1868-1954); Albert C.; Marinus (1873); Christina (1876-1966).

³⁸ Pieter Cornet (1880?-1969), van 1910 tot 1919 zendingspredikant te Parerejo (Oost-Java).

³⁹ Deze en de hiernavolgende gegevens over het leven van de drie zusters zijn ontleend aan anderhalve bladzijde biografische gegevens van de hand van Fiep Kruyt die zij toestuurde aan dr. I.H. Enklaar. Deze twee niet gearchiveerde pagina's werden aangetroffen in het boekje *De Kruyten van Mojowarno* in de bibliotheek van het Hendrik Kraemer Instituut.

Surabaya draaiende hield. Miep kwam in 1953 om het leven bij een auto-ongeluk. Asje was lange tijd werkzaam als arts-directrice in Mardi Santosa (Surabaya), een instantie die zich richtte op kraamzorg en wijkverpleging. Na terugkeer in Nederland, in 1957, werkte zij in een verpleeghuis voor gerepatrieerden in Zwollerkerspel en daarna bij de Geriatrie van de gemeente Arnhem. Zij overleed in 1974 aan de gevolgen van een verkeersongeval. Fiep bleef in Indonesië en liet zich in 1950 naturaliseren tot Indonesisch staatsburger. Naast haar reguliere medische werk was ze van 1968 tot 1975 lid van de Christian Medical Commission van de Wereldraad van Kerken. Zij overleed 1995.

Arie's jongere broer Hendrik werd in 1884 uitgezonden naar de Minahasa, waar hij samenwerkte met H. Rooker, de vader van zijn schoonzuster Constantia (Stans). Na verloop van tijd vroeg hij overplaatsing aan, omdat hij zich door het Bestuur van NZG onbegrepen voelde in zijn visie op het werk in Tondano. In 1890 werd Hendrik overgeplaatst naar Deli op Sumatra waar hij werkte in de Karo-Batak kerk. Daar kwam het echter tot een voor hem onoplosbaar conflict met de NZG en in 1892 nam hij ontslag uit zendingsdienst.⁴⁰ Hij ging, samen met zijn vrouw Willemina de Lig, naar Lausanne (Zwitserland) waar hij een theologiestudie begon. Hendrik brak deze studie echter af, ging medicijnen studeren en vestigde zich als huisarts in Parijs.⁴¹

Het bestuur van het NZG schreef aan Kruyt dat Hendrik naar Lausanne ging om 'voor predikant te gaan studeren'. Hendrik zou ontslag hebben genomen omdat hem een werkwijze was opgedrongen die niet bij hem paste. Hij wilde het evangelie 'aankondigen' in plaats van 'verkondigen' en wilde niet tot dopen overgaan. Het bestuur schreef aan Kruyt dat het hem altijd ruimte had gelaten zijn eigen werkwijze te ontwikkelen.⁴² Kruyt vroeg zich later echter af of de eenzaamheid van het werk in Deli niet mede de oorzaak is geweest van zijn breuk met de zending. Vader Kruyt zou hebben opgemerkt dat het nooit tot een breuk had hoeven komen indien Hendrik op Java had gewerkt.⁴³

Alberts oudste zuster Niescina (Nies) trouwde met zendeling Simon van Eendenburg.⁴⁴ Dit huwelijk eindigde met een scheiding.⁴⁵ Maria (Mieke)⁴⁶ trouwde met werktuigbouwkundige Herman Willem Kleyn van der Poll en was niet direct bij de zending betrokken. Adriana (Jaantje, Jen) trouwde met Johannes Hendrik (Hein) Hiebink Rooker, een zoon van H. Rooker en Antje Hiebink uit Tondano. Albert Kruyt had met haar veel contact door zijn geregelde reizen naar de Minahasa. Alberts jongere zuster Christien huwde zendeling Sietse S. de Vries die uitgezonden was naar Saparoea op de Molukken. Albert trouwde in 1890 met Johanna Moulijn, predikantsdochter uit Nijmegen.⁴⁷ Van hun drie kinderen kwam alleen zoon Johannes (Jan)⁴⁸ in

⁴⁰ Zie hiervoor R. Smith Kipp, *The early years of a Dutch colonial Mission, The Karo field*, Michigan, 1990, blz. 49-95. Deze bladzijden zijn in het geheel gewijd aan Hendrik Kruyt en zijn werk in Deli.

⁴¹ In 1904-1905 verscheen in Parijs een publicatie *Traitement psychopathologique de la morphinomanie*. H. Kruyt was daarvan de auteur, maar het is niet zeker dat het om dezelfde Kruyt gaat.

⁴² Brief bestuur NZG aan Kruyt, 29 september 1892 (ARvdZ 96A/7/1).

⁴³ Kruyt, 'Jeugdherinneringen', blz. 12.

⁴⁴ Simon van Eendenburg (1853-1912) werkte te Sukabumi en Pangharepan in West-Java (1882-1900). Hij werd uit zendingsdienst ontslagen vanwege pedofilie.

⁴⁵ Zie Kruyt, 'Dagboekbrieven VII 1905-1906', 2 juni 1906 en 'Dagboek 1907', 7 september. Spoedig hierna werd de scheiding uitgesproken.

⁴⁶ 1866-1952.

⁴⁷ Jo Moulijn was een dochter van ds. Jacob Moulijn (geboren in 1835) en Maria Suzanna Lagerwerff. Moulijn was predikant in Gouderak, Amerongen, Weesp en Nijmegen.

⁴⁸ 1893-1978.

de zending terecht, eveneens in Midden-Celebes. Maria Suzanna (Miep)⁴⁹ en Dorothea Johanna (Dorus, Doortje)⁵⁰ hadden beiden geen motivatie zelf uitgezonden te worden. Kruyt had vage hoop dat Miep als verpleegster naar Tentena zou komen om daar het werk in het ziekenhuis te ondersteunen. Maar, schreef hij in een brief aan zoon Jan, Miep heeft geen zin in Indië en nog minder in de zending. Ze heeft er geen belangstelling voor. Kruyt vond haar godsdienstige ideeën ook wat verward. Door haar onberekenbare karakter achtte hij haar bovendien niet geschikt voor zendingswerk. Miep werd wijkverpleegster. Doortje schreef hij wat meer geestelijke aanleg toe, maar zij had evenmin interesse om de zending in te gaan.⁵¹ Zij volgde een zangopleiding en legde het staatsexamen voor piano en orgel af.

De zoon van Johannes, naar zijn grootvader Albert Christiaan Kruyt genoemd, volgde een opleiding tot arts en werkte kort na de Tweede Wereldoorlog eveneens enkele jaren in Midden-Celebes.⁵² Emil Kruyt, een zoon van laatstgenoemde Albert Kruyt en eveneens arts, werkte in Surabaya en Papua, en nadien in Nigeria en Malawi.

2.4 ALBERT C. KRUYT

In het voorafgaande zijn de aard en de omvang van de betrokkenheid van de familie Kruyt bij de zending voldoende, althans op hoofdpunten, geschetst. Voor Albert C. vormde deze familieachtergrond een basisgegeven voor de inrichting van zijn leven. Uit het voorgaande is duidelijk dat Kruyt uit relatief gegoede kringen afkomstig was, in tegenstelling tot vrijwel alle andere zendelingen tot 1942. Zijn kinderen hadden ook voorrechten die aan vele anderen onthouden waren, zoals vakanties in het buitenland.⁵³ Het hiernavolgende gaat nader in op het leven van Albert C. Kruyt.

2.4.1 Jeugd te Mojowarno (1869-1877)

Betreffende Kruyts vroegste jeugd, dat wil zeggen de periode voor zijn vertrek uit Mojowarno naar Nederland, zijn gegevens beschikbaar door diverse autobiografische notities. Het gaat om de volgende notities, die Kruyt alle schreef na zijn definitieve repatriëring: 'Jeugherinneringen',⁵⁴ 'Mijn komst in het Zendelinghuis',⁵⁵ 'Beantwoording van enige zielkundige vragen met betrekking tot zijn eigen persoon door Alb.C. Kruyt, ten behoeve van zijn kinderen' (1938)⁵⁶ 'Aantekeningen uit het leven van Albert C. Kruyt' (1944)⁵⁷ en tot slot een autobiografische notitie zonder titel.⁵⁸ In deze notities wijdt hij enkele gedeelten aan zijn vroegste herinneringen, met name

⁴⁹ 1895-1935. Miep overleed aan de gevolgen van een verkeersongeval (brief Alb.C. Kruyt jr. aan de auteur, 29 juli 1994).

⁵⁰ 1896-1992. Beide dochters bleven ongetrouwd en kregen geen kinderen.

⁵¹ Zie de 'Brieven van Alb.C. Kruyt aan zijn zoon J. Kruyt (Lunteren, Nijmegen, Londen 1923)', brief van 9 augustus 1923 (ARvdZ 106A/7/3, blz. 8-9).

⁵² Albert C. Kruyt jr. (1921-2000) werkte in Poso (1951-1952). Daarna werkte hij tot 1958 in Mardi Sentoso in Surabaya.

⁵³ Bijvoorbeeld een vakantie naar Parijs, zie brieven van Kruyt aan zoon Jan, 1923 (ARvdZ 106A/7/3, zwarte deeltje, blz. 1, 9).

⁵⁴ S.l., s.a., blz. 1-16 (archieffamilie A.C. Kruyt jr.).

⁵⁵ S.l., s.a., blz. 17-32 (archieffamilie A.C. Kruyt jr.).

⁵⁶ S.l., 1939, blz. 1-18 (ARvdZ, 111A.3/2.2).

⁵⁷ S.l., 1944, blz. 1-34 (ARvdZ, 111A.3/2.1).

⁵⁸ S.l., s.a. [1933], blz. 1-6 (archieffamilie A.C. Kruyt jr.).

in relatie tot zijn beide ouders. Daarnaast zijn enkele notities over zijn jeugd te vinden in Fiep Kruyts *De Kruyten van Mojowarno*.⁵⁹

Kruyt werd op 10 oktober 1869 – het jaar dat het Suezkanaal werd geopend – te Surabaya geboren. Voor elke bevalling trok het gezin vanuit Mojowarno naar Surabaya om daar de gezinsuitbreiding af te wachten.⁶⁰ Opvallend is de aandacht die Kruyt in de beschrijving van zijn jeugd jaren geeft aan een gevoelde verlatingsangst, met name in relatie tot zijn moeder. Hij noemt de enorme angst door zijn ouders verlaten te worden een ‘vreemd verschijnsel’ dat hij zich met name van logeerpartijen te Mojokerto kan herinneren.⁶¹

Kruyt ging begin 1877, op zevenjarige leeftijd voor scholing terug naar Nederland,⁶² samen met zijn één jaar oudere zuster Jaantje (ook wel Jen genoemd). De periode voorafgaande aan zijn vertrek zou hij later omschrijven als gekenmerkt door het spook van de naderende scheiding.⁶³ Hij liet zijn moeder voor het vertrek geen moment uit het oog en werd door zijn ouders daarom in de vroege morgen slapend aan boord van het schip gebracht en onder de hoede van de kapitein, een ver familielid, achtergelaten.⁶⁴ Kruyt zou zijn moeder nooit meer terug zien, daar zij jong overleed. Ze stierf op 11 juli 1881 en werd te Malang begraven. Sommigen zeiden dat zij door heimwee naar haar kinderen zou zijn gestorven. ’s Avonds wandelde ze altijd in westelijke richting om zo dichterbij haar kinderen in Nederland te zijn. Kruyt ontkende dat zij daaraan overleden zou zijn: zij droeg de kinderen steeds in het gebed op aan God. ‘Geen ogenblik heeft zij eraan gedacht de zijde van mijn Vader voor haar kinderen te verlaten, niet alleen omdat zij daar haar plaats wist als echtgenote, maar ook omdat zij met lust aan het zendingswerk medearbeidde. Ik geloof dat ik mag zeggen, dat ik in mijn karakter veel van mijn Vader heb overgeërfd, maar mijn Moeder heeft mij van haar geest medegedeeld.’⁶⁵

Zijn vader omschrijft Kruyt als een man met zelfkennis en nederigheid, met gezond verstand en een groot plichtsbesef.⁶⁶ Het was een man met een opgewekte natuur, maar tegelijkertijd een streng man: ‘Ik voel mij als het ware nog voorzichtig mijn weg gaan om geen vaderlyke vermaning op te lopen.’ Daarnaast schrijft Kruyt dat zijn vader iemand was die niet gemakkelijk leerde. Hij had als praktisch mens veel moeite met het leren van vreemde talen, maar compenseerde deze ‘stroefheid van de hersenen’ door lerende te blijven en van anderen te willen leren. Kruyt is blij van zijn vader het plichtsbesef te hebben meegekregen:

In mijn zendelingsleven heb ik volop gelegenheid gehad op te merken hoe nodig een zending plichtsbesef heeft: op zijn werk wordt weinig contrôle uitgeoefend; hij moet zichzelf weten te controleren; anders komt hij ertoe alleen dat te doen, wat hij prettig vindt en wat hem gemakkelijk valt, zeer tot schade van het geheel van zijn werk. Ik ben God steeds dankbaar geweest, dat deze trek mijns Vaders op mij is overgegaan, waardoor het mij mogelijk is geweest stuur aan mijn leven en werk te geven, zodat er evenwicht in kwam.

⁵⁹ S. Kruyt, *De Kruyten van Mojowarno*, blz. 27-29, 34.

⁶⁰ Kruyt, ‘Jeugdherinneringen’, blz. 2-3.

⁶¹ Kruyt, ‘Jeugdherinneringen’, blz. 5-6.

⁶² Kruyt was in 1871 al met zijn ouders en zussen Niescina, Marie en Jen op verlof naar Nederland geweest. Hij had aan dit verlof nog slechts enkele vage herinneringen, die hij beschreef in ‘Jeugdherinneringen’, blz. 13-14.

⁶³ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 4.

⁶⁴ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 4.

⁶⁵ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 5-6.

⁶⁶ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 4.

Maar tevens is het juist deze trek geweest, die mijn Vader en mij meermalen verdriet heeft gedaan. Door dit sterke plichtsbefef hebben wij meermalen ambtsbroeders gedrukt, zodat zij zich niet wel bij ons voelden en zich belemmerd achtten in het uitslaan hunner vleugels.⁶⁷

Sprekend over zijn beide ouders en hun wijze van opvoeden wijst hij op verschillen in de opvoedingsstijl. Zijn vader kon uitgelatenheid van kinderen om zich heen niet velen. Kruyt leerde daarom al jong zichzelf in de hand te houden. Uitgelatenheid was er wel wanneer vader Kruyt van huis was. Zijn moeder zou voorstander geweest zijn van een nogal vrije opvoedingsstijl, waarin vader Kruyt zich niet kon vinden: 'Personen die mijn Moeder tijdens het verlof in Holland hebben leren kennen, hebben mij verteld dat zij ten aanzien van de opvoeding harer kinderen haar tijd vooruit was, en mijn Vader kennende kan ik mij voorstellen, dat hij zich in die vrije opvatting van opvoeden niet kon vinden.'⁶⁸ Voor de laatstgenoemde was opvoeding kinderen geschikt maken voor de maatschappij, op een zodanige manier dat deze zich daar wel zouden bevinden. 'Daarvoor was gehoorzamen een eerste vereiste. Dit werd mij dan ook krachtig ingeprent...'⁶⁹ Op hoge leeftijd terugkijkend op zijn jeugd jaren in Mojowarno omschrijft hij deze periode overigens wel als een gelukkige tijd, doordat de kinderen wisten dat de strengheid ingegeven werd door een hart vol liefde: 'De kinderen voelden dat zijn hart naar hen uitging en tot op zijn ouden dag waren zij graag bij hem.'⁷⁰

2.4.2 Schooljaren te Rotterdam (1877-1884)

Kruiy kwam op 15 juni 1877 in Nederland aan⁷¹ en woonde tijdelijk bij zijn grootmoeder in De Plaats 7 te Den Haag. Zijn twee oudere zussen woonden daar ook. Hij kon daar echter niet blijven en ging in september van dat jaar naar 'het kleine zendelinghuis', onderdeel van het 'Huis Den Arend' te Rotterdam. Dit was een tehuis voor zonen van zendingen dat onder leiding stond van de heer J.W. Roskes en zijn vrouw (een dochter van zendingsdirecteur Neurdenburg⁷²). Kruiy maakte deel uit van een woongroep van 11 jongens, die naar verschillende scholen gingen. Kruiy's oudere broers Arie en Hendrik waren in opleiding in het (grote) zendelinghuis, waar de opleiding voor zendingen plaatsvond. Arie en Hendrik werden uitgezonden in respectievelijk 1882 en 1884. Kruiy had met zijn broers veel contact, onder meer met het oog op het uitwisselen van brieven uit Mojowarno. De woonhuizen waren via een deur met elkaar verbonden.

Roskes zou grote invloed hebben op het leven van Kruiy. Laatstgenoemde geeft de familie Roskes er de eer voor dat hij zending werd en dat zijn eerste jaren 'in de vreemdelingschap' gelukkig waren: 'Ik aarzel niet den heer en mevrouw Roskes de

⁶⁷ Kruiy, 'Aantekeningen', blz. 5.

⁶⁸ Kruiy, 'Aantekeningen', blz. 5.

⁶⁹ Kruiy, 'Aantekeningen', blz. 5.

⁷⁰ Kruiy, 'Aantekeningen', blz. 4-5.

⁷¹ Kruiy vermeldde belangrijke gebeurtenissen in zijn leven plus de data waarop een en ander plaatsvond op de achterkant van het getuigschrift van zijn kerkelijk huwelijk. Dat getuigschrift bevindt zich in 'De nalatenschap van J. Kruiy', in het manuscript van 'Het zendingsveld Poso', genummerd 1 (ARvdZ 111A/3/4).

⁷² Johan Christiaan Neurdenburg (1815-1895) was van 1865 tot 1894 directeur van het zendelinghuis, van 1864 tot 1894 secretaris van het NZG en was tevens redacteur van *MNZG*. Neurdenburg was afkomstig uit het onderwijs (zie *BLGNP*, I, blz. 213).

vader en moeder van zendelingszons te noemen. Ze hadden zelf geen kinderen, maar al hun liefde en zorg hebben zij aan de zendelingszons gegeven. De zorgen van mevrouw Roskes waren onovertroffen.⁷³ Kruyt omschrijft Roskes als een vrijzinnig mens met een zeer vroom gemoed die ernst maakte met de naleving van zijn geloof, veel bad en die hem vermaande meer te bidden als zijn gedrag te wensen overliet:

Hij was een man van veel gebed; meer dan eens heeft hij tot mij gezegd, als hij mij over iets in mijn gedrag onderhield: 'Als je vanmorgen werkelijk gebeden hadt, hadt je niet zo gedaan'; of: 'Als je vanmorgen gebeden hebt, begrijp ik niet, dat je dat hebt kunnen doen.' In den strijd om het geloof is hij mij niet tot steun geweest. Hij miste alles wat positief was; maar door zijn waarlijk christelijk leven en zijn oprecht verdriet over de zonde, heeft hij mij wel het beeld van den waren Christen helpen vormen.⁷⁴

Roskes' familieband met de etnoloog G.A. Wilken (1847-1891)⁷⁵ zou van grote invloed blijken voor Kruyts wetenschappelijke werk.⁷⁶

Kruyt genoot een jaar privé-onderwijs, samen met E.W.G. Graafland, diens broer H. Graafland en J. Rooker.⁷⁷ Daarop volgde een half jaar aan een christelijke school en daarna werd Kruyt geplaatst op een christelijk instituut, geleid door de heer H. Bijleveld. Aan deze school leerde Kruyt volgens eigen zeggen werken en schrijven.⁷⁸ Het instituut was een elitaire school met klassen van maximaal 12 leerlingen die door de zonen van rijke ondernemers en predikanten uit Rotterdam werd bezocht. Zonen van predikanten betaalden een lager schoolgeld. Vader Kruyt had Bijleveld leren kennen en kreeg een zelfde regeling aangeboden. Arie, Hendrik en Albert volgden aan deze school hun opleiding. 'Zo kreeg ik mijn vrienden uit de beste kringen.'⁷⁹ Dit hield echter niet in dat hij ook concerten en theatervoorstellingen bezocht. In Kruyts kringen deed men dat niet.⁸⁰ Hij raakte aan deze opleiding onder anderen bevriend met de latere staatsman dr. Dirk Jan de Geer.⁸¹ De vriendschap hield blijkens het ontbreken van correspondentie tussen Kruyt en De Geer echter geen stand. In 1933 ontmoetten zij elkaar weer. Kruyt ging op 11 oktober 1933 voor in de Duinoordkerk⁸² te Den Haag. Na de dienst werd hij benaderd door De Geer:

⁷³ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 6-7.

⁷⁴ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 7.

⁷⁵ Zie voor een biografische schets over Wilken: T.H. der Kinderen, 'Levensbericht van dr. G.A. Wilken', in: *De verspreide geschriften van Prof. Dr. G.A. Wilken, verzameld door Mr. F.D.E. van Ossenbruggen*, Deel I, Semarang/Soerabaja's-Gravenhage, 1912, blz. 1-21.

⁷⁶ Zie verder blz. 162vv.

⁷⁷ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 7. E.W.G. Graafland (1866-?) was van 1888 tot 1898 werkzaam voor de Indische Kerk in Noord-Celebes. Zijn broer H. Graafland (geboorte- en sterfjaar onbekend) was van 1878 tot 1883 werkzaam als hulpprediker van de Indische Kerk in Amboina. Beiden waren zoon van zendeling N. Graafland (1827-1902, werkzaam in de Minahasa van 1851 tot 1883). J. Rooker (geboren 1870) was van 1900 tot 1921 werkzaam in Palembang, Kuta Raja en Batavia en was zoon van H. Rooker (1830-1905?), als hulpprediker werkzaam in Bulukumba (Zuid-Celebes) en Tondano (Noord-Celebes) tussen 1854 en 1875.

⁷⁸ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 8.

⁷⁹ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 7.

⁸⁰ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 9.

⁸¹ De Geer (1870-1960) was zoon van een hervormd predikant. Hij was langdurig lid van de Tweede Kamer (1907-1921, 1924-1925, 1933-1939) en minister van financiën en binnenlandse zaken (1921-1923, 1925-1926, 1926-1933). Nadien was hij minister van staat en fractieleider van de CHU. Zijn houding in de oorlog leidde tot zijn vervanging door Gerbrandy.

⁸² Doortje Kruyt was organist in de Duinoordkerk. Haar schuchtere aard zou haar een loopbaan als musica hebben verhinderd (*interview* met Marietje Kruyt en Dorothea Kruyt-Gobée, 20 januari

Hij vroeg of ik hem nog herkende. Dat deed ik, en we hebben dadelijk eenige jeugdherinneringen opgehaald. Hij zei ons te willen komen bezoeken. Nu, dit zal wel niet gebeuren, maar de ontmoeting heeft mij goedgegaan. Enkele van mijn schoolkameraden hebben het ver in de wereld gebracht, en dan heb ik wel eens gedacht: Ik zou wel eens willen weten, hoe ze zich houden, als ze mij weersagen; daarbij dacht ik dan speciaal aan de Geer. Zoo'n ervaring doet je dan prettig aan.⁸³

Tijdens zijn opleiding verhuisde hij, op 15 juni 1879, als gevolg van de opheffing van 'Den Arend' noodgedwongen naar een gastgezin, samen met Hendrik, zoon van zendeling Rooker.⁸⁴ Dit verblijf van vier en een half jaar bij de familie A. van Kooten was een ongelukkige tijd. Hij voelde zich buitengesloten en onvriendelijk bejegend. 'Ik sloot mij steeds meer in mijzelf op en leerde al heel vroeg in alles mijn eigen weg zoeken en gaan. Ik leefde onder een steeds grijze lucht (...)'⁸⁵ Deze eenzaamheid omschrijft Kruyt als een schaduwzijde van zijn jeugd. Was hij tijdens vakanties bij zijn grootmoeder in Den Haag samen met zijn broers, dan verkeerde hij in een kring van oudere jongens, bij wie hij onvoldoende aansluiting vond. In de familiekring waren wel nichtjes van zijn leeftijd, maar geen neefjes.

Toen ds. G.J. van der Flier in 1878 een beroep aannam naar Den Haag kwam in Kruyts eenzaamheid een verandering doordat met zoon Bram een vriendschap voor het leven ontstond.⁸⁶ Van der Flier (1841-1909) volgde in 1878 C.E. van Koetsveld op, die toen hofprediker werd. Van der Flier zou later zelf ook hofprediker worden. In de laatste jaren voor zijn uitzending maakte Kruyt met Bram voettochten door Noord- en Zuid-Holland, langs Moezel en Rijn, door België, Luxemburg en Engeland. Bram – even oud als Kruyt – kwam met zijn ouders op negenjarige leeftijd aan de Herderinestraat in Den Haag wonen. Kruyts oudere zuster Marie werd een huisvriendin van de familie Van der Flier. Kruyt spreekt over Bram als over een vriend met wie hij door de banden van zijn jeugd verbonden was, maar voor wie hij nooit zijn hart heeft kunnen openen, ook al deelden ze vreugde en verdriet met elkaar.⁸⁷

Bij Kruyts opmerkingen over de eenzaamheid van zijn jeugd dient bedacht te worden dat hij zichzelf later omschreef als iemand met een hang naar eenzaamheid. In 1939 schreef hij een tijdlang gedacht te hebben dat deze trek te maken had met de ervaringen van zijn jeugd, maar dat het toch in niet geringe mate ook een karaktertrek was geweest.⁸⁸ Schrijvend over de tijd bij de familie Van Kooten maakte hij de opmerking dat hij zich niet ongelukkig voelde onder de opgelegde afzondering. Hij begreep wel dat zijn aanwezigheid de familie te veel was. Tijdens de vooropleiding vond hij weinig aansluiting bij de klasgenoten van goeude komaf. Later op de zendingsschool vond hij evenmin aansluiting bij klasgenoten van eenvoudige komaf:

2004).

⁸³ Brief Kruyt aan zoon Jan, 17 oktober 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁸⁴ Zijn latere zwager.

⁸⁵ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 8.

⁸⁶ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 9. Bram was de tweede zoon in het gezin Van der Flier.

⁸⁷ Kruyt, 'Beantwoording', blz. 6. Naast Bram noemt Kruyt Adriani als zijn enige andere vriend. De vriendschap met Adriani zou echter schipbreuk lijden door de wijze waarop Adriani optrad ten tijde van toenemende spanning tussen Kruyt en de eerste drie zendingen die Kruyt kwamen bijstaan (Kruyt, 'Beantwoording', blz. 6, zie paragraaf 2.4.8 en 2.4.10). In een op hoge leeftijd geschreven brief aan J. Warneck noemt hij deze echter ook een vriend met wie 'grote zielsgemeenschap' ervaart (Brief Kruyt aan J. Warneck, 30 december 1938, ARvdZ 101A/6/4). Adriani was overigens bevriend met de oudste broer van Bram.

⁸⁸ Kruyt, 'Beantwoording', blz. 1.

Urenlang kon ik in mijn eentje door de stad lopen in vrije namiddagen of op zomeravonden; of ik bracht uren lang doelloos in de Diergaarde door. Waarmee mijn geest zich bij de omzwervingen bezig hield, weet ik niet meer. Ik vraag mij af, of hij zich wel met iets heeft bezig gehouden, want ik kan mij niets herinneren, waarover ik in die tijd verwonderd ben geweest. (...) Ik was pas op mijn gemak, als ik aan mijzelf werd overgelaten.⁸⁹

Schoolvrienden had hij niet. 'Ik had geen behoefte aan hen, en dit werd onbewust door de anderen gevoeld.'⁹⁰ Kruyt kon het niet hebben wanneer mensen hem te na kwamen. Zocht iemand zijn vriendschap, dan had Kruyt de neiging zich terug te trekken, zelfs iemand af te stoten. Hij wilde mensen graag helpen en zijn hart 'ging mensen graag tegemoet', maar mensen moesten zich niet opdringen en zich aan hem vastkleven. Aan het eind van zijn leven kwam hij tot de conclusie dat hij zich graag ten dienste van anderen stelde. De diensten van anderen echter begeerde hij voor zichzelf niet.⁹¹

Gedurende zijn verblijf in Rotterdam ging Kruyt zelden naar hervormde kerkdiensten. Hij begreep niets van de preken en bezocht derhalve de zondagsschool van de Vereniging tot Bevordering van de Zendingszaak die gehouden werd in de kapel van het NZG. Ook ging hij geregeld naar de Rooms-Katholieke Kerk.⁹² Tijdens de vakanties in Den Haag bezocht hij de kinderkerk in de Bethlehemkerk. Via zijn grootmoeder kwam hij in deze periode in contact met zijn neef C.H. (Kees) van Rhijn, die Kruyt later pastoraal begeleidde tijdens een geloofscrisis.

2.4.3 Zendingsopleiding te Rotterdam (1884-1890)

Op 26 april 1884 richtte Kruyt zich schriftelijk tot het bestuur van het NZG met het verzoek deel te kunnen nemen aan het toelatingsexamen voor de opleiding tot zendeling.⁹³ Hij meldde daarbij graag evenals zijn broers opgenomen te willen worden in het Zendelinghuis en de volle toestemming van zijn vader te hebben verkregen. Op 15 september 1884, op nog geen vijftienjarige leeftijd, legde Kruyt het toelatingsexamen af. De minimumleeftijd voor toelating was 15 jaar. Director Neurdenburg had voor deze lage leeftijd gepleit omdat het vaak was voorgekomen dat kandidaten in opleiding uiteindelijk van hun voornemen afzagen. In de optiek van Neurdenburg zouden jongere kandidaten beter van zendingsgesest doordrenkt kunnen worden en zou dat een betere garantie voor een uiteindelijke uitzending opleveren. Broers Arie en Hendrik behoorden bij de eerste jonge groep die werd toegelaten. Het systeem werd later weer afgeschaft, omdat het niet aan de verwachtingen voldeed.⁹⁴

Gezien zijn grondige vooropleiding ging dit examen Kruyt erg gemakkelijk af en hij haalde hogere cijfers dan de overige aspirant-kwekelingen.⁹⁵ Het echtpaar Roskes was ondertussen aangesteld als leiding van het huis⁹⁶ en Kruyt kwam derhalve weer

⁸⁹ Kruyt, 'Beantwoording', blz. 1.

⁹⁰ Kruyt, 'Beantwoording', blz. 4.

⁹¹ Kruyt, 'Beantwoording', blz. 6-7.

⁹² Kruyt, 'Beantwoording', blz. 2.

⁹³ Brief Kruyt aan het hoofdbestuur, 26 april 1884 (ARvdZ 56/1).

⁹⁴ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 12, zie ook Kruyt, 'Mijn komst', blz. 17-18.

⁹⁵ Kruyt, 'Mijn komst', blz. 22. In het archief bevindt zich een overzicht van cijfers, waaruit blijkt dat hij 29 punten haalde op een mogelijke score van 35 (ARvdZ 56/1). Hij scoorde goed op ontleding, dictee en opstel. Een opstel van Kruyts hand met de titel 'Opstel over eene der Gelijkenissen van Onzen Heer Jezus. – De Verloren Zoon' kreeg de waarderende vermelding 'Beter dan menig opstel van onze kwekelingen'.

⁹⁶ Kruyt spreekt over Roskes als adjunct-director (Kruyt, 'Mijn komst', blz. 32, zie ook blz. 17).

onder hun hoede en invloed. Over zijn motieven en de keus toelatingsexamen te doen was Kruyt heel nuchter. Een bewuste beslissing zendeling te worden was niet genomen. ‘Het was voor mij een vanzelf sprekende zaak, dat ik zendeling zou worden, en nooit is mij de mogelijkheid voorgehouden dat ik ook iets anders kon worden.’⁹⁷ Wel vroeg hij zich af of zijn leven anders zou zijn verlopen indien hij eerst de HBS of het gymnasium zou hebben doorlopen. ‘De groote strijd, dien ik later heb moeten doormaken, (...), doen⁹⁸ mij vermoeden dat mijn levensweg anders zou zijn geworden, wanneer ik niet reeds mijn woord aan de Zending had gegeven.’⁹⁹ Kruyt kwam tot de conclusie dat de traditie en de omgang met anderen in het Zendelinghuis bepalend waren geweest voor zijn weg. Het was noch een bewuste keuze, noch vroomheid of zendingsdrang die de doorslag gaf:

Ik deed dus in den zomer van 1884 een verzoek aan het hoofdbestuur van het Nederlandsch Zendeling Genootschap om in opleiding te worden genomen; ik was toen nog geen 15 jaar oud. Ik heb mij later vaak afgevraagd: wat mij tot dezen stap heeft gebracht. En ik kan tot geen ander antwoord komen, dan dat de traditie er mij toe heeft gebracht. Ik kan mij niet herinneren, dat ik een drang in mij gevoeld heb om het Evangelie aan de heidenen te gaan verkondigen. Vroom in den gewonen zin van het woord was ik niet. Ik ging geregeld naar de kerk, maar een behoefte was het mij niet; ik ging uit gewoonte. Ik kan mij de zaak niet anders verklaren dan dat ik zoodanig met de Zending in contact bleef door mijn broers en den omgang in het Zendelinghuis, dat ik niets anders wist, of ik zou zendeling worden. Nimmer is mij ook de gelegenheid gegeven om een keus te doen. Alleen weet ik nog goed, dat het ambt van predikant mij geheel niet aantrok.¹⁰⁰

De zendingsopleiding duurde zeven jaar, waarvan de eerste drie jaar gebruikt werden om talen en wiskunde te leren. In de daaropvolgende vier jaar werd aandacht besteed aan theologie, zendingsgeschiedenis, missiologie,¹⁰¹ Indische talen en godsdienstwetenschappen. Volgens Kruyt zat er geen systeem in dit geheel.¹⁰² Theologische lessen werden op ongeregelde tijden gegeven en dogmatiek werd nauwelijks onderwezen.¹⁰³ Kruyt werd op dogmatisch gebied min of meer een autodidact. De boeken van de ethische hoogleraar dogmatiek J.I. Doedes (1817-1897) vormden de grondslag van zijn studie.¹⁰⁴ Op boekverkoop schafte hij zich allerlei werken aan waaronder die van J.H. Scholten en P. Hofstede de Groot. ‘Het moet wel een grote warboel in mijn hoofd zijn geweest.’¹⁰⁵ Gedurende de hele opleiding leerde hij Maleis. Kruyt trok in die

⁹⁷ Kruyt, ‘Mijn komst’, blz. 17.

⁹⁸ Het meervoud is van Kruyt.

⁹⁹ Kruyt, ‘Mijn komst’, blz. 17-18. Kruyt doelt hier op een geloofsstrijd die hij aan het einde van de zendingsopleiding doormaakte.

¹⁰⁰ Kruyt, ‘Mijn komst’, blz. 19-20.

¹⁰¹ Neurdenburg introduceerde de zendingswetenschap in Nederland en publiceerde in 1879 het eerste Nederlandse handboek voor missiologie (*Proeve eener handleiding bij het bespreken der Zendingswetenschap*, Rotterdam, 1879). Zie verder blz. 211.

¹⁰² Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 12.

¹⁰³ Als docenten herinnerde Kruyt zich dr. W. Francken (kerkgeschiedenis), ds. J.Th. de Visser (inleiding tot het Oude Testament), ds. H.L. Vinke (een vriend van Kruyts vader die hem op jonge leeftijd ook catechese gaf), ds. W.P. Scheuer en C.W. van der Pot (exegese Nieuwe Testament).

¹⁰⁴ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 14. Jacob Isaäk Doedes publiceerde onder meer *De leer van God* (1871) en een *Encyclopedie der christelijke theologie* (1883). Doedes gaf rond 1855 ook les aan de zendingsopleiding (zie H. Hiebink, *Het Zendelinghuis van het Nederlandsch Zendelinggenootschap in 1855*, Rotterdam, 1855, blz. 48).

¹⁰⁵ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 14.

studie gezamenlijk op met zijn klasgenoot T.J. Bezemer. Tegen het eind van de opleiding hadden ze de taal goed onder de knie en brachten ze aan de bestuurders van het NZG verslag uit over de inhoud van de Minahasische krant *Tjahaja Sijang*.¹⁰⁶ Aangezien hij aanvankelijk voor Java bestemd was, leerde hij bovendien gedurende vier jaar Javaans. Door de goede vooropleiding van Kruyt werd hij in een hogere klas geplaatst met oudere kandidaten.¹⁰⁷ Door zijn vooropleiding en de extra lessen, zoals godsdienstwetenschappen van Neurdenburg, noemde Kruyt zijn eigen voorbereiding beter dan die van anderen.

Door zijn uitzonderingspositie voelde hij zich opnieuw eenzaam. De ouderen hielden afstand en hij ervoer een afstand tot zijn leeftijdgenoten die in een lagere klas zaten. Hij ontwikkelde hier opnieuw geen vriendschappen met zijn klasgenoten. Dit leidde ertoe dat hij zich nog meer in zichzelf terugtrok en zijn eigen weg ging. Kruyt wijst erop dat zijn ervaringen bij de familie Van Kooten bepalend waren voor zijn opstelling, maar hij vult aan dat zijn medeleerlingen onbeschaafd van geest waren en gespeend van ernst.¹⁰⁸ Kruyts opmerkingen hierover werden met spot beantwoord. Overigens lijken zijn uitspraken over eenzaamheid enigszins in tegenspraak met zijn vriendschappelijke omgang met Bezemer. Kruyt kwam geregeld bij diens ouders in Delfshaven aan huis.¹⁰⁹ Mogelijk voelde hij uiteindelijk ook in deze relatie onbegrepen doordat – volgens Kruyt – Bezemer weinig gevoel had voor godsdienstige zaken. Hij vroeg zich op latere leeftijd af waarom Bezemer ooit de zending in had willen gaan. Hij zou zich te gemakkelijk hebben laten ompraten door liefhebbers van de zendingszaak.¹¹⁰ Bezemer keerde na een korte werkperiode in Semarang terug naar Nederland en werd hoogleraar Maleis, Javaans en volkenkunde aan de Landbouwhogeschool te Wageningen. ‘Opgevoed in een ernstig moderne omgeving ging van Christus niet veel kracht voor hem uit, en de godsdienstige omgeving in het Zendelinghuis uit dien tijd was ook niet geschikt om hem te bezielen.’¹¹¹

Kruyt schreef vanaf 1884 gedurende vakanties geregeld brieven aan Neurdenburg. Het zou het begin worden van een vriendschappelijke relatie, die stand hield tot aan Neurdenburgs overlijden in 1895. In het archief bevindt zich een vijftiental brieven, geschreven tussen 1884 en 1890.¹¹² De brieven zijn ondertekend met ‘Uw U liefhebbend vriendje Bertus’ en beginnen met ‘Lieve mijnheer!’. In deze brieven schrijft hij geregeld over de vriendschap met Bram van der Flier en het contact met zijn oom Maarten Kruyt, die hem meenam naar de wedrennen op Clingendael en naar kunsttentoonstellingen. Via zijn oom kwam hij aan een collectie boeken, waarin zich werken van Cats en Beets bevonden, en een aardrijkskundig woordenboek in elf delen.

¹⁰⁶ Kruyt, ‘Mijn komst’, blz. 28. De lessen Maleis en Javaans van Roskes waren gericht op een passieve taalbeheersing.

¹⁰⁷ Zijn klasgenoten waren J.K. Wijngaarden (1866-1894), van 1889 tot 1892 werkzaam in Sawu en van 1892 tot zijn dood in Deli (hij verving H. Kruyt nadat deze ontslag uit zendingsdienst nam); A. Hulstra (1866?-?), van 1888 tot 1892 werkzaam in Kuranga en, tot aan zijn ontslag uit zendingsdienst in 1898, in Gorontalo; E.W.G. Graafland (zie voetnoot 77), J.S. de Vries (1869?-?), van 1888 tot 1907 werkzaam als hulpprediker van de Indische Kerk in de Minahasa; J.H. Hiebink Rooker (geboren 1866?), van 1890 tot 1930 werkzaam in Kuranga en Tomohon; T.J. Bezemer (geboren ca. 1870), in 1891-1892 werkzaam in Semarang.

¹⁰⁸ Kruyt, ‘Mijn komst’, blz. 27.

¹⁰⁹ Kruyt, ‘Mijn komst’, blz. 24, 26-30.

¹¹⁰ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 13; ‘Mijn komst’, blz. 26.

¹¹¹ Kruyt, ‘Mijn komst’, blz. 25.

¹¹² De eerste brief is gedateerd 13 augustus 1884 en de laatste 20 oktober 1890 (ARvdZ 18/36).

Voor Kruyts wetenschappelijke ontwikkeling waren de contacten met de ideeën van etnoloog G.A. Wilken van groot belang.¹¹³ Deze zoon van zendeling N.P. Wilken¹¹⁴ was getrouwd met een jongere zuster van mevrouw Roskes en kwam geregeld in het Zendelinghuis. Hij verzorgde echter geen lessen voor de kwekelingen. Als bestuursambtenaar was hij naar Indië vertrokken en daar legde hij zich toe op de etnologie. Na terugkeer werd hij aan de universiteit van Leiden de opvolger van professor P.J. Veth.¹¹⁵ Roskes was sterk beïnvloed door de ideeën van zijn zwager en introduceerde diens visie in de zendingsopleiding, onder meer door samenvattingen van Wilkens artikelen te bespreken. Kruyt schreef hierover dat Wilkens visie direct bij hem insloeg en dat hij er direct de waarde van inzag voor zijn toekomstig werk. Hij zou er de Posoërs vanaf het begin belangstellend door gadeslaan en zich opstellen als hun leerling, ‘omdat ik hun innerlijk leven en denken wilde kennen, teneinde hun hart te benaderen’.¹¹⁶

Door Kruyts goede vooropleiding was er tijd over voor andere zaken. Zo nam Kruyt de gelegenheid te baat medische scholing te ontvangen. Gedurende een jaar liep hij twee uur per dag de ronde mee met een dienstdoend arts in het stedelijk ziekenhuis op de Coolsingel en woonde hij spreekuren bij. Met name voor de eerste jaren te Poso zou dit van groot belang blijken. In zijn vrije tijd las Kruyt veel autobiografieën van zendingen. Met name ‘alles wat over de zending in de Zuidzee het licht had gezien’. Het lezen van (auto)biografieën van zendingen was voor Kruyt geen incident. Zo vermelden de dagboeken dat hij in latere jaren biografische werken over Theophilus Waldmeier¹¹⁷, David Brainerd,¹¹⁸ Robert Moffat¹¹⁹ en John Williams¹²⁰ doorwerkte. Vele andere namen kunnen daaraan toegevoegd worden.¹²¹

Op 3 oktober 1889 deed Kruyt samen met Hein Hiebink Rooker¹²² examen voor de ‘Commissie voor de zaken der Protestantse kerken in Nederlandsch Oost- en West-Indië’. Het resultaat van het examen was matig. Kruyt weet dit op een hem typerende wijze aan het onsystematische van de lessen aan de zendingschool en de bestaande

¹¹³ De bladzijden 30-32 van ‘Mijn komst’ zijn gewijd aan Wilken en zijn invloed op Roskes en Kruyt. Wilkens moeizame relatie met C. Snouck Hurgronje wordt eveneens beschreven.

¹¹⁴ N.P. Wilken (1813-1878), van 1840 tot 1878 als zendeling werkzaam in Tanawangko en Tomohon (Minahasa).

¹¹⁵ Veth was van 1877 tot 1885 hoogleraar geografie en volkenkunde van Nederlands Oost-Indië aan de universiteit van Leiden. Hij was de eerste hoogleraar op dit vakgebied en wordt met Wilken, diens opvolger van 1885 tot 1891, gezien als de grondlegger van de Nederlandse academische antropologiebeoefening. J.J.M. de Groot volgde Wilken op (1891-1904). Vervolgens trad A.W. Nieuwenhuis aan (1904-1934). Nieuwenhuis werd opgevolgd door J.P.B. de Josselin de Jong (1935-1956).

¹¹⁶ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 13.

¹¹⁷ Theophilus Waldmeier (1832-1915), Zwitsers zendeling in Libanon en Syrië.

¹¹⁸ David Brainerd (1718-1747), zendeling onder Amerikaanse Indianen.

¹¹⁹ Robert Moffat (1795-1883), Schots zendeling in Zuid-Afrika.

¹²⁰ John Williams (1796-1839), LMS-zending op Samoa.

¹²¹ Zie onder meer de bronvermeldingen in Kruyt, *De Inlander en de Zending*, Amsterdam, 1907, blz. 163-164. Uit ‘Dagboek 1898’, 18 maart, blijkt dat Kruyt ook de ‘zendingservaringen’ van de Duitser Alexander Merensky (1837-1918), zendeling in Zuid-Afrika en Duits Oost-Afrika en *Missionsinspektor* van de Berliner Mission, las. Uit de tekst wordt niet duidelijk op welke publicatie hij doelde, want hij schrijft slechts: ‘een uitstekend werk, een prachtig brok Zendingswetenschap’. Waarschijnlijk doelt hij op *Erinnerungen aus dem Missionsleben in Transvaal* (1889) of *Deutsche Arbeit am Njassa* (1894).

¹²² Kruyt, ‘Mijn komst’, blz. 14. Zie eveneens *Extract-Acten NZG*, 17 oktober 1889, blz. 175 en *MndNZG*, 1889 (11), blz. 183.

lacunes in zijn theologische kennis, ondanks zijn eigen extra studie.¹²³

Tegen het eind van zijn tijd in het zendelinghuis maakte Kruyt een geloofsstrijd door. Die tijd omschreef hij als de moeilijkste in zijn leven.¹²⁴ Het verblijf in het zendelinghuis bood hem niet veel houvast, omdat de godsdienstige sfeer niet geschikt was om te bezielen.¹²⁵ Zendeling werd hij niet uit roeping, maar omdat er nooit een andere keuze was. Het lag in de lijn van ieders verwachting. De keus een opleiding in het zendingshuis te volgen impliceerde het zendelingschap.¹²⁶ De vraag wat hij als zendeling zou verkondigen begon Kruyt te beklemmen. ‘Door het dolle bestuderen van vele boeken van allerlei richting’¹²⁷ kreeg hij veel vragen over de christologie. Neef Cornelis H. van Rhijn, sinds 1886 hoogleraar in Groningen,¹²⁸ zijn oom prof. Gijsbert H. Lamers en een Utrechts theologiestudent, Jan H. Gerretsen,¹²⁹ hielpen hem de ‘grote warboel in mijn hoofd’¹³⁰ weer te ordenen. Over deze hulp, van drie mannen die in de ethische richting een belangrijke rol speelden, schreef hij:

Zonder twijfel heeft God rechtstreeks door zijn heiligen geest meer licht in hoofd en hart gewerkt. Maar Hij heeft ook personen gebruikt, die nu en dan flarden van den nevel wegrukten. (...) En als hij [C.W. van Rhijn] geloofszaken aanroerde, deed hij dit op zulk een bevattelijke wijze, dat het altijd verhelderend en opbouwend werkte. Laat ik alleen vertellen hoe hij mij over de moeilijkheid van Christus’ wonderbare geboorte heen hielp. Toen ik hem mijn bezwaar daartegen te kennen gaf, vroeg hij mij: ‘Wie is voor jou je Verlosser en Heiland: Jezus vóór of na zijn dertigste jaar?’ ‘Natuurlijk van na zijn dertigste jaar’, antwoordde ik. ‘Welnu, hernam hij, dan moet je je voorlopig ook niet te veel met den Jezus van vóór zijn 30^e jaar bezighouden. Wanneer je ouder wordt en meer van het leven hebt gezien, en Christus in zijn volheid voor je is opgegaan, zal je ook zijn leven van vóór zijn 30^e jaar verstaan.’ Dit antwoord stelde mij gerust en de juistheid ervan heb ik ervaren.¹³¹

Over Jan Gerretsen, die Kruyt had leren kennen via zijn vriend Bram van der Flier, schreef hij: ‘Op zijn kamer in Utrecht en in zijn ouderlijk huis in Nijmegen heb ik tot diep in den nacht met hem zitten praten en heeft hij ernstig met mij de vraag onder de ogen gezien: “Wat heb ik aan den Christus?”’¹³² Dogmatische vragen zouden de uit Nijmegen afkomstige Gerretsen blijvend bezighouden. Hij promoveerde in de dogmatiek en publiceerde onder meer een studie over christologie.¹³³ In een autobiografische

¹²³ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 14-15. Kruyt zag zichzelf door de vele zelfstudie als een autodidact.

¹²⁴ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 15.

¹²⁵ Kruyt, ‘Mijn komst’, blz. 25.

¹²⁶ Kruyt, ‘Mijn komst’, blz. 19.

¹²⁷ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 15. Kruyt doelt hier op richtingen in de Hervormde Kerk.

¹²⁸ Van Rhijn was ook betrokken bij het werk van de zending. In 1888 aanvaardde hij een benoeming als lid van de zogenaamde ‘Permanente commissie’ van het NZG, in de provincie Groningen. Zijn zoon Maarten van Rhijn was een achterneef van Kruyt.

¹²⁹ Gerretsen (1867-1923) was van 1898 tot 1919 predikant in Den Haag, als opvolger van ds. H.L. Oort (Posthumus Meyjes, *Hervormd ’s-Gravenhage*, blz. 345). Tevens werd hij in 1909 benoemd tot hofprediker. Van die functie werd hij in 1919 om gezondheidsredenen ontheven (C.F.J. Antonides, *Dr. Jan Hendrik Gerretsen, 1867-1923. ‘Het geluid van een sterke stem’*, Gorkum, 1997, blz. 29). Hij speelde een belangrijke rol in de liturgische vernieuwing aan het begin van de twintigste eeuw. Zie *BLGNP*, III, blz. 132-135.

¹³⁰ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 14-16.

¹³¹ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 15-16.

¹³² Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 16.

¹³³ J.H. Gerretsen, *Christologie: de persoon en het werk des Heeren: dogmatisch fragment*, Nijmegen, 1911.

notitie, geschreven voor zijn kinderen, spreekt Kruyt over Gerretsen als ‘oom Jan’. Laatstgenoemde was een oom van Jo Oosterlee, de vrouw van Jan Kruyt: Gerretsen was een halfbroer van Wilhelmina Lucretia Gerretsen, de moeder van Jo.¹³⁴

De contacten met theologiestudenten in Utrecht leidden ertoe dat Kruyt zijn vrouw leerde kennen. Kandidaat C.D. Moulijn, broer van zijn latere vrouw en vriend van Jan Gerretsen,¹³⁵ zocht namelijk contact met Kruyt omdat hij ook zendeling wilde worden. Moulijn werd kort daarop aangenomen voor de zendingopleiding.¹³⁶ Tijdens de paasvakantie van 1889, doorgebracht in Nijmegen bij de ‘vrolijke’ familie Moulijn, maakte Kruyt kennis met zijn toekomstige vrouw, Johanna Hendrika (Jo) Moulijn.¹³⁷ In 1889 vroeg hij het bestuur toestemming voor een verloving.¹³⁸ In een brief van 30 juni 1890 vroeg hij vervolgens toestemming om gehuwd naar Indië te gaan.¹³⁹ Het bestuur keurde dit verzoek goed en op 12 november 1890 trouwde het stel. Vijf maanden daarvoor, op 19 juni 1890, werd Kruyt te ’s-Gravenhage geordend.¹⁴⁰ Klaas J. Brouwer meldt abusievelijk dat de ordening op 16 juli 1890 te Rotterdam plaatsvond en dat Kruyt daar ook de verbintenis voor de zendeling tekende.¹⁴¹ Brouwer verzuimt echter te onderscheiden tussen ordening en aanstelling. De aanstelling en afvaardiging naar Gorontalo en Poso – volgend op de ordening – vond plaats op 16 juli 1890, in een vergadering van het hoofdbestuur van het NZG, na voorlezing en ondertekening van de instructie¹⁴² en de ‘Verbindtenis voor den Zendeling’. Deze algemene, voorgedrukte instructie was niet gelijk aan de concrete, handgeschreven ‘voorschriften’ die Kruyt meekreeg. De instructie bevatte een opsomming van verplichtingen zoals het bijhouden van een dagboek, het schrijven van verslagen, en regelde de relatie van zendeling en Genootschap.

In deze periode speelde tussen bestuur NZG en Kruyt de kwestie van de passagekosten van Kruyts echtgenote. Het bestuur had toestemming verleend tot het sluiten van het huwelijk, ‘onder opmerking evenwel, dat de passagekosten voor zijne a.s. echtgenoot niet voor rekening van het Genootschap kunnen komen.’¹⁴³ Kruyt vond het niet terecht dat hij zelf die kosten moest dragen en verzocht het bestuur daarom in ieder geval een deel van de kosten op zich te nemen.¹⁴⁴ Het bestuur antwoordde dat Kruyts verzoek aanleiding gaf tot intern overleg, waarbij de ‘staat van ’s Genootschaps financiën’ een belangrijke factor vormde. Het bestuur wilde uiteindelijk niet bijdragen.¹⁴⁵ De kosten – ongeveer fl. 700 – moesten worden opgebracht via de

¹³⁴ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 2. Gerretsen was gehuwd met Anna C.G. Hogerzeil (voor de kinderen en kleinkinderen van Kruyt ‘tante Antje’). Uit het bronnenmateriaal is niet duidelijk hoe goed Kruyt en Gerretsen elkaar gekend hebben. Correspondentie tussen beiden is niet in het archief aangetroffen.

¹³⁵ In de biografie van Gerretsen wordt in het bijzonder melding gemaakt van zijn vriendschap met de eveneens uit Nijmegen afkomstige Cees Moulijn, de latere zwager van Kruyt (C.F.J. Antonides, *Jan Hendrik Gerretsen*, blz. 15).

¹³⁶ *Extract-Acten NZG*, 17 juli 1888, blz. 117.

¹³⁷ Kruyt, ‘Aantekeningen’, blz. 18. Jo werd geboren in 1867 en overleed in 1963 op 95-jarige leeftijd.

¹³⁸ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 16 september 1889. Hij meldde aan het bestuur, dat hij zich met toestemming van haar ouders reeds had verloofd en dat hij toestemming van zijn vader en het bestuur hoopte te krijgen (ARvdZ 65/4).

¹³⁹ ARvdZ 65/4.

¹⁴⁰ *Extract-Acten NZG*, 27 juni (blz. 43) en 16 juli 1890 (blz. 116).

¹⁴¹ K.J. Brouwer, *Dr. A.C. Kruyt, Dienaar der Toradja's*, Den Haag, 1951, blz. 28.

¹⁴² *Extract-Acten NZG*, 16 juli 1890, blz. 118, zie ook ARvdZ 65/4.

¹⁴³ *Extract-Acten NZG*, 30 juni 1890, blz. 50.

¹⁴⁴ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 20 oktober 1890 (ARvdZ 65/4).

¹⁴⁵ Brief bestuur NZG aan Kruyt, 11 november 1890 (ARvdZ 96A/7/1).

familie.¹⁴⁶ Op 18 november 1890 ondertekende Kruyt de verklaring dat hij de door het NZG gemaakte kosten van opleiding (fl. 3.000) zou terugbetalen, indien hij niet zou voldoen aan de verplichting in dienst van het Genootschap werkzaam te zijn, of wanneer hij ontslagen zou worden.¹⁴⁷

2.4.4 Voorbereiding te Gorontalo (1890-1892)

In 1887 werd G.W.W.C. baron van Hoëvell (1864-1920) assistent-resident van Gorontalo. Hiermee kwam een bestuurder aan het roer die het zendingswerk van harte – niet in de laatste plaats uit politieke en bestuurlijke overwegingen – ondersteunde. Hij kreeg in Gorontalo al spoedig na zijn aantreden te maken met de moeilijk beheersbare invloed van een aantal hadji's en weigerde omwille van rust en veiligheid in het district een aantal bannelingen van Bantam op te nemen. De laatstgenoemden zouden het godsdienstig vuur te zeer opstoken. Dat deze weigering niet op zichzelf stond, blijkt onder meer uit het feit dat Van Hoëvell een imam die zich aan overtredingen van de wet en verzet schuldig maakte, verbande en een invloedrijke hadji van buiten de regio sommeerde het district te verlaten.¹⁴⁸

Opening van het zendingsterrein Gorontalo-Poso

Voor Van Hoëvell was het christendom de meest effectieve buffer tegen de invloed van de islam: 'De toenemende invloed van den Islâm komt hem alleszins bedenkelijk voor, en wij moeten er prijs op stellen, dat hij als ambtenaar deze wil beperken door evangelisatie van het gedeelte der bevolking, dat nog in het Heidendom verkeert.'¹⁴⁹ Hij zag dan ook perspectief voor het openen van zendingsposten te Gorontalo en Poso. De bevolking te Gorontalo was weliswaar al grotendeels overgegaan tot de islam, maar er gloorde nog perspectief. Van Hoëvell was van mening dat een flinke zendeling te Gorontalo 'velen voor het Christendom zou kunnen winnen; maar dat dit dan ook zeer spoedig zal moeten geschieden.'¹⁵⁰ Hij maakte zich tevens zorgen dat de bevolkingsgroepen, die in de Tomini-bocht en in het binnenland van Midden-Celebes leefden, zouden overgaan tot de islam. Van Hoëvell publiceerde enkele artikelen over deze bevolkingsgroepen, waarover nog nauwelijks iets bekend was,¹⁵¹ en achtte het van belang meer bestuurlijke invloed in deze regio uit te oefenen. Assistent-resident A.J.N. Engelenberg erkende later Van Hoëvells rol: 'Sedert de toenmalig Assistent-Resident van Gorontalo Baron van Hoëvell meer aandacht (dan tevoren placht te geschieden) schonk aan de Staatjes in de Tomini-bocht, hebben onze bemoeiingen met die streken zich voortdurend uitgebreid.'¹⁵² Over de houding van de in 1889 aangetreden resident van Menado, M.C.E. Stakman, ten opzichte van de zending wordt door Engelenberg nergens gerept. Hij

¹⁴⁶ *Extract-Acten NZG*, 27 oktober 1890, blz. 155; 10 november 1890, blz. 156-157.

¹⁴⁷ ARvdZ 65/4.

¹⁴⁸ *Extract-Acten NZG*, 30 december 1889, blz. 203.

¹⁴⁹ *Extract-Acten NZG*, 25 februari 1925.

¹⁵⁰ Brief van C. Rogge aan het bestuur NZG, zie *Extract-Acten NZG*, 30 december 1889, blz. 206.

¹⁵¹ Zie Van Hoëvells publicatie 'Todjo, Poso en Saesoe', *TITLV*, 1893 (35), blz. 1-47.

¹⁵² 'Organisatie van het bestuur enz. van de afdeling Midden-Celebes', brief van A.J.N. Engelenberg aan de gouverneur-generaal van Nederlands-Indië, 22 april 1906, blz.1 (ARvdZ 101A/I/1). Overigens waren rond 1890 de staatjes in de Tomini-bocht nog onafhankelijk van het Gouvernement. Zie voor een historisch overzicht J.J.P. Coté, 'Colonising Central Sulawesi, the "Ethical Policy" and imperialist expansion, 1890-1910', *Itinerario*, 20 (3), blz. 87-108.

lijkt in het streven naar opening van zendingsvelden te Gorontalo en Poso geen rol te hebben gespeeld.

Om uitvoering te geven aan zijn voornemen meer invloed in de Tomini-bocht uit te oefenen benaderde Van Hoëvell ds. P.Th. Wielandt, predikant van de Indische Kerk te Manado.¹⁵³ Deze werd uitgenodigd per gouvernementsstomer een bezoekreis te maken door de Tomini-bocht, ten einde zich een beeld te vormen van de mogelijkheden voor de zending in dat gebied. Wielandt zag perspectief voor zendingswerk en vroeg in zijn brief van 4 januari 1888 aan het NZG of zendelingen beschikbaar gesteld konden worden voor Gorontalo en Poso:

Welk een prachtig zendingsveld dat Todjo, Posso, Parigi, enz. enz. Welk eene schoone gelegenheid ook om dáár door Evangelieverkondiging en onderwijs een' dam op te werpen tegen het veld winnen van den Islam in de binnenlanden van Celebes. Zeker zou van die landen eene Minahasa in het groot gemaakt kunnen worden. Doch waar zijn de mannen, die het licht des Evangelies zullen doen opgaan over die volken?¹⁵⁴

Ook in 1889 kwam hij hierop in zijn brieven terug, door te wijzen op zijn ervaringen te Gorontalo, waar hij als predikant van Manado ook geregeld zijn dienstwerk uitoefende. Als logé van Van Hoëvell besprak hij met zijn gastheer de groei van de islam in deze streek. 'Voor eenige jaren was in het landschap Gorontalo van het Mohammedanisme nagenoeg geen sprake; maar in de laatste jaren is de bevolking geducht bewerkt, en dit neemt toe, van dag tot dag. (...) Een zending is er op 't oogenblik niet. Ik weet het... en toch meende ik met het hier vermelde u nog eens lastig te moeten vallen.'¹⁵⁵

Ook zending N. Graafland en ds. C. Rogge, predikant van de Indische Kerk te Manado,¹⁵⁶ pleitten voor opening van een nieuw zendingsveld in Gorontalo-Poso.¹⁵⁷ Spoedig na zijn repatriëring in 1888 stelde Graafland een notitie op over mogelijkheden voor zendingswerk in Poso en zond deze toe aan het bestuur. Deze notitie is in de *Extract-Acten* als bijlage toegevoegd bij de vergadering van 25 februari 1889.¹⁵⁸ Graafland was tevens degene die het NBG overtuigde van de wenselijkheid iemand naar Poso uit te zenden voor linguïstisch onderzoek, als onmisbaar voorwerk voor de evangelieverkondiging.¹⁵⁹ Graafland noemde het wenselijk een zendingsterrein in Poso te openen omdat het onverantwoordelijk zou zijn de inwoners van Midden-Celebes vroeger of later in handen van de islam te laten vallen. De islam kon volgens hem beslist niet gezien worden als voorbereiding op de aanvaarding van het evangelie. De inlandse maatschappij bestond nog uit louter heidenen en de islam, die 'barricade

¹⁵³ P.Th. Wielandt (geboren 1849). Van 1883 (1882?) tot 1895 was hij werkzaam als predikant van de Indische Kerk. Van 1883 tot 1889 werkte hij in Manado.

¹⁵⁴ In het archief is de betreffende brief van Wielandt niet teruggevonden. Zie *MndNZG*, 1888 (4), blz. 51. Aanvankelijk werden de twee gebieden Gorontalo en Poso in één adem genoemd. Door de grote afstanden en het verschil in leefomstandigheden werd echter al spoedig over twee – gescheiden – zendingsvelden gesproken, ook al vielen beide zendingsterreinen binnen de bestuurlijke grenzen van de residentie Manado.

¹⁵⁵ Zie *MndNZG*, 1889 (3), blz. 41-42.

¹⁵⁶ C. Rogge, van 1886 tot 1889 predikant te Amboina. In Manado was hij, als opvolger van Wielandt die naar Solo vertrok, maar één jaar (1889) als predikant werkzaam. Daarna vertrok hij naar de gemeente te Magelang (Java).

¹⁵⁷ Zie *Extract-Acten NZG*, 25 februari 1889, blz. 15-36 en 30 januari 1890, blz. 9; *MndNZG*, 1889 (8/9), 115-116; 1892 (8/9), blz. 115.

¹⁵⁸ *Extract-Acten NZG*, 25 februari 1889, blz. 33-36.

¹⁵⁹ *Extract-Acten NZG*, 25 februari 1889, blz. 16, 34-35.

voor de evangelisatie', deed zich er nog niet sterk gelden.¹⁶⁰

Rogge, die door een brief van het NZG op de hoogte was van het voornemen een zendingsterrein Gorontalo-Poso te openen, drong eind 1889 bij het bestuur van het NZG aan op spoed: 'ongelooflijk is het, hoe in deze dagen de Islâm overal zoekt propaganda te maken, en hadji's binnensluipen om bekeerlingen te maken, om zelf ten koste van de bevolking te kunnen leven. Ongetwijfeld is er zekere agitatie of opgewondenheid onder de belijders van den Islâm op te merken, waaraan die fanatieke hadji's de meeste schuld hebben.'¹⁶¹

Wanneer Jan Kruyt de voorgeschiedenis van de zending te Poso beschrijft, noemt hij Wielandt in het geheel niet. Hij wijst uitsluitend op de rol van baron van Hoëvell, die zich richtte tot het NZG en schreef over een 'dringende wenselijkheid het werk in de zuidelijke Tomini-bocht te beginnen'.¹⁶² Opvallend is dat E.F. Kruijf juist wijst op Wielandt als initiatiefnemer¹⁶³ en dat hij Van Hoëvell slechts zijdelings noemt.¹⁶⁴ Rogge en Graafland worden in het geheel niet genoemd. Ook Kruijf wijst op de uitbreiding van de islam en op de zorg om de oprukkende roomse missie als motief voor het aandringen op de opening van een nieuw zendingsveld: '...of het niet onze plicht zou zijn een dam op te werpen tegen het steeds verder voortdringen van den Islam in de binnenlanden van Celebes?'¹⁶⁵

Het klimaat voor het openen van een nieuw zendingsterrein was eind jaren tachtig gunstig. Na de uitstroom van orthodoxe predikanten naar de UZV, rond 1864, hadden zich in de jaren zeventig en tachtig weer orthodoxen bij het NZG aangesloten en daarmee ontstond de wens nieuwe terreinen te openen.¹⁶⁶ Tussen 1864 en 1890 zond het NZG slechts elf personen uit, onder wie zes hulppredikers. Eén van hen, Roskes, keerde terug naar Nederland en werd adjunct-director van het NZG.¹⁶⁷ Het jaar 1890 werd omschreven als een jaar van toenemende bloei van het zendingsgenootschap. Er was een relatief groot aantal van dertien kwekelingen in het Zendelinghuis en er werd weer gesproken over uitbreiding van het aantal zendingsposten.¹⁶⁸ Niet iedereen kon volgens Neurdenburg op Java worden geplaatst en geschikte, wellicht nieuwe werkingen zouden moeten worden gezocht.¹⁶⁹

De financiële situatie van het Genootschap deed het bestuur echter sterk aarzelen tot uitbreiding van het aantal zendingsterreinen over te gaan. Uiteindelijk werd hiertoe in 1889 toch besloten en in januari van het daaropvolgende jaar werd een door Roskes opgestelde circulaire goedgekeurd, gericht aan de vrienden van het zendingsgenootschap, waarin werd opgeroepen extra financiële bijdragen te schenken om uitvoering van het besluit mogelijk te maken:

¹⁶⁰ *Extract-Acten NZG*, 25 februari 1889, blz. 34-35.

¹⁶¹ *Extract-Acten NZG*, 30 december 1889, blz. 206. De brief van Rogge, d.d. 24 september 1889, is in zijn geheel opgenomen op de blz. 201-206.

¹⁶² J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso. Geschiedenis van een confrontatie*, Kok, 1970, blz. 66. Van Hoëvells aandacht voor Midden-Celebes wordt ook duidelijk uit zijn publicatie 'Todjo, Posso en Saoesoe', *TITLV*, 1891 (35). Dit artikel werd ook in drie separate overdrukken (per landstreek) uitgegeven (Batavia, 1891).

¹⁶³ E.F. Kruijf, *Geschiedenis van het Nederlandsche Zendelinggenootschap en zijne zendingsposten*, Groningen, 1894, blz. 447-450.

¹⁶⁴ Kruijf, *Geschiedenis NZG*, blz. 450.

¹⁶⁵ Kruijf, *Geschiedenis NZG*, blz. 447-449.

¹⁶⁶ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 16.

¹⁶⁷ *Extract-Acten NZG*, 30 januari 1890, blz. 7.

¹⁶⁸ *Extract-Acten NZG*, 30 januari 1890, blz. 7.

¹⁶⁹ *Extract-Acten NZG*, 18 oktober 1888, blz. 175.

Het getal der zendelingen is in de laatste jaren vermeerderd; vier kweekelingen staan gereed om uit te gaan; negen anderen worden nog in ons Zendinghuis opgeleid; verscheidene jongelingen zien uit naar eene oproeping, om na afgelegd examen geplaatst te kunnen worden. Het Hoofdbestuur staat voor de moeilijke vraag of het mag voortgaan aan den arbeid des Genootschaps uitbreiding te geven. Geen uitbreiding... maar dan zullen de gereedstaande jonge mannen vooreerst niet kunnen worden uitgezonden; dan zal het ertoe moeten komen enkele, misschien de meeste onzer kweekelingen aan te zeggen, dat zij, bij ons Genootschap althans, hunne roeping niet zullen kunnen volgen, en wij zullen de wachtenden op plaatsing in de eerste jaren telkens moeten teleurstellen. Ieder moge bedenken, wat met deze weinige woorden gezegd wordt.¹⁷⁰

Het openen van een zendingspost in Poso werd gezien als het inlossen van een oude schuld:

Wij [bestuur NZG] hebben gemeend, naar het voorbeeld der Vaderen, in de dagen der Oost-Indische compagnie, ons oog te moeten laten gaan over de landen, gelegen rondom de Tominigolf (Noord-Celebes), ten einde mettertijd van die zijde Bolaäng-Mongondow te naderen. En heeft de Islâm te Gorontalo zelf ook al post gevat, te Poso en in de omliggende landen heerscht nog een primitief Heidendom. Mochten wij langer uitstellen, dáár eene zending te openen, nu wij er van verschillende zijden toe gedrongen werden, en de gelegenheid ons wordt geopend eene oude schuld af te doen? Wij meenden en de Jaarvergadering versterkte ons in dit gevoelen, dat hier eene dure verplichting op ons Genootschap rust.¹⁷¹

Met de oude schuld doelde het bestuur op het oude plan het zendingswerk vanuit de Minahasa naar andere delen van Celebes uit te breiden. Het NZG werd in deze ambitie gefrustreerd door de weerbarstigheid van het zendingswerk in Bolaäng-Mongondow. 'We werden daar gestuit, en de uitbreiding bleef rusten. Dit mag niet zóó blijven.'¹⁷² Het NZG hield zichzelf en de contribuanten voor dat er in het verleden diverse gemeenten bestonden in de Tomini-bocht en dat het genootschap geroepen was deze arbeid te hervatten. Een beroep werd daarom op de begunstigers van het NZG gedaan om de hervatting mogelijk te maken.¹⁷³ In april 1890 bleek dat er fl. 8.000 aan giften was binnengekomen, benevens een verhoging van de vaste bijdragen. Drie maanden later was dit bedrag verdubbeld.¹⁷⁴ Na 'ernstige beraadslaging' en in het vertrouwen dat er verder gewerkt zal worden aan de versterking van de inkomsten, werd besloten dat er voldoende financiële middelen waren om Kruyt in de loop van het jaar te kunnen uitzenden.¹⁷⁵

Kruyt bestemd voor pionierswerk te Poso

Het bestuur nam al in februari 1889 het principebesluit Kruyt voor Poso te bestemmen, mits het NBG eveneens een afgevaardigde ter beschikking zou stellen voor hetzelfde gebied:¹⁷⁶ 'De kweekelingen C.D. Moulijn en A.C. Kruyt zullen geplaatst worden in Gorontalo, terwijl de laatste ter gelegener tijd, en zoo dit mogelijk is met den afge-

¹⁷⁰ *Extract-Acten NZG*, 30 januari 1890, blz. 4-5.

¹⁷¹ *Extract-Acten NZG*, 30 januari 1890, blz. 9.

¹⁷² *MndNZG*, 1889 (8/9), blz. 116.

¹⁷³ *MndNZG*, 1889 (8/9), blz. 117.

¹⁷⁴ *Extract-Acten NZG*, 17 april 1890, blz. 27 en 27 juni 1890, blz. 44.

¹⁷⁵ *Extract-Acten NZG*, 27 juni 1890, blz. 48.

¹⁷⁶ Zie *Extract-Acten NZG*, 25 februari 1889.

vaardigde van het Nederlandsch Bijbelgenootschap, zich verplaatsen zal naar het landschap Posso.¹⁷⁷ Aan het moderamen werd opgedragen assistent-resident van Hoëvell hiervan in kennis te stellen. De feitelijke opening van het nieuwe zendings-terrein Poso bleef echter nog geruime tijd onzeker door gebrek aan inkomsten voor de zending.¹⁷⁸

Van Hoëvell had enige druk op de besluitvorming gezet door te kennen te geven, dat wanneer niet spoedig van protestantse zijde in zendelingen zou worden voorzien, hij een beroep zou doen op de rooms-katholieke missie. Wielandt beseftte dat Van Hoëvell geen loos dreigement uitte en schreef in een brief aan het bestuur van het NZG: 'Dat het daarbij den Heer van Hoëvell ernst is met zijne bedreiging heeft hij getoond ten aanzien van de Key-eilanden, waar sedert geruimen tijd een Protestantsch hulpprediker verwacht werd, doch waar thans door zijn toedoen den Roomschen toelating verleend is'.¹⁷⁹

Voor Kruyt betekende het principebesluit tot plaatsing in Poso een forse verandering, want hij was opgeleid om op Java te gaan werken, naast zijn vader en broer. Kruyt was over zijn nieuwe bestemming echter zeer verheugd, omdat hij tegen de samenwerking met zijn vader en broer opzag. Hij voelde meer voor zending in de buitengewesten.¹⁸⁰ Vader Kruyt tekende bezwaar aan tegen de vervroegde uitzending van zijn zoon en tegen de nieuwe bestemming, maar vond zijn zoon aan de kant van het bestuur. Als reden voor zijn uitverkiezing voor Poso noemde Kruyt dat het bestuur geen 'familieregering' op Java wilde.¹⁸¹

P.D. Chantepie de la Saussaye, voorman van de ethische richting in de Nederlandse Hervormde Kerk en voorzitter van zowel het NZG als het NBG, regelde dat Nicolaus Adriani (1865-1926) als taalgeleerde naar hetzelfde gebied als Kruyt zou gaan, zodat zij steun aan elkaar zouden hebben. Beiden kenden elkaar reeds vanaf hun jeugd via hun vriendschappelijke contacten met de familie Van der Flier. Adriani woonde in die tijd, in verband met zijn gymnasiumopleiding, bij zijn oom J.H. Gunning, voorman van de ethische richting en toen nog predikant in Den Haag.¹⁸² Na de besluitvorming over beider bestemming volgden zij bovendien gezamenlijk lessen Buginees bij B.F. Matthes. Adriani zou echter pas drie jaar na Kruyt, in 1895, in Poso aankomen. Daarvoor, in januari 1894, was hij getrouwd met zijn nicht Maria (Mia) L. Gunning, dochter van zijn oom J.H. Gunning.¹⁸³

Op 22 november 1890, tien dagen na de voltrekking van hun huwelijk, vertrokken Kruyt en zijn vrouw aan boord van de 'Semarang' naar Batavia waar zij op 27 december 1890 aankwamen. De brieven die hij aan boord schreef laten zien dat hij de toekomst met aarzeling tegemoet trad. In de eerste brief, van 1 december 1890, lezen we over zijn eerste werkkring en de moeilijkheden die hij verwachtte. Kruyt probeerde zichzelf in te prenten dat hij door de lessen van Neurdenburg, aan wie hij schreef, een goede basis had gekregen:

¹⁷⁷ *Extract-Acten NZG*, 25 april 1889, blz. 48.

¹⁷⁸ Zie onder meer *Extract-Acten NZG*, 16 juli 1890, blz. 118.

¹⁷⁹ Brief Wielandt aan bestuur NZG, 15 november 1888, zie *Extract-Acten NZG*, 25 februari 1889, blz. 15.

¹⁸⁰ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 17.

¹⁸¹ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 17.

¹⁸² H. Kraemer, A.E. Adriani, *Dr. N. Adriani, schets van leven en arbeid*, Parijs, Amsterdam, 1935, blz. 13.

¹⁸³ Kraemer, Adriani, *Dr. N. Adriani*, blz. 18, 116.

God geve mij in mijn werk een helder herinneringsvermogen opdat ik mij daaraan nog veel van het door U gesprokene mag herinneren. En wanneer dat alles strekken mag tot het minder begaan van flaters en zodoende mag medewerken tot spoediger uitbreiding van Gods Koninkrijk, dan heeft U zeker met Uw onderwijs Uw doel bereikt, en mijne dankbaarheid jegens U zal daardoor ook, zoo mogelijk, steeds toenemen, al neemt God U te eeniger tijd tot Zich.¹⁸⁴

In Batavia dienden volgens de 'voorschriften en aanwijzingen' ook kennismakingsbezoeken te worden afgelegd bij leden van het Indisch Kerkbestuur en bij diverse 'Regeeringspersonen'. Gelegenheid werd geboden – op eigen kosten – een bezoek te brengen aan zwager en zuster Van Eendenburg in Pengharapan (West-Java). Na in Batavia enige formaliteiten geregeld te hebben met het oog op het verkrijgen van de Acte van vast verblijf en het verlof tot het verrichten van zendingsarbeid, ging de reis door naar Mojowarno.¹⁸⁵ Instructie was daar twee maanden door te brengen om de familie te ontmoeten, maar met name om die tijd te gebruiken om 'U zooveel mogelijk op de praktijk van de heel- en geneeskunde toe te leggen'.

Uit de periode te Mojowarno zijn twee brieven aan Neurdenburg en Roskes bewaard gebleven.¹⁸⁶ In deze brieven gaat het over de opgedane nieuwe ervaringen, over de slechte financiële situatie van het NZG en over een schrijven van Hendrik Kruyt waarin hij aan broer Albert informatie geeft over leven en werken in Gorontalo. In het bijzonder verwijst Hendrik naar Van Hoëvell, die de zending en zendelingen zeer toegedaan is. De eerste brief wijst ook op de moeizame verhouding van Kruyt tot oud-schoolgenoot en toekomstig collega Hulstra. Neurdenburg gaf Kruyt met betrekking tot Hulstra advies en Kruyt zou dit ter harte nemen. Gedurende de periode te Gorontalo zou de relatie steeds verder bekoelen en uiteindelijk zou Kruyts rapportage aan het bestuur de aanleiding vormen voor het ontslag van Hulstra uit de dienst van het NZG.

Deze moeizame verhouding zou een veel grotere rol gaan spelen toen Kruyt vernam dat zijn zwager C.D. Moulijn¹⁸⁷ niet langer voor Gorontalo bestemd was. De bestuurders van het NZG meldden in hun brief van 4 maart 1891:

Het zal U wellicht reeds bekend zijn, dat Uw Broeder Moulijn op den duur minder geschikt bleek tot werken onder eene primitieve bevolking, zoodat wij hem voor Java wenschten te bestemmen. Tot hiertoe was het ons niet mogelijk den tijd zijner uitzending te bepalen wegens den staat van 's Genootschaps financiën; waarbij nu komt, dat overwegingen bij hem zijn gaan werken, die hem eene andere levensbestemming meer gewenscht kunnen maken. Hij zal dus in geen geval U te Gorontalo ter zijde staan, en toch is noodig, dat Gij daar een medebroeder ontvangt.¹⁸⁸

Dit betekende dat Hulstra, de medebroeder, in Gorontalo (en Limboto) geplaatst zou worden. Aangezien deze echter nog verplichtingen had te Tomohon waar hij aan de kweekschool leiding gaf, zou Kruyt tot juli 1891 alleen te Gorontalo werkzaam zijn.

¹⁸⁴ Brief Kruyt aan Neurdenburg, 1 december 1890 (ARvdZ 65/4).

¹⁸⁵ Van 15 januari tot 11 april zouden zij daar blijven en Kruyts vader en zijn broers Arie en Hendrik ontmoeten. Laatstgenoemde was vanuit Deli op weg naar de Minahasa om daar *gurus* voor het werk in de Karo-Batakkerk te werven.

¹⁸⁶ Brieven Kruyt aan Roskes en Neurdenburg, 4 februari 1891 en 2 april 1891 (ARvdZ 18/36).

¹⁸⁷ Een andere zwager, A.C. Moulijn, werkte als arts in Toeban (Brief J.H. Hiebink Rooker aan Kruyt, 14 augustus 1917, ARvdZ 101A/7/3).

¹⁸⁸ Brief bestuur NZG aan Kruyt, 4 maart 1891 (ARvdZ 96A/7/1).

De gemeente van – met name – Minahasers was al sinds 1879 onder de hoede van de Minahaser W.P. Wowor, onderwijzer aan de gouvernementsschool.¹⁸⁹ De predikant van Manado, ds. J.F. Verhoeff, kwam bij tijd en wijle naar Gorontalo voor het aannemen van lidmaten en het bedienen van de sacramenten.¹⁹⁰ In de tweede brief vanuit Mojowarno reageerde Kruyt op dit nieuws:

Welk eene groote teleurstelling vernamen wij met de mail uit Kees' brief, namelijk dat hij niet voor Gorontalo maar voor Java bestemd is. Ik heb mij wel gewacht, mij vele illusies te scheppen van onzen nieuwen werkkring, maar eene van de weinige, die ik nog had, is reeds aanstonds verdampt, namelijk een gezellig, krachtig samenwerken met Kees, met wien ik zoo zeer sympathiseerde en harmonieerde. Maar als God het zoo gewild heeft, dan buigen wij geloovig het hoofd. Wij zullen de handen aan het werk slaan, en zien welken zegen God daarop geeft.¹⁹¹

Uiteindelijk werd Moulijn in het geheel niet uitgezonden, omdat de vrouw met wie hij wilde trouwen niet in zendingsdienst wilde gaan. Hij vroeg daarom ontslag en restitueerde de kosten van de genoten opleiding. Het bestuur schreef hierover aan Kruyt:

Het moet U en Uwe Echtgenoot eene niet geringe teleurstelling geweest zijn, dat Uw Broeder Moulijn U niet zou volgen. Ook wij zijn daardoor teleurgesteld. Reeds was ons dit, toen wij van den Director vernamen, dat Moulijn wegens aanleg en gezindheid, in verband met zijne theologische opleiding, zich moeilijk zou kunnen vinden en bewegen onder primitieve volken, waarbij het er zoo op aan komt de handen te kunnen uitsteken en zich te gewennen aan ontberingen. Wat voor ons de zaak een gunstig aanzien gaf, was dat wij Moulijn naar Java zouden kunnen afvaardigen; hem zou dan de gelegenheid gegeven worden, zich gedurende zijn verder verblijf hier te lande geheel op de studie van het Javaansch toe te leggen en om zich meer vertrouwd te maken met den zendingsarbeid zou hij voorlopig aan een der Broederen op Java worden toegevoegd, en daarna zelfstandig op te treden. Hij zou ter Jaarvergadering van dit jaar worden afgevaardigd, in plaats van Br. Bezemer, die dan nog een jaar hier te lande zou blijven (...) Wat Moulijn bewogen heeft ontslag te vragen is ons niet duidelijk geworden. Heeft hij te kennen gegeven dat hij zich in ons Genootschap niet op zijne plaats gevoelde, wij kunnen niet aannemen, dat dit in den grond zijn bezwaar kan geweest zijn; immers aan al onze zendingen werd steeds volkomen vrijheid gelaten naar hunne overtuiging het Evangelie te verkondigen, mits zij slechts als zendingen inzagen wat bij heidenen en mohammedanen behoort te worden in acht genomen en zich daarnaar gedroegen. (...) Doch Uw broeder heeft bij zijne opleiding in het zendelinghuis veel in den weg gestaan. Reeds trad hij later in wegens het kerkelijk examen. Daarna had hij een deel van zijn tijd noodig ter voorbereiding voor het proponentsexamen; doch in die dagen stonden bij hem zijne zendingsstudiën nog op den voorgrond. Toen hij bij zijn proponentsexamen werd afgewezen, om eerst een jaar later te mogen terugkeeren, verkreeg de zaak voor hem een ander aanzien. Had hij toen met zelfverloochening dat proponentsexamen laten rusten, dan ware hij voor ons behouden geweest, en dan zou hij ook vanzelf, het oude latende rusten, het doel dat hij zich voorstelde onverwikt in het oog gehouden, zich zelven overwonnen hebben. Thans zal hij in het Vaderland de kerk dienen. Wat hiervan nu verder zij, ook wij betreuren, dat Uw Broeder U niet terzijde heeft mogen staan.¹⁹²

¹⁸⁹ Brieven Kruyt aan bestuur, 31 mei 1891 en 5 oktober 1891 (ARvdZ 65/4).

¹⁹⁰ Kruijff, *Geschiedenis NZG*, blz. 448.

¹⁹¹ Brief Kruyt aan Neurdenburg, 2 april 1891 (ARvdZ 18/36).

¹⁹² Brief bestuur NZG aan Kruyt, 12 juli 1891 (ARvdZ 96A/7/1).

Kruyt zag later, aan het eind van zijn leven, Gods hand in deze ontwikkeling. Zijn zwager zou in de zending niet tot zijn recht zijn gekomen. In plaats daarvan werd hij een uitmuntend dorpspastor.¹⁹³

Oriëntatie en pastoraal werk in Gorontalo

Vanuit Mojowarno zou volgens de instructie van het bestuur de reis verder moeten gaan naar de Minahasa, om gedurende een verblijf van één maand de 'broeders', collega-zendingelingen, te ontmoeten en 'vooral ook voor oefening in het spreken van het Maleisch'. Na een kort verblijf in de Minahasa kwam Kruyt op 22 mei 1891 in de stad Gorontalo aan. Volgens instructie zou daar een kennismakingsbezoek gebracht moeten worden aan assistent-resident van Hoëvell. De vestiging te Gorontalo zou in overleg met hem geregeld moeten worden.¹⁹⁴ Na aanvaarding van de bediening te Gorontalo zou het traktement fl. 150 per maand benevens vrij wonen bedragen.

Van Hoëvell schreef in 1891 een brief aan het bestuur van het NZG waarin hij zijn eigen rol met betrekking tot de opening van het zendingsveld Gorontalo-Poso nog een keer toelichtte en waarin hij zijn vertrouwen in Kruyt uitsprak:

Ik hoop en vertrouw evenwel, dat heeren bestuurders uit de brieven van Br. Kruyt de overtuiging zullen hebben verkregen, dat ik ook door daden getoond heb de zaak der zending hartelijk genegen te zijn. Wat in mijn vermogen was heb ik naar mijne zwakke krachten gedaan om de zending te Posso voor te bereiden. Ook is de eerste stoot gegeven voor eene geregelde stoomvaartlijn door de Tomini-bocht. Jammer maar dat ik, door de Regeering geroepen tot de post van Resident van Ambon, hier een arbeidsveld moet verlaten, dat mij lief geworden was, en waar ik, naar ik hoop, niet zonder vrucht ben werkzaam geweest. In vele opzichten was het mij gegeven iets voor Gorontalo's ontwikkeling te doen. Ook had ik mij zoo gaarne bij 't slagen der zending te Posso (een mijner illusies) een zeer klein gedeelte van de eer daarvan toegekend (altijd menschelijker wijze gesproken). Van harte hoop ik dat mijn opvolger met denzelfden geest zal zijn beziel. Ik geloof, voor zooverre ik er over oordeelen kan, dat het genootschap in Br. Kruyt den rechten man getroffen heeft. Mijne bede is dat ook Zr. Kruyt bestand zal zijn tegen de petites misères, die haar ongetwijfeld in den eersten tijd althans, te Posso wachten, een lot, dat zij trouwens deelt met zoo vele jonge ambtenaarsvrouwen (...).¹⁹⁵

De periode te Gorontalo zou uiteindelijk door Kruyt met name gezien worden als een tijd van voorbereiding op vestiging te Poso. Neurdenburg had hem ook in die zin geschreven: 'Uwe bestemming blijft Posso; doch zeer zeker zult gij aanvankelijk Uw verblijf te Gorontalo moeten nemen, om van daar uit Posso te bezoeken tot het voorbereiden van Uwe vestiging.'¹⁹⁶ Toch sprak het bestuur van het NZG van 'dienstwerk te Gorontalo'¹⁹⁷ en het gouvernement had daartoe toestemming verleend. Toen vergunning werd verleend tot uitoefening van het dienstwerk in Poso werd de vergunning voor Gorontalo ingetrokken.

¹⁹³ Kruyt, 'Mijn komst', blz. 16. Cees Moulijn werd in 1891 predikant te Nijeveen. In 1895 vertrok hij naar Heeg en in 1905 naar Lent, waar hij op 20 augustus 1919 overleed.

¹⁹⁴ Het toegezegde huis bleek niet gereed te zijn. Tot 11 juni zouden zij in huis wonen bij de familie Van Hoëvell (zie brief Kruyt aan bestuur NZG, 29 juni 1891, ARvdZ 65/4).

¹⁹⁵ Brief Van Hoëvell aan bestuur NZG, ongedateerd, ontvangen 26 september 1891 (ARvdZ 18/36). Vergelijk het schrijven van Van Hoëvell aan de resident van Menado, 22 maart 1891 (ARvdZ 101A/7/2).

¹⁹⁶ Brief Neurdenburg, namens bestuur NZG, aan Kruyt, 4 maart 1891 (ARvdZ 96A/7/1).

¹⁹⁷ *Extract-Acten NZG*, 22 juli 1891, blz. 117.

Kruyt richtte zich te Gorontalo op het aanknopen van banden met de zendelingen en andere Nederlanders in de Minahasa, omdat hij en zijn vrouw de eerste jaren sterk op hun hulp aangewezen zouden zijn.¹⁹⁸ Tevens wilde Kruyt de zendingsmethodiek van collega's bestuderen om er in Poso zijn voordeel mee te kunnen doen. Er ontstond een vriendschap met hulpprediker J. Louwerier, die later op verzoek benodigde spullen zou sturen naar Poso.¹⁹⁹ De vriendschap met twee artsen, onder wie militair geneesheer A.E.H. Lübbers, stelde hem in de gelegenheid dagelijks zijn medische ervaring te vergroten door de ronden langs patiënten mee te lopen. Tot aan de komst van zendeling A. Hulstra besteedde hij ook een deel van zijn tijd aan de pastorale zorg voor de gemeente van Gorontalo. Hulstra werd per bestuursbesluit bestemd voor Gorontalo, op het moment dat duidelijk was dat Kruyts zwager C.D. Moulijn niet naar Gorontalo uitgezonden zou kunnen worden. Kruyt werd hiervan middels een brief van het bestuur op de hoogte gesteld tijdens zijn verblijf in Mojowarno.²⁰⁰ De gemeente in Gorontalo bestond in 1891 uit 365 zielen, waarvan het overgrote deel Minahasers was. Slechts zeven leden waren Gorontalees.²⁰¹

De verhouding met Hulstra ontwikkelde zich van meet af aan niet gunstig. In een ongedateerde en incomplete brief van Kruyt, waarboven met potlood '1891' genoteerd staat, schreef hij – waarschijnlijk laat in dat jaar – aan Neurdenburg over de verhouding tot Hulstra:

Ik geloof, dat U u te veel ongerust maakt hierover, en dit noopt mij nog even een woord hiervan te zeggen. Tot eene vredebreuk zal het tusschen ons niet spoedig komen, noch van zijn kant noch van den mijnen. De zaak is, dat wij juist als twee gewone Europeanen, die elkaar alleen zoo nu en dan ontmoeten, omgaan. We gaan beiden onzen gang: als hij mij noodig heeft, help ik; heb ik hem noodig, dan helpt hij. Onze wegen gaan van elkaar. Als hij te Limbotto en ik te Poso zit, zijn wij ver genoeg van elkaar, om elkaar niet in de wielen te rijden. De vrede zal dus steeds bewaard blijven, maar mijn verdriet is, dat ik zo nu en dan op Gorontalo komende, nooit eens vertrouwelijk met hem kan praten, want óf hij is potdicht, óf hij houdt de ene of andere idee met hardnekkigheid vast, al kan ik hem de nuttelosheid, of het verkeerde daarvan aantoonen. In korte woorden: ik vertrouw hem niet.²⁰²

Kort na Hulstra's komst in Gorontalo achtte deze het een te grote belasting elke week vanuit Limboto een tocht van tweemaal vier uur te ondernemen om voor te kunnen gaan in de gemeente van Gorontalo. Kruyt zou gedurende zijn periodes in Gorontalo het pastorale werk dan ook vrijwel geheel overnemen. In hoeverre achter het besluit van Hulstra de moeizame relatie met Kruyt gezien moet worden valt niet te achterhalen, maar het kan niet geheel uitgesloten worden. In een dagboeknotitie wordt

¹⁹⁸ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 19.

¹⁹⁹ J. Louwerier (1840-1933). Louwerier was van 1879 tot 1909 werkzaam in Tomohon.

²⁰⁰ Brief bestuur NZG aan Kruyt, 4 maart 1891 (ARvdZ 96A/7/1).

²⁰¹ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 5 oktober 1891 (ARvdZ 65/4). Kruyt vermeldde een zelfde aantal in een brief van 29 juni 1891 (ARvdZ, 65/4). In de brief van 5 oktober 1891 gaf hij aan dat hij de leiding over de gemeente op zich genomen had en op 28 juni voor het eerst een dienst in het Maleis had verzorgd. Bij deze brief voegde Kruyt een schetskaart van een eerste, oriënterende reis door de Tomini-bocht. In de brief van 5 oktober 1891 ging hij uitvoerig in op de situatie van de gemeente te Gorontalo.

²⁰² Brief Kruyt aan Neurdenburg, [1891], (ARvdZ 18/36).

in ieder geval duidelijk dat Hulstra het contact met Kruyt niet zocht en zelfs geen tijd voor hem kon vinden.²⁰³

Het is de vraag in hoeverre Kruyt zelf vrijgepleit kan worden van de toenemende stroefheid in de onderlinge relatie. Aan het eind van zijn leven zou hij toegeven dat hij in de samenwerking met collega's niet altijd gemakkelijk was. Hij zou Hulstra later een lethargische houding verwijten, maar van zijn eigen karakter zou hij erkennen dat hij perfectionistisch was ingesteld en daarom dingen liever zelf deed dan ze aan anderen over te laten van wie hij niet dezelfde ernst en hetzelfde kunnen verwachtte:

Dit gaf mij de naam van alles zelf te willen doen, aan anderen geen plaats te gunnen, de lakens te willen uitdelen, en derg. meer. Dit was het echter bij mij: ik zou veel dingen heel graag aan een ander hebben overgelaten, als ik die anderen maar tenvolle had kunnen vertrouwen, dat zij die dingen goed zouden aanpakken, en tot een goed einde brengen. Ik had steeds een schema in het hoofd, hoe voor de naaste toekomst het een en ander moest worden uitgevoerd. Wanneer dan in dat schema door mensen of door omstandigheden plotseling verandering werd gebracht, maakte mij dit ongeduldig. Dit wekte bij sommigen de gedachte, dat ik heerszuchtig was, dat ik niet kon velen dat iets anders gebeurde dan zoals ik het had bepaald.²⁰⁴

Deze karaktertrek zou gedurende de periode van zijn uitzending voor de relatie met meerdere collega's consequenties hebben. Een vrolijk mens was Kruyt niet. Hij omschrijft zichzelf als ernstig en plichtsgetrouw.²⁰⁵

De beginperiode in Gorontalo zou voor Kruyt en diens echtgenote in meerdere opzichten niet gemakkelijk zijn. Er was de teleurstelling dat zwager en broer Moulijn afzag van zendingsdienst. Ingrijpend was vervolgens dat zijn vrouw Jo op 15 september 1891 beviel van een doodgeboren dochter.²⁰⁶ Vervolgens overleed eind 1891 op de leeftijd van 26 jaar schoonzuster Constantia (Stans), getrouwd met broer Arie. Zij overleed in het kraambed, evenals het kind. Vlak voordat Kruyt naar Poso zou vertrekken, ging Jo – op 13 januari 1892 – op medisch advies naar de Minahasa. Haar gezondheid liet te wensen over. In het eerste dagboek, geschreven in de eerste helft van 1892, gaat Kruyt regelmatig in op Jo's zwakke gezondheid.²⁰⁷ Tot slot ontvingen Kruyt en zijn vrouw in deze periode bericht uit Nederland dat vader en moeder Moulijn uit elkaar waren gegaan. Op 23 januari 1892 ontvingen ze afzonderlijke brieven van beide ouders waaruit bleek dat tussen de echtelieden verzoening plaatsgevonden had.²⁰⁸

Naar aanleiding van het overlijden van Constantia schreef Neurdenburg ter bemoediging aan Kruyt:

²⁰³ Kruyt, 'Dagboek 1892', 24 januari.

²⁰⁴ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 3.

²⁰⁵ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 3. Zie ook Kruyt, 'Beantwoording', blz. 3: 'Ik heb niet voldoende bedacht, dat niet elkeen evenveel en even degelijk kan werken, en wanneer zij dan merkten, dat ik vond dat zij in iets tekort kwamen, voelden ze dit als een onaangename druk, die hen van mij verwijderd hield.'

²⁰⁶ Brief Kruyt aan Neurdenburg, 20 september 1891: 'De groote gebeurtenis, waarnaar wij zoo verlangend hebben uitgezien is achter den rug, maar niet naar onze gedachten. Helaas, de kleine Marietje kwam Dinsdag (15 Sept.) ten 5 ure levenloos ter wereld' (ARvdZ 18/36).

²⁰⁷ Kruyt, 'Dagboekbrieven 13 januari-13 juni 1892' (ARvdZ 106A/7/4), 15 februari 1892: Jo had problemen met een been. Daarnaast had ze maag- en darmklachten.

²⁰⁸ Kruyt, 'Dagboek 1892', 23 januari. De huwelijksproblemen dateerden al van voor dat Kruyt zijn vrouw kende.

[dat het goed is] te weten en te ervaren dat Zijn wil wijs en heilig is, en dat alles wat Hij ons oplegt tot ons geluk moet strekken. Naarmate wij meer in Hem leven, ons bewegen en zijn, gevoelen wij dit beter; en het zal noodig zijn, U dit vaak voor te stellen bij de bezwaren en moeilijkheden, die Gij noodzakelijk moet ontmoeten in het werk, dat U op de schouders gelegd is. (...) Sedert vele jaren heeft ons Genootschap geen nieuwe zending geopend. Wij gevoelden ons gedrongen daartoe over te gaan; wij moesten niet doof blijven voor de roepstemmen, die tot ons kwamen en in het geloof hebben wij het werk aanvaard. Zullen wij daarbij den steun van onze Vrienden hier te lande in hooge mate behoeven en houden wij niet op dien in te roepen, naast God is ons vertrouwen op U en op Uwen Broeder Hendrik, de zonen van onzen Broeder J. Kruyt, die ook in hunnen Broeder Arie een waardigen voorganger hebben. Op U mag wel worden toegepast het woord 'noblesse oblige'. Eerst na vele jaren kunnen wij vruchten zien op dat werk. U beiden zal wel te beurt vallen, dat waar Ge gezaaid hebt een ander zal maaien; doch heerlijk is het werk van hem, die den akker bereid en daarin goed zaad gestrooid heeft. Groot is Uw beider verantwoording: doch heerlijk kan Uw loon zijn. Dat geve God! En nog eens: houd goeden moed, met het oog op Hem, onzen Vader in Jezus Christus.²⁰⁹

De vraag kan gesteld worden of deze goed bedoelde bemoediging en aanmaning op het werk van de Heer gericht te blijven, niet juist extra druk op de schouders van Kruyt heeft gelegd. In het dagboek valt op dat Kruyt in deze periode geregeld schreef over huilbuien, met name in relatie tot Jo's vertrek naar Tomohon.²¹⁰ De dagen nadat Jo weg was, gingen langzaam voorbij. Kruyt hoopte dat hij spoedig met het werk in Poso zou kunnen beginnen, want dan zou het wel beter gaan.²¹¹

Een instructie van het bestuur voor het werk in Poso was er niet. Neurdenburg schreef daarover in een brief aan Kruyt:

Gij zult spoedig, naar wij ons voorstellen met achterlating van Uwe Echtgenoot, U naar Posso begeven, om daar het terrein te verkennen en voorbereidselen te treffen voor Uwe vestiging. Gij zult zelf dienen te weten, hoe Gij het hierin moet aanleggen, tijd en gelegenheid moeten waarnemen. Wij wagen het niet U ten dezen voorschriften te geven of voorstellingen mede te deelen. Van U wachten wij berichten in, om daarnaar te oordeelen. Alleen mogen wij U wel op het hart drukken, Uwe uitgaven niet te hoog op te voeren, om ons geldelijke ongelegenheid te besparen. (...) Gij aanvaardt een hoogst gewichtig, uiterst moeilijk werk. Het geldt het ontginnen van een nieuwen akker. Zooveel zal afhangen van Uw eerste optreden, waarbij voorzichtigheid, zelfbeheersching, zelfverloochening noodzakelijk gevorderd worden.²¹²

2.4.5 Eerste verblijf te Poso (1892-1893)²¹³

Midden 1891 vroeg Kruyt aan het gouvernement toestemming voor uitvoering van het dienstwerk in Poso. Deze toestemming werd hem verleend, maar tegelijkertijd werd met ingang van 13 september 1891 de toestemming tot het uitoefenen van het dienstwerk in Gorontalo ingetrokken. 'Dientengevolge is mij het verder werken te Gorontalo

²⁰⁹ Brief Neurdenburg aan Kruyt, 9 maart 1892 (ARvdZ 96A/7/1).

²¹⁰ Kruyt, 'Dagboek 1892', 13 januari.

²¹¹ Kruyt, 'Dagboek 1892', 19 januari.

²¹² Brief Neurdenburg aan Kruyt, 12 juli 1891 (ARvdZ 96A/7/1).

²¹³ In de biografieën van Kruyt is beschreven hoe het zendingswerk in de eerste jaren plaatsvond. De volgende paragrafen beperken zich derhalve tot enkele hoofdlijnen en geven met name aandacht aan de aanvullende gegevens uit Kruyts dagboeken, correspondentie en publicaties.

verboden. Dit verbod is evenwel niet ondienstig tot de voorbereiding voor mijnen volgenden werkkring, daar ik mij verder met alle kracht op het Boegineesch kan toelagen.²¹⁴ Het intrekken van de toestemming viel het bestuur van het NZG echter tegen. De hoop leefde daar dat Kruyt nog wat langer de gemeente en de zending in Gorontalo had kunnen dienen en met Hulstra had kunnen samenwerken.²¹⁵

Op 18 juni 1891 vertrok Kruyt voor een eerste, oriënterende reis naar Poso. Na anderhalve dag ter plekke, op 20 en 21 juni, keerde hij weer terug naar Gorontalo. Kruyt schreef aan het bestuur dat Van Hoëvell de zendingszaak zeer bevorderde, 'zij het dan ook van politiek standpunt'. Het was Van Hoëvell veel waard deze reis samen met Kruyt te maken. Hij wilde dat de hoofden zouden zien dat deze 'onder bescherming van de machtige (?) "Compagnie"' stond.²¹⁶ Kruyt zelf was niet erg onder de indruk van het machtsvertoon, omdat het gouvernement nauwelijks echte macht had in Poso. Hij maakte deze reis met Van Hoëvell²¹⁷ met name om een geschikte woonplek te zoeken. De keus viel op een kampong aan de kust, Talise, vlak naast de Poso-rivier.²¹⁸ Geschikte behuizing was niet te vinden en zowel Kruyt als Van Hoëvell richtten zich daarom tot het bestuur van het NZG met het verzoek Kruyt toestemming te geven een huis te laten bouwen.²¹⁹ Na de benodigde besluitvorming en uitvoering daarvan zou het werk in Poso kunnen gaan beginnen.

Kruyt stelde voor in Gorontalo een huis in losse onderdelen gereed te laten maken, de onderdelen te vervoeren naar Poso en het daar te laten opbouwen. Van Hoëvell wees het bestuur erop dat dit weliswaar een dure optie was, maar dat het gezien de omstandigheden een noodzakelijke voorziening was.²²⁰ Het bestuur ging akkoord met de bouwkosten van fl. 3.000. Neurdenburg maande Kruyt wel eerst grondig onderzoek te doen naar de meest geschikte locatie om contacten met de bevolking te kunnen aanknopen.²²¹ De vraag was of een woning aan de kust wel voldoende mogelijkheden zou bieden om in contact te komen met de inwoners van het binnenland. De kustbewoners zouden reeds te veel door de islam zijn beïnvloed.

De periode die Kruyt van 1892-1893 in Poso werkte valt uiteen in drie delen. Hij verbleef er in deze tijd niet onafgebroken, maar keerde geregeld terug naar zijn vrouw in Gorontalo. Het eerste verblijf in Poso omvatte de periode 18 februari tot 4 juni, waarna hij met de 'Zeeduif' terugvoer naar Gorontalo. Na bijna drie maanden keerde hij opnieuw terug naar Poso. De tweede verblijfsperiode duurde van 7 september tot 30 december, waarna hij opnieuw terugkeerde naar Gorontalo vanwege de zwangerschap van zijn vrouw. Zoon Johannes (Jan) werd 30 maart 1893 geboren. Vier weken later vertrok Kruyt weer naar Poso.²²² In september keerde hij vervolgens weer terug

²¹⁴ Brief Kruyt aan bestuur, 21 september 1891 (ARvdZ 65/4). De toestemming voor uitvoering van het dienstwerk was ingegaan op 4 maart 1891. Zie ook Kruijf, *Geschiedenis NZG*, blz. 448.

²¹⁵ Brief Neurdenburg aan Kruyt, 11 december 1891 (ARvdZ 96A/7/1), in reactie op Kruyts brief aan het NZG, 21 september 1891 (ARvdZ 65/4). Zie ook *Extract-Acten NZG*, 30 november 1891, blz. 142.

²¹⁶ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 29 juni 1891 (ARvdZ 65/4).

²¹⁷ Kruyt bleef een vriendschappelijke relatie met Van Hoëvell onderhouden. In 1892 werd Van Hoëvell benoemd tot resident van Ambon en enkele jaren later werd hij gouverneur van Celebes en Onderhoorigheden (de zuidelijke helft van het eiland).

²¹⁸ Poso is tegenwoordig de aanduiding voor een stadje aan de monding van de Poso-rivier. Zowel de stadsnaam Poso als de naam 'Poso-meer' zijn afgeleid van de naam van de rivier: de Poso.

²¹⁹ Brief Van Hoëvell aan bestuur NZG, ongedateerd, ontvangen 26 september 1891 (ARvdZ 18/36).

²²⁰ Brief Van Hoëvell aan bestuur NZG, ontvangen 26 september 1891.

²²¹ Brief Neurdenburg aan Kruyt, 11 december 1891 (ARvdZ 96A/7/1).

²²² Zie brief Kruyt aan bestuur NZG, 30 augustus 1892 (ARvdZ 65/4). De brief is geschreven aan boord

naar Gorontalo en in december 1893 vestigde hij zich samen met zijn vrouw en zijn zoon te Poso. Op elk van deze drie perioden gaan we kort in.

18 februari tot 4 juni 1892

De eerste periode van Kruyts verblijf te Talise is uitstekend beschreven in brieven die hij stuurde aan zijn vrouw en aan Neurdenburg, en in de rapportages aan het bestuur. De (gebundelde) brieven aan zijn vrouw zijn als dagboek 1892 opgenomen in het Kruyt-archief.²²³ Voorafgaand aan zijn vertrek naar Poso noteert Kruyt in zijn dagboeken dat hij dolgraag aan het werk wil en het afwachten beu is. Het uitstel van het vertrek kan hij nauwelijks verdragen. 'O, mocht toch spoedig de dag komen, die de boot naar Poso hier brengt.' Hij zat op hete kolen en was bang dat hij zijn tijd niet goed besteedde.²²⁴ Het bestuur van het Genootschap gaf er de voorkeur aan dat Kruyt nog enige tijd in Gorontalo zou blijven voor studie van het Buginees en Pososch, maar hij meende dat dit niet zinnig was, omdat de taalleraar een 'eenvoudig mens' was bij wie hij spoedig uitgeleerd zou zijn en omdat zijn vrouw naar Tomohon was vertrokken in verband met haar zwakke gezondheid.²²⁵

Een belangrijke reden was ook dat hij het 'enkel leven van studie' niet kon verdragen, 'niet omdat ik van de studie afkeerig ben, maar omdat de gedachte mij vervolgde, dat ik zodoende voor de praktische Evangelieverkondiging niets was, en ik in het land zelf des te spoediger op de hoogte zou zijn van de taal.' Hij meende dat 'de tijd dáár was, om ook een' aanvang te maken met mijn praktisch werk, te meer daar er eenige spoed vereischt wordt, om den Islam, die vele vorderingen maakt, in Gods kracht te kunnen keeren.'²²⁶ Op 25 januari arriveerde Wielandt met een boot uit Manado, bracht een bezoek aan Kruyt en meldde dat de gouvernementstomer pas op 29 januari uit Manado zou vertrekken. 'Dan hoop ik dat eindelijk mijn verlossingsuur geslagen zal zijn.' Kruyt mocht Wielandt niet. De man sprak weliswaar heel hartelijk, maar met een air en 'wijs' over de zending.²²⁷ Op 4 februari 1892 vertrok Kruyt aan boord van de gouvernementstomer 'De Zeeduif',²²⁸ in gezelschap van assistent-resident E.J. Jellesma,²²⁹ voor een eerste werkperiode naar Poso. Hij deed dit zonder zijn vrouw. Haar gezondheid had hem doen besluiten eerst kwartier te maken en zijn vrouw later te laten komen. Neurdenburg raadde hem aan eerst alleen naar Poso te

van de 'Saudban' (volgens *Extract-Acten NZG*, 28 november 1892, was de naam 'Saurban', hetgeen niet klopt aangezien de naam van het schip door Europeanen in de wandelgang meestal werd omgevormd tot de 'Zoutman').

²²³ De brieven die Kruyt in 1893 aan zijn vrouw schreef, evenals de brieven die Jo aan haar man schreef, zijn niet bewaard gebleven (zie Kruyt, 'Dagboek 1892', 14 mei: Kruyt schrijft daar dat hij de brieven van Jo tot een bundel naaide). De brieven uit de verlovingstijd (zie 'Dagboek 1892', 3 maart) zijn evenmin bewaard gebleven.

²²⁴ Kruyt, 'Dagboek 1892', 20-21 en 22 januari.

²²⁵ Op medische indicatie ging Kruyts vrouw naar een koeler klimaat, in Tomohon (brief Kruyt aan bestuur NZG, 29 februari 1892, ARvdZ 65/4).

²²⁶ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 29 februari 1892 (ARvdZ 65/4).

²²⁷ Kruyt, 'Dagboek 1892', 25 januari.

²²⁸ Het gouvernement ondersteunde het zendingswerk o.a. door Kruyt de mogelijkheid te bieden gebruik te maken van de gouvernementstomer. Daarvoor werden geen kosten berekend. Aan boord zou hij in de loop der jaren leren gebruik te maken van meetapparatuur. Bij het schrijven van zijn boeken over de To Pamona maakte hij van die vaardigheid gebruik om geografische kaarten te maken.

²²⁹ Assistent-resident van Gorontalo, opvolger van baron Van Hoëvell en zoon van zendeling Jelle Eeltjes Jellesma die van 1848 tot 1858 te Mojowarno werkte. J. Kruyt sr., de vader van Albert C. Kruyt, volgde zendeling Jellesma in Mojowarno op.

gaan, omdat Jo Kruyt eerst nog moest herstellen van de bevalling van een doodgeboren dochtertje:

Wij gevoelen al het gewicht van de U opgedragen taak. Ook wij bidden dat Gij ons steeds goede berichten zult kunnen doen toekomen. Helaas! Dat Gij reeds in Uw huiselijk leven eene droevige ervaring moest opdoen. Zou hierin ook eene aanwijzing liggen, dat Gij Uwe lieve Vrouw nog eenigen tijd te Gorontalo moet laten, om zich meer aan het Indisch klimaat te gewennen? Dat Gij haar niet te spoedig blootstelt aan de vermoeienissen en zorgen aan eene nieuwe vestiging verbonden!²³⁰

Uit de dagboekbrieven van deze periode blijkt grote twijfel bij Kruyt of hij wel de geschikte man was voor de zending in Poso:

Ik ga de toekomst met angstig beven tegemoet en toch vind ik het heerlijk. Jootje, mijn wijfje, tusschenbeide denk ik wel, wat moet ik daar beginnen, want ik ben zoo stom. Dit is gebrek aan geloof en daar mangelt het 'm ook wel aan. Evenwel niet altijd. Op andere tijden zou ik bergen kunnen verzetten en kan de plek waar ik moet beginnen niet unheimisch genoeg zijn. De oogenblikken van moedeloosheid moeten minder en die van kalme geestdrift en zelfvertrouwen, voortkomende uit vertrouwen op God, meer worden.²³¹

Kruyt putte veel kracht uit het geloof in God, maar vroeg zich tegelijkertijd wel af of hij zijn vrouw mocht meenemen naar zo'n onbekend en eenzaam oord. Hij ging er van uit dat hun liefde voor elkaar hen zou dragen: '...toch denk ik vaak of ik jou mijn lief teer engeltje wel naar zoo'n onbekend en eenzaam oord mag brengen. Maar we worden gedragen door het geloof, niet waar schatje en daarom zullen we te Poso minstens even gelukkig wezen als te Gorontalo, is het niet? O, we zullen met God voor oogen en met Jezus in het hart alles voor elkaar zijn.'²³² De wisselende emoties blijken vooral in een aantekening van 15 februari, waarin hij Jo schreef dat zij niet moest denken dat hij wanhopig was. Hij was opgewekt, maar zag de moeilijkheid van het werk helder in: '... en de gedachte dat ik tot die dingen niet in staat ben drukt mij dikwijls neer. Met jou voel ik mij driemaal zo sterk.'²³³ Maar aan boord pakte hij de voorbereidingen systematisch aan. Aan boord blijkt Kruyt een geregelde dagindeling te hebben. Opstaan om zes uur, van half negen tot twaalf uur werken en schrijven. Na de middagrust werkte hij opnieuw van drie tot zes uur.²³⁴

Na een reis van twee weken door de Bocht van Tomini kwam de 'Zeeduif' op 16 februari te Poso aan. Daar stapte Kruyt samen met Jellesma in een prauw en liet zich naar het strand roeien. Jellesma had het NZG toegezegd 'naar zijn vermogen' te helpen.²³⁵ Neurdenburg had Kruyt gewezen op het grote belang van een goede relatie met het gouvernement: 'Van meer beteekenis is thans voor U, dat Gij met de autoriteiten op goeden voet blijft, en het verheugt ons, dat de Assistent-resident Jellesma U

²³⁰ Brief Neurdenburg aan Kruyt, 12 juli 1891 (ARvdZ 96A/7/1).

²³¹ Kruyt, 'Dagboek 1892', 5 februari.

²³² Kruyt, 'Dagboek 1892', 12 februari. Warneck memoreerde in 1939, terugdenkend aan een ontmoeting in Pea Radja, Sumatra (1924), de intimiteit van Kruyts huwelijksrelatie: Jo noemde haar echtgenoot 'ventje', waarbij ze hem liefkozend over het hoofd aaide (Brief J. Warneck aan Kruyt, 29 maart 1939, ARvdZ 101A/6/4).

²³³ Kruyt, 'Dagboek 1892', 15 februari.

²³⁴ Kruyt, 'Dagboek 1892', 8 februari.

²³⁵ Brief Jellesma aan bestuur NZG (27 februari 1892), zie *Extract-Acten NZG*, 21 april 1892, blz. 19.

zijne hulp heeft toegezegd, gelijk wij zulks ook van hem vertrouwden.²³⁶ Vaak zijn de woorden geciteerd, die Jellesma op het strand tegen de bewoners van Poso zei: ‘Alle hulp die ge dezen heer bewijst, bewijst ge mij.’²³⁷ Op die wijze gaf hij concreet invulling aan zijn belofte naar vermogen te helpen.

De GKST (*Gereja Kristen Sulawesi Tengah*)²³⁸ viert 16 februari als de aankomstdatum van de eerste zendeling en als het begin van de evangeliieverkondiging. Ook Jan Kruyt noemt 16 februari als begindatum van het zendingswerk. Hij noemt 18 februari als de datum dat de ‘Zeeduif’ vertrok en zijn vader achterbleef op het strand van Mapane.²³⁹ Ook in *Ons Possoblad* wordt uitsluitend 16 februari vermeld als datum voor de aanvang van het werk: ‘den 16^{den} februari kwam hij te Poso aan.’²⁴⁰ Albert Kruyt echter rekent niet vanaf het moment van aankomst, maar vanaf het moment dat hij alleen op het strand achterbleef, dus 18 februari.²⁴¹ Merkwaardig is dat Kruyt jaren later, in 1943, in een artikel in het *Nederlandsch Zendingsblad* 19 december 1893 als startdatum van het zendingswerk noemde.²⁴² Dat was de datum waarop hij zich samen met zijn vrouw in Poso vestigde. Opvallend genoeg houdt E.F. Kruijf eveneens deze datum aan.²⁴³ Hij verwijst daarbij naar de *Maandberichten* van 1894, waarin een brief van Kruyt werd gepubliceerd over zijn vestiging in Poso, samen met zijn vrouw.²⁴⁴

In 1892 publiceerde Kruyt zijn artikelen. In 1891 verschenen ook al diverse pennevruchten van Kruyt in de *Maandberichten*, maar dit betroffen alle lange citaten uit zijn brieven aan het bestuur. De twee rapportages die Kruyt het bestuur toezond over zijn ervaringen – ‘Mijn eerste reis van Gorontalo naar Poso (Posso) met den Goevernementsstoomer “Zeeduif”’, 4-16 februari 1892²⁴⁵ en ‘Mijn eerste ervaringen te Poso’²⁴⁶ – werden als artikel opgenomen in de *Mededeelingen* van 1892 en 1893. In het eerste artikel verhaalt Kruyt omstandig en in detail over de reis door de Tomini-bocht, maar het valt op dat hij ook veel aandacht besteedt aan het beschrijven van de geografische gesteldheid van de streken en van de maatschappelijke situatie in de staatjes van de Tomini-bocht. Al duidelijk is zichtbaar dat hij oog heeft voor etnologische gegevens, zoals blijkt uit zijn beschrijving van een dansvoorstelling in de buurt van Parigi en daarbij gebruikte muziekinstrumenten.²⁴⁷ Bij de beschrijving van het bezoek aan Sausu blijkt hoe Kruyt bij de bevolking wordt geïntroduceerd: als *tukang obat* en *guru* van Poso.²⁴⁸ Deze twee omschrijvingen kunnen inderdaad gezien worden als kenmerkend voor de eerste werkperiode te Poso. Het artikel eindigt met de aankomst in de baai van Poso. Kruyt besluit met de woorden: ‘Dat er in zulk een schoon land nog zooveel duisternis heerscht! Dat de

²³⁶ Brief Neurdenburg aan Kruyt, 9 maart 1892 (ARvdZ 96A/7/1).

²³⁷ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 18 februari.

²³⁸ GKST = de Christelijke Kerk van Midden-Sulawesi. Zie voor de datum *Wajah GKST. Buku Kenangan 100 Tahun Injil Masuk Tanah Poso*, Malang, 1992, blz. 4.

²³⁹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, Kampen, 1970, blz. 66.

²⁴⁰ Zie bijvoorbeeld *Ons Possoblad*, februari 1913 (1/2), blz. 1.

²⁴¹ Dit blijkt uit wat hij schreef op 25 februari 1892.

²⁴² Kruyt, ‘Vijftig jaren Posso-zending, 19 december 1893-1943’, *NZ*, 1943 (26/8), blz. 62-63.

²⁴³ Kruijf, *Geschiedenis NZG*, blz. xiii.

²⁴⁴ *MndNZG*, 1894 (4), blz. 55.

²⁴⁵ *MNZG*, 1892 (36), blz. 225-256.

²⁴⁶ *MNZG*, 1892 (36), blz. 369-406; 1893 (37), blz. 1-30.

²⁴⁷ *MNZG*, 1892 (36), blz. 252-253. Kruyt redigeerde op 18 januari 1892 (Kruijf, ‘Dagboek 1892’) een etnologisch artikel van Lübbers. Kennelijk werd ook toen al het schrijftalent van Kruyt onderkend.

²⁴⁸ *MNZG*, 1892 (36), blz. 253. *Tukang obat* = dokter, verstrekker van geneesmiddelen; *guru* = onderwijzer, leraar. Zie ook brief Kruyt aan bestuur NZG, 29 juni 1891 (ARvdZ 65/4).

Vorst des Lichts mij gebruiken moge om het licht van zijne genade aldaar te ontsteken!²⁴⁹

Het tweede artikel, vanwege de lengte verdeeld over twee nummers van de *Mededeelingen*, beschrijft niet alleen Kruyts eerste ervaringen te Poso, maar begint met een twaalfstal bladzijden over geografische gegevens van Poso, over de kleding van de bewoners, over de taal en de islam.²⁵⁰ Voor het merendeel betreft dit gegevens die Kruyt had opgediept uit toen al beschikbare literatuur over het gebied, maar hij voegde er eigen observaties aan toe. Het tweede gedeelte van het artikel doet verslag van de aankomst, de ontmoetingen en de wijze waarop hij het werk aanvatte.

Kruyt stelde zichzelf ten doel in de eerste paar maanden met name observerend aanwezig te zijn in Poso, contacten met de bevolking te leggen en de beginselen der taal onder de knie te krijgen,²⁵¹ maar tegelijkertijd voerde hij ook zijn eerste gesprekken over het evangelie. Hij probeerde deze gesprekken op natuurlijke wijze te laten aansluiten op de situatie en de onderwerpen die de mensen ter sprake brachten. Het moest vooral ‘ongezocht’ zijn, om te voorkomen dat mensen zich zouden afwenden vanwege de indruk dat hij een nieuwe godsdienst kwam brengen.²⁵²

Hij pakte het werk vanaf het begin systematisch aan, zocht een tolk en taalhelper en maakte het afleggen van bezoeken op de tuinen, het verlenen van medische hulp en het verkennen van de geografische en culturele context tot dagelijks werk. Kruyt kwam al snel tot de ontdekking dat het leggen van contacten met de bevolking gehinderd werd door het gegeven dat de mensen niet in de dorpen woonden, maar het grootste deel van de tijd op hun tuinen werkten en woonden. Dit betekende dat Kruyt veel tijd zou moeten nemen voor het overbruggen van de afstanden, want de tuinen bevonden zich op redelijk grote afstand van de dorpen en lagen bovendien verspreid: ‘Ik geloof dat in het begin niet veel sprake zal zijn van eigenlijke Zending. De Alfoeren wonen zoo enorm verspreid en in kleine kampongs, dat het [moeilijk] zal zijn om ze op punten in grootere menigte te verzamelen.’²⁵³ Aan de andere kant was Poso op zich een goede locatie, omdat het een klein handelsplaatsje was waar mensen uit het binnenland kwamen om goederen te ruilen met de aanwezige Buginese en Chinese handelaren. Vestiging in een kustplaatsje bracht wel met zich mee dat de invloed van de islam op zijn directe werkerterrein groot was, terwijl Kruyt zich juist wilde richten op de mensen die nog geheel en al onder invloed van het heidendom verkeerden.

Van meet af aan maakte Kruyt duidelijk dat hij van plan was een school op te gaan zetten. Hij drong er zelfs bij de *kabosenya*'s, de hoofden en hun familieleden, op aan zich in zijn omgeving te vestigen. Hij zou de To Pebato door zijn aanwezigheid bescherming kunnen bieden tegen de vijandige To Napu en meteen onderwijs kunnen geven. De Pebato-stam was reeds lang in oorlog met de Napu-stam. Kruyt argumenteerde dat de To Napu hem zouden zien als iemand die in contact stond met het gouvernement en niet zouden durven aanvallen. Sommigen erkenden dat hij door zijn aanwezigheid bescherming zou kunnen bieden. Anderen zagen hem als iemand die het

²⁴⁹ MNZG, 1892 (36), blz. 256.

²⁵⁰ Kennelijk nam hij in de eerste dagen ook tijd om de reiservaring (Gorontalo-Poso) op schrift te stellen, want het eerste artikel is gedateerd 26 februari 1892.

²⁵¹ Zie ook brief Neurdenburg aan Kruyt, 9 maart 1892 (ARvdZ 96A/7/1). In Gorontalo had Kruyt een Minahaser bereid gevonden hem een basale woordenschat te leren. Blijkens een dagboeknotitie van 29 februari 1892 was zijn naam Joël Rantong.

²⁵² Kruyt, ‘Mijne eerste ervaringen te Poso’, MNZG, 1892 (36), blz. 386.

²⁵³ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 10 april.

gezag van de Compagnie kwam vestigen.²⁵⁴ Het zou echter nog geruime tijd duren voordat hij in zijn voornemen scholen op te zetten zou slagen.

Het dagboek 1892 bevat vijftien brieven die Kruyt aan zijn vrouw schreef. De eerste vier schreef hij in Gorontalo, de vijfde aan boord van de gouvernementsstomer en de overige tien werden geschreven in Poso. Meer nog dan de gepubliceerde artikelen laten de dagboekbrieven zien hoe Kruyt zijn werk aanpakte, doordat gesprekken met de bevolking worden weergegeven. Hij wilde geen aanstoot geven, maar tegelijkertijd schroomde hij niet vanaf het eerste begin duidelijk over het evangelie te spreken. De verhalen van de schepping en de aartsvaders nam hij daarbij als uitgangspunt, zoals ook in latere jaren steeds het geval zou zijn.²⁵⁵

De taal vormde in de beginperiode een belangrijk obstakel: 'Ik verlang er toch zoo naar zendeling te kunnen zijn, het Evangelie te prediken voor velen, maar dit zal nog wel een langen, langen tijd duren. Ik heb nog heel wat voor te bereiden, niet in de minste plaats de taal.'²⁵⁶ En een paar dagen later, op 5 maart, noteerde hij 'Ofschoon ik mij, helaas, nog niet erop mag beroemen dit met het volle hart mede te zeggen, zoo verlang ik toch geducht naar den tijd, dat ik in waarheid het Evangelie mag verkondigen.' Over de manier waarop peinsde Kruyt veel. Hij had het gevoel vanaf de grond te moeten beginnen en daarom zocht hij naar aanknopingspunten en invalshoeken. Mensen hoorden hem welwillend aan wanneer hij over God sprak, of reageerden lacherig.²⁵⁷ Op enig moment overwoog hij de mensen te helpen Maleis te leren lezen. Daarvoor zou hij dan het Nieuwe Testament als tekstboek kunnen gebruiken.²⁵⁸ Aan dit voornemen heeft hij echter nooit uitvoering gegeven.

Het viel Kruyt zwaar dat hij met niemand meer in zijn moedertaal kon communiceren en dat hij van zijn vrouw gescheiden was:

(...) in zulk een eenzaamheid, wat is het dan heerlijk toch met God te kunnen spreken in de moedertaal. O, ik gevoel zoo dat er oneindig veel ontbreekt, maar toch (...) dank ik God toch steeds om dat kleine geloof dat ik dan tenminste toch nog heb en dat mij de eenzaamheid met opgewektheid doet dragen. Laat ons maar steeds meer daarom bidden, dat Jezus in ons hart leve, opdat we Hem te meer als het ware kunnen terugkaatsen op al de duisternis die nog over ons heerst.²⁵⁹

De twijfel over zijn geschiktheid komt opnieuw aan de orde in een moeilijk leesbare dagboeknotitie van 24 februari, waarin hij zich afvraagt of hij de Heilige Geest wel heeft en of hij niet te weinig geloof heeft voor dit werk. Tegelijkertijd blijkt echter dat hij daarin niet blijft steken, maar doelmatig te werk gaat.

Aan jou, mijne engel, durf ik gerust te zeggen dat ik geen enkelen dag tevreden op mijzelf ben, maar vooral vandaag ben ik niets in mijn hum. Het schijnt mij een vergeefschen dag te zijn; de dag van heden. Maar weet je wat mij vooral kwelt? Als ik in de schemering voor mijn huisje zit, dan komt zoo menigmaal de gedachte bij mij op: Ben ik wel geschikt voor zoo'n moeielijk werk. God vergeve het mij, want ik gevoel ook dat dit ongeloof is. Uit het voorgaande zult je gezien hebben, dat ik mij zooveel mogelijk onder het volk tracht te bewegen, maar ik voel dat ik nog niet den Heilige Geest heb. Als ik bepieker wat ik zoo

²⁵⁴ Kruyt, 'Mijne eerste ervaringen te Poso', blz. 392.

²⁵⁵ Kruyt, 'Dagboek 1892', 20 februari.

²⁵⁶ Kruyt, 'Dagboek 1892', 3 maart.

²⁵⁷ Kruyt, 'Dagboek 1892', 27 april.

²⁵⁸ Kruyt, 'Dagboek 1892', 24 april.

²⁵⁹ Kruyt, 'Dagboek 1892', 18 februari.

gedaan heb, en nog eens overdenk mijne ontmoetingen, dan komt mij meer dan ééns in de gedachte, dat ik eene gelegenheid liet voorbijgaan, dat ik 'ongezocht' een woordje over God had kunnen zeggen, want 'ongezocht' is hier de boodschap, daar men niet hier moet gaan denken, dat ik eene nieuwen godsdienst kom verkondigen, want dan keert men zich [af...] Ze moeten Jezus als het ware langzaam inzuigen.²⁶⁰

In een vergelijkbare notitie schrijft hij over het wanhopige gevoel dat de kop opsteekt wanneer hij de mensen in het geheel niet verstaat, ondanks al zijn inspanningen. 'Zoo gaat het hier met mij. Het ene oogenblik denk ik dat ik een prul van een zendeling ben en niets waard ben en het andere oogenblik weer heb ik er vertro[uwen in] dat God mij eenmaal tot een goed zen[deling maakt].'²⁶¹

De doelmatigheid en hang naar schematisch werken wordt niet alleen zichtbaar in het doen van taalstudie en het afleggen van bezoeken, maar ook in zijn wens te beginnen met het opmeten van de streek zodra hij het daartoe benodigde kompas van Jellesma heeft ontvangen.²⁶² Dagelijks las hij na het opstaan een gedeelte uit de bijbel.²⁶³ Om de eentonigheid van de taalstudie te doorbreken, wijdde hij zich ook aan het schrijven van brieven. Op 16 maart meldde Kruyt in zijn dagboeknotitie dat hij op de avonden brieven schreef aan Jellesma, Van Hoëvell, de bestuurders van het NZG, Neurdenburg, Bram van der Flier, aannemer Mahieu in Gorontalo, de arts Lübbers en diverse familieleden.²⁶⁴ In de loop van de jaren zouden talloze brieven volgen, zowel aan familie, NZG, collega's en wetenschappers.

Aan het einde van de eerste termijn te Poso kwam Kruyt in contact met Papa i Woente, de *kabosenya* die in het vervolg van de Poso-zending zo'n grote rol zou spelen en die als eerste hoofd met zijn familie over zou gaan tot het christendom. Het contact ontstond doordat Kruyt diens dochter kon behandelen voor framboesia. Aangezien zij om de twee dagen moest terugkomen voor de toediening van het medicijn, ontstond een intensief contact dat resulteerde in een vriendschap. Kruyt geloofde dan ook dat ziektegevallen, en de behandeling die hij kon geven, de harten zouden openen.²⁶⁵

Het verlenen van medische hulp bleek een belangrijke sleutel te zijn tot het winnen van vertrouwen, maar tegelijkertijd speelde een rol dat Kruyt al heel snel een positie kreeg als intermediair tussen gouvernement en bewoners van Poso. Geregeld gaf Kruyt toelichting op het beleid van het gouvernement en legde hij uit wat 'de Compagnie' wilde, 'namelijk dat ieder in zijn eigen land regeert annex de boel niet door elkaar gooit, zoodat een Parigiër te Poso en ene Posoër te Parigi regeert. Dat was het geval toen Papa i Lais Tjado hier nog woonde en daarvan heeft de Compenia gewild dat hij zou weggaan. Overigens had men niet te vrezen, enz, enz.'²⁶⁶ Op 4 juni kwam de

²⁶⁰ Kruyt, 'Dagboek 1892', 24 februari.

²⁶¹ Kruyt, 'Dagboek 1892', 16 maart.

²⁶² Kruyt, 'Dagboek 1892', 19 februari.

²⁶³ Kruyt, 'Dagboek 1892', 20 maart. Kruyt deed het bijbellezen samen met Saul, een jongen die hij vanuit Gorontalo meegenomen had om met het praktische werk te helpen. Later zouden nog meer jongeren komen. Kruyt werd geregeld bewonderd om zijn vermogen vroeg op te staan – volgens een brief aan UZV-zending G. Maan (1869-1954, van 1905 tot 1926 werkzaam in Halmahera) vaak om vier uur 's ochtends – maar hij ging 's avonds al om half negen naar bed (Brief Kruyt aan G. Maan, 10 augustus 1916, ARvdZ 101A/7/4).

²⁶⁴ Af en toe werd bij Kruyt via onregelmatig langskomende handelsschepen ook post bezorgd. Mahieu zond aan Kruyt een aantal luxegoederen, zoals wijn, cognac, papier, tabak, suiker, koffie en thee (Kruyt, 'Dagboek 1892', 23 april).

²⁶⁵ Kruyt, 'Dagboek 1892', 25 mei.

²⁶⁶ Kruyt, 'Dagboek 1892', 29 mei.

gouvernementsstomer ‘Zeeduif’ de Posobaai binnenlopen²⁶⁷ en keerde Kruyt terug naar Gorontalo.

7 september tot 30 december 1892

In 1893 verschenen van Kruyt diverse artikelen in de *Mededeelingen* en in de *Maandberichten*, die de tweede periode te Poso beschreven.²⁶⁸ Naast enkele reis- en ervaringsverslagen treffen we nu ook het eerste etnologische artikel aan, namelijk over de feesten van de To Pamona.²⁶⁹ Hij beschrijft in dit – voor zijn doen – korte artikel de feesten rondom de oogst, besnijdenis en het *mompemate*, de rituelen rondom de doden. Daarnaast bieden de dagboeken goed inzicht in de ontwikkeling van het werk.²⁷⁰

Op 28 augustus vertrok Kruyt weer met de boot vanuit Gorontalo voor een tweede termijn naar Poso, waar hij 7 september aankwam. Zijn vrouw bleef opnieuw achter. Kruyt was van plan in januari terug te keren naar Gorontalo, omdat Jo in verwachting was en de gezinsuitbreiding begin 1893 werd verwacht. Gedurende de achterliggende maanden had Kruyt een nieuwe helper gezocht, Dirk, die bereid was mee te gaan naar Poso. Aan het bestuur richtte hij op 8 juli een verzoek twee onderwijzers te mogen werven voor een bedrag van fl. 15 per maand. Het verzoek werd goedgekeurd in de bestuursvergadering van 26 september 1892,²⁷¹ maar bericht van de goedkeuring zou Kruyt niet meer bereiken voor zijn vertrek naar Poso, evenmin als de definitieve machtiging van het bestuur om voort te gaan met het zendingswerk in Poso.²⁷² Kruyt werd telegrafisch op de hoogte gesteld, maar hij was al vertrokken naar Poso. Pas met ingang van de derde verblijfsperiode te Poso zouden de twee onderwijzers, H. Kolondam en A. Kaligis, meekomen naar Poso.

De financiële situatie van het Genootschap had in bestuurskring twijfel doen ontstaan over de mogelijkheden het werk in Poso te continueren, maar een grote gift van fl. 25.000 maakte het mogelijk lopende schulden van het Genootschap af te betalen en het werk te continueren.²⁷³

Jellesma had intussen het bestuur van het NZG op de hoogte gesteld over zijn bevindingen in Poso. Naar zijn inschatting zou de zending daar spoedig moeten worden uitgebreid met een tweede zendeling. De zending in Gorontalo (en Limboto) daarentegen had volgens hem weinig perspectief en het zou beter zijn Hulstra naar elders over te plaatsen en deze zendingspost op te heffen. Het bestuur liet echter weten niet bereid te zijn tot een dergelijke ingrijpende stap en eerst te willen afwachten wat het werk van Hulstra zou opleveren.²⁷⁴ Ook Kruyt nam over de zending te Gorontalo contact op met het bestuur.²⁷⁵ Kruyt erkende in zijn brief dat de zending in Gorontalo vele bezwaren opleverde, ‘in de eerste plaats vanwege het

²⁶⁷ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 7 juni.

²⁶⁸ Zie ‘Uit de berichten van Broeder Alb.C. Kruyt’, *MndNZG*, 1893 (4), blz. 49-56; ‘Mijne ervaringen te Poso (Sept.-Dec. 1892)’, *MndNZG*, 1893 (6), blz. 81-91 (met opvallend lange inleiding van de redactie), ‘Mijne tweede reis van Gorontalo naar Poso’, *MNZG*, 1893 (37), blz. 101-114. Het laatste artikel werd op schrift gesteld in Tomohon, 7 juli 1892. Kruyt was daar om zijn vrouw af te halen. Zie opmerking op manuscript (ARvdZ, 65/4).

²⁶⁹ Kruyt, ‘Eenige feesten bij de Poso-Alifoeren’, *MNZG*, 1893 (37), blz. 115-129.

²⁷⁰ Kruyt, ‘Dagboekbrieven 28 augustus 1892-2 januari 1893’ (ARvdZ 106A/7/4).

²⁷¹ *Extract-Acten NZG*, 26 september 1892, blz. 159.

²⁷² *Extract-Acten NZG*, 28 november 1892.

²⁷³ Zie *Extract-Acten NZG*, 27 oktober 1892, blz. 161-162.

²⁷⁴ *Extract-Acten NZG*, 26 september 1892, blz. 158.

²⁷⁵ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 29 maart 1892 (ARvdZ 65/4).

volk zelf'. Hij volgde tot op zekere hoogte het oordeel van Riedel, namelijk dat de mensen geen enkele deugd hebben, maar volgens Kruyt was dit oordeel te hard en betrof dit uitsluitend de mensen in de stad: '...in het binnenland kan het zoo donker toch nog niet zijn.' Hij verwees naar een artikel van zijn vriend Lübbbers, die aangaf dat de mensen daar bevattelijk waren voor ontwikkeling boven het gewone inlandse peil:

Het goddelijke in den mensch toch sterft nooit, al is dit goddelijke ook door eene dikke laag vuil bedekt, en het Evangelie *moet* eenmaal dat goddelijke weer tevoorschijn brengen en ontwikkelen. (...) Ook Limbotto is naar mijnen bescheiden meening geen geschikt aanvangspunt. Niet alleen dat de zonden van de hoofdplaats reeds teveel ook tot dáár zijn doorgedrongen, doch men mist er al de hulpmiddelen, die de Zendeling onontbeerlijk zijn. Eene zendingschool oprichten? Maar dan zou de Zendeling zich tegenover het Bestuur plaatsen, want er is reeds eene Gouvernemensschool. Ook geneeskundige hulp kan de zendeling niet verlenen, want ieder die ziek is, roept den dokter djawa, daar ter plaatse.²⁷⁶

Het zendingsveld in Gorontalo zou echter uiteindelijk toch gesloten worden. Hulstra werd in 1897 uit zendingsdienst ontslagen wegens disfunctioneren. Assistent-resident A.H. Westra was van mening dat Hulstra niets uitvoerde en grote schulden maakte. Tevens zou hij een alcoholverslaving hebben.²⁷⁷ In 1898 kreeg Kruyt de opdracht van het bestuur naar Gorontalo te gaan en de perspectieven voor het zendingswerk te onderzoeken. Aanvankelijk was Hulstra volgens Kruyt 'lustig' aan het werk in Limboto, maar vanaf 1893 zakte het werk in.²⁷⁸ Op 7 augustus rapporteerde Kruyt zijn bevindingen aan het bestuur. Dit leidde tot de opheffing van de zendingspost.²⁷⁹

In deze tweede periode te Poso zette Kruyt de arbeid voort zonder fundamentele wijzigingen in zijn werkwijze aan te brengen. Wel begon hij aan het samenstellen van een grammatica van de taal.²⁸⁰ Het medische werk bleek van cruciaal belang voor het leggen van contacten met de bevolking. In een brief aan het bestuur wees Kruyt erop dat de toegezegde medicijnen nog niet aangekomen waren. Hij had daaraan dringend behoefte gezien het aantal patiënten dat hij onder behandeling had. 'Door mijne ziekenbehandeling kreeg ik weldra eenen grooten naam.'²⁸¹

De evangelieverkondiging had zijn voortdurende aandacht, maar gemakkelijk bleek het niet: 'Ik heb vrijmoedigheid gevonden om reeds hier en daar het Evangelie te verkondigen, doch onverschilligheid van de zijde mijner hoorders op dit punt, maakt mij dikwijls droevig gestemd. Doch, het kan nog niet anders, en onze God is een machtig God, die nog wonderen doet.'²⁸² Hem trof de klaarblijkelijke onverschilligheid bij de hoorders. Dit weerhield hem er echter niet van om, wanneer de gelegenheid zich voordeed, bijbelse verhalen te vertellen. Hij ging daar pas toe over wanneer er een mate van vertrouwelijkheid was en hij er zichzelf voor in de stemming voelde.²⁸³

²⁷⁶ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 29 maart 1892 (ARvdZ 65/4).

²⁷⁷ Kruyt, 'Dagboek 1897, Loewoe-Posso-Todjo-Gorontalo-Sigi', 28 juli.

²⁷⁸ Kruyt, 'Dagboek 1897', 29 juli.

²⁷⁹ Kruyt, 'Dagboek 1897', 13-26 juli.

²⁸⁰ Kruyt, 'Dagboek 1892-1893', 24 september 1892.

²⁸¹ Kruyt, 'Mijne ervaringen te Poso (Sept.-Dec. 1892)', blz. 85.

²⁸² Brief Kruyt aan bestuur NZG, 7 oktober 1892 (ARvdZ 65/4).

²⁸³ Kruyt, 'Mijne ervaringen te Poso (Sept.-Dec. 1892)', blz. 86: 'Men leide uit dit alles niet af, dat ik

Naast de verkondiging in het terloopse gesprek begon Kruyt in deze tweede periode te Poso met het houden van wekelijkse godsdienstoefeningen bij hem thuis en in een nabijgelegen dorp. Hij nodigde daarvoor steeds mensen uit, maar uit dagboek-aantekeningen blijkt dat de opkomst in de beginperiode soms nihil was.²⁸⁴

Kruijt was zich goed bewust van de reden waarom het zendingsveld geopend was, blijkens de dagboeknotitie 'Ik leg mij er thans tevens op toe een slagboom op te richten tegen het Islamisme.'²⁸⁵ Hij deed dit onder meer door de uiterlijkheden van de islam te stellen tegenover de innerlijke verandering die het gevolg is van het christendom. Navolging van de islam zou de mensen slechter maken. Hij was zeer geëmotioneerd over uit Parigi afkomstige 'mohammedaanse priesters' die heidens kabaal maakten. Al spottend lazen ze uit de Koran en wanneer ze even pauzeerden gingen ze dobbelen. In een gesprek met de *kabosenya's*, de hoofden, noemde hij hen 'spotters met God' en hun bezigheden 'werk des duivels'. Dergelijke praktijken zouden God vertoornen.²⁸⁶ Doordat Kruijt in deze beginperiode aan de kust woonde en werkte kwam hij veel in aanraking met – vaak uit andere gebieden afkomstige – moslims en met kustbewoners die onder invloed van de islam stonden maar 'heidens in het hart' waren. In het binnenland was deze invloed echter in veel mindere mate aanwezig.

De tweede periode te Poso viel Kruijt zwaar. Hij leed onder de eenzaamheid en de onverschilligheid voor het evangelie. Deze ervaringen deden hem in toenemende mate twijfelen aan zichzelf en aan zijn missie. Op kerstdag las hij met zijn helper Dirk het evangelieverhaal, maar terneergeslagen noteerde hij in zijn dagboek: 'O, het is mij, alsof ik hoe langer hoe ongelooviger wordt, naarmate ik langer hier ben. Met krachtig gebed en in het geloof begonnen, verflauwt dat allengs meer, en meer en ik kan mijzelf er maar niet toe aanzetten ernstig te bidden. Ik bid – nu ja, ik kon het even goed laten. Och God, maak mij toch tot een vromer dienaar, want als het zoo voortgaat, zal ik den moed niet hebben te volharden. Ik weet op het laatst zelf niet meer, wat ik aan de lieden moet vertellen of zeggen.'²⁸⁷ Op 30 december kwam de schoener aan en vertrok hij met de 'Zeeduif' naar Gorontalo, waar hij 2 januari aankwam.

April-september 1893

De bronnen voor de periode januari tot en met september 1893 zijn beperkter dan die van de voorgaande termijn. Dit is enerzijds het gevolg van het verloren gaan van de brieven die Kruijt vanuit Poso aan zijn vrouw schreef, anderzijds van het feit dat in 1893 maar één artikel werd geplaatst dat nader inging op de inhoud van het zendingswerk in Poso. Feitelijk was dit geen artikel, maar een lang citaat uit een uitvoerige brief van Kruijt, die hij op 31 oktober 1893 als verslaglegging aan het bestuur toezond.²⁸⁸ De andere artikelen betroffen de taal en een reisverslag.²⁸⁹ Een

steeds en te allen tijde over godsdienstige onderwerpen sprak. Soms was ik zelfs niet in eene stemming daartoe. Gelijk ik reeds zeide, moet ik mij eerst op een' eenigszins vertrouwelijken voet met den persoon bevinden, alear ik hiertoe overga. En dan nog liep het gesprek dikwijls over andere onderwerpen.'

²⁸⁴ Kruijt, 'Dagboek 1892-1893', 13 september 1892: '(...) dan zal ik zien wat er te beginnen is van eene soort van godsdienstoefening'. Zie verder: 2, 9, 16, 23, 30 oktober.

²⁸⁵ Kruijt, 'Dagboek 1892-1893', 8 november 1892, zie ook 21 en 24 november.

²⁸⁶ Kruijt, 'Dagboek 1892-1893', 24 november 1892.

²⁸⁷ Kruijt, 'Dagboek 1892-1893', 22-25 december 1892.

²⁸⁸ Kruijt aan bestuur NZG, 31 oktober 1893 (ARvdZ 65/4).

jaarverslag over de zending, zoals dat met ingang van 1895 zou worden geschreven, is er niet, maar de brief van 31 oktober kan wel als zodanig worden beschouwd. Kruyt meende dat afzonderlijke verslagen voor de lezer vermoeiend zouden zijn en dat het beter was in elke brief iets over de ontwikkelingen te vertellen.²⁹⁰ In het archief bevindt zich wel een zestal brieven van Kruyt aan het bestuur, geschreven in de maanden januari tot en met september.²⁹¹ Deze geven goed inzicht in wat in Gorontalo gebeurde, maar bieden weinig zicht op de gebeurtenissen in Poso.

Tijdens Kruyts verblijf in Gorontalo, op 30 maart 1893, werd zijn oudste kind Johannes (Jan) geboren.²⁹² Na een verblijf van bijna vier maanden in het eigen gezin, vertrok Kruyt eind april opnieuw alleen naar Poso. Het zou de laatste periode worden dat hij zonder vrouw en kind daar zou werken. Direct aansluitend op zijn terugkeer uit Poso schreef hij op 6 januari 1893 een brief aan het bestuur om zijn verslag over de voorgaande termijn aan te bieden. ‘Uit mijn verslag zullen U ook verscheidene bezwaren blijken door de Zending niet op te heffen. Daartoe moet de krachtige hand van het Gouvernement medewerken.’²⁹³ Hij doelde hiermee op de bezwaren die kleefden aan de verspreide ligging der dorpen en de moeite die het zou kosten zonder overheidsdwang met scholen te beginnen. Met klem vroeg hij in de brief het aantal toegestane onderwijzers voor Poso uit te kunnen breiden tot vier. ‘Waar ik hier als Zendeling alleen sta op zulk een verspreid arbeidsveld, daar is het nodig, dat vele handen mij helpen.’ Tevens wilde hij een tweetal Minahasische koelies aantrekken, die hem als roeiers in Poso zouden kunnen helpen. In de brief van 25 januari lezen we dat hij het grootste deel van het pastorale werk van Hulstra had overgenomen. Hij deed de huisbezoeken, ging voor op de zondagen en bediende de sacramenten.²⁹⁴

Kruijts brief van 29 maart 1893, aan het bestuur van het NZG, maakt er melding van dat hij niet, zoals hij had toegezegd, na drie maanden kon terugkeren naar Poso. ‘Zoodra de omstandigheden het eenigszins toelaten, begeef ik mij weder naar mijne bestemming, zoo ik hoop, voor de laatste maal alléén.’²⁹⁵ De bouw van het huis, dat wil zeggen het geraamte ervan, schoot goed op en een begin met de opbouw in Poso zou in de loop van het jaar een aanvang kunnen krijgen. De zoektocht naar twee *gurus* werd voortgezet en Kruyt schreef met het oog daarop een artikel in de

²⁸⁹ Kruyt, ‘Uit de briefwisseling met Broeder A.C. Kruyt’, *MndNZG*, 1893 (12), blz. 191-192. De beide andere artikelen zijn: *Posso’sch eerste spelboekje*, Rotterdam, 1894. Dit boekje werd geschreven in januari-februari 1893 (brief Kruyt aan bestuur NZG, 25 januari 1893, ARvdZ 65/4) en in maart werd het aan het bestuur gezonden (brief Kruyt aan bestuur NZG, 29 maart 1893, ARvdZ 65/4, met het verzoek hem 500 gedrukte exemplaren te doen toekomen); ‘Grammaticale schets van de Bare’e-taal, gesproken door de Alfoeren van Centraal Celebes beoosten de rivier van Poso, benevens de Topebato-Alfoeren bewesten genoemde rivier’, *BTLV*, 1893 (42), blz. 203-233; ‘Naar het meer van Poso’, 1894 (38), blz. 1-23.

²⁹⁰ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 31 oktober 1893 (ARvdZ 65/4).

²⁹¹ Brieven Kruyt aan bestuur NZG: 6 en 25 januari, 25 april, 9 en 16 september 1893 (ARvdZ 65/4).

²⁹² Jan zou in 1900 i.v.m. scholing naar Nederland vertrekken. Van 1900 tot 1903 woonde hij in Genderingen (1900-1903) bij een zuster van zijn moeder, Sofie Moulijn, die gehuwd was met ds. J. Jalink. Van 1903 tot 1906 was Jo Kruyt in Nederland en Jan voegde zich bij haar. Na Kruijts verlof in 1906 ging Jan, met zijn zussen Miep en Doortje, wonen bij zijn oom ds. C.D. Moulijn in Lent. Jan bleef in dit gezin tot 1911, het jaar waarin hij zijn HBS-diploma haalde (*interview* Marietje Kruyt, 20 januari 2004).

²⁹³ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 6 januari 1893 (ARvdZ 65/4).

²⁹⁴ Zie brief 25 april 1893. Hij maakt hier ook melding van de doop van een moslimvrouw.

²⁹⁵ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 29 maart 1893 (ARvdZ 65/4).

Minahasische twee-wekelijkse periodiek *Tjahaja Sijang*.²⁹⁶ In de brief reageerde Kruyt op Neurdenburgs verzoek vooral een reis naar het Poso-meer, in het binnenland, te maken ten einde de situatie van de bevolking daar goed in ogenschouw te nemen. Kruyt had assistent-resident Jellesma echter beloofd deze tocht uitsluitend samen met hem te zullen maken. In 1893 werd Jellesma benoemd tot resident en Kruyt schreef dan ook dat hij Jellesma zou vragen hem van zijn belofte te ontslaan, zodat hijzelf de reis niet langer hoefde uit te stellen. Gedurende de derde periode is Kruyt inderdaad tweemaal naar het meer gereisd. Zijn bevindingen legde hij neer in het al eerder genoemde reisverslag.

De brief van 25 april werd geschreven aan boord van het schip dat Kruyt naar Poso bracht. Hij dankte het bestuur voor de genoten opleiding, maar meldde ook dat zijn kennis ten aanzien van geneeskunde niet toereikend was voor een gebied als Poso, waar elke medische voorziening ontbrak. Hij gebruikte daarom de periode in Gorontalo vooral om zijn medische kennis te vermeerderen. Hij realiseerde dit door 's morgens met Lübbers opvolger²⁹⁷ H. Braat het spreekuur in het fort en de ronde langs zieken mee te lopen en te assisteren bij operaties. Een aantal keren nam Kruyt ook de spreekuren voor hem waar.

De uitvoerige brief van 31 oktober 1893 geeft er blijk van dat het bestuur blij was met de gedragslijn van Kruyt. Hij was daarmee ingenomen en gaf aan dat dit hem opwekte tot vernieuwde pogingen in het belang van de uitbreiding van het Koninkrijk van God, maar tegelijkertijd meldde hij het bestuur dat hij evenzeer prijs stelde op kritiek. Volgens Kruyt was het uitblijven van kritiek het gevolg van de onvolkomenheid van zijn verslagen over het werk, want hij was zichzelf bewust van veel tekortkomingen. Kruyt was er niet zeker van of de derde periode te Poso vooruit- of juist achteruitgang te zien had gegeven. Vooruitgang was er zeker niet wat betreft de belangstelling voor het evangelie, maar wel in de kennis van taal en volk. En bovendien ontwikkelden de contacten met de bevolking zich uitstekend. Dat er weinig belangstelling voor het evangelie te merken was, is niet verwonderlijk, want in politiek opzicht was 1893 voor Midden-Celebes een uiterst woelige periode, waarin diverse stammen met elkaar oorlog voerden. Aan beide zijden vielen slachtoffers. De hoofden gaven prioriteit aan het voorkomen van escalatie.

In zijn contacten richtte Kruyt zich met name op de *kabosenya*'s, de hoofden. Hij bracht veel tijd met hen door. Zij vormden de verbindende schakel tussen de dorpen, waren de woordvoerders, spraken recht en leidden de mensen in tijden van oorlog. Kruyt beschouwde de hoofden als centrale figuren voor de zending. Thematisch richtte hij zich op het ontcrachten van het heidendom en 'liet het nietswaardige en zondige tegenover God ervan uitkomen.'²⁹⁸ Hij kwam tot de conclusie dat het christendom in Poso een harde strijd te voeren zou hebben. God alleen zou de harten op zijn liefde kunnen richten. In de eerste drie korte perioden te Poso stond Kruyts werkwijze op hoofdlijnen al vast. Eind 1893 zou Kruyt zich met vrouw en zoon vestigen in Poso. Op 29 november vertrok hij met vrouw en zoon vanuit Gorontalo.²⁹⁹

²⁹⁶ Kruyt, 'Poso', *Tjahaja Sijang*, 22 juli 1893 (14), blz. 4-6.

²⁹⁷ Lübbers was naar Surabaya overgeplaatst.

²⁹⁸ Brief Kruyt aan bestuur, 31 oktober 1893 (ARvdZ 65/4).

²⁹⁹ *Extract-Acten NZG*, 26 februari 1894, blz. 13.

2.4.6 Tweede verblijf te Poso (1894-1905)

In de jaren 1894 tot 1905 breidde het zendingswerk zich gestaag uit: Minahasische *gurus* gingen op aanwijzing van Kruyt aan het werk, de linguïst N. Adriani en de zendeling Ph.H.C. Hofman vestigden zich te Poso.³⁰⁰ Overgangen tot het christendom bleven echter uit, met uitzondering van de doop van Pentjali Sigilipoe, de pleegzoon van Kruyt.³⁰¹ Dit was de periode waarin Kruyt een grote reeks artikelen publiceerde en daarmee bekendheid verwierf in wetenschappelijke kring.

Het was tevens een periode waarin Kruyt zich ontwikkelde tot adviseur van het gouvernement, want hij kreeg al snel erkenning als kenner van het gebied en de bewoners ervan. De controleurs van het gouvernement bleven slechts korte tijd in Poso en hadden geen gelegenheid grote kennis van de lokale cultuur en bevolking op te bouwen. Evenmin leerden zij de lokale taal. Ze waren derhalve vaak op Kruyt aangewezen voor advies. De eerste controleur, F. Varkevisser, bleef in 1894 slechts enkele maanden te Poso. Zijn vervanger G.T.M. Liebert kwam in 1895 en bracht 33 Minahasische politieambtenaren en hun gezinnen mee. Hij zou tot 1897 op deze post blijven. Van 1897 tot 1898 was A. van de Wetering controleur. Nadat deze in 1898 naar Ambon was overgeplaatst, trad F.H. Dumas aan. Met de komst van A.J.N. Engelenberg, in 1901, brak een andere tijd aan: Engelenberg leerde de taal, hij breidde de politiemacht uit en hij plaatste posthouders te Tojo en Parigi. Engelenberg, die van 1901 tot 1904 te Poso bleef, nam ook ingrijpende maatregelen om 'alle onmenselijke handelingen onder de Toradjas af te schaffen'.³⁰² De rol van Kruyt blijkt onder meer uit zijn advisering over de vestigingsplaatsing van de controleur. In 1897 stelde de gouvernementssecretaris E.J. Nederburgh aan resident Jellesma voor de controleur te vestigen in Parigi. De resident moest echter Kruyt advies vragen.³⁰³ Deze stelde voor dat de controleur zich niet in Parigi of Poso zou vestigen, maar in Tojo.³⁰⁴ Dit advies werd overgenomen.³⁰⁵

Langzaamaan kwam Kruyt in dit tijdvak tot het inzicht dat zonder ingrijpen van het gouvernement de voortgang van het zendingswerk niet gewaarborgd was. In het jaar 1905 zou dit ingrijpen door de overheid plaatsvinden. Deze zogenaamde 'pacificatie' leidde ertoe dat Midden-Celebes werd ingekaderd in het koloniaal bestuurlijk bestel en dat diepgaand werd ingegrepen in het dagelijkse leven van de To Pamona. Deze periode van Kruyts leven is uitvoerig beschreven in Brouwers biografie en in een

³⁰⁰ Adriani en zijn vrouw, uitgezonden door het NBG, kwamen op 18 maart 1895 in Poso aan, in gezelschap van de nieuwe controleur G.T.M. Liebert en diens vrouw. Zendeling Ph.H.C. Hofman arriveerde pas in december 1903 in Poso.

³⁰¹ Pentjali (ook wel Pantjali en Pintjali) kwam in 1894 bij Kruyt in huis, op de leeftijd van zeven of acht jaar. In 'Dagboek 1894' lezen we voor het eerst over hem in de aantekening van 5 oktober. Kruyt 'kocht' Pentjali in 1895 voor een bedrag van fl. 125 ('Dagboek 1895', 12 december), waarmee hij Kruyts pleegzoon werd. In 1905, tijdens een reis naar Java, werd Pentjali door Kruyt gedoopt. Hij werd de eerste inheemse gemeentevoorganger. In 1904 zou Kruyt ook Tantowinako, zoon van *kabosenya* Papa i Melempo (Tomasa), en Maseka, zoon van *kabosenya* Papa i Woente (Panta) in huis nemen. Pentjali trouwde met Naka, dochter van Papa i Woente (zie Kruyt, 'Wat er van Pentjali is geworden', *Wolanda Hindia*, 1941 (14/5), blz. 52).

³⁰² *Extract-Acten NZG*, 22 oktober 1902, blz. 218.

³⁰³ Missive van de eerste gouvernementssecretaris aan de resident van Menado, 22 maart 1897 (ARvdZ 101A/1/2).

³⁰⁴ Kruyt, 'Dagboek 1897', 25 april.

³⁰⁵ Tot plaatsing van een controleur in Tojo kwam het om diverse redenen echter nooit.

artikel van J.A. Arts over de bestuursvestiging van het Nederlands-Indisch gouvernement.³⁰⁶

De invloed van Luwu

Brouwer spreekt over deze jaren niet ten onrechte als de ‘grote geduldproef’.³⁰⁷ Kruyt begon zijn jaarverslag over 1899 met de woorden ‘hoop doet leven’.³⁰⁸ Hij vervolgde dit met de woorden ‘Schreef ik dingen op, welke ik hoop, het jaarverslag zou lang en breed worden, maar wanneer ik mij zet om te schrijven, wat gebeurd is, dan worden de feiten zóó weinig, zóó klein en voor den buitenstaander zóó weinig beduidend, dat ik ze bijna niet onder het oog van de vrienden van de Zending durf brengen.’ En even verderop: ‘Met de Evangelieprediking gaan wij steeds onvermoeid, ofschoon niet altijd even opgewekt voort.’³⁰⁹ Een belangrijk middel voor de verkondiging van het evangelie was het opzetten van scholen. Daar vestigde Kruyt zijn hoop op. Dit bleek echter niet eenvoudig. In 1888 had het gouvernement op initiatief van Van Hoëvell met diverse hoofden uit Poso een contract gesloten waarin formeel het gezag van de Nederlanders werd erkend,³¹⁰ maar de invloed hiervan was gering. Feitelijk stonden de To Pamona onder gezag van de *datu* (vorst) van het verder naar het zuiden, aan de Golf van Bone gelegen rijk Luwu. Daarnaast waren de To Pamona ook onderhorig aan de veel minder belangrijke koninkrijkes Sigi (ten westen) en Tojo (ten oosten). Het vestigen van scholen, naar de norm van de zending zo belangrijk voor het welslagen van het zendingswerk, werd echter door de invloed van genoemde koninkrijkes in hoge mate tegengewerkt.

In een brief van 5 juli 1894 meldde Kruyt dat de *gurus* H. Kolondam en A. Kaligis³¹¹ met hun werk een aanvang hadden gemaakt, maar dat de hoofden alleen na veel aandringen goedkeuring hadden gegeven voor hun vestiging in de dorpen Panta en

³⁰⁶ J.A. Arts, ‘Zending en bestuur op Midden-Celebes tussen 1890 en 1920. Samenwerking, confrontatie en eigen verantwoordelijkheid’, in: J. van Goor, *Imperialisme in de marge. De afronding van Nederlandsch-Indië*, Utrecht, 1986, blz. 85-121. Zie voor een beschrijving vanuit primaire bronnen ook: J. Arts, N. van Beurden, ‘Goud en geloof. De invloed van de goudmijnbouw en de zending op het modern imperialisme in Celebes 1880-1915’, doctoraalscriptie geschiedenis Rijksuniversiteit Utrecht, 1982, blz. 82-116 en J.J.P. Coté, ‘Imperialism and the Progressive Education Movement: Schooling in Colonial Sulawesi’, in: A. Novoa, M. Depaepe, E.V. Johanningmeier (eds.), *The colonial experience in education, Paedagogica Historica, Supplementary series 1*, Lissabon, 1995, blz. 253-277.

³⁰⁷ Brouwer, *Dr. A.C. Kruyt*, blz. 63.

³⁰⁸ Kruyt, ‘Verslag van de zending te Posso over 1898’, *MNZG*, 1899 (43), blz. 341.

³⁰⁹ Kruyt, ‘Verslag 1899’, blz. 347. In 1899 werd Kruyt gevraagd om voor de *Ecumenical Missionary Conference* in New York (21 april-1 mei 1900) materiaal aan te leveren voor de ‘missionary exhibition’ (brief M. Langdow aan Kruyt, 14 oktober 1899, ARvdZ 101A/6/1). Kruyt schreef op de hem kenmerkende wijze terug dat het verzoek veel te laat kwam – hij ontving de brief op 16 december 1899 – om een goede collectie etnografica te kunnen sturen. Het samenstellen van een collectie voor het Volkenkundig Museum te Leiden had hem 9 maanden gekost (brief Kruyt aan Langdow, 19 december 1899, ARvdZ 101A/6/1).

³¹⁰ Zie ARvdZ 101A/1/2.

³¹¹ Na een verblijf van 7 maanden in de Minahasa werd hij eind 1895 door Kruyt ontslagen (brief Kruyt aan bestuur NZG, 3 januari 1896, ARvdZ 65/4). Kruyt noteerde in zijn dagboek dat Kaligis hem vanuit de Minahasa een brief stuurde met de mededeling dat hij langdurig ziek was. Kruyt schreef hem daarop terug dat iemand die zolang ziek bleef niet geschikt was om in Poso te werken en beter in de Minahasa een betrekking kon zoeken (‘Dagboek 1895’, 12 december). De hier genoemde Kaligis is niet dezelfde als de in het jaarverslag 1897 genoemde ‘gewezen kweekeling’ J. Kaligis, die te Poso werkte en in september 1897 Kolondam te Panta zou vervangen (zie: ‘Verslag van de zending te Posso over 1897’, *MNZG*, 1898 (42), blz. 271). Hij moet evenmin verward worden met *guru* Ph. Kaligis die in Kasiguncu en Maliwoku werkte.

Kalingoa.³¹² Met de toestemming tot vestiging was niet alles gewonnen. Tegenwerking zou vervolgens blijken uit het wegblijven van leerlingen. Ondanks de zeer geringe aantallen leerlingen vroeg Kruyt toestemming aan het bestuur van het NZG en aan de hoofden voor een verdere uitbreiding van het aantal scholen. Er zouden ook in de dorpen Poso en Mapane, beide aan de kust gelegen, *gurus* moeten komen. In 1895 zouden Jorgen Sekeh en Markus Kalengkongan met dit werk beginnen, maar al spoedig werden zij overgeplaatst naar de meer in het binnenland gelegen dorpen Buyumbayau en Tomasa.³¹³ Pogingen Minahasische *murids* (leerlingen) op locatie op te leiden tot *guru* mislukten jammerlijk.³¹⁴ Heimwee was waarschijnlijk de aanleiding dat zij al snel naar hun eigen streek terugkeerden.

Pas in 1895 traceerde Kruyt de bron van de tegenwerking tegen de scholen: de *datu* van Luwu verbood kinderen naar school te gaan. Het zou de kinderen knapper maken dan de ouderen.³¹⁵ In het dagboek van 1895 lezen we dat Papa i Woente aan Kruyt vertelde ‘dat Loewoese radjas, die de heren Sarasin³¹⁶ vergezeld hadden, in eene vergadering verklaard hadden, dat de Alfoeren hunne kinderen niet naar school mochten zenden, “aangezien het niet behoorlijk was dat de onderworpingen knapper waren dan hun heer”! (...) Het zou goed zijn als ik zelf eens met de Datoe in Loewoe ging spreken!’³¹⁷ Niet alle hoofden hadden zich aan dit verbod gehouden. De mate van vertrouwen in Kruyt zou mede bepalend zijn voor de mogelijkheid scholen te openen en voor het aantal leerlingen. Kruyt besprak deze kwestie met resident Jellesma, toen deze in december 1895 Poso bezocht:

...maar het is enorm lastig spreken met de Resident, daar hij steeds een machtswoord bij de hand heeft, dat niets tot de zaak afdoet, en er dan maar weer van af wil stappen. Zoo beweerde hij maar niet anders, dan dat Loewoe hier te Poso niets had te zeggen. ‘Ja, maar Resident als alle Alfoeren die heerschappij erkennen, dan zal daarin toch niets geene verandering komen, wanneer U zegt, dat er niets van aan is.’ Kortom, we kunnen niet opschieten met dezen Resident, al heeft hij nog zulk een goed hart.³¹⁸

Jellesma stelde de scholenkwestie aan de orde in een brief aan de *kabosenya*'s. Kruyt nam de tekst van de brief op in zijn dagboek:

‘Dit is onze last, de last van het Gouvernement aan alle kabosenja's. Wij hebben er in toegestemd, dat de pandita Kruijt en zijne goeroe's in dit land mogen wonen en werken, d.i. aan deze en aan gene zijde van de Poso-rivier. Aldus, wanneer mensch of kind wenschen de school te bezoeken om knap te worden, dan worde hij of zij daarin niet verhinderd. Aldus, wanneer iemand Christen wenscht te worden, dan worde hij of zij daarin niet belemmerd of

³¹² Brief Kruyt aan bestuur NZG (ARvdZ 65/4).

³¹³ De verslagen over het werk van de scholen (1894) zijn opgenomen in ARvdZ 101A/7/2.

³¹⁴ J.W. Gunning schreef n.a.v. zijn bezoek aan Midden-Celebes (1901), met betrekking tot een hernieuwde lokale opleiding van *murids*, dat zij dagelijks na een ochtendwijding les kregen van 6.45 tot 8.00 uur: ‘Dit eerste uur (...) wordt elken dag gehouden; en wel Maandags en Donderdags Exegese N.T., Dinsdag en Vrijdag O.T.geschiedenis. Dit is in de plaats gekomen van Natuurlijke Historie of Menselijk Lichaam. Woensdag en Zaterdag wordt rekenen (...) behandeld, waarbij ook de goeroe tegenwoordig is. Maandags en Donderdagsavonds van 6-7 uur wordt kerkgeschiedenis behandeld, waarbij vooral op hun behoefte wordt gelet. Zoo werd nu onlangs het ontstaan van de Islam afgehandeld.’ (Dagboek J.W. Gunning, deel V, blz. 17, ARvdZ 53/5).

³¹⁵ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 20 mei 1895 (ARvdZ 65/4).

³¹⁶ Kruyt doelt hier op de Zwitserse geografen Paul en Fritz Sarasin. Zie blz. 62.

³¹⁷ Kruyt, ‘Dagboek 1895’, 4-12 maart.

³¹⁸ Kruyt, ‘Dagboek 1895’, 12 december.

om die reden vervolgd.’ De resident heeft dit natuurlijk met de beste bedoeling gedaan, maar hij snapt niet, dat zoo’n parentah³¹⁹ het werk meer tegen zou werken dan bevorderen. Het is juist de vrees van dat Gouvernement die de lui terughoudt, en nu zou er juist van dat Gouvernement een parentah komen, dan zouden immers allen zeggen: daar hebt ge het al! Ik moet er met den controleur dus nog eens ernstig over spreken, om dit stuk vooralsnog niet te openbaren of in werking te laten treden. Het zou het werk achteruit brengen.³²⁰

Een doorbraak bleef echter uit en daarom ging Kruyt op 5 september 1896 in Makassar op bezoek bij de gouverneur van Celebes en Onderhoorigheden, D.F. van Braam Morris, om met hem de moeilijkheden rond het openen van de scholen te bespreken.

Ik begon hem in korte woorden te zeggen, dat mijn zendingsarbeid te Posso enorm te lijden heeft van den slechten Loewoeschen invloed, en verzocht daarna den Gouverneur of hij zijnen invloed niet kon gebruiken, om dit intrigeeren te beletten. De Gouverneur zeide, dat de heele Posso zaak, én wat de zending, én wat het plaatsen van eenen controleur aangaat totaal verkeerd was aangepakt. Dat Posso feitelijk niet onder Menado, maar onder Celebes en Onderhoorigheden behoort; dat de zending van Loewoe moest zijn uitgegaan; dat de radja van Loewoe niets tegen mijn verblijf had, maar dat hij boos was, dat dit zonder zijn voorkennis was gebeurd. Het plaatsen van eenen controleur te Posso was eene wederrechtelijke handeling, die hersteld moest worden. Daarom heeft de Gouverneur een voorstel ingediend om den controleur van Posso weg te nemen. De Gouverneur achtte het hoogst noodzakelijk, dat ik den radja van Loewoe bezocht – maar van Makassar uit, want de radja van Loewoe wil geene Europeanen ontvangen, die van de andere zijde komen. Hij zeide dat hij mijn bezoek bij den radja reeds had aangekondigd, maar dat men ons van den andere zijde niet binnen wilde laten. (...) Als ik de gelegenheid niet waarnam is het mis. Ik kon merken dat de Gouverneur mij zeer welwillend ontving. Hij zeide mij dat de tegenwerking van Loewoe ongetwijfeld veel verminderd zal worden, wanneer ik voortaan te Posso woon met sanctie van den radja.³²¹

De gouverneur was dus van mening dat de zending een strategische fout had gemaakt door het zendingswerk in Poso vanuit de residentie Menado aan te vatten en raadde Kruyt dringend aan een bezoek aan de *datu* van Luwu te brengen. Kruyt besloot aan dit advies gehoor te geven en zegde toe de *datu* een bezoek te brengen, na zijn te Mojowarno doorgebrachte verlofperiode. Toen Kruyt met zijn gezin op 11 december vanuit Surabaya in Makassar aankwam, had de gouverneur over de kwestie met de *datu* gecorrespondeerd en had hij een introductiebrief voor Kruyt gereed.³²² Het bezoek vond plaats van 21 tot 26 december 1896. Vooraf noteerde hij in zijn dagboek:

Voor dit eerste bezoek moeten alle zeilen worden bijgezet, want – gelijk ook de Gouverneur zeide – gelukt deze reis goed, dan is het land voor mij geopend, en kan ik ook van Posso uit er heen gaan, wat natuurlijk veel goedkooper zal zijn. Daarom erop los met Gods hulp en met volle zeilen. Ik neem aanbevelingsbrieven mede: van de Gouverneur aan den vorst, (...). Ik zal doen wat ik kan, en laat het verder aan onzen trouwen Vader over.³²³

³¹⁹ *Perintah* = opdracht, bevel.

³²⁰ Kruyt, ‘Dagboek 1895’, 12 december.

³²¹ Kruyt, ‘Dagboek 1896’, 5 september. Zie ook *Extract-Acten NZG*, 21 december 1896, blz. 213-214 en 28 juni 1897, blz. 57-58.

³²² Zie reisvergunning, gedateerd 29 januari 1896 (ARvdZ 101A/7/2).

³²³ Zie Kruyt, ‘Dagboek 1896’, 7 december.

Veel leverde dit bezoek niet op, aangezien de *datu* ziek was en Kruyt slechts diens oudste zoon en een plaatsvervanger, de Opoe Balirante, te spreken kreeg. Kruyt meldde dat hij kwam om de *datu* te eren, aangezien hij werkte in een gebied dat onder diens gezag viel. Balirante gaf in het gesprek aan dat ‘toen het bericht te Palopo kwam, dat een Hollander te Posso woonde, men niet wist, wat daarvan moest worden gedacht. Daarom verheugde het den vorst zeer, dat ik uit eigen beweging te Palopo was gekomen, want daarmee had ik bewezen dat ik een goed mensch was, die geen kwaad in den zin had. (Voorts werd geïnformeerd waaruit mijn werk bestond. Ik gaf de noodige inlichtingen.)³²⁴

Op Kruyts verzoek om een reispas, zodat hij vrij zou kunnen reizen van Poso naar Luwu, werd afhoudend gereageerd.³²⁵ Over de scholenkwestie zei Balirante dat de afwijzende houding ten opzichte van het openen van scholen – overeenkomstig Kruyts vermoeden – te maken had met de vrees dat kinderen met een schoolopleiding niet meer zouden willen luisteren naar de bevelen van de vorst.³²⁶ Kruyt bepleitte zijn zaak, maar Balirante zei niet namens de vorst een voor de zending gunstige beslissing te kunnen nemen. Er zou met de vorst over gesproken worden en de volgende dag zou het besluit kenbaar worden gemaakt. De volgende dag ontving Kruyt echter bericht dat teveel leden van de *hadat*, de raad, ziek waren en dat Kruyt zich tot de gouverneur moest wenden.³²⁷

Kruyt bleef ondanks deze tegenslag inzetten op het uitbreiden van de scholen en hij hoopte, ondanks de tegenwerking, in 1898 een totaal van zes *gurus* geplaatst te hebben.³²⁸ Met het oog daarop besloot Kruyt in 1897 een reis te ondernemen naar de koninkrijkes Tojo³²⁹ en Sigi. Hoewel niet zo invloedrijk als Luwu, was de opstelling van Tojo en (met name) Sigi met betrekking tot het openen van scholen van belang voor de voortgang van het werk. Raja Larioe van Tojo stond hiervoor redelijk open. Hij was geen voorstander van het openen van scholen in het algemeen, maar wel had hij Kruyt al in 1896 verzocht een school in zijn eigen woonplaats te openen met het oog op de opleiding van zijn kleinkinderen. Kruyt verkreeg toen van het NZG-bestuur toestemming tot het aanstellen van een *guru* in Tojo.³³⁰ Tijdens het bezoek aan de raja (20 mei 1897) herhaalde deze zijn verzoek een school in Tojo te openen. Voor een tweede school, in Malei, gaf hij echter geen toestemming.³³¹ De school in Tojo zou uiteindelijk worden geopend in 1898.³³² Zij werd echter in 1907 alweer gesloten vanwege het geringe aantal kinderen. In zijn ‘Nota bij het voorstel van den Civielgezaghebber van Posso ten opzichte van het openen van scholen door de Zending in Todjo’³³³ bracht Kruyt de geschiedenis van het onderwijs in Tojo in kaart. Dit gebeurde naar aanleiding

³²⁴ Kruyt, ‘Dagboek 1896’, 25 december.

³²⁵ Kruyt, ‘Dagboek 1896’, 26 december.

³²⁶ Voor een overzicht van zending en school in Midden-Celebes, zie: J. Kruyt, ‘De plaats van de volksschool in de samenleving op Midden-Celebes (Poso)’, *TZM*, 1931 (75), blz. 240-253.

³²⁷ Uit een dagboek aantekening van 26 januari 1898 blijkt dat Kruyt de beschikking kreeg over een reispas.

³²⁸ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 24 juni 1897 (ARvdZ 65/4). In 1896 begon Anton Lotoeloeng als hulpmeester in Poso (*Extract-Acten NZG*, 25 september 1901, blz. 165).

³²⁹ Zie brief Kruyt aan controleur G.T.M. Liebert, 9 maart 1897 (ARvdZ 101A/7/2).

³³⁰ *Extract-Acten NZG*, 18 mei 1896, blz. 65-66.

³³¹ Kruyt, ‘Dagboek 1897’, 20-21 mei.

³³² Zie brief Kruyt aan bestuur NZG, 9 juli 1898 (ARvdZ 65/4) en *Extract-Acten NZG*, 5 oktober 1898, blz. 147. De school kon mede geopend worden doordat assistent-resident A.H. Westra een aanbevelingsbrief schreef voor de raja van Tojo (21 april 1897, ARvdZ 101A/7/2).

³³³ Gedateerd 20 mei 1914 (ARvdZ 96A/1/1).

van de wens van civiel-gezaghebber Gerth van Wijk om in Tojo opnieuw een school te openen, teneinde het grote aantal heidenen voor het christendom te winnen. Kruyt bestreed in zijn nota dat er veel heidenen zouden wonen. De meesten stonden zijns inziens al lange tijd onder invloed van de islam. Hij beschouwde de inwoners van dit gebied als moslims, niet omwille van hun (geringe) kennis van de islam, maar omwille van hun wens moslim te zijn. Hij voegde daar als conclusie aan toe:

Vele jonge zendelingen voeden de illusies, dat die slappe Mohammedanen wel te winnen zijn en allen worden teleurgesteld; zoo is het ook met mij gegaan. Als zendingsveld heb ik Todjo afgeschreven. Dit wil niet zeggen, dat ik geen zending onder die menschen zou wenschen, maar alleen dan, wanneer de heidenen van Midden-Celebes zijn toegebracht. En dan niet zoo nevenbei door den zending van Kasigoentjoe, maar door een eigen zending, want onder Mohammedanen moet anders gewerkt worden dan onder heidenen. Dit is ook de reden geweest dat wij de school te Todjo aan het landschap hebben overgedaan, en onze bezoeken aan Todjo hebben gestaakt.³³⁴

Inperking van de macht van Luwu

In de periode tussen 13 september en 22 oktober 1897 maakte Kruyt, samen met Adriani, een reis naar Sigi. De reis leverde – afgezien van veel etnologisch en linguïstisch materiaal – voor de zending niet veel op. Weliswaar schreef Kruyt in zijn reisverslag dat de vorst van Sigi gunstig oordeelde over de scholen en een van zijn kinderen in Mapane op school wilde doen,³³⁵ maar tot feitelijke en aantoonbare ondersteuning van de zendingsscholen leidde dit niet. Kruyt zou in het kader van de scholenkwestie ook Mori bezoeken (22 augustus-29 september 1899). Bij dit bezoek zou het accent echter, zoals dit ook al te Sigi het geval was, veel meer op het etnologische en linguïstische onderzoek komen te liggen. De scholenkwestie was niet meer dan bijzaak.

Na terugkeer van Kruyt en Adriani brachten de gouverneur van Celebes en Onderhoorigheden, Braam Morris, en de resident van Menado, Jellesma, in november 1897 een bezoek aan Poso. Midden-Celebes viel (vóór de pacificatie) onder de afdeling Gorontalo, als onderdeel van het gewestelijk bestuur van Menado. Menado viel op zijn beurt onder het bestuur van de Zuider- en Oosterafdeling van Borneo. Formeel viel Poso dus onder het bestuur van Menado, maar vanwege de rol van Luwu was overleg en samenwerking met het gouvernement Celebes en Onderhoorigheden noodzakelijk. Doelstelling van dit gezamenlijk bezoek van ‘de commissie tot onderzoek van het heerschap van Loewoe’ was, middels een reis naar het binnenland, beter zicht te krijgen op het feitelijke gezag dat de *datu* van Luwu in deze streken uitoefende. Het onderzoek maakte duidelijk dat het gezag met name zichtbaar was in het innen van belastingen en de mogelijkheid de hoofden te vragen aan oorlogen deel te nemen.³³⁶

In 1898 zond de *datu* een gezantschap naar Poso, onder leiding van de door de To Pamona gevreesde Ambema’a. Deze reisde driemaal per jaar³³⁷ namens de *datu* naar het binnenland van Midden-Celebes om ‘boodschappen van de datu’ over te brengen en belastingen te innen. Bij de bevolking was hij berucht, omdat hij willekeurig hoge boetes oplegde om zichzelf te verrijken. Over land terugreizend onderstreepte hij het

³³⁴ Kruyt, ‘Nota bij het voorstel van den Civielgezaghebber van Posso ten opzichte van het openen van scholen door de Zending in Todjo’, 20 mei 1914 (ARvdZ 96A/1/1).

³³⁵ Kruyt, N. Adriani, ‘Van Posso naar Parigi, Sigi en Lindoe’, *MNZG*, 1898 (42), blz. 482.

³³⁶ Kruyt, ‘Dagboek 1897’, 7 t/m 30 november.

³³⁷ Kruyt, ‘Dagboek 1897’, 26 november.

gezag van de *datu* door te verbieden dat de *guru* in Tomasa school zou houden.³³⁸ Ambema'a vond hier echter de plaatselijke *kabosenya*, Papa i Melempe, tegenover zich. Ambema'a liet daarop weten dat hij op oorlog zou aansturen en hij vroeg aan de To Napu tegen de Nederlanders oorlog te gaan voeren. Dezen lieten zich daar echter niet toe verleiden.³³⁹ Kruyt nam over deze zaak contact op met de gouverneur.³⁴⁰

De vestiging van de zendingsscholen bleek alles te maken te hebben met de vraag naar de macht. Kruyt was van mening dat het gouvernement de kwestie van het gezag van Luwu over Midden-Celebes te veel 'blauw blauw' liet.³⁴¹ De weerstand tegen de scholen bleef dan ook – zeker in het binnenland – voelbaar tot 1905, het jaar van de 'pacificatie'. Het bezoek van 'de commissie tot onderzoek van het heerschap van Loewoe' had uiteindelijk niet veel opgeleverd, doordat Ambema'a te laat arriveerde om met de commissie te spreken.

De statistiek laat duidelijk zien dat er weinig vooruitgang zichtbaar was in het aantal scholen en leerlingen. In 1901 zag de gemiddelde opkomst op de scholen er als volgt uit: in Tomasa 1 leerling, in Buyumbayau 3, in Panta 6 en in Mapane 7. De school in Tojo functioneerde uiterst moeizaam doordat de opkomst van de leerlingen ongeregeld was.³⁴² Elders valt te lezen dat er per ultimo 1899 zes scholen waren, met in totaal 44 ingeschreven leerlingen.³⁴³ In 1902 lag dit aantal op 75, maar in 1903 op slechts 58 leerlingen. Daarbij zij opgemerkt dat Kruyt in deze tellingen de school te Poso meerekende, waarop hoofdzakelijk Minahasische kinderen zaten.³⁴⁴

In 1899 werd opnieuw een overleg gepland met als doel de macht van Luwu in te perken. Toen echter controleur F.H. Dumas, daarin gesteund door Jellesma, van plan bleek Papa i Wata, dorpshoofd van Mapane, aan te wijzen als vertegenwoordiger van de *datu*, meende Kruyt te moeten ingrijpen. Hij schreef een brief aan Van Hoëvell,³⁴⁵ inmiddels gouverneur van Celebes,³⁴⁶ en overhandigde deze heimelijk aan hem op de dag van het overleg. Kruyt schreef deze brief aan Van Hoëvell niet in diens hoedanigheid als gouverneur, maar als zijn 'hooggeachten Vriend'. De reden dat Kruyt zich tot Van Hoëvell richtte, was dat zijn relatie met resident Jellesma was verslechterd door verschil van inzicht over het beleid van het gouvernement met betrekking tot Luwu. In het dagboek van 1899 schreef Kruyt daarover:

Resident Jellesma praatte natuurlijk weer veel over 'politiek' en ofschoon ik mij vast heb voorgenomen niets over de toestanden in het midden te brengen, werd ik er tusschenbeide toch toe geprikkeld door zijne nonsensredeneeringen. Wat mij hoogst onaangenaam aandeed was dat hij beweerde, dat ik de macht van Loewoe zou hebben aangewakkerd, en ofschoon hij dit lachend zeide, is het toch wel een bewijs, dat het in zijne ziel omgaat. Ik toonde toen beleefd aan dat hij het juist is geweest door het provoceeren van de commissie

³³⁸ Kruyt, 'Dagboek 1898', 1 februari.

³³⁹ Kruyt, 'Dagboek 1898', 3 februari.

³⁴⁰ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 31 maart 1898 (ARvdZ 65/4).

³⁴¹ Kruyt, 'Dagboek 1897', 25 november.

³⁴² Kruyt, 'De Zending in Posso in 1901', *MndNZG*, 1902 (4), blz. 57-58.

³⁴³ Kruyt, 'Staat der gemeenten en scholen in den werkring' van 1900 (ARvdZ 65/4).

³⁴⁴ Zie ook overzichten in J.J.P. Coté, *The colonization and schooling of the To Pamona of Central Sulawesi, 1894 to 1924*, tabel 1 en 7.

³⁴⁵ Kruyt, 'Dagboek 1899', 17-18 oktober.

³⁴⁶ Van Hoëvell was sinds september 1898 gouverneur van Celebes en Onderhoorigheden (zie *Regeeringsalmanak voor Nederlandsch-Indië 1900, tweede gedeelte*, Batavia, blz. 243).

in 1897. Ik geloof ook dat hij denkt, dat ik niet eerlijk ben geweest als tolk. Ik krijg hoe langer hoe meer avertie tegen het joggie, alias Resident Jellesma.³⁴⁷

In de brief aan Van Hoëvell meldde Kruyt dat het aanwijzen van een plaatsvervanger van de *datu* slechts zou leiden tot vergroting van de invloed van Luwu. Het onderzoek door de commissie in 1897 zag hij als een strategische fout:

Door deze geruchtmakende commissiereis, en het daarop volgend bezoek van Ambema'a te Posso is de aandacht van Loewoe, dat zoowat ingedommeld was met betrekking tot zijne palilistaten³⁴⁸ aan de Bocht weer op deze streken gevestigd, en heeft het sedert veelvuldiger zijne gezanten gezonden om zijne in Posso verzwakkende macht wederom aan te sterken. (...) Het oogmerk van de Resident om de macht van Loewoe te negeeren of te verzwakken, is met de commissiereis dus niet bereikt, integendeel Loewoe is zich meer dan vroeger gaan roeren.³⁴⁹

Kruijts vreesde dat het plan van Dumas ertoe zou leiden dat de macht van Palopo zich zou verplaatsen naar Mapane, het dorp waar Papa i Wata woonde.

Tijdens het bezoek dat Van Hoëvell en Jellesma rond 21 oktober 1899 aan Poso brachten, liet eerstgenoemde zich overhalen tot de zienswijze van Kruijt en wees hij het plan van Dumas af. De gouverneur koos ervoor in te zetten op het onttrekken van Poso aan de invloedssfeer van Luwu, Sigi en Tojo door Midden-Celebes uiteindelijk tot een bestuurlijke afdeling van Menado te maken. Jellesma was inmiddels tot de conclusie gekomen, dat de zending te Poso niet het gewenste resultaat opleverde. Krachtadig ingrijpen in de regio, zoals in het geval van de oorlog van de To Pamona met Parigi, was voor het gouvernement niet gemakkelijk omdat Jellesma consideratie had met de zending en zich mogelijke gevolgen van een ingrijpen realiseerde. In een gesprek met Kruijt meldde Jellesma hem dat hij langzaam tot het inzicht gekomen was dat de zending te Poso 'ontijdig' was en dat het beter zou zijn elders te gaan werken:

Toen ging hij zijne wijsheid luchten over de Zending, dat hij langzamerhand tot het inzicht was gekomen, dat de Zending in Poso ontijdig was, en dat het niet mocht worden toegelaten, dat zoo'n flinke kerel als ik mijne krachten langer verspilde aan zulk een 'lamlendig volk' als de Posoërs. Ik moest naar Bolaäng Mongondow. (...) En om niet weer te stuiten op het oude verschil van inzicht, zeide ik dat ik de zaak met Director Gunning zou bespreken, en toch in ieder geval 5 of 6 jaren voort zou werken, als God het mij toestaat, om dan iets met (menschelijke) zekerheid te kunnen zeggen.³⁵⁰

Noch het onderzoek van de commissie in 1897 noch de conferentie met de hoofden in 1899 leidden tot verandering in de kwestie Luwu. De zaak deed de verhouding van bestuursambtenaren en zending geen goed.

Verandering zou tot stand komen toen C. Snouck Hurgronje, vanaf 1889 adviseur van de Indische regering en van 1898 to 1906 Adviseur voor Inlandse Zaken, aan Kruijts collega Adriani vroeg een nota van inlichtingen te schrijven over de wenselijke

³⁴⁷ Kruijt, 'Dagboek 1899', 20 oktober.

³⁴⁸ De term 'palili' duidt op vier dialecten, waaronder het *to'ala* en het *to ware*, die worden gesproken in de kuststreek van Luwu. Met 'palilistaten' duidt Kruijt dus op de streken waar deze dialecten worden gesproken (de kuststrook aan de Golf van Bone).

³⁴⁹ Kruijt, 'Dagboek 1899', 18 oktober.

³⁵⁰ Kruijt, 'Dagboek 1899', 22 oktober. Kruijt doelt op director J.W. Gunning (1862-1923), oom van Nico en Mia Adriani.

bestuurlijke koers voor Poso. Adriani kreeg inzage in alle verslagen van de controleurs en adviseerde vervolgens dat een nieuwe controleur iemand zou moeten zijn die minimaal vijf jaar te Poso zou willen werken, die de taal zou leren en die met de zending zou samenwerken.³⁵¹ Het advies werd voluit overgenomen en dit leidde tot de benoeming van A.J.N. Engelenberg. In 1901 werd hij aangesteld als controleur, met als taak Poso los te weken uit de invloed van Luwu, Sigi en Tojo. Kruyt en Hofman zouden intensief met hem samenwerken. Kruyt was bijzonder ingenomen met de benoeming van Engelenberg en schreef verheugd in zijn jaarverslag over 1901:

De Heer Engelenberg zal het werk der Zending tot grooten steun zijn. Hij zal alles wat in zijn vermogen is aanwenden om een geregelden toestand in het Possosche in het leven te roepen, en daardoor medewerken om het Evangelie baan te maken. Wanneer aan de grove, onmenselijke uitingen van het heidendom paal en perk zijn gesteld, zullen de gemoederen ook ongetwijfeld beter gestemd zijn om het Evangelie aan te hooren.³⁵²

De zendingsarbeiders merkten tot hun verrassing dat Engelenberg veel overleg voerde over een uitbreiding van het aantal zendelingen in Midden-Celebes. In een brief aan zijn vrouw schreef Kruyt hierover: 'Engelenberg wil echter ook het aantal Zendelingen vermeerderen, waartoe hij te Batavia vele samensprekingen heeft gehad en waartoe Engelenberg en ik een nader plan zullen trachten uit te werken teneinde het Genootschap fondsen daartoe te bezorgen.'³⁵³ Engelenberg stelde later voor in de Tomini-bocht een zending aan te stellen met het oog op het opzetten van zendingscholen. Hij was bereid daartoe fl. 4.000 te storten in de kas van het NZG. Ook wilde hij voor fl. 1.000 een klappertuin aankopen, waarvan de revenuen voor de zending zouden zijn.³⁵⁴ Kruyt nam een wat afwachtende houding aan, want overhaasten was volgens hem geen goede zaak: 'Dat het Gouvernement met groote kracht begint, is flink, en ik zou ook dolgraag het aantal zendelingen uitgebreid zien, maar in de zending moeten we oppassen, dat we door voortvarendheid het zieleproces in de Toradja's zelf niet dwingen, zooals op Borneo is gebeurd in vroeger jaren tot groote schade van het werk.'³⁵⁵

Engelenberg pakte met betrekking tot de bestuurlijke inrichting de zaken voortvarend aan en na drie jaar, in januari 1904, was een bestuurlijke afdeling Midden-Celebes een feit, met Poso als onderafdeling. Engelenberg werd benoemd tot assistent-resident van het district. Hij zou dit blijven tot 1908, toen hij werd benoemd tot resident van Jambi (Sumatra). Dat de instelling van een onderafdeling Poso nog niet betekende dat Midden-Celebes zich daarmee kon ontworstelen aan de macht van Luwu was het gouvernement duidelijk. Daarom ging Engelenberg met resident J.A.G. Brugman in maart 1904 naar Palopo om de 'zaken aangaande de afscheiding van Loewoe' te bespreken.³⁵⁶ Luwu bleef echter aanspraak maken op Midden-Celebes.

³⁵¹ Adriani deed verslag van zijn advies aan C. Snouck Hurgronje en E.J. Nederburgh in een brief aan P.D. Chantepie de la Saussaye, 22 maart 1900 (ARvdZ 46).

³⁵² Kruyt, 'De Zending in Posso in 1901', *MndNZG*, 1902 (4), blz. 58.

³⁵³ Brief Kruyt aan zijn vrouw, 22 juni 1903 (ARvdZ 106A/7/4abc).

³⁵⁴ Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', brief 7, maart 1905.

³⁵⁵ Brief Kruyt aan zijn vrouw, 22 juni 1903 (ARvdZ 106A/7/4abc). Waarschijnlijk doelt Kruyt op de opstand van 1859, die uiterst schadelijk was voor het zendingswerk (zie S. Coolsma, *De zendings-eeuw voor Nederlandsch Oost-Indië*, Utrecht, 1901, blz. 514-519).

³⁵⁶ Brief Kruyt aan zijn vrouw, 22 februari 1904 (ARvdZ 106A/7/4abc).

Kruyt schreef in zijn jaarverslag over 1904 nog veelvuldig over de macht van de *datu*. Toen Kruyt in Hofman een collega-zending kreeg, vestigde hij zich in Kuku, een meer in het binnenland gelegen dorp. De *kabosenya*'s waren daarmee niet ingenomen, want ze vreesden dat de *datu* er niet mee zou instemmen. In een gesprek met een van de hoofden vernam Kruyt dat de *datu* een kogel met kruit had gezonden aan het hoofd Tarumbita, als symbool voor zijn richtlijn dat de To Pamona zich moesten verdedigen tegen de zich uitbreidende macht van het gouvernement.³⁵⁷

Uiteindelijk zou het gouvernement besluiten tot militair ingrijpen om het gebied los te maken uit de greep van Luwu,³⁵⁸ maar Kruyt en zijn vrouw zouden dit niet van nabij meemaken. Jo Kruyt vertrok al in maart 1903 naar Nederland, in verband met de benodigde scholing van dochter Miep.³⁵⁹ Uit de daaropvolgende periode van gezins-scheiding (24 maart 1903-februari 1906) is een reeks van 102 brieven van Kruyt aan zijn vrouw bewaard gebleven.³⁶⁰ Door alle brieven heen spreekt grote liefde voor zijn vrouw, die hij erg miste. Illustratief is een passage uit een brief van 1903: 'Je bent toch zoo mijn dierbaren schat; ik voel je liefde over dezen grooten afstand heen, mijn Jootje, en ze verwarmt en troost me. Maar je weet, ik voel mij niet eenzaam; buiten de verborgen omgang met God, zijn de Toradja's mij sympathiek; ik voel mij niet eenzaam onder hen; ze zijn mij voorwerpen van studie, waardoor ik ook mijzelf meer leer kennen.'³⁶¹

Op 26 december 1904³⁶² ging Kruyt eveneens weg uit Poso, nadat hij eerst de familie Hofman gedurende een vol jaar had ingewerkt. Kruyt was zeer ingenomen met de familie Hofman. 'In alle opzichten hebben wij zooveel dankensstof, de Hofmans bleven gezond; geruchten van oorlogen werden geen werkelijkheid;³⁶³ met het werk zijn wij een groote schrede voorwaarts gegaan. En het werk heb ik vol vertrouwen in Hofmans hand gegeven. Hij heeft zendelingvleesch.'³⁶⁴ Pas in 1907 zou het echtpaar Kruyt weer terugkeren naar Midden-Celebes, geruime tijd na de 'pacificatie' van 1905 en 1906.

Onderzoek naar het animisme

Het gouvernement kende Kruyt in 1904 een ruime subsidie toe om in Nederlands-Indië vergelijkend onderzoek te doen naar 'oorspronkelijke' religie. Het bestuur van het NZG stelde hem graag vrij voor deze reis, die in 1905 zou moeten plaatsvinden.³⁶⁵ Het voornemen deze studiereis te maken is tekenend voor de ontwikkeling die Kruyt in de periode 1894 tot 1905 doorgemaakt had. Door zijn etnologische publicaties en adviseursrol voor het gouvernement genoot hij inmiddels enige bekendheid. In 1898 werd hij benoemd tot buitengewoon lid van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen³⁶⁶ en in 1899 bovendien tot correspondent van het Aardrijkskundig

³⁵⁷ Kruyt, 'De Zending in Posso, in 1904', *MndNZG*, 1905 (5), blz. 71-72.

³⁵⁸ Voor het verloop van de pacificatie, zie blz. 62vv.

³⁵⁹ Roepnaam van Maria Suzanna. Miep werd in 1895, twee jaar na zoon Jan, geboren.

³⁶⁰ Brieven Kruyt aan zijn vrouw (ARvdZ 106A/7/4abc).

³⁶¹ Brief Kruyt aan zijn vrouw, 5 juni 1903 (ARvdZ 106A/7/4abc).

³⁶² Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', 28 december.

³⁶³ In Nederlands-Indië bestond rond deze tijd angst voor een Japanse invasie. Zie Th. van de End, *De Nederlandse Zendingsvereniging in West-Java, 1858-1963. Een bronnenpublicatie*, Alphen aan den Rijn, 1991, blz. 287-288.

³⁶⁴ Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', 28 december.

³⁶⁵ Zie *Extract-Acten NZG*, 18 mei 1904, blz 50 en Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', brief 5 (11 februari 1905) en brief 7 (maart 1905).

³⁶⁶ Hij zou buitengewoon lid blijven tot 1933. In dat jaar werd Kruyt corresponderend lid en in 1934

Genootschap,³⁶⁷ na plaatsing van een artikel over een reis in Noord-Celebes in het tijdschrift van het genootschap. In de daaropvolgende jaren (1898-1908) zou hij voor dit tijdschrift artikelen aanleveren over zijn reizen door Mori, Bada, Besoa, Napu en het stroomgebied van de Tomasa-rivier.

In 1903, op 34-jarige leeftijd, ontving hij een ridderorde voor zijn verdiensten op het terrein van etnologisch onderzoek.³⁶⁸ Opvallend is dat noch de *Mededeelingen*, noch de *Maandberichten* van het NZG hiervan melding maken. In de *Extract-Acten* treffen we evenmin een vermelding aan. Brouwer doet dit in zijn biografie wel. Kruyt vernam uit een brief van zijn zuster Nies dat een onderscheiding in de lucht hing. Hij schreef daarop relativerend aan zijn vrouw: 'We denken samen hetzelfde over zulke onderscheidingen. Ik zal het daarom niet dragen.'³⁶⁹

Tussen 1894 en 1905 ging Kruyt naast zijn artikelen over de zending steeds meer publiceren op etnologisch terrein. In totaal publiceerde hij in deze periode circa 25 artikelen over etnologische onderwerpen en ruim dertig over zending. Daarbij zijn gepubliceerde werkverslagen niet meegerekend. In deze periode zijn met name de etnologische artikelen van belang, zoals de artikelenreeks 'Een en ander aangaande het geestelijk en maatschappelijk leven van den Poso-Alfoer' (1895),³⁷⁰ het artikel over het koppensnellen (1899)³⁷¹ en 'Het wezen van het heidendom te Posso' (1903).³⁷² *Het Animisme in den Indischen Archipel* vormde de schriftelijke weerslag van de studiereis in 1905 en was het logische en voorlopige sluitstuk van zijn wetenschappelijke ontwikkeling in de periode voorafgaand aan de studiereis. De studie werd gepubliceerd in 1906.³⁷³ Kruyt was al in 1903 samen met Adriani bezig met zijn 'grootte boek' over de inwoners van Midden-Celebes (*De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*). Dit boek zou echter pas in de periode 1910-1914 worden gepubliceerd.³⁷⁴

Al eerder bleek dat Kruyt tijdens zijn opleiding het nut inzag van etnologisch onderzoek voor het werk van de zending. Kruyt werd tot het verrichten van onderzoek sterk gestimuleerd door dr. Arthur Wichmann en de neven Sarasin. Wichmann, als hoogleraar verbonden aan het mineralogisch-geologisch instituut van de Rijksuniversiteit te Utrecht en tevens aan de Maatschappij ter bevordering van het Natuurkundig Onderzoek aldaar, correspondeerde uitvoerig met Kruyt. De briefwisseling, beginnend in 1893, had veelal betrekking op praktische zaken zoals de toezending van gesteenten en het in kaart brengen van Midden-Celebes.³⁷⁵ In reactie op de ontvangst van een hoeveelheid gesteenten, schreef Wichmann aan Kruyt dat deze een 'hoogst belangrijke collectie' vormde.³⁷⁶

erelid.

³⁶⁷ Zie hierover onder meer brief A. Wichmann aan Kruyt, 27 mei 1899 (ARvdZ 101A/6/1).

³⁶⁸ Brouwer, *Dr. A. C. Kruyt*, blz. 99.

³⁶⁹ Brief Kruyt aan zijn vrouw, 22 juni 1903 (ARvdZ 106A/7/4abc).

³⁷⁰ Kruyt, 'Een en ander aangaande het geestelijk en maatschappelijke leven van den Poso-Alfoer', *MNZG*, 1895 (39), blz. 2-36, 106-153; 1896 (40), blz. 7-31, 121-160, 245-282; 1897 (41), blz. 1-52.

³⁷¹ Kruyt, 'Het koppensnellen der Toradja's van Midden-Celebes en zijne beteekenis', *VMKAW*, 1899 (4/3), blz. 147-229.

³⁷² Kruyt, 'Het wezen van het Heidendom te Posso', *MNZG*, 1903 (47), blz. 21-35 en (verkort): *HZ* 1903 (6), blz. 37-39, 42-44 en *MndNZG*, 1903 (2), blz. 17-27.

³⁷³ Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, 's-Gravenhage, 1906.

³⁷⁴ Zie brief Kruyt aan zijn vrouw, 5 juni 1903 (ARvdZ 106A/7/4abc).

³⁷⁵ In het archief bevinden zich circa 55 brieven van A. Wichmann (ARvdZ 101A/6/1). De brieven werden geschreven in de perioden 1893-1905 en 1909-1914.

³⁷⁶ Brief Wichmann aan Kruyt, 19 februari 1894 (ARvdZ 101A/6/1).

Mogelijk was het Wichmann die Kruyt in contact bracht met de Zwitserse geografen Paul en Fritz Sarasin. Met beiden correspondeerde Kruyt uitvoerig in de periode 1895-1914. Ook zij stimuleerden Kruyt om onderzoek te doen naar land en cultuur:

Wir können Ihnen nicht genug an's Herz legen, auf diesem Wege weiter zu gehen und Alles zu sammeln, was auf die alte Kultur der Toradja's Bezug hat; denn es wird eben doch das Alte in nicht zu fernen Zeit gänzlich verschwinden. Es ist daher Ihre Arbeit eine für die Ethnologen höchst wichtige Rettung, wofür man Ihnen in der Zukunft vielleicht noch mehr Dank [darbringen] wird, als in der Gegenwart.³⁷⁷

2.4.7 Reis door Nederlands-Indië en verlof in Nederland (1905-1907)

Na zijn vertrek uit Poso reisde Kruyt via de Minahasa naar Halmahera,³⁷⁸ waar hij in januari 1905 een aanvang wilde maken met zijn onderzoek naar 'oorspronkelijke' religie. In de eerste week van februari keerde Kruyt terug uit Halmahera. Gedurende het daaropvolgende verblijf in de Minahasa (6 tot 26 februari 1905) ontmoette Kruyt diverse malen dr. S. Schoch (1873-1912), die van 1903 tot 1908 hulpprediker was te Sonder. Schoch was van plan een ziekenhuis te laten bouwen, maar Kruyt vond dat hij zich beter kon bezighouden met een studie van het resterende heidendom in de Minahasa.³⁷⁹

Na het verblijf in de Minahasa reisde Kruyt door naar Donggala.³⁸⁰ Daar schreef hij, logerend bij Engelenberg, een dagboekbrief aan zijn vader over de situatie in Midden-Celebes. Uit deze niet precies gedateerde brief van maart 1905³⁸¹ blijkt dat Kruyt goed op de hoogte was van de plannen tot militair ingrijpen in Midden-Celebes. Engelenberg wilde niet dat veel geweld zou worden gebruikt. De methode die in Aceh werd gebruikt was geschikt om een volk te onderwerpen, maar niet om het te regeren. 'Het is wel zonderling', schreef Kruyt in de brief, 'dat nu eerst mijn oogen zijn opengestaan voor den vollen omvang van Engelenbergs plannen; hij wil dus op politiek gebied wat ik op zendingsgebied wensch. Waren mijne oogen er eerder voor geopend geweest, dan had ik niet zoo eene afwachtende houding aangenomen, maar had ik voor Engelenberg een studie geschreven over het zelfbestuur op Serawak, dat uitnemend werkt.'

Engelenberg had de gouverneur-generaal ervan overtuigd dat de onderwerping van de To Napu³⁸² de sleutel tot de pacificatie van Midden-Celebes vormde. Hem was inmiddels de volle beschikking gegeven over troepen. Kruyt was daarover verheugd:

Ik juich dit zeer toe, want er is werkelijk op niets goeds te hopen, wanneer de To Napoe niet geleerd hebben te buigen. De expeditie naar Bone en Loewoe zal ook in den loop van dit jaar plaatshebben. En nu hangt het alleen af van het al of niet spoedig uitvoeren der expe-

³⁷⁷ Brief gebroeders Sarasin aan Kruyt, 22 november 1895 (1896?) (ARvdZ 106A/7/2).

³⁷⁸ Zie ook Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', 28 december 1904.

³⁷⁹ Zie over de inhoud van deze contacten blz. 237. Schoch ging in 1908 met verlof. Van 1909 tot 1912 was hij directeur van de Kweekschool Voor Inlandse Onderwijzers en Gemeente-voorgangers te Koeranga/Tomohon en tevens hulpprediker in het ressort Tomohon. Zie voor een levensbeschrijving van Schoch: VGA, III, Haarlem, 1932, blz. 281-286 en zijn 'In Memoriam' in: *Maandberichten*, 1912 (114), blz. 108-109.

³⁸⁰ Vanuit Donggala zou Kruyt naar Java en Banjarmasin reizen, en vervolgens naar Sumatra. Daar was hij in augustus 1905 een aantal avonden te gast bij Snouck Hurgronje (Kruyt, 'Dagboek 1904-1905').

³⁸¹ Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', brief nummer 7, maart 1905.

³⁸² Stam uit het gebied van Sigi.

ditie, of de excursie naar Napoe er voor of er na zal plaats hebben. Wanneer ik de omstandigheden naga, geloof ik dat ik juist op een goed tijdstip met verlof ben gegaan: Aan de gebeurtenissen, die nu moeten plaats hebben, kan ik niet veel medewerken; ze moeten zich gedurende mijne afwezigheid afwikkelen, en dan kan ik terugkomen, zoo ik hoop in een gezuiverde atmosfeer verdergaan. Zoodra de excursie naar Napoe is afgelopen, wordt een posthouder aan het Meer geplaatst, en dan zou het goed zijn als wij ook niet te lang wegbleven met onze goeroes.³⁸³

Door Kruyts studiereis in Halmahera, Java, Kalimantan en Sumatra zou hij een uitstekend netwerk van contacten met daar werkzame zendelingen en bestuursambtenaren opbouwen. In het voorwoord van *Het Animisme in den Indischen Archipel*, de pennevrucht van deze studiereis, somt hij een lange lijst op van 'heren' die meewerkten aan zijn onderzoek.³⁸⁴ In de dagboeknotities van deze periode gaat hij uitvoerig in op alle contacten die hij gedurende de reis had.³⁸⁵ Met name het contact met de Duitse zending J. Warneck³⁸⁶ zou belangrijk voor Kruyt worden, omdat hij in hem een geestverwant herkende met wie hij in later jaren veel zou blijven corresponderen. Na zijn verblijf bij de familie Warneck schreef hij: 'Ik heb alle achtung voor Warneck; hij is een man uit één stuk, en daardoor maakt hij weleens de indruk van hoekig te zijn. Maar hij leeft helemaal voor de zaak en hij heeft daarbij eene enorme werkkraft. De gedachten over Zending (uitsluitend heidenzending) van hem en mij komen vrijwel met elkaar overeen.'³⁸⁷

Pas na zijn vertrek, tijdens Kruyts verblijf in Donggala, vernam Kruyt van Engelenberg dat het gouvernement definitief had beslist hem fl. 1.000 ter beschikking te stellen in plaats van het eerder toegezegde bedrag van fl. 500.³⁸⁸ Van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde ontving hij fl. 250. Het NZG had fl. 500 ter beschikking gesteld. Dit betrof overigens een schenking aan het NZG specifiek voor dit doel gegeven.³⁸⁹ Het Aardrijkskundig Genootschap kende Kruyt een subsidie toe van fl. 500 in ruil voor zijn geografische gegevens over Midden-Celebes. Kruyt meende echter over onvoldoende gegevens te beschikken om deze 'ruil' te rechtvaardigen.³⁹⁰

Het NZG besloot de reis door Nederlands-Indië niet te rekenen als vallend in de verlofperiode, maar het verlof pas te doen ingaan op het moment van aankomst in Nederland.³⁹¹ Door het onderzoek, met een lengte van een vol jaar, te laten vallen

³⁸³ Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', brief nummer 7, maart 1905.

³⁸⁴ In deze lijst treffen we onder meer de namen aan van de zendelingen A. Hueting (Halmahera), G. Maan (Zuid-Celebes), W.H.Th. van Hasselt (Angkola), J.H. Meerwaldt en J. Warneck (Toba), J.H. Neumann (Karo-landen).

³⁸⁵ Kruyt, 'Dagboekbrieven 1904-1906', IV-VII.

³⁸⁶ Joh. Warneck (1867-1944), zoon van Gustav Warneck, werkte van 1892 tot 1906 en van 1920 tot 1932 als zending van het Rijnse Zendinggenootschap (RMG) op Sumatra. In 1908 werd hij zendinginspecteur te Barmen en in 1912 docent aan de zendingopleiding te Bethel (Bielefeld). Na zijn repatriëring kreeg hij een aanstelling als directeur van het RMG (tot 1937).

³⁸⁷ Kruyt, 'Dagboekbrieven VI 1905-1906', 23 oktober 1905.

³⁸⁸ Kruyt had in december 1904 via Gunning reeds vernomen dat het gouvernement waarschijnlijk fl. 1.000 ter beschikking zou stellen (Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', 28 december 1904).

³⁸⁹ Deze gift werd mogelijk ter beschikking gesteld door N. Adriani. Kruyt vermeldt in zijn dagboek dat deze een aanzienlijke gift had gegeven (Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', 28 december 1904).

³⁹⁰ Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', 11 februari en *Extract-Acten NZG*, 23 november 1904, blz. 234. In een dagboekbrief wordt vermeld dat het Aardrijkskundig Genootschap vroeg om enkele artikelen voor het tijdschrift. Kruyt vond dat echter bezwaarlijk (Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', 28 december).

³⁹¹ *Extract-Acten NZG*, 23 november 1904, blz. 234.

onder 'werktijd' erkende het NZG het belang van het etnologische werk van Kruyt voor de zending.

Kruijt had zijn voornemen om deze reis te maken al in 1903 kenbaar gemaakt aan P.D. Chantepie de la Saussaye en J.W. Gunning. Beiden waren zeer ingenomen met dit idee en zegden hun steun toe. Wel verwachtte Gunning van Kruijt dat laatstgenoemde een aanvullende bijdrage uit familiekring zou vragen.³⁹² Een jaar daarvoor, in 1902, correspondeerde Kruijt met De la Saussaye naar aanleiding van een conceptartikel over animisme. Gunning had Kruijt gevraagd zijn gedachten over dit onderwerp op papier te zetten. Kruijt beschouwde het zelf als een 'onrijp gewrocht' en wilde het stuk niet uitgeven: '...het opstel als zoodanig kan in zijn geheel of ook maar gedeeltelijk niet in aanmerking komen voor publicatie. Gaarne zou ik als God wil, zulks later willen doen, maar ik ben er nu nog niet toe in staat.'³⁹³ De reis in 1905 zou deze mogelijkheid bieden. Wellicht dateerde de wens om dit onderzoek te doen al van veel eerdere datum. In een brief aan M.J. van Baarda schreef Kruijt al in 1899, informerend naar het functioneren van het begrip 'levenskracht' bij de inwoners van Halmahera: 'Waar het oorspronkelijke heidendom langzamerhand verdwijnt door invloed van Christendom en Mohammedanisme is het tijd de vormen van het primitieve heidensche geloof in den Archipel vast te leggen.'³⁹⁴

Het onderzoek naar het animisme leverde Kruijt al voorafgaand aan de studiereis contacten op met etnologen en godsdienstwetenschappers van naam. Zo wilden J. Frazer en J. Hastings gaarne een artikel over het animisme in Nederlands-Indië van Kruijt ontvangen.³⁹⁵ Kruijt zegde toe dit te zullen schrijven na de reis door de archipel.³⁹⁶ Tegen het einde van de rondreis begon Kruijt de onderzoeksgegevens

³⁹² Brief Kruijt aan zijn vrouw, 15 mei 1903 (ARvdZ 106A/7/4abc).

³⁹³ Brief Kruijt aan Chantepie de la Saussaye, 3 februari 1902 (ARvdZ 101A/6/1).

³⁹⁴ Brief Kruijt aan M.J. van Baarda, 17 juli 1899 (ARvdZ 106A/7/2). Overigens zou UZV-zending J. Fortgens (Halmahera) ernstige kritiek uiten op Kruijts werk: 'Tijdens zijn verlof in Holland heeft hij zich op een conferentie te Lunteren uitgelaten over mijn werk over Animisme, dat hij zoowat alles voor onwaar verklaarde.' Zie brief Kruijt aan G. Maan, 23 november 1918 (ARvdZ 101A/7/4).

³⁹⁵ Zie brief J. Hastings aan Kruijt, [?] januari 1904 (ARvdZ 101A/6/1). Kruijt correspondeerde in zijn leven niet vaak met Frazer. In 1933 had hij een correspondentie n.a.v. Frazers voornemen een boek te schrijven over onsterfelijkheid bij de Indonesiërs (mogelijk is hiermee bedoeld een vervolg op Frazers *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, 3 dln., Londen, 1913-1924). Kruijt: 'Ik had aan Frazer geschreven, en hem gevraagd of hij soms in doordruk wilde hebben wat ik over de ziel en het leven hierna maals van de West Toradja's had geschreven om het op te nemen in zijn boek over de onsterfelijkheid bij de Indonesiërs. Ik kreeg een lang schrijven terug van Lady Frazer, waarin ze mij meedeelde dat zij alle correspondentie van haar man afdeed, omdat het verminderd gezichtvermogen van deze alleen gebruikt mocht worden voor zijn studie. Mijn aanbod werd dankbaar aanvaard. Maar Lady Frazer ging voort met mij in uitzicht te stellen, dat ik in 1934 een beurt zou krijgen in de Frazer-lectures, die mij per stuk ong. £60 zouden opleveren, maar de zaak was nog onzeker. Verder klaagde ze er sterk over, dat haar man zoo weinig waardering had gevonden in Holland, en zij vroeg mij of ik niet kon bewerken, dat hij hier werd uitgenodigd om een voordracht te houden; dit zou dan in mei moeten plaatshebben. Zij stelde de zaak zoo voor, dat ik eruit begrepen heb: je zult die lectures mogen houden, als je mijn man een beurt in Holland bezorgt.' Snouck Hurgronje zag van zo'n spreekbeurt in Nederland het nut echter niet in (brief Kruijt aan zijn zoon, 17 januari 1933, ARvdZ 106A/2/5ab). Frazer was goed bekend met het werk van Kruijt (zie Frazers kritische kanttekeningen bij Kruijts onderzoeksresultaten in *Aftermath: A supplement to the Golden Bough*, Londen, 1936, blz. 376-393).

³⁹⁶ Brief Kruijt aan Hastings, 4 juni 1904 (ARvdZ 101A/6/1). Hastings schreef Kruijt met het verzoek een artikel over animisme bij de To Pamona aan te leveren voor de *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Kruijt zegde toe maar onder voorwaarde dat het artikel zou kunnen gaan over animisme in Nederlands-Indië en dat het artikel kon worden aangeleverd in 1906, na de rondreis. Uiteindelijk zou hij echter geen artikel over animisme aanleveren, maar een algemener lemma over de

over het animisme te ordenen en het boek *Het Animisme in den Indischen Archipel* was in concept gereed voordat hij vanuit Sabang op 23 januari 1906 met de boot naar Nederland vertrok.³⁹⁷ Tijdens het verlof van Kruyt werd het boek gepubliceerd.

Kruij kwam op 10 februari 1906 te Genua aan en reisde met de trein naar Bazel waar hij een dag met de neven Sarasin doorbracht om te spreken over etnologisch onderzoek met betrekking tot de To Pamona en voorts bezoeken aflegde bij het Bazelzse zendingsgenootschap.³⁹⁸

Op 14 februari reisde Kruij door naar Parijs om zijn broer Hendrik (Henk) en diens vrouw Willemien te ontmoeten. Kruij kwam tijdens deze ontmoeting tot de voor hem verrassende ontdekking dat Hendrik,³⁹⁹ die ontslag had genomen als zendingeling van het NZG, zich nog steeds zeer interesseerde voor het zendingswerk en dat hij op veel punten een zelfde mening had over personen en toestanden in Nederlands-Indië als Kruij.

Henk heeft mij de geheele geschiedenis van zijn strijd en streven meegedeeld en alles is mij nu zoo klaar als een klontje geworden. Hij heeft evenwicht gezocht voor zijne ziel. In Lausanne heeft hij theologie gestudeerd, juist in Lausanne omdat Calvijn hem aantrok. Toen hij zag dat theologie dáár net eender was als in Holland en de professoren het hem te gemakkelijk wilden maken, ging hij naar Parijs,⁴⁰⁰ omdat hij in eene annonce over voorbereiding aan de academie eene vingerwijzing Gods zag (dit hebben Henk en Nies met elkaar gemeen, dat zij vingerwijzigen Gods zien in dingen, die voor ieder ander doodgewoon zijn). Toen hij voelde dat hij geen predikant kon zijn, en hij toch de menschheid verder wilde brengen, heeft Willemien hem op het idee gebracht dokter te worden.⁴⁰¹

Willemien was in deze periode kostwinster als eigenaar van een kiosk. Hendrik ontving uit familiekring nog twee jaar financiële ondersteuning, omdat de praktijk en de kiosk samen nog niet voldoende inkomsten opleverden. Hendrik wilde later als officier van gezondheid naar Nederlands-Indië terugkeren, maar Kruij schatte in dat de kansen daarvoor klein waren. Hendrik en zijn vrouw zouden al te zeer verworteld zijn geraakt in Frankrijk.

Kruij schreef weliswaar over de herontdekking van een gedeelde visie met betrekking tot toestanden in Nederlands-Indië, maar in dezelfde brief blijkt eveneens de grote afstand tussen de twee broers: 'Ik begrijp hem volkomen, maar ik ben het absoluut niet met hem eens.' Hij zag zijn broer als iemand die dichter bij God leefde dan hijzelf, iemand die de roomse regels van kuisheid en soberheid uiterst serieus nam,⁴⁰² die mensen goed wilde doen, maar Kruij had het gevoel dat ze ondanks de

'Indonesians', (in: J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1908-1926 (7), blz. 232-250).

³⁹⁷ Het artikel voor Hastings had hij toen ook klaar, maar hij stuurde het concept eerst naar De la Saussaye met het verzoek het van kanttekeningen te voorzien (Kruij, 'Dagboekbrieven VII 1905-1906', 17 januari 1906).

³⁹⁸ Kruij, 'Dagboekbrieven VII 1905-1906', 18 februari 1906.

³⁹⁹ Hendrik wordt door Kruij ook aangesproken met 'Hein' en 'Henk'.

⁴⁰⁰ R. Smith Kipp schrijft in *The early years of a Dutch colonial mission* dat Hendrik in Luzern medicijnen studeerde (blz. 94-95). Zij kreeg deze informatie rond 1980 van Sophia Kruij. Hendrik zou de studie hebben gedaan via een 'alternative track', d.w.z. een studie die geen hoge eisen stelde m.b.t. de vooropleiding. De dagboeknotitie van Kruij wekt de indruk dat Hendrik medicijnen gestudeerd heeft in Parijs.

⁴⁰¹ Kruij, 'Dagboekbrieven VII 1905-1906', 18 februari 1906.

⁴⁰² 'In die heiligheid heeft hij nu rust gevonden en een vrede, die hij aan ieder toewenscht.' (Kruij,

liefdeband van broers ver van elkaar af stonden. Na een verblijf van een week in Parijs reisde hij, inmiddels weer verenigd met zijn vrouw, door naar Nederland. Uit de dagboeken blijkt dat het contact tussen Hendrik en de familie in de loop van de jaren steeds meer verloren ging. In 1906 schreef hij daarover:

Aan Hendrik kan men duidelijk merken, dat de zware strijd om het bestaan, die hij heeft gevoerd vele andere gevoelens in hem heeft onderdrukt; nu die strijd voor het grootste deel voorbij is, ontwakten in hem weer oude gevoelens. (...) In het begin hebben wij nog een paar brieven van Hendrik gehad, voornamelijk handelende over Jan, voor wien hij een dieet heeft voorgeschreven, dat Jan blijkbaar geholpen heeft. Ik voel echter, dat geregelde correspondentie niet mogelijk is. In zijn denkbeelden kan ik zeer goed inkomen en ik waardeer ze, maar ik kan er heelemaal niet mee meegaan. Een correspondentie kan dus niet anders zijn, dan een mededeelen van huiselijke gebeurtenissen, en dat vind ik nu waarlijk de moeite niet waard.⁴⁰³

Het verlof in Nederland gebruikte Kruyt – behalve om de band met de kinderen aan te halen – met name voor het verstevigen van relaties in kringen van etnologie en zending. Tevoren maakte Kruyt zich wat zorgen over de vraag of hij wel voldoende geduld zou hebben met de ‘zendingsvrienden’ in Nederland:

... overigens is er niets wat mij in Holland aantrekt, en in dat opzicht zou het mij niets gekost hebben om van Sabang in eens weer naar Posso te gaan. Ik ben bang dat de menschen zich aan mij en ik mij aan de menschen zal ergeren. Vriendschap en liefde die wanneer de personen op een afstand van elkaar zijn goed fleureeren, bekoelen dikwijls, wanneer die personen in elkaars nabijheid zijn. Maar het is juist wat U⁴⁰⁴ zegt: ik zal kaku⁴⁰⁵ afwachten, wat er over mij zal komen; als ik nu maar zeer wist, dat ik mij noch door lof zou laten meeslepen noch door blaam zou laten drukken, maar alles heel filosofisch opnemen. Ik zal er mij in elk geval in trachten te oefenen.⁴⁰⁶

Deze zorg verhinderde echter niet dat Kruyt bij velen op bezoek ging. Hij bracht in de eerste maand van zijn verlof onder meer bezoeken aan dr. A.L. van Hasselt, redacteur van het *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, aan G.P. Rouffaer, adjunct-secretaris van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, aan de emeritus hoogleraar volkenkunde dr. H. Kern⁴⁰⁷ en aan de inmiddels naar Nederland teruggekeerde baron van Hoëvell.⁴⁰⁸

Ook De la Saussaye bracht hij een bezoek om een conceptartikel voor een

⁴⁰³ ‘Dagboekbrieven VII 1905-1906’, 18 februari 1906).

⁴⁰³ Kruyt, ‘Dagboekbrieven VII, 1905-1906’, 2 juni 1906. R. Smith Kipp vermeldt dat Hendrik tot het einde van zijn leven in Parijs bleef wonen en werkte onder de armsten van de stad. Hij zou zelf eveneens arm zijn gestorven (*The early years*, blz. 94). In de familiekring wordt gezegd dat de praktijk goed liep, maar dat hij vaak geen rekeningen uitschreef voor de behandeling (*interview* met Marietje Kruyt en Dorothea Kruyt-Gobée, 20 januari 2004).

⁴⁰⁴ De dagboekbrieven waren gericht aan Kruyts vader te Mojowarno.

⁴⁰⁵ *Kaku* = stijf, stram.

⁴⁰⁶ Kruyt, ‘Dagboekbrieven VII 1905-1906’, 3 februari 1906.

⁴⁰⁷ Voor een levensbeschrijving van H. Kern, zie: *VGA*, III, blz. 287-293.

⁴⁰⁸ Kruyt, ‘Dagboekbrieven VII 1905-1906’, 1, 6 maart en 10 mei 1906. Het boek over het animisme werd uitgegeven onder verantwoording van het KITLV, nadat het door een beoordelingscommissie waarin Van Hoëvell zitting had ‘zeer vleiend’ was beoordeeld (‘Dagboekbrieven VII 1905-1906’, 10 mei 1906). Kruyt ontving voor het boek een gratificatie van fl. 400. Kern was mee-lezer van het manuscript.

Engelstalige encyclopedie onder redactie van J. Hastings te bespreken.⁴⁰⁹ Gedurende zijn verlof zou Kruyt veel contact met hem hebben. Om zijn netwerk van wetenschappelijke contacten te vergroten woonde hij op aanraden van De la Saussaye ook vergaderingen bij van de Koninklijke Academie van Wetenschappen.⁴¹⁰ Met de geograaf E.C. Abendanon, die later een boek zou publiceren over Midden-Celebes, legde hij eveneens contact, evenals met zijn oude schoolgenoot T.J. Bezemer,⁴¹¹ en de etnologen A.W. Nieuwenhuis en S.R. Steinmetz (1862-1940).⁴¹²

De wetenschappelijke contacten ontlokten hem de ontboezeming: 'Dit is wel het grootste genot van mijn verblijf in Holland om met hoogstaande geesten om te gaan en een en ander van hen op te steken.'⁴¹³ Naast de contacten met wetenschappers waren er ook veel contacten met mensen uit de zending⁴¹⁴ en met familie en vrienden. Met name met zijn oude vriend Bram van der Flier trok Kruyt in de verloftijd veel op. Zo maakte hij in april-mei 1906 samen met Bram een vakantiereis van twee weken naar Engeland. Eind mei reisde hij naar Barmen om een bezoek te brengen aan J. Warneck. Bij diens tegenbezoek in november 1906 bracht hij hem in contact met C. Snouck Hurgronje, die Kruyt tijdens zijn verlof regelmatig ontmoette. Warneck zorgde voor een uitvoerige aankondiging van Kruyts werk over het animisme in het *Allgemeine Missions-Zeitschrift*.⁴¹⁵

Snouck Hurgronje maakte tijdens de bezoeken van Kruyt overigens meermalen duidelijk dat hij diens werk over het animisme te theoretisch vond. Het zou te weinig gerelateerd zijn aan de praktijk van het zendingswerk. Ook de etnoloog A.W. Nieuwenhuis koesterde volgens Kruyt bedenkingen tegen het boek, maar die waren inhoudelijk van aard: hij was het niet eens met Kruyts uitgangspunt dat de primitieve volken van Nederlands-Indië 'communistisch' waren. Volgens Nieuwenhuis waren primitieven juist zeer individualistisch. Primitieven zouden elk geloof in goden en geesten van anderen hebben overgenomen. 'Naar zijne meening was dan ook de beste zendingsmethode om het gansche heidendom vierkant te bestrijden en het Christendom voor te stellen als heelemaal iets nieuws en alle schakels met het heidendom moest men vermijden.'⁴¹⁶ Op 22 maart 1906 debatteerde hij in de Vereniging van Oostersche Studiën te Leiden met diverse opposanten over zijn boek.⁴¹⁷

In juni 1906 vernam Kruyt van Gunning dat het bestuur van het NZG zou besluiten twee kwekelingen aan de zendingsopleiding voor Poso te bestemmen.⁴¹⁸ Dit betrof P. Schuyt⁴¹⁹ en P. ten Kate.⁴²⁰ Kruyt had al in maart rechtstreeks van Schuyt

⁴⁰⁹ Zie voetnoot 396.

⁴¹⁰ Kruyt, 'Dagboekbrieven VII 1905-1906', 17 maart 1906.

⁴¹¹ Kruyt, 'Dagboek 1907', 3 en 25 mei.

⁴¹² Kruyt, 'Dagboekbrieven VII 1905-1906', 17 maart en 10 mei 1906. E.C. Abendanon, *Midden-Celebes expeditie. Geologische en geografische doorkruisingen van Midden-Celebes (1909-1910)*, 2 dln., Leiden, 1915-1917. Voor Steinmetz, zie *IDA*, blz. 668.

⁴¹³ Kruyt, 'Dagboekbrieven VII 1905-1906', 10 mei 1906.

⁴¹⁴ In de dagboeken (VII en VIII) wordt veel gerefereerd aan contacten met J.W. Roskes, J.W. Gunning, D. Crommelin, H.M. van Nes, jkvr. H.B. de la Bassecour Caan en baron C.W.Th. van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam. In het geval van de twee laatstgenoemden vormden deze contacten het startpunt van een uitvoerige correspondentie.

⁴¹⁵ J. Warneck, 'Der Animismus im Indischen Archipel', *AMZ*, 1907, blz. 33-40.

⁴¹⁶ Kruyt, 'Dagboekbrieven VIII 1905-1906', 10 december 1906. Zie ook 'Dagboek 1907', 31 januari, waar Kruyt schrijft dat hij met Snouck Hurgronje bezwaren van 'Leidsche collega's' tegen zijn boek besprak.

⁴¹⁷ Kruyt, 'Dagboekbrieven VIII 1905-1906', 2 maart 1907.

⁴¹⁸ Kruyt, 'Dagboek VII 1905-1906', 29 juni 1906; *Extract-Acten NZG*, 19 september 1906, blz. 180.

⁴¹⁹ P. Schuyt (1884-1981), van 1908 tot 1917 en van 1919 tot 1924 werkzaam in Kuku. In maart 1924

vernomen dat hij waarschijnlijk voor Poso zou worden bestemd. 'Deze verlangt er erg naar voor Posso bestemd te worden; en hij lijkt mij wel geschikt. Maar daarover valt nog niets te zeggen.'⁴²¹ Gunning had in de jaarvergadering van het NZG er op aangedrongen Kruyt en Hofman versterking te sturen, omdat de situatie door de militaire expeditie nu ingrijpend was gewijzigd.⁴²² Aan de zendingsopleiding verzorgde Kruyt daarom lessen in taal en cultuur van de To Pamona. Daarnaast verzorgde hij ook lessen over het animisme.⁴²³ Kruyt had tot het winterseizoen geen spreekbeurten willen vervullen, om tijd vrij te houden voor familie, vrienden en wetenschappelijke contacten. In het najaar zou echter een begin worden gemaakt met een reeks lezingen, spreek- en preekbeurten voor uiteenlopende groepen. De belangrijkste vier lezingen werden gebundeld en uitgegeven in 1907.⁴²⁴

Kruij leverde tijdens zijn verlof een belangrijke bijdrage aan de twintigste algemene zendingsconferentie, die werd gehouden op 26 oktober 1906. 's Morgens hield zendeling G. Maan⁴²⁵ een referaat over de keuze van zendingsvelden en 's middags sprak Kruij over 'Het karakter der heiden-zending in onze Oost'.⁴²⁶ Een ander referaat van Kruij, namelijk voor een vergadering van het Indisch Genootschap op 23 oktober 1906,⁴²⁷ leidde tot een discussie in de Tweede Kamer. Het debat ging over de vraag of zendingswerk uiteindelijk niet militaire expedities uitlokte. Kruij was hiermee niet blij:

De [kamer]leden die de Zending vriendelijk gezind waren, beroepen er zich op⁴²⁸ om te beweren, dat men met de Zending veel verder komt dan met expedities, en de vijanden der Zending gronden er hunne bewering op, dat de Zending fataal is, omdat zij expedities van het Gouvernement uitlokt. En de heer Gunning wil graag, dat ik er nog een stukje in de courant over schrijf, maar dat doe ik niet. Ik heb mijne meening duidelijk genoeg gezegd, en als men er kwaad uit zuigt, moet men het zelf weten.⁴²⁹

Op 22 mei 1907 begonnen Kruij en zijn vrouw aan de terugreis: via Parijs en Genua. Na een verblijf van enkele weken in Mojowarno en in de Minahasa kwamen zij op 3 september weer terug in Poso.⁴³⁰ Bijna aan het eind van zijn de verlofperiode schreef Kruij over Nederlanders en Nederland '...en wat hetgeen de menschen aangaat: bekrompen zieltjes; gevangens tusschen de vier muren van hunne woning. Ik

vertrok hij naar Nederland om de artsenopleiding te volgen (brief A.M. van de Poll-Schuyt aan de auteur, 9 september 1994, privé-archief).

⁴²⁰ P. ten Kate was van 1908 tot 1918 werkzaam in Napu en Poso. Hij overleed aan de Spaanse griep.

⁴²¹ Kruij, 'Dagboek VII 1905-1906', 6 maart 1906.

⁴²² Kruij, 'Dagboekbrieven VIII 1905-1906', 21 juli 1906.

⁴²³ Kruij, 'Dagboekbrieven VIII 1905-1906', 4 oktober (?) 1906. Zie ook brief bestuur NZG aan Kruij, 18 mei 1907 (ARvdZ 65/4).

⁴²⁴ Kruij, *De inlander en de Zending, vier lezingen: De Inlandse vrouw en de Zending, Het communisme der Toradja's, Hoe het Evangelie door de Natuurvolken ontvangen wordt, De beteekenis van droomen in de Zending*, Amsterdam, 1907.

⁴²⁵ In het Kruij-archief bevindt zich een zeer omvangrijke correspondentie van Kruij en Maan, daterend uit de jaren 1899 tot 1925 (ARvdZ 101A/7/4).

⁴²⁶ Kruij, 'Het karakter der Heiden-zending in onze Oost', *Twintigste Algemeene Nederlandsche Zendingsconferentie, gehouden te Amsterdam 26 Oct. 1906, verslag der toespraken en referaten*, Ermelo, s.a., blz. 39-72. Hoofdstuk 5 gaat nader op deze lezing in.

⁴²⁷ Kruij, 'De Inlandsche staat en de zending', *Verhandelingen van het Indisch Genootschap* (vergadering 23-10-1906), 1906, blz. 79-109.

⁴²⁸ D.w.z., ze beroepen zich op het referaat van Kruij.

⁴²⁹ Kruij, 'Dagboekbrieven VIII 1905-1906', 16 november 1906.

⁴³⁰ Kruij, 'Dagboek 1907', 7 september.

vind onze Toradja's over het geheel heusch ontwikkelder dan de gewone Hollanders. (...) Hang om hier te blijven heb ik in het geheel niet.⁴³¹

Jaren later zou hij kritisch schrijven over de houding van het bestuur van het NZG met betrekking tot het verlof van zendelingen. Het bestuur ontmoedigde feitelijk het opnemen van een verlofperiode. Verlof zou het aureool van zendelingen aantasten:

Een zending stelde men zich in den ouden tijd voor als een halven engel van zelfopoffering. De bekeeringsgeschiedenissen die gewoonlijk in de berichten werden opgenomen, waren wel in staat om deze gedachte te voeden. Wanneer nu een zending overkwam kon ieder zien, dat een zending heelemaal geen engel is, ja dikwijls maakte hij een vreemden indruk op de menschen, zoodat de gedachten omtrent den zending wel wat naar beneden gingen. En met het verdwijnen van de aureool van het hoofd van den Zending, verminderde ook dikwijls de liefde voor de Zending.⁴³²

2.4.8 Derde verblijf te Poso (1907-1923)

Waren op de tweede termijn te Poso vooral de begrippen 'hoop' en 'terughoudendheid' van toepassing, voor de derde periode geldt dat de ontwikkelingen in het werk buitengewoon snel gingen en dat Kruyt en de zending moeite hadden het veranderingstempo bij te houden. Midden-Celebes was op het moment van Kruyts terugkeer door militair ingrijpen onder Nederlands gezag geplaatst. Het was in deze periode nog onrustig in Midden-Celebes. Kruyt wijst op een telegram van Engelenberg, dat hij net voor zijn terugkeer in de Minahasa ontving, waarin melding werd gemaakt van zeven gesneuvelde soldaten in Mori.⁴³³ De vorst van Mori nam daarop de vlucht.⁴³⁴ Onderzoek bracht aan het licht dat de soldaten zich aanmatigend hadden gedragen en de vorst hadden beledigd. Het gouvernement zond vervolgens een expeditie van 120 soldaten naar het gebied. Bij de poging het verzet te breken kwamen 100 Moriërs om het leven.

Het gouvernement kondigde direct na de pacificatie velerlei maatregelen af die ingrijpende consequenties hadden voor de To Pamona. Dorpen moesten worden verplaatst van de heuveltoppen naar de dalen, er moest een begin worden gemaakt met de aanleg van *sawahs* en wegen, en het schoonmaken van de beenderen van overledenen werd verboden, evenals het koppensnellen.

Kruyt voorzag dat de genomen maatregelen tot overgangen naar het christendom zouden leiden. Het volk kwam er door in verwarring en gewetensnood en zocht toevlucht bij de zendelingen, die optraden als gids in een veranderende samenleving. De eerste overgangen tot het christendom vonden plaats in 1909 en daarna breidde de beweging naar het christendom zich als een olievlek uit. Al snel zou het NZG meerdere zendelingen uitzenden om Kruyt, Hofman en Adriani te ondersteunen bij hun werk.

Tussen 1910 en 1914 publiceerde Kruyt samen met Adriani het driedelige werk *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*.⁴³⁵ Kruyt schreef hiervan de

⁴³¹ Kruyt, 'Dagboek 1907', 3 mei.

⁴³² Kruyt, 'Jeugdherinneringen', blz. 13-14; zie ook 'Aantekeningen', blz. 3-4.

⁴³³ Kruyt, 'Dagboek 1907', 12 augustus.

⁴³⁴ Kruyt, 'Dagboek 1907', 24 augustus en 7 september.

⁴³⁵ Kruyt, *De Bare'e sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, 3 dln. Batavia, Amsterdam, 1910-1914, tweede geheel omgewerkte druk, bewerkt door A.C. Kruyt, Amsterdam, 1950-1951.

eerste twee, etnologische, delen en Adriani verzorgde het derde, linguïstische, deel. Door deze publicatie maakte Kruyt definitief naam als etnoloog. De kosten van de druk werden, nadat zendingsconsul Van Boetzelaer daartoe een voorstel had gedaan, waarschijnlijk gedragen door het Gouvernement.⁴³⁶ Kruyt had van het bestuur van het NZG een verlof van drie maanden gekregen om de studie voor de drukker gereed te maken.⁴³⁷ Al in 1909 schreef hij dat de arbeid nauwelijks toeliet zich aan het schrijven te wijden: ‘Het begint nu ernst te worden met ons groote boek over de Toradja’s, dat in juni 1911 af moet zijn. Ik heb er echter haast geen tijd voor om er aan te werken; nu heb ik het Genootschap gevraagd om 3x één maand verlof om er aan te werken zonder mijn post te verlaten, maar ik vrees dat ik wel 6 keer een maand nodig zal hebben.’⁴³⁸

De publicatie van dit werk leidde ertoe dat Kruyt op 4 december 1913 een eredoctoraat in de theologie kreeg van de Rijksuniversiteit van Utrecht, als erkenning van het belang van zijn etnologische werk voor de zending. De ethische hoogleraar godsdienstgeschiedenis H.Th. Obbink,⁴³⁹ tevens bestuurslid van het NZG, trad op als promotor in absentia.⁴⁴⁰ Aangezien Kruyt in dat jaar niet met verlof was, is door Kruyt geen *laudatio* uitgesproken. Hij werd middels een telegram op de hoogte gesteld van het doctoraat.⁴⁴¹ Hij nam het doctoraat aan en schreef aan de senaat van de universiteit: ‘Ik haast mij U hartelijke dank te betuigen voor de waardeering, die mijn arbeid bij U heeft gevonden. Ofschoon ik dien arbeid ondernomen heb in het belang van de Zending, ben ik er zeer gevoelig voor, dat hij ook Uwe aandacht heeft getrokken. En ik twijfel er geen oogenblik aan of de onderscheiding, die U mij heeft geschonken zal medewerken tot het bereiken van het groote doel, waarvoor ik leef en werk en bid.’⁴⁴² Het NZG-bestuur feliciteerde hem met het eredoctoraat en schreef: ‘Deze hooge onderscheiding is ten volle verdiend door Uwen wetenschappelijken arbeid, die ook aan de Zending zoo zeer ten goede gekomen is.’⁴⁴³ Van Boetzelaer schreef hem: ‘Dat is zeker ene zeer byzondere, hoewel wel verdiende onderscheiding, waarmede zij niet alleen U persoonlijk en Uwe familie, maar de geheele Nederlandsche Zending geëerd heeft.’⁴⁴⁴ J. Warneck feliciteerde

⁴³⁶ Zie brieven C.W.Th. van Boetzelaer aan Kruyt, 25 februari en 29 oktober 1910 (ARvdZ 101A/6/4).

⁴³⁷ Brief bestuur aan Kruyt, 3 april 1909 (ARvdZ 65/4).

⁴³⁸ Kruyt, ‘Dagboek 1908-1909’, 3 februari 1909.

⁴³⁹ H.Th. Obbink (1869-1947) was van 1906 tot 1910 hervormd predikant in Den Haag. In 1910 werd hij hoogleraar te Amsterdam en op 22 september 1913 werd hij geïnstalleerd als hoogleraar aan de theologische faculteit te Utrecht. In 1929 werd hij hofprediker, maar daarnaast zou hij tot 1939 hoogleraar blijven (Posthumus Meyjes, *Hervormd 's-Gravenhage*, blz. 346). Samen met A.M. Brouwer verzorgde hij een bijbelvertaling. Zie *BLGNP*, II, 345-349. Obbink was tevens lid van het hoofdbestuur van het NZG (*Extract-Acten NZG*, 1915, lijst hoofdbestuursleden, blz. 392) en was redactielid van het AWCC.

⁴⁴⁰ Zie J.A.B. Jongeneel, E. Klootwijk, *Nederlandse faculteiten der Godgeleerdheid, theologische hogescholen en de Derde Wereld. Algemene inleiding en overzichten vanaf 1876*, Leiden/Utrecht, 1986, blz. 47. Tijdens het verlof in 1923 had Kruyt nader contact met de familie Obbink. Mevrouw Obbink was bestuurslid van het tehuis voor kinderen van zendelingen. Kruyt omschreef Obbink als een ‘prettige heldere man, die de dingen geestelijk nuchter bekijkt. Hij is heelemaal een man naar mijn hart en ik kan best met hem opschieten’ (brief Kruyt aan zijn zoon, 23 november 1923, ARvdZ 106A/2/4).

⁴⁴¹ In het Kruyt-archief bevindt zich een telegram van 16 november 1913 aan Kruyt (via Gorontalo): ‘Zendeling Kruyt Posso Gorontalo. Universiteit benoemt U doctor theologie. Eere doctor (...) aannemen verzocht.’ (ARvdZ 101A/6/1).

⁴⁴² ARvdZ 101A/6/1. De brief is niet gedateerd.

⁴⁴³ Brief bestuur NZG aan Kruyt, 21 november 1913 (ARvdZ 65/4).

⁴⁴⁴ Brief C.W.Th. van Boetzelaer aan Kruyt, 28 november 1913 (ARvdZ 101A/6/4).

Kruyt met de woorden: 'Es ist wohl selten eine Doktorierung so gut motiviert und berechtigt gewesen wie diese' en voegde daaraan toe dat hij bij het ontvangen van zijn eigen eredoctoraat in Edinburgh had gemeend dat het aan anderen, met name aan Kruyt, meer toekwam dan aan hemzelf.⁴⁴⁵ Laatstgenoemde was overigens, hoewel dankbaar voor het eerbewijs vanuit de theologische faculteit, van mening dat hem beter een eredoctoraat in de letteren had kunnen worden verleend.⁴⁴⁶

Tussen 1918 en 1920 verscheen van Kruyt vervolgens een belangrijke reeks artikelen over het dynamisme, die een duidelijke koerswijziging vormden in zijn etnologische ontwikkeling. Deze bijdragen maken de sterke invloed van F.D.E. van Ossenbruggen duidelijk.⁴⁴⁷ Kruyt kwam in 1916 onder zijn invloed:

Ik heb mij in den laatsten tijd nogal veel bezig gehouden met de studie van het praeanimisme, waarover voor Indië een werk is geschreven door zekeren Mr. van Ossenbruggen, 'het primitieve Denken'. Ik ben daarbij tot de overtuiging gekomen, dat 'onpersoonlijke zielestof' in mijn animisme niet juist de verschijnselen, die daaronder vallen verklaren. Veel beter wordt de zaak met 'magie' weergegeven. In dit nieuwe licht heb ik een reeks van verschijnselen behandeld, die ik in het groote werk over de Toradja's nauwelijks genoemd heb, omdat deze verschijnselen niet met de theorie van de onpersoonlijke zielestof zijn te verklaren, en ik ze om die reden altijd beschouwd heb als onbeduidende bijgeloovigheden. Ze hebben nu opeens veel beteekenis gekregen, en een nieuw veld van onderzoekingen heeft zich voor mij geopend.⁴⁴⁸

Ondanks deze belangrijke reeks artikelen behoorden de jaren 1914 tot 1923 voor wat betreft Kruyts etnologische publicaties niet tot zijn vruchtbaarste jaren. Het was een tijd, dat hij volledig in beslag genomen werd door zijn verantwoordelijkheden als zendeling: de zorg voor de opbouw van de gemeenten en met name het leidinggeven aan de kweekschool te Pendolo eisten zijn tijd op. In een brief aan Hendrik Kraemer schreef hij daarover, antwoordend op de vraag of hij een boek over de geschiedenis van het christendom in Nederlands-Indië wilde schrijven:

Ik heb het voorstel dan ook in ernstige overweging genomen, maar ik ben tot de conclusie gekomen, dat het nu een onmogelijkheid voor mij is. Ik moet in ieder jaar drie maanden op reis voor het onderzoek naar de westelijk wonende Toradja's. Ten tweede kost de leiding van de kweekschool mij zoo'n groote inspanning, dat er van studie niets kan komen (het is mooi als ik tusschen het werk door de tijdschriften bijhoud, en inderhaast aantekeningen kan maken om een en ander later weer terug te vinden).⁴⁴⁹

Voor de ontwikkeling van zijn missionaire denken zijn deze jaren echter van groot belang geweest, zoals onder meer blijkt uit de publicatie van het artikel 'The presentation of Christianity to primitive peoples',⁴⁵⁰ waarin Kruyt een redelijk afgeronde visie weergeeft met betrekking tot de evangelieverkondiging onder heidenvolken.⁴⁵¹

⁴⁴⁵ Brief J. Warneck aan Kruyt, 13 februari 1914 (ARvdZ 101A/6/4).

⁴⁴⁶ S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending. Oegstgeest 1897-1942*, II, 's-Gravenhage, 1981, blz. 403.

⁴⁴⁷ Zie hiervoor blz. 181vv.

⁴⁴⁸ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 12 oktober 1916 (ARvdZ 101A/6/3).

⁴⁴⁹ Brief Kruyt aan H. Kraemer, 6 oktober 1924 (ARvdZ 101A/7/1).

⁴⁵⁰ *IRM*, 1915, blz. 81-95. Kruyt werd tot het schrijven van dit artikel uitgenodigd door J.H. Oldham, secretaris van de redactie (brief Oldham aan Kruyt, 6 augustus 1912, ARvdZ 101A/7/3).

⁴⁵¹ Pas na deze werkperiode, in 1924, verschenen de artikelen 'Het pessimisme van het Indonesisch heidendom', *Stemmen des Tijds*, 1924 (12), blz. 143-165; 'The appropriation of Christianity by

Na zijn verlof begon Kruyt met het schrijven van de *Brieven van den Zendeling Alb.C. Kruyt en zijne echtgenooten aan hunne Vrienden*. Deze 90 rondzendbrieven, geschreven tussen 1908 en 1931, zijn van groot belang vanwege het inzicht dat ze verschaffen in Kruyts werkwijze.⁴⁵²

Het bestuur van het NZG verzette zich aanvankelijk fors tegen de publicatie van deze brieven en gaf aan dat de uitgave niet kon worden voortgezet. Het zou ten koste gaan van artikelen, die Kruyt normaal gesproken voor de zendingsbladen schreef. Na stevige kritiek van de zijde van Kruyt op het besluit de uitgave van de brieven te verbieden, besloot het bestuur de publicatie toch toe te staan.⁴⁵³ Kruyt antwoordde met een lange apologie waarin hij meldde, dat hij voldoende materiaal aanleverde voor het Genootschap en dat daar slechts mondjesmaat van gebruik werd gemaakt. Hij meldde het bestuur, dat hij besloten had de uitgave van gedrukte brieven voorlopig voort te zetten.⁴⁵⁴

Tot slot kan voor wat betreft zijn publicaties in deze periode nog gewezen worden op enige artikelen van de hand van A.A. van de Loosdrecht, die Kruyt na de moord op Van de Loosdrecht bewerkte en voor postume uitgave gereed maakte.⁴⁵⁵

Kruyts toenemende bekendheid leidde er toe dat hem in 1909 werd gevraagd een rapportage over zijn werk te schrijven met het oog op de World Missionary Conference, die in 1910 in Edinburgh zou worden gehouden. John R. Mott stuurde hem op aanwijzing van dr. C.W.Th. baron van Boetzelaer een brief met het verzoek een uitvoerige enquête in te vullen met betrekking tot zijn werk.⁴⁵⁶ De brief ging vergezeld van een artikel waarin de doelstelling van de conferentie werd toegelicht. In acht wetenschappelijke commissies zou 'the whole range of the extension and methods of present-day missions' moeten worden onderzocht. Mott schreef aan Kruyt dat de enquête slechts werd toegezonden aan een beperkt aantal 'missionary

primitive heathen in Central Celebes', *IRM*, 1924, blz. 267-275 en 'Van Heiden tot Christen', *TZM*, 1924 (68), blz. 24-42, 97-114, 206-221, 295-312; 1925 (69), blz. 1-25, 97-115, 193-207; 1926 (70), blz. 7-31, 97-122. Deze publicaties verschenen weliswaar pas tussen 1924 en 1926, maar kunnen zonder meer gezien worden als het resultaat van de ontwikkeling in het missionaire denken en handelen in de periode 1907-1923.

⁴⁵² H.B. de la Bassecour Caan meldde in 1909 aan Kruyt dat voor deze brieven veel belangstelling bestond: de oplage was uitverkocht (ARvdZ 101A/6/4).

⁴⁵³ Brief bestuur aan Kruyt en Hofman, 22 juli 1909 (ARvdZ 65/4).

⁴⁵⁴ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 13 oktober 1909 (ARvdZ 65/4).

⁴⁵⁵ Brief Kruyt aan mevrouw A.P. van de Loosdrecht-Sizoo, 4 oktober 1918 (ARvdZ 101A/6/2). Voor de moord op Van de Loosdrecht, zie Th. van den End, *De Gereformeerde Zendingsbond 1901-1961, Nederland-Tanah Toradja. Een bronnenpublicatie*, Alphen aan de Rijn, 1985, blz. 147-161. De laatste drie bladzijden daarvan bevatten een weergave van Kruyts brief aan zendeling-onderwijzer J. Belksma, 26 december 1917 (ARvdZ 101A/6/2a), waarin eerstgenoemde zijn visie op de oorzaak van de moord geeft.

⁴⁵⁶ Brief J.R. Mott aan Kruyt, 10 februari 1909 (ARvdZ 101A/6/1). Zie ook de brief van C.W.Th. van Boetzelaer aan Kruyt, 22 en 30 maart 1909 (ARvdZ 101A/6/4). Volgens de laatste brief hield jkvr. H.B. de la Bassecour Caan zich bezig met de coördinatie van de Nederlandse voorbereidingen op de conferentie, terwijl J.W. Gunning als rapporteur voor Nederland optrad. De la Bassecour schreef Kruyt ook persoonlijk over de conferentie, aangezien zijn rapportage werd verwacht voor het werk van de commissies I en IV (brief freule De la Bassecour aan Kruyt, 2 maart 1909, ARvdZ 101A/6/4). De brief van Mott had betrekking op de rapportages waarom De la Bassecour al had gevraagd. Laatstgenoemde rapporteerde over haar bevindingen in Edinburgh in haar brieven van 3 juli 1910 en 22 september 1911 (brieven aan Kruyt, ARvdZ 101A/6/4). Zie over Kruyt en deze enquête ook blz. 237 en 457.

leaders throughout the world – persons chosen with great care by a representative committee'.⁴⁵⁷

De veranderde situatie in Midden-Celebes maakte het voor gouvernement en zending wenselijk dat het aantal zendelingen en *gurus* zou worden uitgebreid. Engelenberg drong erop aan dat er naast Schuyt en Ten Kate nog drie zendelingen zouden komen, voor Napu, Kulawi en de kuststreek.⁴⁵⁸ Hij zegde toe dat er voor elke door de zendelingen opgerichte school een subsidie van fl. 500 zou komen, tot een maximum van fl. 5.000 per zendingspost. Hofman vroeg voor acht scholen subsidie aan en Kruyt voor zes scholen, maar Kruyt ging ervan uit dat er in 1908 meerdere scholen zouden worden gestart.⁴⁵⁹ Hij vroeg zich echter af of met de voortdurende wisseling van bestuursambtenaren de zending wel verzekerd kon zijn van blijvende subsidie voor gestichte scholen. Het bestuur van het NZG besloot Kruyt te vragen met Engelenberg te overleggen. Op de terugreis vanuit Nederland besprak Kruyt in de Minahasa met een drietal collega's de behoefte aan *gurus*: 'De broeders Graafland,⁴⁶⁰ Louwerier⁴⁶¹ en Langevoort⁴⁶² hebben mij goeroes beloofd; ik hoop, dat zij mij nu eens bruikbare mensen zullen bezorgen.'⁴⁶³ Nog geen twee maanden later noteerde Kruyt in zijn dagboek dat hij bericht ontving dat er zes *gurus* bereid gevonden waren. Kruyt liet er drie onmiddellijk overkomen.⁴⁶⁴

Overgangen naar het christendom

Bij aankomst in Poso merkte Kruyt op, dat hij toenadering tot het christendom nog niet kon vaststellen. Schrijvend over het nieuwe, aan zee gelegen dorp Kasiguncu, meldde hij niet op de overgang naar het christendom te willen aandringen zolang de mensen nog bezig waren hun nieuwe dorp op te bouwen.⁴⁶⁵ Kruyts houding ten opzichte van de methodiek van het zendingswerk was door het militair ingrijpen veranderd. Dit was al tijdens het verlof gebleken door de publicatie van het artikel 'Het is tijd, dat de Zending in Posso stevig aangevat worde'.⁴⁶⁶ Hierin maakte Kruyt duidelijk dat een minderheid van de bevolking te Poso over zou willen gaan tot het christendom, maar dat zij dat niet konden doen vanwege de afhoudendheid van de meerderheid. 'Wij weten uit de geschiedenis der Zending, dat God niet alleen met Zijnen Heiligen Geest het Evangelie in de harten bevestigt, maar dat Hij ook tal van

⁴⁵⁷ Het antwoord dat Kruyt stuurde is niet bewaard gebleven in het ARvdZ. Zijn antwoord bleef echter wel bewaard in het archief van de World Conference of Churches in Genève. Een kopie van de enquête (enquêtenummer 3345A) werd aangetroffen in een boek van Kruyt, dat zich bevindt in de bibliotheek van het Protestants Landelijk Dienstencentrum te Utrecht. Onder de tekst staat met pen geschreven 'Christ's College Library, Aberdeen. Vol. I, World Missionary Conference 1910'. Het exemplaar in Aberdeen is een afschrift van het archiefmateriaal bij de WCC.

⁴⁵⁸ *Extract-Acten NZG*, 17 april 1907, blz. 48. De opvolger van Engelenberg, H. de Vogel M.H.zn, zou in een brief aan Kruyt er opnieuw op aandringen, dat spoedig een zending zou worden geplaatst in Kulawi, omdat de islam daar al stevig aan een opmars begonnen was (brief De Vogel aan Kruyt, 11 oktober 1909, ARvdZ 65/4).

⁴⁵⁹ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 28 november 1907 (ARvdZ 65/4).

⁴⁶⁰ Waarschijnlijk doelt Kruyt hier op E.W.G. Graafland.

⁴⁶¹ J. Louwerier, hulpprediker te Tomohon van 1900 tot 1909.

⁴⁶² H.L. Langevoort, hulpprediker te Tondano vanaf 1905.

⁴⁶³ Kruyt, 'Dagboek 1907', 12 augustus. Zie ook de dagboekbrief van 24 augustus 1907.

⁴⁶⁴ Kruyt, 'Dagboek 1907', 7 oktober.

⁴⁶⁵ Kruyt, 'Dagboek 1907', 7 september.

⁴⁶⁶ Kruyt, 'Het is tijd, dat de Zending in Posso stevig aangevat worde', *HZ*, 1906 (9), 79-80 en: *MndNZG*, 1906 (11), 188-191.

middelen gebruikt om de uitwendige belemmeringen voor Zijn werk uit den weg te ruimen.⁴⁶⁷

Naast het collectieve denken zag Kruyt met name de invloed van Luwu als grote hindernis voor de voortgang van het zendingswerk. Hij wees er in het artikel op dat de *kabosenya's* meerdere malen beloofd hadden christen te zullen worden zodra de vorst van Luwu zijn aanspraak op Midden-Celebes zou opgeven. De onderwerping van Luwu en de erkenning van het gezag van het gouvernement slechtten daarom de belangrijkste barrière voor het aannemen van het evangelie.⁴⁶⁸ Als belangrijkste maatregel zag Kruyt het uitzenden van nieuwe zendelingen, waartoe het NZG inmiddels ook besloten had.

Daarom nu, *nu*, is het tijd om met kracht in te gaan tot den arbeid, dien God zelf voor ons heeft toebereid: innerlijk door de prediking van enkele zijner dienaren; uiterlijk door een gebeurtenis, die vele van de uitwendige bezwaren uit den weg heeft geruimd. Wanneer wij *nu* krachtig in Gods werk ingaan, zullen wij de overwinning behalen. Eene groote Possosche gemeente zal ontstaan met die enkelen, in wier hart het Evangelie wortel heeft geschoten als kern, als het zout, en de overigen daarom heen, dagelijks te bereiken met de prediking van Gods Woord. Maar wij moeten dan ook niet langer dralen.⁴⁶⁹

Na zijn terugkeer besprak Kruyt zijn opvattingen met Hofman naar aanleiding van een preek over de verloren zoon. 'Ik heb er met Hofman over gesproken of we in de oude filialen niet krachtiger moeten optreden; de hoofden hebben steeds gezegd: wanneer ze van Loewoe afwaren, zouden ze Christen worden. Hofman vindt ook, dat dit best kan na al de voorbereiding, die ze hebben gehad; alleen zullen we daarmee wachten tot men met de aanleg van de dorpen gereed is.'⁴⁷⁰ Er was bevel gegeven de nieuwe dorpen in drie maanden op te bouwen. Alle huizen en schuren die nadien gebouwd zouden worden buiten de door het gouvernement aangegeven dorpsgrenzen, zouden worden verbrand.

In dit proces werd duidelijk dat de mensen zich wendden tot de zendelingen en de *gurus* voor advies.

De mensen zijn bang, dat zij de boel verkeerd zullen doen, en daarom komen zij telkens om raad bij den goeroe; deze moet de erven af, en hij geeft allerlei aanwijzingen. Wanneer er onwilligen zijn, maant Hofman ze aan met de woorden: 'Met wie hebt ge liever te doen: met mij of met de soldaten; want wanneer ge niet naar mij luistert, gaat de commandant er zich mee bemoeien, en dan komen de soldaten.' Voor deze mensen hebben de Toradja's groote vrees. Op deze wijze voelen de mensen, dat zij ons noodig hebben, en dit is het groote verschil met vroeger: toen had men ons absoluut niet noodig.⁴⁷¹

De snelheid van de veranderingen had Kruyt niet voorzien en hij vond dit pijnlijk: '...dat dit in zulk een kort oogenblik heeft kunnen geschieden door den niet eens zo sterken greep van het Gouvernement, dit had ik niet kunnen denken. En het doet mij zeer te zien, hoe dit vroeger schijnbaar zoo aaneengesloten geheel uit mekaar

⁴⁶⁷ Kruyt, 'Het is tijd', blz. 189.

⁴⁶⁸ Kruyt, 'Het is tijd', blz. 189-190.

⁴⁶⁹ Kruyt, 'Het is tijd', blz. 190.

⁴⁷⁰ Kruyt, 'Dagboek 1907', 20 september.

⁴⁷¹ Kruyt, 'Dagboek 1907', 20 september.

ligt.⁴⁷² Het viel Kruyt op dat sommige hoofden het spreken over christen worden en het dienen van het gouvernement als inwisselbare begrippen gebruikten. Het christen worden zou dan ook niet kunnen uitblijven, maar men moest eerst aan de nieuwe situatie wennen.⁴⁷³ Zo werd opgemerkt door bezoekers aan een kerkdienst dat men 'God al volgde door te doen wat de Compagnie gebood'.⁴⁷⁴ Tekenend voor de overgangssituatie was dat de dodenfeesten met 'weinig opgewektheid' werden gevierd.⁴⁷⁵ Wat Kruyt aanvankelijk pijnlijk trof, was dat velen de zendingsarbeiders gingen zien als vertegenwoordigers van het gouvernement.⁴⁷⁶ Een jaar later echter schreef hij hoe duidelijk de waarde waarneembaar was van zendingen en *gurus* als 'helpers van den Ambtenaar'.⁴⁷⁷ Dat alles zo goed geregeld was in districten waar de zending werkte, was volgens hem geheel en al te danken aan de aanwezigheid van de *gurus*.

Kruyt vertrok eind september naar het dorp Kuku, gelegen in de buurt van het Poso-meer. Daar zou hij toezien op de bouw van een nieuwe woning, waar hij met zijn vrouw zou gaan wonen. Het dorp was niet onbekend met de zending, aangezien Adriani er al geruime tijd had gewoond. Kruyt woonde tijdelijk in diens oude huis. Kruyt zou zijn energie geven aan het zendingswerk in dit 'filiaal' tot de komst van Schuyt. Een jaar later, in juli 1908, maakte Kruyt samen met controleur G.W. Maze⁴⁷⁸ een reis van twaalf dagen in de onderafdeling om te zien of de bewoners gehoor hadden gegeven aan het gouvernementsbevel om in een klein aantal, nieuwe dorpen te gaan wonen. Deze zogenaamde 'concentratie' was echter nog nauwelijks gerealiseerd. De reden daarvoor was dat het aantal aangegeven concentratieplaatsen mensen ertoe zou verplichten zeer ver van hun tuinen te gaan wonen.

In het plaatsje Buyu Mapipi constateerde Kruyt dat het verzet tegen de overheid nog lang niet gebroken was. De inwoners van het dorp waren betrokken geweest bij het doden van een zevental soldaten in Mori en de mannen van het dorp toonden bereidheid tot *meyapi*, dat wil zeggen het zich verenigen van mannen met de geesten van hun overleden voorouders, en de wapens op te pakken. 'De geesten hunner afgestorvenen staan hen niet toe zich aan het Gouvernement te onderwerpen, en daarom komen zij de levenden halen'.⁴⁷⁹ Deze beweging zou in kracht toenemen en onder het leiderschap van de gevluchte Tabatoki het gouvernement behoorlijk wat hoofdbrekens bezorgen. Bij een poging het verzet van Tabatoki te breken, vielen onder de bevolking vier doden.⁴⁸⁰

In september en oktober van 1908 maakte Kruyt een reis naar Napu, Besoa en Bada.⁴⁸¹ Hij deed dit mede met het oog op de komst van Ten Kate, die in november

⁴⁷² Kruyt, 'Dagboek 1907', 7 oktober.

⁴⁷³ Kruyt, 'Dagboek 1907', 19 (29?) december.

⁴⁷⁴ Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 29 juli 1908.

⁴⁷⁵ Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 9 juli 1908.

⁴⁷⁶ Kruyt, 'Dagboek 1907', 7 oktober.

⁴⁷⁷ Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 29 juli 1908.

⁴⁷⁸ Kapitein van de infanterie.

⁴⁷⁹ Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 15 augustus 1908.

⁴⁸⁰ Kruyt, 'Dagboek 1907', 7 oktober. Zie ook Alb.C. Kruyt en N. Adriani, 'De Godsdienstig-Politieke beweging "Mejapi" op Celebes', *BTLV*, 1913 (67), blz. 135-151.

⁴⁸¹ Zie brief Kruyt aan bestuur NZG, 6 april 1908 (ARvdZ 65/4). Deze reis resulteerde in de publicatie van een drietal artikelen: 'De berglandschappen Napoe en Besoa in Midden-Celebes', *TKNAG*, 1908 (25/2), 1271-1344; 'Nadere gegevens betreffende de oudheden aangetroffen in het landschap Besoa (Midden-Celebes)', *TvhBG*, 1908 (50), 59, 551; 'Het landschap Bada in Midden-Celebes', *TKNAG*, 1909 (26), blz. 39-310.

1908 te Poso aankwam en die zich na korte tijd zou vestigen in Napu. Kruyt en Hofman adviseerden het bestuur van het NZG Ten Kate te bestemmen voor Napu.⁴⁸² Het bestuur nam dit advies over en plaatste Ten Kate in Napu.⁴⁸³

Kruyt sprak in Bada met de hoofden over de consequenties van de onderwerping van Luwu. Het zou volgens Kruyt opportuun zijn Bada aan de afdeling Midden-Celebes toe te voegen. Zijn oogmerk bij dit gesprek was niet van politieke aard. Het ging hem om de voorbereiding van zending in de streek Bada, Besoa en Napu en hij wilde bevorderen dat de vertegenwoordigers van de zending in Bada slechts met één bestuur te maken zouden hebben. Wanneer deze streken bestuurlijk en feitelijk onder de afdeling Midden-Celebes zouden vallen, zou het zendingswerk aanmerkelijk worden verlicht en zou voorlopig volstaan kunnen worden met het stationeren van één zendeling in het betreffende gebied.⁴⁸⁴ Kruyt besprak deze zaak niet alleen met de hoofden in Bada, maar tevens met het gouvernement. Het gouvernement nam zijn advies over en voegde Bada toe aan de onderafdeling Poso.⁴⁸⁵

De onderwerping van Midden-Celebes had onder meer tot gevolg dat de deelname aan de godsdienst oefeningen ('kerkdiensten') sterk toenam. Terwijl de bezoekersaantallen in de jaren voor de militaire expeditie zeer laag waren, vermelden de dagboeken van 1908 en 1909 aantallen van tussen de 50 en 120 mensen.⁴⁸⁶ De toevloed van de mensen werd zo groot dat de aanvankelijke huiskamerbijeenkomsten, waarin ruimte bestond voor vragen en opmerkingen van de hoorders, niet konden worden gecontinueerd. Het karakter van de bijeenkomsten was volgens Kruyt 'ook heelemaal veranderd: na de verovering van Midden-Celebes gaat men naar de bijeenkomsten als een soort plicht, zoals bij de Roomschen.'⁴⁸⁷ Over een gesprek met het invloedrijke districtshoofd Talasa noteerde Kruyt in dit verband:

'Hoe denkt gij over het Christendom? Gij zijt trouw in de bijeenkomst; gij hebt u altijd dicht bij ons geschaard.' 'Wat mij aangaat', zei Talasa, 'ik heb mijn heidendom weggegooid, ik weet dat God de ware is; alleen van één ding ben ik nog niet overtuigd: van den leugen van het lobo-offer,⁴⁸⁸ want dat heeft mij al drie maal genezing gebracht.' Ik sprak erover hoe ook de lobo-geesten voor Gods macht moesten wijken, wanneer hij zich heelemaal aan Hem overgaf. Hij zou niemand tegenhouden Christen te worden, maar om de eerste zijn, daar durfde hij niet aan.⁴⁸⁹

De rituelen in de *lobo* zouden voor de zending in deze periode een belangrijke zaak worden. Doordat het gouvernement verbod in de nieuwe dorpen *lobo's* te bouwen, droeg het in belangrijke mate bij aan de uitholling van de oude godsdienst. Kruyt schreef hierover in zijn artikel 'De dorpstempel in Posso en de Zending'.⁴⁹⁰

De wijze waarop zendelingen en *gurus* zich bij de pokkenepidemie in het voorjaar van 1909 inzetten voor vaccinatie leverde de zending veel goodwill op. In

⁴⁸² Brief Kruyt en Hofman aan bestuur NZG, 6 april 1908 (ARvdZ 65/4). Zie ook *Extract-Acten NZG*, 18 juni 1908, blz. 133.

⁴⁸³ Brief bestuur NZG aan Kruyt en Hofman, 29 juni 1908 (ARvdZ 65/4).

⁴⁸⁴ Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 17 oktober 1908.

⁴⁸⁵ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 30 augustus 1909.

⁴⁸⁶ Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 29 juli 1908.

⁴⁸⁷ Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 14 februari 1909.

⁴⁸⁸ *Lobo* = dorpstempel.

⁴⁸⁹ Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 10 september 1908. Talasa overleed in 1948 zonder christen te zijn geworden (J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 273).

⁴⁹⁰ *MndNZG*, 1909 (10), blz. 161-166.

aanwezigheid van Kruyt sprak districtshoofd Talasa de andere hoofden toe:

Daarom zeg ik ulieden: God is de eenige aan wien wij ons kunnen toevertrouwen. En de Koempenia, die God dient, is ons dadelijk te hulp gesnel. Wanneer wij aan onzen vroegeren heer van Loewoe kennis hadden gegeven van deze ziekte, dan zou hij alleen gezegd hebben: 'Doet er maar tegen wat ge kunt', maar verder niets. En dan heb je hier de pandita's⁴⁹¹ en de goeroes: onze moeite maken zij zich tot de hunne. Ze behoeven het heelemaal niet te doen, en toch maken ze zich moe voor ons. Zeker, God is de eenige ware, Hem moeten wij dienen.

Kruyt merkte naar aanleiding van hiervan op: 'De mensen voelen iets voor het Evangelie. De houding der goeroes maakt veel indruk, omdat ze zich uit vrije wil inzetten voor het heil van het volk.'⁴⁹²

Het bezoek aan de godsdienstoefeningen nam hierdoor toe, maar feitelijke overgangen naar het christendom waren er nog niet. Dit zou pas gebeuren toen Papa i Woente, districtshoofd in Kasiguncu, in juli 1909 tijdens een godsdienstoefening de familiehoofden opriep in familieberaad uit te maken of men christen wilde worden. Na de oogst zouden degenen die dit wensten dan de doop kunnen vragen. Kruyt was over deze berichten aanvankelijk nog zeer terughoudend.⁴⁹³ Hij beschouwde Papa i Woente als een sleutelfiguur, maar tevens als iemand die een zwak karakter had en de zendingen al vaak teleurgesteld had. De oproep van Papa i Woente zou echter doorslaggevend blijken. Met kerst werden twee groepen gedoopt, zeventien jaar na aanvang van het zendingswerk. Op eerste en tweede kerstdag werden in Kasiguncu 162 mensen gedoopt. In Kuku werd de doop bediend aan 12 personen. Het totaal aantal dopelingen bedroeg dus 174 personen.⁴⁹⁴

Evenals in de vorige werkperiode zou het opzetten van zendingsscholen een belangrijk aandachtspunt blijven. Frequent overlegde Kruyt hierover met zowel het bestuur van het NZG als het gouvernement, want het aantal schoolkinderen nam rond 1909 sterk toe.⁴⁹⁵ De statistische overzichten van de zending in Midden-Celebes laten zien dat het aantal scholen in 1920 gegroeid was tot 76. Het aantal onderwijzers groeide tussen 1916 en 1920 van 68 naar 85. In 1920 werden zes nieuwe scholen opgericht.⁴⁹⁶ In dat jaar zou Kruyt verzuchten dat het hem zeer bezwaarde dat het grootste deel van de tijd die zendingen beschikbaar hadden, opgeslokt werd door scholen en het schoolonderwijs. '...ik zal den tijd toejuichen, dat we voor de school als zoodanig niet meer te zorgen zullen hebben, en we ons alleen aan het godsdienstig onderwijs op die scholen kunnen wijden.'⁴⁹⁷

⁴⁹¹ Dominees, zendingen.

⁴⁹² Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 6 maart 1909. Zie ook 'De pokken in het Pososche', *BrAKrVr*, 1909 (5), blz. 1-13.

⁴⁹³ Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 31 juli 1909.

⁴⁹⁴ *MndNZG*, 1910 (4), blz. 55-56. Kruyts eerste brief over de doopplechtigheid, geschreven aan zijn vader vanuit Kasiguncu, is helaas verloren gegaan (vgl. 'Dagboek 1909-1910', 16 januari 1910). Marisi Mbau uit Kasiguncu was de laatst levende van deze eerste groep dopelingen (*interviews* april en mei 1993). Tijdens het eeuwfeest van het evangelie in Poso was zij eregast bij de viering en de inwijding van de nieuwe kerk te Kasiguncu. Zie over de overgang naar het christelijk geloof ook Ph.H.C. Hofman, *Onze eerstelingen onder de Possanen*, Rotterdam, 1916 (vierde druk).

⁴⁹⁵ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 11 december 1909.

⁴⁹⁶ District Kasiguncu: 11 scholen; Tentena: 11; Onda'e: 10; Pendolo: 6; Luwu: 7; Mori: 10; Malili: 6; Napu: 7; Bada: 8 (ARvdZ 96A/5/1).

⁴⁹⁷ Brief Kruyt aan CvZ, 12 april 1920 (ARvdZ 65/4).

Wrijving tussen overheid en zending

Tussen Kruyt en Engelenberg ontstond aan het begin van de tweede werktermijn te Poso verwijdering. Bij Engelenberg's benoeming tot resident van Jambi (Sumatra) noteerde Kruyt in zijn dagboek 'Ik kan niet zeggen dat het mij spijt dat hij weggaat. Midden-Celebes heeft zeker veel aan hem te danken, maar het werd toch tijd dat hij wegging. Zijn fantastische plannen werden te gek, en wij zendelingen hadden ook bij hem afgedaan, omdat wij niet met hem meegingen.'⁴⁹⁸ Aanleiding daartoe was met name het beleid ten aanzien van de scholen. Engelenberg wilde dat de scholen zich zouden richten op landbouwonderwijs en het onderwijzen van praktische vaardigheden als timmeren.⁴⁹⁹ Engelenberg vroeg Kruyt zich te verantwoorden voor zijn visie op de opvoedkunde aan de scholen. Volgens Kruyt ging zijn opvoedkunde absoluut niet ten koste van de aandacht voor de landbouw. Hij verdedigde zich in het algemeen tegen aantijgingen van Engelenberg door te schrijven dat de onderafdeling Poso juist het best draaide van alle onderafdelingen in Midden-Celebes.

In de hierop volgende jaren zou steeds duidelijker worden dat de belangen van overheid en zending niet altijd meer met elkaar spoorden. Het begon Kruyt te irriteren dat bestuursambtenaren om de zendelingen heen werkten en niet meer om advies vroegen, zoals blijkt uit een dagboekantekening van 1909:

Geheel buiten ons heen heeft hij den Assistent Najoan⁵⁰⁰ den hoofden laten aanzeggen, dat zij over geen enkele *perkara*⁵⁰¹ met de zendelingen moeten spreken, voordat ze hem die hadden meegedeeld. (...) Ze zullen het toch niet laten met ons over de dingen te spreken, maar ik zal nu wel oppassen hem zoo trouw van alles op de hoogte te houden als ik tot nu toe gedaan heb. Samenwerking van Bestuur en Zending is gewenscht, maar hier verstaat men dit in dezen zin, dat de Zending het knechtje moet zijn van het Bestuur.⁵⁰²

Twee notities in het 'Dagboek 1909-1910' maken duidelijk dat competentiekwesties begonnen op te treden tussen Kruyt en Mazee, de civiel-gezaghebber van Poso. Kruyt verklaarde de inmenging van het gouvernement als een onvoorzien en ongewenst gevolg van de verstrekte overheidssubsidies aan de scholen.⁵⁰³ Mazee nam eveneens maatregelen die volgens Kruyt ingrijpende gevolgen voor het heidendom zouden hebben.⁵⁰⁴ Over een bijeengeroepen hoofdenvergadering schreef hij in dit verband:

De eigenlijke bedoeling van de heer Mazee was een meer rechtstreeksch aandeel te nemen in de kerstening van dit volk, maar daarvan heb ik hem afgebracht. We hebben toen samen eene toespraak opgesteld, waarbij al de door het Gouvernement genomen maatregelen de revue passeerden, en waarbij ik zou aantoonen dat die maatregelen alleen genomen zijn

⁴⁹⁸ Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 15 december 1908.

⁴⁹⁹ Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 17 oktober 1908.

⁵⁰⁰ A.F. Najoan, inlands (Minahasisch) assistent voor de kuststreken van de onderafdeling Poso.

⁵⁰¹ *Perkara* = kwestie, zaak.

⁵⁰² Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 14 januari 1909.

⁵⁰³ D.K. Wielenga (1880-1942), gereformeerd zendingspredikant op Sumba (1904-1921) vroeg Kruyt in deze periode om advies m.b.t. het stichten en financieren van scholen (Wielenga aan Kruyt, 8 september 1909, ARvdZ 101A/7/3). In deze brief dankte hij Kruyt tevens voor de toezending van het boek *Het Animisme in den Indischen Archipel*. In 1914 deed T. van Dijk (1885-1971), schoolopziener op Sumba (1913-1938), eveneens een beroep op Kruyt om de zending in Sumba te adviseren m.b.t. de scholen (Brief Van Dijk aan Kruyt, 30 mei 1914, ARvdZ 101A/7/3).

⁵⁰⁴ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 14 oktober 1909 en 16 januari 1910.

geworden tot hun heil. Op het laatst zou dan den pas genomen maatregel, waarbij de beenderen der dooden niet meer mogen opgegraven worden, ter sprake worden gebracht. Ik had den heer Mazeë verteld, dat dit op het heidendom zou inslaan, en nu had hij zich geloof ik enigszins de voorstelling gemaakt, dat hij met dezen maatregel den genadeslag zou toebrengen aan het heidendom, dan zou tenslotte de eer van de kerstening van Posso aan hem komen. Zulke menschen voor wie het Christendom en alle godsdienst alleen vormen zijn, kunnen zich geen voorstelling maken van de enorme zedelijke kracht en overtuiging in den godsdienst. Zulke menschen schijnen ook weinig te begrijpen, dat zij de zaak veel meer bevorderen door den Zondag te heiligen, door nu en dan eens in de kerk te komen en dergelijke dingen dan door een of ander bevel. Ik moet altijd lachen om de naïviteit van deze heeren die denken met één enkelen maatregel gedaan te krijgen, waarvoor wij jaren achtereen geduldig werken.⁵⁰⁵

In 1920 stond de samenwerking van bestuur en zending reeds sterk onder druk, met name vanwege de nadruk die controleur Ph.J. van der Meulen in die periode legde op de scheiding van kerk en staat. Zo mochten dorpschouffden niet meewerken aan de kerstvieringen, zij mochten geen ouderling zijn en incidenteel werden mensen verplicht zondags op de *sawahs* te werken.⁵⁰⁶ Naar de mening van Kruyt bracht het gouvernement op deze wijze ernstige schade toe aan het werk van de zending. Dit leidde tot een overleg van zending en bestuursambtenaren in de residentie Menado, waarbij de zendelingen hun ernstige beklag deden bij resident F.H.W.J.R. Logeman, met name over de handelwijze van de controleur te Poso. De man zou niets van de To Pamona begrijpen en doen alsof de zendelingen niet bestonden.⁵⁰⁷ Gouverneur-generaal J.P. Graaf van Limburg Stirum liet nadien een onderzoek instellen naar de werkwijze van de controleur, hetgeen ertoe leidde dat de zendelingen op veel punten in het gelijk gesteld werden.⁵⁰⁸

Bij het ontstaan van wrijving tussen bestuursambtenaren en Kruyt moet aangekend worden dat hij inmiddels de naam had gekregen zijn wil aan anderen op te willen leggen. Enige dominante trekken, versterkt door zijn jarenlange ervaring in Midden-Celebes, waren hem zeker niet vreemd. Hij voelde dit zelf aan en schreef in 1921 in zijn dagboek dat hij begon te wennen aan de gedachte dat een vloek op hem rustte 'in de hebbelijkheid de menschen te drukken'.⁵⁰⁹ Jaren eerder schreef hij in hetzelfde verband in zijn dagboek, naar aanleiding van een brief van freule H.B. de la Bassecour Caan:⁵¹⁰

Wij hebben of krijgen zóó den naam van den baas te spelen over anderen, anderen te drukken enz, dat ik mij onwillekeurig terugtrek en mij onverschilliger tegenover sommige zaken voordoe dan ik in werkelijkheid ben. Maar flinke lui klagen niet over dat drukken der

⁵⁰⁵ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 26 februari 1910.

⁵⁰⁶ Zie ook blz.355.

⁵⁰⁷ 'Verslag van de Samenspreking met den Resident van Menado, den heer F.H.W.J.R. Logeman, op 16 Juni 1920, te Posso' (ARvdZ 65/4).

⁵⁰⁸ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 31 december 1920 (ARvdZ 65/4).

⁵⁰⁹ Kruyt, 'Dagboek 1921-1922', 11 juni 1921.

⁵¹⁰ Het is niet duidelijk op welke brief Kruyt doelt: in het archief bevinden zich 82 brieven van De la Bassecour aan Kruyt, geschreven tussen september 1905 en april 1917, maar in de beide brieven die het dichtst bij de dagboekdatum liggen, komen geen passages voor die gaan over de dominante trekken van de familie Kruyt. Het aantal brieven is in feite hoger dan 82, omdat De la Bassecour vaak op één datum twee brieven schreef: de ene aan 'lieve Jo' en de ander aan 'hooggeachte heer Kruyt'. Voor de betekenis van De la Bassecour voor de zending, zie: 'In memoriam. Jonkvrouwe H.B. de la Bassecour Caan', s.n., *TZM*, 1925 (69), blz. 272-274.

Kruyten, alleen slappe lui, die wel een drukje nodig hebben. En ik heb ook wel opgemerkt, dat menschen met dezelfde ondeugden, mekaar het minst kunnen uitstaan. Zoo is het tuschen den Heer Gunning en mij vice versa.⁵¹¹

De kweekschool

Op 1 juni 1909 werd in Kuku voor het eerst een Conferentie van Zendingen in Midden-Celebes gehouden. Kruyt werd tot voorzitter gekozen en Schuyt tot secretaris. Het bestuur van het NZG stelde voor Adriani tot buitengewoon lid te benoemen, maar Kruyt was het daarmee niet eens. Adriani zou als linguïst op te grote afstand van het zendingswerk staan en een 'zendingstheoreticus' zijn. Het bestuur trok daarop het voorstel tot benoeming van Adriani in.⁵¹² De subsidieregeling voor de scholen was het belangrijkste onderwerp van de vergadering. Engelenberg was namelijk teruggekomen van zijn toezegging tot een maximum van fl. 5.000 per zending subsidie te verstrekken voor opgerichte scholen. De toezegging was gewijzigd in een maximum van fl. 5.000 voor alle zendingsfilialen. Door deze terugtrekkende beweging zouden de plannen voor het opzetten van scholen met behulp van onderwijzers uit de Minahasa snel onbetaalbaar worden. Om die reden werd veel aandacht gegeven aan het plan een kweekschool op te zetten, waar jongeren uit de streek in vier jaren konden worden opgeleid tot *guru*. De kweekschool kon echter pas in 1912 worden geopend.⁵¹³

Om de scholen betaalbaar te houden, kwamen gouvernement en zending in 1911 overeen dat schoolgeld zou worden geheven. Niet iedereen kon dat opbrengen, en daarom werd bepaald dat alleen diegenen zouden betalen die meer dan fl. 2,50 inkomstenbelasting afdroegen.⁵¹⁴ Het zendingsbestuur ging akkoord en presenteerde deze maatregel in zijn publicaties als een stap richting zelfonderhoud van de gemeenten in Midden-Celebes.⁵¹⁵ De subsidies van de overheid en het betaalde schoolgeld per kind⁵¹⁶ namen echter niet weg dat het NZG forse bedragen moest opbrengen voor het in stand houden van de scholen. In een brief aan Kruyt beklagde het NZG-bestuur zich erover dat er in de praktijk niet veel terecht was gekomen van de toezeggingen van het gouvernement het onderwijs te subsidiëren. Voor het geld dat de zending op de scholen toelegde, had ze gemakkelijk een extra zending kunnen uitzenden.⁵¹⁷

In juli 1909 droeg Kruyt het ressort Kuku over aan Schuyt. Hij zelf vestigde zich in het aan de zuidpunt van het Poso-meer gelegen plaatsje Pendolo. Doordat in 1910 Hofman wegens vergevorderde tuberculose definitief naar Nederland moest terugkeren,⁵¹⁸ droeg Kruyt ook verantwoordelijkheid voor het ressort Kasiguncu.

⁵¹¹ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 20 september 1910. Kruyt was niet bijzonder gesteld op director J.W. Gunning: hij vond hem te veel 'baas', terwijl het hem ontbrak aan grondige kennis over het werk van de zending. Het dominante karakter van Gunning komt ook aan de orde in H.M. van Nes, 'In memoriam Dr. J.W. Gunning (1862-1923)', *TZM*, 1924 (68), blz. 1-23, zie blz. 13.

⁵¹² Brief bestuur NZG aan Kruyt, 15 november 1909 en 30 juli 1910 (ARvdZ 65/4).

⁵¹³ Het voorstel een kweekschool te openen werd door het zendingsbestuur al in 1908 besproken (*Extract-Acten NZG*, 18 juni 1908, blz. 134).

⁵¹⁴ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 9 oktober 1911 (ARvdZ 65/4).

⁵¹⁵ Brief bestuur NZG aan Kruyt, 4 januari 1912 (ARvdZ 65/4).

⁵¹⁶ Dit bleek gemiddeld 50 cent per kind te zijn. In de welvarender kuststreek 75 cent (brieven Kruyt aan bestuur NZG, 8 januari, 11 maart 1912, ARvdZ 65/4).

⁵¹⁷ Brief bestuur NZG aan Kruyt, 10 februari 1912 (ARvdZ 65/4).

⁵¹⁸ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 24 januari 1910. De familie Hofman zou 5 april uit Poso vertrekken, op grond van een geneeskundige verklaring van dr. W.C. Klaassen, dat hij voor twee jaar naar

Gedurende een jaar verbleef hij afwisselend een maand in Pendolo en een maand in Kasiguncu. In december 1911 kon hij het ressort Kasiguncu overdragen aan zendeling H.J. Wesseldijk.⁵¹⁹ Deze was al een jaar voordien aangekomen, maar leerde eerst bij Adriani de taal en werd vervolgens eerst een half jaar ingewerkt door Kruyt.

Doordat in 1912 veel overgangen naar het christendom plaatsvonden in de ressorten waar Kruyt en Schuyt werkten, was opnieuw uitbreiding van het aantal zendelingen nodig. Toen ook in de oostelijker gelegen streken Onda'e en Mori overgangen naar het christendom op gang kwamen, werd het te bewerken gebied voor de zendelingen aanmerkelijk groter en was versterking ook daarom nodig.

In 1914 reisde Kruyt tweemaal naar Mori om zich een goed beeld van de situatie te kunnen vormen.⁵²⁰ Hij adviseerde het zendingsterrein richting Mori uit te breiden. Kruyt voerde over het openen van een zendingsressort in Mori uitvoerig overleg met ds. R.W.F. Kijftenbelt.⁵²¹ Aanleiding tot het 'bezetten' van Mori was voor een niet gering deel, dat Kijftenbelt het werk in deze regio, dat onder supervisie van de Indische Kerk gebeurde, wilde overdragen aan de zending. Kruyt kreeg van het bestuur van het NZG toestemming zodanige maatregelen te nemen dat het werk na vertrek van Kijftenbelt gaande gehouden kon worden.⁵²² In 1913 vaardigde het NZG daarom J. Ritsema⁵²³ en H.G. van Eelen⁵²⁴ af. Zij werden geplaatst in Taripa en Korowalelo. In combinatie met de tweede reis naar Mori bezocht Kruyt ook het zuidelijke Malili, omdat ook daar de vraag naar 'bezetting' van dit terrein door de zending aan de orde kwam. Dit had met name betrekking op de mogelijkheid een standaard school te openen in Wotu en twee andere scholen aan de weg van Pendolo naar Wotu.⁵²⁵ Uiteindelijk zouden vier *gurus* voor Wotu en omgeving beschikbaar worden gesteld.⁵²⁶ Deze vielen onder het ressort Pendolo en stonden daarmee onder leiding van Kruyt. In de jaren 1914-1922 waren er in zijn ressort circa vijftien scholen.⁵²⁷

In 1912 kwam uiteindelijk toestemming van het NZG-bestuur de kweekschool te openen.⁵²⁸ Al sinds 1907 had Kruyt met het bestuur gesproken over de wenselijkheid van een kweekschool, die in korte tijd een groot aantal To Pamona tot *guru* zou moeten opleiden, voor taken in onderwijs én gemeente. Kandidaten voor deze opleiding werden gezocht in de families van de *kabosenya's*. In de eerste jaren waren de leerlingen vaak jongens die bij de zendelingen in huis hadden gewoond

Europa terug moest i.v.m. tuberculose van longen en stembanden (23 januari 1910, ARvdZ 65/4). Hofman overleed op 23 april 1919.

⁵¹⁹ H.J. Wesseldijk (1886-1964) was van 1910 tot 1921 werkzaam in Kasiguncu, en na een lang verlof in Nederland (1921-1925) tot 1939 werkzaam in Tentena.

⁵²⁰ 'Dagboek van reis naar Mori, 3 februari-15 maart 1914' (ARvdZ 106A/6/3); 'Dagboek van reis naar Mori en Malili, 21 juli-31 augustus 1914' (ARvdZ 106A/6/3).

⁵²¹ Zie o.a. brief Kruyt aan Kijftenbelt, 27 augustus 1914 (ARvdZ 65/4). Kijftenbelt (1865-1952) was predikant van de Indische Kerk (1890-1923 en 1925-1930). Van 1911 tot 1915 en van 1920 tot 1922 was zijn standplaats Makassar.

⁵²² Brief bestuur NZG aan Kruyt, 22 december 1914 (ARvdZ 65/4).

⁵²³ J. Ritsema, van 1913 tot 1927 werkzaam in Taripa, van 1928 tot 1939 in Kawata.

⁵²⁴ H.G. van Eelen, van 1913 tot 1914 werkzaam in Korowalelo. Na een langdurig ziekteverlof was hij van 1918 tot 1930 werkzaam in Lao si Momo (Deli).

⁵²⁵ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 1 mei 1914 (ARvdZ 65/4).

⁵²⁶ Brief Kruyt aan het bestuur, 9 augustus 1916 (ARvdZ 65/4).

⁵²⁷ Zie map 'Kweekschool Pendolo. Alb.C. Kruyt', in dossier financiële administratie 'Poso 1916-1930', ARvdZ (ongeinventariseerd dossier). In deze map worden per jaar alle namen van onderwijzers en gemeentevoorgangers opgesomd.

⁵²⁸ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 6 juni 1912 (ARvdZ 65/4).

(*anak piara's*).⁵²⁹ Jongeren uit de *watua*, de slavenstand, werden niet toegelaten⁵³⁰ omdat de zending meende dat dit contraproductief zou zijn: de *kabosenya's* zouden hen niet als *guru* accepteren. De ervaringen met *gurus* uit de Minahasa waren niet onverdeeld gunstig en Kruyt schreef daarom in zijn dagboek: 'Hoe eerder wij het Minahassisch personeel met Toradja'sch kunnen verwisselen, hoe beter het zal zijn.'⁵³¹ Aanvankelijk waren er echter bezwaren van financiële aard.⁵³² In 1910 leek het de goede kant op te gaan en Kruyt noteerde in zijn dagboek: 'Wij hebben uit den laatsten bestuursbrief meer hoop gekregen omtrent een Poso'sche kweekschool. Er is nu een jongmensch in het Zendelinghuis opgenomen van 17 jaar, die de HBS driejarige cursus heeft afgevolpen. Het Bestuur zal hem het onderwijzersexamen laten doen en dan voor zendeling laten afstudeeren. Deze jonge man zal dan voor Posso worden bestemd.'⁵³³ Dit vond echter geen doorgang en Kruyt zelf werd gevraagd de leiding van de school op zich te nemen.

Kruijnt liet kort na de opening van de kweekschool niet na erop te wijzen dat het 'een zeer ongelegen tijd' was hem de leiding van de kweekschool toe te vertrouwen, 'juist nu ik vrij moest zijn om hier en daar heen te gaan om met hulp en raad te dienen, nu het werk zich zoo uitbreidt.'⁵³⁴ In het belang van het werk vroeg hij het bestuur hem zo snel mogelijk van de taak aan de kweekschool te ontheffen. Het bestuur van het NZG antwoordde dat het zich zorgen maakte over de vele verantwoordelijkheden van Kruijnt. Het speet het bestuur Kruijnt te moeten meedelen dat het voor 1917 niet zou lukken een directeur voor de kweekschool uit te zenden.⁵³⁵ De eerdere toezegging van het bestuur dat een zendeling-onderwijzer beschikbaar zou worden gesteld,⁵³⁶ werd uiteindelijk echter niet gerealiseerd. Het gouvernement besloot namelijk in 1918 de opleiding niet te subsidiëren. Het bestuur van het NZG kwam vervolgens tot de slotsom dat de kosten van uitzending van een directeur te zwaar gingen wegen.⁵³⁷ Kruijnt gaf daarom in de jaren 1912 tot 1920 zelf les aan de school. Hij deed dit samen met Minahasische onderwijzers, eerst A.W. Possumah en vanaf 1918 C. Poluan.⁵³⁸ Kruijnt bleef aan de kweekschool verbonden als directeur totdat zijn zoon Jan in augustus 1922 deze functie overnam, kort voordat Kruijnt met verlof naar Nederland vertrok.⁵³⁹ De eerste lichting van 11 kwekelingen studeerde af in juli 1916. Op dat moment waren er nog 36 anderen in opleiding, van wie naar verwachting 12 in 1918 en 24 in 1920 zouden afstuderen.⁵⁴⁰

⁵²⁹ Zie J. Kruijnt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 211.

⁵³⁰ *Extract-Acten NZG*, 28 september 1917, blz. 129.

⁵³¹ Kruijnt, 'Dagboek 1909-1910', 15 maart 1910.

⁵³² Zie brief bestuur NZG aan Kruijnt en Hofman, 29 juni 1908 (ARvdZ 65/4), 'Dagboek 1909-1910', 14 oktober 1909, en brief Kruijnt aan het bestuur NZG, 11 juni 1909 (ARvdZ 65/4).

⁵³³ Kruijnt, 'Dagboek 1909-1910', 15 maart 1910.

⁵³⁴ Brief Kruijnt aan bestuur NZG, 10 juni 1913, 12 september 1913 (ARvdZ 65/4).

⁵³⁵ Brief bestuur NZG aan Kruijnt, 22 december 1914 (ARvdZ 65/4).

⁵³⁶ Brief bestuur NZG aan Kruijnt, 3 oktober 1912 (ARvdZ 65/4).

⁵³⁷ Brief bestuur NZG aan Kruijnt, 29 januari 1919 ARvdZ 65/4).

⁵³⁸ Possumah werd door Kruijnt ontslagen, omdat hij samenwoonde met een meisje uit Pendolo en bij haar een kind verwekte (brief Kruijnt aan bestuur NZG, 16 november 1917, ARvdZ 65/4).

⁵³⁹ Kruijnt schreef diverse boekjes in het Bare'e voor gebruik in de opleiding. Deze boekjes zijn gedrukt, maar zijn voor zover auteur dezes bekend niet bewaard gebleven. Zeker is dat Kruijnt boekjes schreef over het godsdienstonderwijs, over de topografie van Nederlands-Indië en over plantkunde. Tevens maakte hij een topografische kaart van Midden-Celebes (zie Kruijnt, 'Dagboek 1915-1917', 3 maart 1916). Deze kaart werd gedrukt.

⁵⁴⁰ Brief Kruijnt aan het directoraat van Onderwijs en Eredienst, 8 juni 1917 (ARvdZ 65/4).

Werkdruk en teleurstelling in collega's

De combinatie van zendingswerk in het ressort Pendolo, het directeurschap van de 'particuliere kweekschool voor Inlandsche Onderwijzers-voorgangers te Pendolo', frequent overleg met het gouvernement⁵⁴¹ en veel algemene zaken die de zending in Midden-Celebes als geheel betroffen, viel Kruyt in deze jaren niet gemakkelijk. Het waren drukke jaren en voor publiceren bleef weinig tijd over. In 1911 werd Kruyt als medewerker gevraagd door de redacties van *Stemmen des Tijds*⁵⁴² en het *Allgemeine Missions-Zeitschrift*.⁵⁴³ Kruyt zegde medewerking toe, maar door tijdgebrek zou hij uiteindelijk weinig in deze periodieken publiceren.

Wel produceerde Kruyt in deze periode grote aantallen preekschetsen, die door de *gurus* werden gebruikt voor de prediking in de gemeenten. De preekschetsen kwamen in gestencilde vorm beschikbaar. De oorspronkelijke schetsen zijn in het Kruyt-archief bewaard gebleven,⁵⁴⁴ maar dat geldt niet voor de gestencilde exemplaren. Dat de schetsen werden gestencild blijkt onder meer uit de jaarrekening van Kruyt over 1922, waar inkomsten van fl. 257 wordt vermeld, 'van de gemeenten voor gecyclostyleerde preekschetsen'.⁵⁴⁵ Over het gebruik van preekschetsen schreef Kruyt in 1934:

Mijn preekschetsen zijn nog niet zoo heel oud, want in den eersten tijd liet ik dit geheel aan de goeroes over. De ervaring, dat dit preeken heel bedroevend is, heeft mij gebracht tot het maken der schetsen, eerst alleen voor mijn eigen goeroes, later voor allen. Ik voel met je, dat die schetsen de goeroes remmen in zelfstandigheid in dit opzicht. Voor een deel moet dit worden toegeschreven aan het verkeerde gebruik, dat sommige collega's ervan gemaakt hebben, in dezen zin, dat ze er heelemaal niet op letten, dat de goeroes die toespraken zouden memoreeren. Mijn voorstelling van de zaken is geweest, dat als de goeroes trouw de schetsen memoreerden, dit tengevolge zou hebben, dat veel ervan bij hen zou blijven nawerken, en zoodoende toch tot hun bezit zou worden. In dit opzicht is het heelemaal anders gegaan. Met uitzondering van het ressort Pendolo geloof ik dat overal elders de schetsen zonder meer werden vorgelezen. Op mijn goeroevergaderingen heb ik jarenlang ook een tekst besproken. De goeroes mochten daarbij geenerlei aantekeningen maken, en daarvan moesten ze dan een schets inleveren.⁵⁴⁶

In de dagboekbrieven refereert Kruyt niet of nauwelijks aan de Eerste Wereldoorlog. Op 20 augustus 1914 noteerde hij in zijn dagboek dat de prijs van rijst verdubbelde

⁵⁴¹ Hierbij valt niet alleen te denken aan door Kruyt regulier bijgewoond overleg van gouvernement en hoofden, maar ook aan de verzoeken tot advisering. Toen bijvoorbeeld in 1911 in de Tweede Kamer klachten binnenkwamen n.a.v. een van de inlandse assistenten van Mazee, werd Kruyt ingeschakeld om de zaak in Tojo te onderzoeken (zie 'Dagboek 1910-1912', 18 december 1911).

⁵⁴² Kruyt, 'Dagboek 1910-1912', 1 augustus 1911.

⁵⁴³ Kruyt, 'Dagboek 1910-1912', 15 april 1911. J. Warneck die in 1911, na het overlijden van zijn vader Gustav, met Julius Richter de eindredactie van *AMZ* ging voeren, vroeg Kruyt om artikelen voor het blad te schrijven (brief J. Warneck aan Kruyt, 9 januari en 3 juli 1911, ARvdZ 101A/6/4). Kruyt noteerde in zijn dagboek dat hij niet wist waar hij de tijd vandaan moest halen. Het op verzoek van Warneck geschreven artikel over Kruyts preken voor To Pamona is door laatstgenoemde wel geschreven, maar nooit in *AMZ* geplaatst (zie onder meer brief J. Warneck aan Kruyt, 12 januari 1912, ARvdZ 101A/6/4). Warnecks verzoek een artikel te schrijven over het begin van de Poso-zending leidde tot de publicatie van 'Der Anfang der Missionsarbeit in Posso (Celebes)', *AMZ*, 1913, Beiblatt (1), blz. 1-16.

⁵⁴⁴ Zie bibliografie.

⁵⁴⁵ 'Rekening van Br. A.C. Kruyt over 1922', zie map 'Kweekschool Pendolo, Alb.C. Kruyt', in dossier financiële administratie 'Poso 1916-1930' (ARvdZ, ongeinventariseerd dossier).

⁵⁴⁶ Brief Kruyt aan zijn zoon, 3 juli 1934 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

als gevolg van berichten over het uitbreken van de oorlog.⁵⁴⁷ Wel schreef hij over de oorlog in brieven aan zijn vriend Bram van der Flier. Zo maakte Kruyt er melding van dat de lust tot het schrijven van brieven afnam als gevolg van verscherpte duikbootacties: zekerheid dat brieven aankwamen was er niet meer. In een brief uit 1918 schreef Kruyt dat hij en zijn vrouw veel met de oorlog bezig waren naar aanleiding van telegrafische berichten van 23 en 24 maart dat de Duitsers bij St. Quentin waren doorgebroken. Hij hoopte dat dit de vrede in Europa dichterbij zou brengen, maar daarover filosoferen 'ligt niet in mijn weg. Van verschillende kanten krijgen wij beschouwingen van Pro-Duitsers en Pro-Geallieerden, maar het komt mij voor dat de beschouwingen van Colijn in de Stemmen des Tijds de meest objectieve zijn.'⁵⁴⁸ De brieven aan vriend Bram laten echter zien dat het dagelijkse zendingswerk Kruyt veel meer bezighield dan de oorlog in Europa.

De dagboekbrieven in de periode 1907-1922 maken duidelijk dat Kruyts verhouding met zijn collega's niet altijd gemakkelijk was. Hij leed aan de constatering dat diverse van zijn collega's niet veel zendingsgeest hadden. Voor hem was het onbegrijpelijk dat Hofman er op aandrong dat Kruyt het ressort Kasiguncu zou overnemen. Kruyt zag zichzelf als de pionier en zijn krachten moesten dan ook niet aangewend worden in een ressort dat al een grote beweging naar het christendom had laten zien:

Door mijne jarenlange pionierservaring heb ik volop werk in de streek, die ik nu ontgin, terwijl een jonge broeder jaren nodig zou hebben om zoover te komen. In de werkkring Kasigoentjoe kan hij gauw thuis zijn, omdat hij daar weet wat hij heeft te doen. Pionierswerk hangt voor het grootste deel af van persoonlijke invloed, dien ik in grooten mate over de Toradja's heb gekregen, en dien een jonge broeder zich moeielijk meer veroveren kan. Zeker moet er veel geregeld worden in de jonge gemeenten, maar daartoe is gelegenheid genoeg, wanneer ik om de andere eene maand te Kasigoentjoe en eene maand te Pendolo doorbreng.⁵⁴⁹

Hij stoorde zich ook buitengewoon aan het feit dat het bestuur van het NZG meende dat zoon Jan zendeling-arts zou moeten worden of landbouwkundig ingenieur, terwijl deze zendeling wilde worden. 'De zij-takken in de zending als onderwijs, medische zending, oeconomie en dergelijke schijnen meer de aandacht en belangstelling van het Bestuur te hebben dan het eigenlijke predikwerk.'⁵⁵⁰

In 1915 zou met name de relatie met Schuyt bekoelen. Kruyt schreef daarover: 'De "politiek" die Schuyt in den laatsten tijd tegenover mij en de andere broeders voert, moet er toe leiden, dat de verhouding tusschen de andere broeders en hem hoe langer hoe koeler wordt, en hij tenslotte geheel alleen zal komen te staan.'⁵⁵¹ In 1915

⁵⁴⁷ Kruyt, 'Dagboek/Reisverslag juli-augustus 1914'.

⁵⁴⁸ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 9 april 1918 (ARvdZ 101A/6/3).

⁵⁴⁹ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 29 maart 1910; zie ook de dagboeknotitie van 12 april 1910.

⁵⁵⁰ Kruyt, 'Dagboek 1910-1912', 15 april 1911. Zie brief J. Rauws aan Kruyt, 3 februari 1911 (ARvdZ 65/4). In zijn brief van 3 juli 1911 (ARvdZ 65/4) gaf Rauws aan Kruyt te kennen dat zoon Jan maar ternauwernood door het toelatingsexamen heen kwam vanwege te lage resultaten op het onderdeel geloofsleer. Bovendien werd hij gezien als iemand die zich niet gemakkelijk gaf en schuchter van karakter was, hetgeen volgens Rauws voor een zendeling geen goede eigenschap was. Toch werd hij aangenomen.

⁵⁵¹ Kruyt, 'Dagboek 1915-1917', 24 november 1915. Schuyt gaf in 1969 ten onrechte aan dat de relatie met Kruyt tot 1917 goed was (zie W.J.L. Dake en H.J. van Straalen, 'Aantekeningen van gesprek over Medische Zending in Poso-gebied te Veenendaal, 17 juni 1969', blz. 3-4, ARvdZ 22/5). In 1913 stelde Schuyt al zeer kritische vragen aan het zendingsbestuur over Kruyts aanspraken op

kon Kruyt het bestuur nog de verzekering geven dat van een breuk geen sprake was.⁵⁵² In 1921 was echter duidelijk dat de relatie tussen Schuyt en de Conferentie van Zendelingen tot een breekpunt was gekomen.⁵⁵³ De onderlinge sfeer was uiterst onprettig geworden: ‘Maar moeder en ik hebben op al die uitvallen [van Schuyt en zijn vrouw] gezwegen. Op een avond is het tot een uitpakken gekomen, en jullie zoudt verbaasd staan over wat voor dingen al die twee gevallen zijn. En bij hun rede-neeringen weet je heusch niet hoe je het met hen hebt. Om een voorbeeld te noemen: We hadden hem tot een knechtje van den zendeling van Tentena willen maken?’⁵⁵⁴ In 1922 blijkt uit de dagboeken het failliet van de relatie:

En nu moet ik nog over Schuyt schrijven. Ja, de zaak met hem draait heelemaal om zijn persoon en om het feit dat hij niet geschikt is voor zendeling. Dit grond ik op hetgeen ik van hem gezien heb. A priori was dit al te voorzien en ik sta verbaasd van de kortzichtigheid van Oom Bram [A. van der Flier] om zoo'n jongen aan te raden zendeling te worden. Geheel in zijn belang, en om eindelijk eens af te wezen van de voortdurende tegenwerking van zijn kant om aan het zendingswerk een gezonde ontwikkeling te geven, heb ik zijn plan gesteund om zich speciaal op de medicijnen toe te leggen. Ieder voorstel van hem bewijst, dat hij geen goed zendeling is, of laat ik het liever zoo zeggen: ieder voorstel was altijd vlak tegenover het mijne. Men moet dus tusschen Schuyt en mij kiezen. Maar hierin heb je gelijk, dat hem dat niet is te zeggen: Je deugt niet voor zendeling, want hij zou het niet willen gelooven. Het is hiermee als met een goeroe die ongeschikt is voor zijn werk. Als je hem zegt dat hij daarom er uit moet, dan begrijpt hij er niets van en vindt dat hij onbillijk behandeld wordt. En [te] bewijzen met onweerlegbare feiten is het niet dat Schuyt ongeschikt is. Je kunt zeggen: Hij bezocht zijn filialen haast niet, liet zijn scholen loopen, reed zijn goeroes niet na, kan niet met de menschen omgaan. Maar tegen ieder ding stelt hij zijn meening, en dan zit je er weer mee, want je kunt het niet alles op een lijstje geven. En het eind is, dat Schuyt bewijst dat hij een goed zendeling is, en dat wij niet deugen. Want van de verblinding van Schuyt en zijne vrouw heb je geen gedachte. Eerst door hen heb ik pas iets leeren verstaan van de Farizeeërs, niet dat Schuyt en zijn vrouw huichelaars zijn, maar dat waren de Farizeeërs ook niet in den gewonen zin van het woord. Maar alles wat die twee doen, ook het verkeerde, weten ze zoo te beredeneeren, dat het goede daden van hen worden.⁵⁵⁵

eindverantwoordelijkheid voor alle zendingsressorten van Midden-Celebes (brief Schuyt aan zendingsbestuur, 22 december 1913, ARvdZ 22/5). Het bestuur ontkende echter dat Kruyt eindverantwoordelijk was (brief bestuur aan Schuyt, 1 april 1914, ARvdZ 22/5). In 1915 schreef Schuyt aan het bestuur: ‘Ik hoop steeds in 't oog te houden, dat hij [Kruyt] mijn meerdere is in kennis en gaven, maar ook hoop ik, ter wille van 't werk, er voor bewaard te mogen blijven, dat ik, uit vrees het Br. Kruyt niet naar den zin te maken, mij zou laten weerhouden aan te pakken wat ik beschouw als mij door God op mijn weg gelegd’ (brief Schuyt aan zendingsbestuur, 14 april 1915, ARvdZ 22/5).

⁵⁵² Brief Kruyt aan bestuur NZG, 9 mei 1915 (ARvdZ 65/4); zie ook *Extract-Acten NZG*, 15 september 1915, blz. 287.

⁵⁵³ Kruyt, ‘Dagboek 1921-1922’, 21 mei en 21 september 1921, 14 januari, 8 juni 1922.

⁵⁵⁴ Kruyt, ‘Dagboek 1920’, 1 maart. Uit de tekst blijkt niet op wie Kruyt doelt met deze ‘zendeling van Tentena’, want in 1920 was Tentena nog geen ‘zelfstandig’ zendingsressort. Schuyt wilde niet met de verantwoordelijkheid voor een nieuw te vormen ressort belast worden, maar zich kunnen wijden aan het medische werk. Hij wilde wel deelnemen aan de geestelijke zorg, maar wees bemoeienis met de zendingsschool af. Kruyt ging daarmee niet akkoord en meende dat hij zijn werk dan moest doen onder verantwoording van de ‘zendeling van Tentena’. Voor Schuyt was dit onaanvaardbaar. Tentena kreeg in 1925 een eigen zendeling in de persoon van H.J. Wesseldijk, die toen terugkeerde van verlof uit Nederland.

⁵⁵⁵ Kruyt, ‘Dagboek 1921-1922’, 8 juni 1922.

Het is te gemakkelijk het conflict te herleiden tot onverenigbaarheid van karakters. Dit speelde ongetwijfeld een grote rol. Ten diepste draaide het conflict echter om een groot verschil in visie, dat zich voornamelijk concentreerde op de verhouding van sociaal-medisch werk en evangelieverkondiging in de Poso-zending⁵⁵⁶ en op de vraag of het bevorderen van lokale handel tot het werk van de zending behoorde.⁵⁵⁷ Kruij was een verklaard tegenstander van de zogenaamde ‘hulpdiensten van de zending’:

Ik durf zeggen, dat wat mij het meest van Schuyt hinderde en angstig maakte, was dat hij het werk zoo'n heel anderen kant op drijft, dan naar mijn gedachte goed is. Maar al heb ik steeds getracht om mij niet door de onhebbelijkheid van Schuyt te laten influenceeren, ik heb mij er toch niet aan kunnen onttrekken, en dat heb je [zoon Jan] heel klaar aangetoond. Eerlijk gezegd, wist ik ook niet hoe de zaak moest worden aangepakt, maar nu heb jij de weg gewezen: het moet van de jongeren uitgaan; de jongeren moeten zeggen: wij zijn het met de richting van Kruij eens, en we hebben liever dat Schuyt opzij gaat, omdat het anders toch niet zal gaan, vooral nu hij de oudste in de zending wordt.⁵⁵⁸

De Conferentie van Zendelingen kwam tot de conclusie dat de samenwerking met Schuyt onmogelijk was geworden en Schuyt kreeg verlof van het bestuur in Leiden medicijnen te studeren. Hij repatrieerde met het oog daarop in 1924.⁵⁵⁹ Kruij wilde voorkomen dat Schuyt na afronding van zijn studie zou terugkeren naar Tentena. Hij schreef daarom aan het bestuur van het NZG:

Broeder Schuyt zou na het behalen van het arts-diploma dan naar Poso terug willen gaan als zendelingsarts. De mogelijkheid was dan niet uitgesloten, dat in Poso veel zou zijn veranderd, en dat hij als zendelingsarts wel met de zendelingen zou kunnen samenwerken. Terwijl ik de uitvoerbaarheid van dit plan in het midden laat, kan ik alleen zeggen, dat samenwerking met Broeder Schuyt nimmer mogelijk zal zijn, tenzij hij leert, dat de schuld van allerlei niet alleen bij anderen ligt. En in de tweede plaats heb ik geen hoop op een samenwerking van Broeder Schuyt en Zendelingen, omdat hij blijkbaar niet in staat is missionarisch te denken en te handelen. (...) Reeds eenmaal heeft het zendingswerk in Poso grote schade geleden, doordat we ons te ver op een zijlijn hadden begeven (de tokozaak),⁵⁶⁰ we moeten waken, dat dit niet weer gebeurt, al is deze tweede zijlijn (de ziekenverpleging) dan ook van heel wat ideëler aard dan de eerste.⁵⁶¹

Enkele weken later meldde het bestuur aan Kruij dat hij zich geen zorgen hoefde te maken over terugkeer van Schuyt naar Midden-Celebes: ‘Over een eventueele terugkeer van Broeder Schuyt in Posso behoeft U niet in ongerustheid te verkeerren. Na ommekomst van zijn verlof is de financiële band tusschen Br. Schuyt en het Genoot-

⁵⁵⁶ Zie brief Kruij aan het bestuur, 10 oktober 1914 (ARvdZ 65/4) en het antwoord van het bestuur, 25 januari 1915 (ARvdZ 65/4).

⁵⁵⁷ Zie voor de plaats van de hulpdiensten in de gereformeerde zending: H. Reenders, *De gereformeerde zending in Midden-Java 1859-1931. Een bronnenpublicatie*, Zoetermeer, 2001, blz. 397-398, 751-755 (medisch werk) en blz. 119-125 (‘toko-houden’).

⁵⁵⁸ Kruij, ‘Dagboek 1921-1922’, 3 juli 1922. Schuyt werd de ‘oudste in de zending’ vanwege het aanstaande verlof van Kruij.

⁵⁵⁹ Hij studeerde niet in Utrecht, zoals abusievelijk vermeld staat in J. Kruij, *Het zendingsveld Poso*, blz. 374. Schuyt woonde in deze periode met zijn gezin aan de Van Galenstraat in Den Haag (brief A.M. van de Poll-Schuyt aan auteur, 9 september 1994).

⁵⁶⁰ Zie J. Kruij, *Het zendingsveld Poso*, blz. 249-255.

⁵⁶¹ Brief Kruij aan bestuur NZG, 10 december 1924 (ARvdZ 65/4).

schap verbroken. Hij wordt dan beschouwd als oud-zending.⁵⁶²

In 1928, na de afronding van zijn studie, wilde Schuyt inderdaad terugkeren naar Tentena. Pas in 1929 kwam de kwestie Kruyt-Schuyt tot een afronding, toen het bestuur van het NZG definitief besloot, op advies van de Conferentie van Zendingen, de inmiddels als arts afgestudeerde Schuyt niet te laten terugkeren naar Midden-Celebes.⁵⁶³ Schuyt weet dit aan de invloed van Kruyt. Het conflict was zo ernstig dat in het gezin Schuyt de naam Kruyt nadien nooit meer genoemd mocht worden. Gezien de ernst van het conflict is het op zijn minst ironisch te noemen dat Kruyt na repatriëring uitgerekend in de Schuytstraat⁵⁶⁴ in Den Haag kwam te wonen.

Overigens kon Kruyt evenmin overweg met Ten Kate. Ook in dit geval was de oorzaak zowel verschil in visie als botsende karakters. Ten Kate zette zich sterk in voor de handelsonderneming van de zending te Poso. Volgens Kruyt leidde dit slechts af van het predikwerk. Na zijn overlijden in 1918 schreef Kruyt kritisch aan het bestuur dat Ten Kate zich in zijn werk niet had gericht op de primaire missionaire taken.⁵⁶⁵ Hij noemde Ten Kate in zijn dagboek 'een gemeene intrigant'⁵⁶⁶ en aan zending Govert Maan (1869-1954) schreef hij dat de man voor zending absoluut ongeschikt was.⁵⁶⁷ In 1919 zou nog een kwestie ontstaan, omdat Kruyt na Ten Kate's overlijden diens weduwe niet had bezocht voor zij repatrieerde.⁵⁶⁸ Mensen als Schuyt en Ten Kate ontbrak het volgens Kruyt aan zendingsgeest.

Aan het eind van deze werkperiode valt in de dagboekbrieven van Kruyt een zekere matheid te constateren en een hoge irritatiegraad ten opzichte van collega's en bestuursambtenaren. De onstuimige groei van het werk, de daarmee gepaard gaande werkdruk, en niet in de laatste plaats de conflictueuze relatie met Schuyt, zijn hier waarschijnlijk oorzaak van geweest. In een brief aan Gunning gaf Kruyt uiting aan zijn gevoelens:

(...) zoals het nu gaat, kan het niet blijven gaan. En ik zeg dit met het oog op het arbeidsveld zelf. Want het voortdurend gebrek aan krachten, zoodat het werk nergens kan gedaan worden, zoals het behoort, moet terneerdrakkend werken op een zending die er werkelijk met zijn ziel in is. Door te veel hooi op zijn vork te nemen, gebeurt niets goed. Het kan niet anders of de Freudigheid gaat er bij de zendingen uit. Ik wil hiermede niets zeggen wat op een oordeel over het Bestuur lijkt, maar ik noem dit alleen als een feit. Ik

⁵⁶² Brief bestuur NZG aan Kruyt, 18 februari 1925 (ARvdZ 65/4).

⁵⁶³ *Extract-Acten NZG*, 8 maart 1929, blz. 31.

⁵⁶⁴ Hij woonde toen op de 2^e Schuytstraat 35A.

⁵⁶⁵ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 19 december 1918 (ARvdZ 65/4). Ten Kate schreef reeds in 1914 aan het zendingsbestuur over de moeizame relatie met Kruyt. Hij schreef: 'In Conferentiezaken zijn er twee Broeders (Wesseldijk en Ritsema) die op alles wat Kruyt oordeelt ja en amen zeggen. Broeder Van Eelen, voelend dat hij nu nog niet zuiver kan oordelen, onthoudt zich van het uitspreken. Wie nu de stem van Broeder Kruyt heeft, is er. Maar die kan ik mij niet verwerven. Broeder Kruyt houdt niet van mij, evenmin van Broeder Schuyt, die niet door hem "vooruitgeschopt" wil worden. (...) Ik erken Broeder Kruyts waarde als zending en ik zou hem ook wel als onze ephorus willen zien, indien hij het zelf niet zoo gaarne wilde. Zijne heersch- en eierzucht zitten hem in de weg. Daardoor is alles wat anderen doen van minder allooi' (brief Ten Kate aan bestuur 27 juli 1914, ARvdZ 64/2). Het bestuur vermaande Ten Kate daarop broederlijk te handelen en niet zichzelf te zoeken (brief 26 februari 1915, ARvdZ 64/2).

⁵⁶⁶ Kruyt, 'Dagboek 1920', 1 maart.

⁵⁶⁷ Brief Kruyt aan G. Maan, 20 oktober 1918 (ARvdZ 101A/7/4). Maan werd in 1893 door de UZV uitgezonden. Tot 1905 werkte hij in Makassar en vanaf 1907 in Halmahera (1907-1919 in Buli en Weda en van 1922 tot 1926 in Tobelo). Zie K.J. Brouwers in memoriam 'Ds. G. Maan', *NZ*, 1954 (37/10), blz. 8-9; 'Govert Maan, 1895-23 april 1935', s.n., *NZ*, 1935 (18/4), blz. 17.

⁵⁶⁸ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 5 juli 1919 (ARvdZ 65/4).

zal dan ook niet meer aandringen op het spoedig uitzenden van meer krachten, maar gelaten afwachten wat er zal gebeuren.⁵⁶⁹

In Kruyts correspondentie met J. Warneck blijkt hoe groot zijn teleurstelling in het bestuur was.⁵⁷⁰ Dat had niet alleen te maken met de zaak Schuyt, maar ook met de platte organisatiestructuur van het zendingswerk. De voorzitter van de Conferentie van Zendingen, of zendelingen die al jarenlange ervaring hadden, hadden niet meer te zeggen dan degenen die net aangekomen waren. Voorstellen tot verandering van deze situatie waren door de Conferentie van Zendingen wel bij het bestuur ingediend, maar dit had daar met nietszeggende antwoorden op gereageerd. Bovendien beklagde Kruyt zich erover dat hij als niet-theoloog niets te vertellen had onder al die dominees die in het bestuur zaten. Onder Gunning was het zendingswerk tot een metier zonder bezieling geworden. Het zou Kruyt daarom niet verwonderen wanneer God het hele zendingswerk in elkaar zou laten storten om het werk weer van de grond af aan op te bouwen.⁵⁷¹ Ook het uitblijven van een nieuwe directeur voor de kweekschool leidde tot ernstige teleurstelling, met name in J.W. Gunning en F.J. Fokkema. Weglopen wilde hij niet, want er was niemand onder de zendingen die zijn taken kon overnemen:

Ik heb wel wat lang over deze zaak geschreven, maar ik hoop nu dat je begrijpt waarom het werk mij zwaar valt, de Freudigheid is er af. (...) Een van de redenen waarom ik moet blijven is dat er niemand van de zendingen op het oogenblik de kweekschool kan overnemen. Verder is er niemand die de belangen van de Posso-zending tegenover de Regeering kan vertegenwoordigen. Maar als er zoo iemand is, dan ben ik niet meer nodig.⁵⁷²

Het zal Kruyts werklust geen goed gedaan hebben, dat Gunning de opvolging van de directeur van de kweekschool op zijn beloop liet. In een 'zeer geheim' afscheidswoord aan de zendingen van het NZG, dat Gunning in september 1918 schreef bij het verlaten van Nederlands-Indië, merkte hij op: 'Op een terrein als Posso zie ik liefst, althans voorloopig, nog een zending aan het hoofd der kweekschool'.⁵⁷³ En even daarvoor schreef hij: 'Gedurende eenige jaren stond Posso op het lijstje der terreinen, waarvoor een onderwijzer gezocht werd. Thans is het er, althans voorloopig, afgevoerd omdat Br. Kruyt zich nog met de leiding der kweekschool blijft belasten. Hoelang dit nog duren zal, doet nu niet ter zake. Ik herinner mij op dit oogenblik niet precies de gemaakte afspraken'.⁵⁷⁴

Gezien de teleurstellingen in deze jaren valt het dan ook niet te verwonderen dat Kruyt in dezelfde brief aan Gunning meldde het gouvernement te willen verzoeken hem voor een periode van vijf jaar in dienst te nemen voor etnologisch onderzoek.⁵⁷⁵

⁵⁶⁹ Brief Kruyt aan J.W. Gunning, 17 september 1919 (ARvdZ 65/4).

⁵⁷⁰ In het ARvdZ bevinden zich 55 brieven van J. Warneck aan Kruyt en 11 van Kruyt aan Warneck (zie bibliografie voor de vindplaatsen) uit de periode 1904-1939. In het Warneck-archief te Wuppertal zijn geen brieven van Kruyt aan Warneck opgenomen.

⁵⁷¹ Brieven Kruyt aan J. Warneck, 12 oktober 1921, 2 februari en 7 augustus 1922; brieven J. Warneck aan Kruyt, 10 december 1921, 28 mei en 7 oktober 1922 (ARvdZ 101A/6/4 en 101A/7/1).

⁵⁷² Brief Kruyt aan A. van der Flier, 9 april 1918 (ARvdZ 101A/6/3).

⁵⁷³ J.W. Gunning, *Afscheidswoord*, Batavia, 1919, blz. 81.

⁵⁷⁴ Gunning, *Afscheidswoord*, Batavia, 1919, blz. 79-80.

⁵⁷⁵ Brief Kruyt aan Departement van Onderwijs en Eeredienst, 30 december 1920 (ARvdZ 101A/8/3). Zie ook brief R. Kern aan Kruyt, 23 juli 1921 (ARvdZ 101A/8/3).

Met het directoraat van Onderwijs en Eredienst kwam hij in 1921 tot overeenstemming over een subsidie voor dit tijdelijke dienstverband, maar eerst wilde hij nog twee jaar terug naar Midden-Celebes om het werk aan de kweekschool af te ronden.⁵⁷⁶ Het NZG-bestuur was niet blij met zijn voornemen tijdelijk in dienst te treden van het gouvernement. Het bestuur was verrast en verbaasd over Kruyts plan en vroeg hem opnieuw zorgvuldig de afweging te maken of een dergelijk langdurig etnologisch onderzoek nog wel in het belang was van de zending.⁵⁷⁷ Uiteindelijk keurde het bestuur de plannen echter goed, al betreunde het dat Kruyt geruime tijd uit dienst van de zending zou zijn.⁵⁷⁸

Daarnaast, en al eerder (1920), vroeg Kruyt aan de Conferentie van Zendingen en aan het bestuur van het NZG toestemming voorafgaand aan het verlof en buiten kosten van het Genootschap onderzoek te doen naar de geschiedenis van de To Pamona.⁵⁷⁹ Kruyt ontving van het gouvernement voor deze onderzoeksreis een subsidie van fl. 2.000.⁵⁸⁰ Hij wilde met name de megalieten – oeroude stenen monumenten – in Bada en Besoa bestuderen⁵⁸¹ en deze vergelijken met vergelijkbare megalieten in Sumba en Nias. Hij zag het nut van dit onderzoek voor het werk van de zending, maar beseftte dat de omvang van het onderzoek buiten de kaders van het eigenlijke zendingswerk viel. In juli 1920 vertrok hij en reisde via Palopo en Mamasa naar Sumba, Timor, Java, de Mentawai-eilanden en Sumatra.⁵⁸² Kruyt betreunde het dat hij vanwege slechte verbindingen moest afzien van een bezoek aan Nias.⁵⁸³

Op Sumba ontmoette Kruyt – opnieuw – de gereformeerde zendeling ds. D.K. Wielenga. Deze was van 21 februari tot 24 maart 1919 op bezoek geweest in Poso.⁵⁸⁴ De ontmoeting had tot wederzijdse waardering geleid, ondanks theologische verschillen van inzicht. Wielenga had veel geleerd van de reis naar Poso en vele nieuwe gezichtspunten waren voor hem geopend. De deputaten Sumba-Zending

⁵⁷⁶ Brief Departement van Onderwijs en Eredienst aan Kruyt, 19 maart 1921, no. 10428/V plus advies aan de gouverneur-generaal, 12 februari 1921, no. 5653/V (ARvdZ 101A/8/3); brief Kruyt aan bestuur NZG, 31 december 1920, 26 maart 1921 (ARvdZ 65/4).

⁵⁷⁷ Brief bestuur NZG aan Kruyt, 23 juli 1920 (ARvdZ 65/4).

⁵⁷⁸ Brief bestuur NZG aan Kruyt, 21 oktober 1920 (ARvdZ 65/4).

⁵⁷⁹ Kruyt gaf toelichting op zijn voornemen in een brief aan het bestuur NZG, gedateerd 15 september 1918 (ARvdZ 65/4). Voor de CvZ schreef hij een separaat voorstel, gedateerd 12 april 1920 (ARvdZ 65/4).

⁵⁸⁰ Brief Kruyt aan de directeur van Onderwijs en Eredienst, 17 maart 1921 (ARvdZ 101A/8/3).

⁵⁸¹ Al in augustus 1918 maakte Kruyt met zijn zoon een reis van zes weken naar deze streken. Etnologisch onderzoek was hiervoor de belangrijkste aanleiding.

⁵⁸² De bezoekreis leidde tot de publicatie van onder meer de volgende etnologische artikelen: 'De To Seko in Midden-Celebes', *BTLV*, 1920 (76), blz. 398-430; 'De To Rongkong in Midden-Celebes', *BTLV*, 1920 (76), blz. 366-397; 'De Roteneezen', *TvhBG*, 1921 (60/3, 4), blz. 266-342; 'Het pessimisme van het Indonesische heidendom', *Stemmen des Tijds*, 1921 (12), blz. 143-165; 'Een en ander over de To Laki van Mekongga (Zuidoost-Celebes)', *TvhBG*, 1922 (61), blz. 427-470; 'De Soembaneezen', *BTLV*, 1922 (78/3,4), blz. 466-608; 'De Timoreezen', *BTLV*, 1923 (79/3), blz. 347-490; 'Les statues en pierre de la région centrale de Célèbes', *Revue Anthropologique*, 1923 (33), blz. 271-278; 'De Mentaweiers', *TvhBG*, 1923 (62), blz. 1-186; 'De Toradja's van de Sa'dan-, Masoepoe- en Mamasa-rivieren', *TvhBG*, 1923, (63), blz. 81-175, 259-401.

⁵⁸³ Brief Kruyt aan J. Warneck, 12 oktober 1921 (ARvdZ 101A/7/1).

⁵⁸⁴ Th. van den End noemt abusievelijk het jaartal 1918 in zijn *Gereformeerde Zending op Sumba, 1859-1972. Een bronnenpublicatie*, Alphen aan de Rijn, 1987, blz. 192. In zijn latere artikel 'De gereformeerde zending en de anderen', *ZGKN100*, wordt het jaartal wel juist weergegeven (blz. 79). In dit artikel geeft Van den End aan dat Wielenga van 24 februari tot 21 maart bij Kruyt verbleef. Kruyt zelf geeft aan dat Wielenga aankwam op 21 februari en vertrok op 24 maart (Kruyt, 'Dagboek 1919', 26 februari en 26 maart).

kwamen door de rapportage van Wielenga tot de conclusie dat de Poso-zending weinig geld had, maar veel geloof.⁵⁸⁵ Kruyt op zijn beurt waardeerde Wielenga's 'gezonde denkbeelden' over zending en zijn 'goede opmerkingsgave'.⁵⁸⁶ De gedrukte rondzendbrieven van Kruyt vormden aanleiding voor veel gesprekken over de zendingsmethodiek. 'We hebben tusschenbeide geducht moeten lachen.'⁵⁸⁷ Een paar dagen later noteerde hij over Wielenga: 'hij is wel de moeite waard'.⁵⁸⁸ Al tijdens het bezoek ontstond het idee voor een tegenbezoek,⁵⁸⁹ hetgeen overigens vooral paste in Kruyts wens meer te weten te komen over de stenen urnen in Sumba. In een latere dagboeknotitie verwoordt Kruyt echter ook kritiek op Wielenga. Kruyt was niet blij dat deze een catechisatieboekje in handen gekregen had:

Wat heel onvoorzichtig van Wesseldijk is geweest, is dat hij aan Ds. Wielenga de vertaling van onze catechisatieboekjes heeft gegeven, want eruit leeren kan Ds. Wielenga niet, omdat hij op een heel ander standpunt staat. Hij gebruikt ze dus alleen om er kritiek op te kunnen uitoefenen, en van critiek is hij niet vies, dat kan je heel duidelijk merken. Moeder en ik weten eigenlijk niet goed wat we aan hem hebben. Hij zit vol zoogenaamde aardigheden, die weinig geest hebben, maar die eigenlijk alleen daarin bestaan, dat hij net het tegenovergestelde zegt van wat hij meent. Daarbij komt nog dat hij heel weinig beschaafd is, zoodat de indruk niet onverdeeld gunstig is. Of hij het bij ons prettig vond, heb ik ook niet kunnen merken. Maar wat me vooral bij hem opviel, is dat hij niet de minste notitie neemt van de Inlanders.⁵⁹⁰

Deze indruk weerhield Kruyt echter niet Wielenga een jaar later, in september en oktober 1920, op Sumba te bezoeken.

In april 1921 was hij weer terug in Pendolo. In oktober 1922 ontving Kruyt bericht dat het dienstverband bij het gouvernement niet door zou gaan. Het gouvernement was gedwongen te bezuinigen en de subsidie aan Kruyt werd daarom ingetrokken.⁵⁹¹ Op 31 oktober 1922 deelde Kruyt dan ook aan het NZG-bestuur mee dat hij zijn zendeling zou blijven.⁵⁹² J. Warneck reageerde op dit besluit met de woorden: 'Ethnologen gibt es auch sonst genug, tüchtige Missionare sind selten. Mit jedem Jahre wächst Deine Erfahrung, da wäre es doch Jammerschade, wenn die der Posso-Mission verloren ginge. In diesem Falle hat die böse bezuinigung mal etwas gutes getan.'⁵⁹³

In het licht van het voorgaande is het merkwaardig dat Kruyt in een autobiografische notitie schreef dat hij wetenschappelijk etnologisch onderzoek nooit had geambieerd en dat een dergelijke functie hem ook nooit was aangeboden:

Daarom hebben mij de z.g. ethnografica steeds weinig geïnteresseerd, omdat deze gewoonlijk alleen het uiterlijk leven der Inlanders raken en het mij om hun innerlijk te doen was. Nooit is de gedachte bij mij opgekomen om het zendingswerk voor een wetenschappelijke betrekking te verlaten. Ik ben er altijd dankbaar voor geweest er nooit door een aanbieding

⁵⁸⁵ Zie Th. van den End, *Gereformeerde Zending op Sumba*, blz. 192.

⁵⁸⁶ Kruyt, 'Dagboek 1919', 26 februari en 14 maart 1919.

⁵⁸⁷ Kruyt, 'Dagboek 1919', 26 februari 1919.

⁵⁸⁸ Kruyt, 'Dagboek 1919', 14 maart 1919.

⁵⁸⁹ Kruyt, 'Dagboek 1919', 26 maart 1919.

⁵⁹⁰ Kruyt, 'Dagboek 1919', 26 maart.

⁵⁹¹ Brief adviseur voor Inlandsche Zaken aan Kruyt, 7 oktober 1922 en brief Departement van Onderwijs en Eredienst aan Kruyt, 9 oktober 1922 (ARvdZ 101A/8/3).

⁵⁹² Brief Kruyt aan bestuur NZG, 31 oktober 1922 (ARvdZ 65/4).

⁵⁹³ Brief J. Warneck aan Kruyt, 30 december 1922 (ARvdZ 101A/6/4).

toe in de verleiding te zijn geweest. Ik vlei mij met de gedachte, dat men te veel den zending in mij heeft gevoeld om mij uit mijn werk te halen.⁵⁹⁴

Op 30 december 1922 ging Kruyt volgens plan met verlof. De reis ging via Makassar naar Surabaya, waar Kruyt een bezoek aflegde bij F.D.E. van Ossenbruggen.⁵⁹⁵ Na familiebezoeken te Malang en Mojowarno vertrokken Kruyt en zijn vrouw naar Yogyakarta voor een verblijf van zes dagen bij de familie Kraemer. Kruyt schreef enthousiast over dit bezoek en de vele inhoudelijke gesprekken, onder andere met betrekking tot de visie op de islam.⁵⁹⁶ In Batavia sprak hij uitvoerig met etnoloog B.J.O. Schrieke (1890-1945), verbonden aan het bureau van de Adviseur voor Inlandse Zaken.⁵⁹⁷ Schrieke had er zich zeer voor ingezet dat Kruyt tijdelijk in dienst van het gouvernement zou komen. Deze extra inspanning was nodig gebleken omdat aanvankelijk aarzeling bestond over Kruyts gebrek aan formele academische opleiding.⁵⁹⁸ Eind januari vertrok Kruyt naar Nederland, waar hij op 13 maart 1923 aankwam.

2.4.9 Tweede verlof in Nederland (1923-1924)

Belangrijkste bronnen voor deze periode zijn de brieven die Kruyt schreef aan zoon Jan en de correspondentie met het NZG-bestuur. In juli 1922 eindigen de dagboekbrieven van Kruyt. Tot 1918 waren deze brieven gericht geweest aan Kruyts vader in Mojowarno, maar na diens overlijden richtte Kruyt de dagboekbrieven aan zoon Jan en diens vrouw. Met ingang van 1923 kreeg de correspondentie de vorm van gewone brieven.

GEDURENDE dit tweede verlof in Nederland⁵⁹⁹ was Kruyt terughoudend in het aannemen van spreekbeurten, met name voor zendingsefeesten, maar wel nam hij spreekbeurten aan voor de NCSV⁶⁰⁰ en in de classis Leeuwarden, die de Posozending financieel steunde.⁶⁰¹ Kruyt wilde meer aandacht geven aan het verzorgen van lessen aan de zendingsschool te Oegstgeest. Op verzoek van F.J. Fokkema gaf hij vanaf 16 april lessen in de 'practica', met name over het voorbereidende werk van de zending onder heidenen, de gevolgen van dit werk voor de naleving van heidense rituelen, en de prediking onder heidenen.⁶⁰² Ook verzorgde hij een zogenaamde 'salonavond'⁶⁰³ voor de kwekelingen, waarbij hij in een informele setting vertelde over zijn werk. Naast lessen aan de zendingsschool gaf hij ook lessen aan de Volksuniversiteit van Leiden en aan de studenten geografie aan de Universiteit

⁵⁹⁴ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 13.

⁵⁹⁵ Brief Kruyt aan zijn kinderen, 11 januari 1923 (ARvdZ 106A/2/3).

⁵⁹⁶ Brief Kruyt aan zijn kinderen, 6 februari 1923 (ARvdZ 106A2/3). In de loop van 1922 begonnen H. Kraemer en Kruyt met elkaar te corresponderen. Zij zouden dit tot 1935 blijven doen.

⁵⁹⁷ Schrieke was vervolgens van 1924 tot 1929 hoogleraar sociologie en etnologie aan de faculteit rechten in Batavia. In 1936 volgde hij J.C. van Eerde op als hoogleraar koloniale etnologie in Amsterdam.

⁵⁹⁸ Zie ook brief Kruyt aan zijn zoon, 16 november 1923 (ARvdZ 106A/2/4). Bij Kruyts terugkeer in 1924 was Schrieke inmiddels als etnograaf in dienst getreden bij het Bataviaasch Genootschap.

⁵⁹⁹ Kruyt en zijn vrouw verbleven in deze periode bij familie in Nijmegen.

⁶⁰⁰ De daar gehouden voordracht werd gepubliceerd als 'Het pessimisme van het Indonesische heidendom', *Stemmen des Tijds*, 1921 (12), blz. 143-165.

⁶⁰¹ Brief Kruyt aan zoon Jan, 13 april en 17 mei 1923 (ARvdZ 106A/2/4). Kruyt beschouwde zichzelf als een slecht spreker. Wel vond hij zichzelf geschikt voor het houden van lezingen.

⁶⁰² Brief Kruyt aan zoon Jan, 26 maart 1923 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶⁰³ Later werden deze avonden de zogenaamde 'praatjes bij de haard'.

van Amsterdam.⁶⁰⁴

Op 13 april 1923 woonde Kruyt de ontvangst van koningin Wilhelmina op de zendingsschool bij. Bij die gelegenheid sprak hij een kwartier met de vorstin over de ontwikkelingen in Poso. Hij was van deze ontmoeting niet erg onder de indruk. Een 'koninklijke verschijning' vond hij haar niet. 'Het trof mij bijzonder dat haar oogen zoo weinig uitdrukking hebben, en er zoo moe uitzien.'⁶⁰⁵ Meer belang hechtte hij aan de ontmoeting met oud-minister van marine en penningmeester van de samenwerkende zendingscorporaties J.W. Naudin ten Kate, met wie hij in de marge van de ontvangst van koningin Wilhelmina sprak over de leiding van het zendingsbestuur aan de zendelingen:

Ik heb hem toen beleefd maar duidelijk mijn gedachten uiteengezet, en aangetoond, dat men in Holland er weinig van wist, er weinig van kon weten, maar dat het Bestuur er daarom op uit moest wezen om het zwaartepunt werkelijk naar Indië te verplaatsen, en dit niet alleen te zeggen. Ik heb mijn bezwaar genoemd dat er zoo weinig tucht werd uitgeoefend onder de zendelingen, zoodat ieder doet wat hij wil. Het bleek mij al spoedig dat ik een geopend oor bij dezen Penningmeester vond, en hij zei mij, dat ik gezegd had, wat bij hem allang had geleefd. Hij hoopte zeer, dat ik juist zoo zou spreken op de directievergadering, waarop men mij zou noodigen.⁶⁰⁶

In de betreffende bestuursvergadering van 15 mei zou het echter over andere zaken gaan: op de agenda stonden de subsidiëring van de scholen en het conflict rondom zendeling Schuyt. Voor Kruyt was dit conflict, ook in de relatie met het bestuur, een uiterst pijnlijke affaire.⁶⁰⁷ Hij kreeg ter vergadering van het bestuur het verwijt dat hij de kwestie rondom de 'hulpdiensten' in de zending 'niet eerder en krachtiger' had aangepakt. Kruyt meldde het bestuur daarop dat zendelingen niet op die manier samenwerkten. Ieder had een grote ruimte het werk zelf in te vullen en zendelingen hadden als basishouding elkaar zoveel mogelijk te ontzien. Kruyt heeft de in het bestuur heersende opvatting dat hij de baas speelde, ervaren als gebrek aan bestuurlijke ondersteuning voor zijn werk. J.W. Gunning was een voorstander van de hulpdiensten. Het bestuur stelde besluitvorming steeds weer uit en riep Schuyt niet terug naar Nederland, terwijl de Conferentie van Zendelingen al aangegeven had dat verdere samenwerking niet meer mogelijk was. Kruyt deelde het bestuur mee dat hij het voorzitterschap van de Conferentie van Zendelingen niet meer zou aanvaarden zolang Schuyt nog in Poso was.

Zendingsconsul J.M.J. Schepper, die de vergadering bijwoonde, meldde Kruyt later dat het bestuur zich tussen twee vuren in voelde staan. Niet alleen met betrekking tot de twee partijen bij de zendelingen, maar ook met betrekking tot de belangen van de Conferentie van Zendelingen enerzijds en de wens van de classis Arnhem anderzijds, die vanuit fondswervingsoogmerk een andere lijn koos dan Kruyt.⁶⁰⁸ Het gevolg van het staan tussen twee vuren was volgens Schepper dat het bestuur niets deed. Het bestuur zegde toe dat spoedig een besluit zou worden genomen.

⁶⁰⁴ Brieven Kruyt aan zoon Jan, 17 mei, 8 juni 1923 (ARvdZ 106A/2/4). De classis zag het belang in van het medische werk voor de fondswerving.

⁶⁰⁵ Brief Kruyt aan zoon Jan, 20 april 1923 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶⁰⁶ Brief Kruyt aan zoon Jan, 20 april 1923 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶⁰⁷ Zie brief Kruyt aan J. Warneck, 7 augustus 1922 (ARvdZ 101A/6/4).

⁶⁰⁸ Brief Kruyt aan zoon Jan, 17 mei 1923 (ARvdZ 106A/2/4).

In de juni-vergadering van het NZG besloot het bestuur dat Schuyt met verlof naar Nederland moest komen om zijn standpunt toe te lichten, zodat zowel Kruyt als Schuyt door het bestuur zouden zijn gehoord al eer tot besluitvorming werd overgegaan.⁶⁰⁹ Kruyt schreef aan zijn zoon: 'Ik heb Fokkema gezegd dat ik dacht dat Schuyt niet naar Holland zal komen. In elk geval is de zaak nu aan het rollen en men kan niet meer terug. Verder zal ik er maar niet van zeggen, want al dat gedoe zit me geweldig dwars. In elk geval hebben de Heeren Gunning en Rauws met hun houding uitgewerkt, dat ik weer de kwade man moet zijn.'⁶¹⁰ Kruyt leed aan de ontstane indruk dat hij een dominant man was, zoals blijkt uit een notitie over Woendregt die een gesprek tussen bestuurders had opgevangen: 'Het meeste heeft hij [Woensdregt] niet verstaan, maar één der heeren (wie weet hij niet) sprak heel luid, en deze betoogde, dat alle zendelingen, behalve Schuyt, in Posso, onder mijn suggestie staan, al deed ik dit dan niet met opzet om ze naar mijn hand te zetten. Ik kan den dans dus toch niet ontspringen, dat ik als de schuldige wordt aangezien.'⁶¹¹ Uiteindelijk zou het bestuur besluiten dat Schuyt na zijn arts-examen niet naar Poso zou terugkeren.⁶¹²

De kwestie leidde voor Kruyt tot een verwijdering ten opzichte van familie-vriend Adriani, doordat deze niet radicaal partij wilde kiezen. Hij schreef hierover aan zoon Jan:

Je spreekt ook over de verkoeling die tusschen Oom Niki⁶¹³ en mij is ontstaan. (...) Ja, het is wel jammer. Ik voel het als een van de teleurstellingen van het leven, zooals we ieder daarvan een aantal mee te dragen hebben. Ik zal Oom Niki altijd heel dankbaar blijven voor veel dat ik van en door hem geleerd heb, en door alles wat hij voor jullie is geweest. Maar ik voel dat er iets in mij voor hem is doodgegaan, dat niet meer terugkomen kan. Denk niet, dat ik hem de schuld daarvan geef; ik heb in deze sterk het gevoel, dat wijlen Uilenspiegel vervulde toen hij zei: Niemand houdt van mij, maar ik heb het er ook naar gemaakt.⁶¹⁴

Tijdens de verlofperiode had Kruyt een overleg met de Zendingsstudieraad over een tweede deeltje bij Adriani's boekje over Poso.⁶¹⁵ Uiteindelijk werd hiervan afgezien, omdat gevreesd werd dat een deeltje over zendingsmethodiek niet voldoende aftrek zou vinden. Gevolg hiervan was echter wel dat Kruyt de conceptopzet besprak met directeur J. Rauws, teneinde in plaats van een boek dan een aantal opstellen over de zendingsmethodiek in Poso te publiceren in *Tijdschrift voor Zendingswetenschap 'Mededeelingen'*.⁶¹⁶ Rauws ging met het idee akkoord. De artikelen zouden vanaf 1924 worden gepubliceerd en in 1926 in boekvorm worden uitgegeven met als titel *Van Heiden tot Christen*. In een brief aan zijn vriend Bram van der Flier schreef hij naar aanleiding van de reacties op zijn boek, dat slechts enkele zendelingen zijn denk-

⁶⁰⁹ *Extract-Acten NZG*, 21 juni 1923, blz. 92-93.

⁶¹⁰ Brief Kruyt aan zoon Jan, 8 juni 1923 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶¹¹ Brief Kruyt aan zoon Jan, 7 juli 1923 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶¹² Brief bestuur NZG aan Kruyt, 18 november 1924 (ARvdZ 65/4). Schuyt zou echter nog tweemaal verzoeken terug te mogen keren naar Poso: bij het behalen van zijn artsdiploma in 1928 en vervolgens in 1932, op het moment dat Kruyt repatrieerde naar Nederland. Het laatste verzoek richtte hij aan E. Gobée (brief Kruyt aan zijn zoon, 16 november 1932, ARvdZ 106A/2/5ab).

⁶¹³ Adriani.

⁶¹⁴ Zie onder meer brief Kruyt aan zoon Jan, 16 november 1923 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶¹⁵ N. Adriani, 'Posso', *Onze zendingsvelden*, Den Haag, s.a.

⁶¹⁶ Brief Kruyt aan Rauws, 6 augustus 1923 (ARvdZ 65/4).

beelden begrepen. Hij liet daarop volgen:

Een Zending (gelukkig heeft men den naam voor mij verzwegen) zei dat mijn boek moest heten 'van Heiden tot Heiden'. Telkens lees ik in Zendingstijdschriften uitdrukkingen die blijkbaar bedoeld zijn als Seitenhieben op mijn uiteenzettingen. Uit al die dingen blijkt duidelijk, dat men in de verte niet snapt, wat mijn bedoeling is. Ik ben er overigens heel kalm onder, want ik schrijf steeds met de gedachte: Als iemand er iets aan heeft, is dat prachtig: heeft iemand er niet[s] aan, dan legge hij het geschrevene opzij.⁶¹⁷

Het verlof was in meerdere opzichten een vruchtbare tijd voor publicaties. Van 8 tot 13 oktober 1923 woonde Kruyt op uitnodiging een Internationaal Congres voor Godsdienstgeschiedenis bij in Parijs.⁶¹⁸ Zijn daar gehouden referaat over de megalieten van Nederlands-Indië is één van zijn zeer weinige Franstalige publicaties.⁶¹⁹ Waarschijnlijk hield hij dezelfde voordracht in Amsterdam, bij de viering van het vijftigjarig jubileum van het Aardrijkskundig Genootschap (2 juni 1923), waar hij eveneens over de megalieten sprak.⁶²⁰ Ook te Liverpool, tijdens een in september 1923 gehouden congres van de British Association for the Advancement of Science, hield hij een lezing over de megalieten en de makers daarvan, 'de steenhouwers'.⁶²¹ Voor de *International Review of Mission* maakte hij tijdens het verlof een artikel gereed dat zou worden gepubliceerd met als titel 'The appropriation of Christianity by primitive heathen in Central Celebes'.⁶²² Het artikel sloot aan op zijn eerdere artikel in het desbetreffende tijdschrift over de presentatie van het christendom aan heidense volken. Voor de Akademie van Kunsten en Wetenschappen hield hij in november 1923 een voordracht over het kopen in Midden-Celebes. Deze voordracht zou eveneens worden gepubliceerd.⁶²³

2.4.10 Vierde verblijf te Poso (1924-1932)

Op 19 april 1924 was Kruyt weer terug in Pendolo.⁶²⁴ Tijdens de terugreis verbleef hij geruime tijd in de Toba-Bataklanden om op verzoek van het NZG-bestuur te rapporteren over de werkwijze van de RMG,⁶²⁵ bracht een bezoek aan de familie J. Warneck⁶²⁶ en logeerde 5 dagen bij de familie Kraemer.⁶²⁷ In de periode 1924-1932 wachten Kruyt diverse taken: de kweekschool, het verzorgen van het zendingswerk in het ressort Pendolo en waarneming van het werk in de berglandschappen, bijbelvertaalwerk en ethnologisch onderzoek. Het hiernavolgende gaat uitvoeriger in op de

⁶¹⁷ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 30 juli 1928 (ARvdZ 101A/6/3).

⁶¹⁸ Brief Kruyt aan Rauws, 27 september 1923 (ARvdZ 65/4).

⁶¹⁹ 'Les statues en pierre de la région centrale de Célèbes', *Revue Anthropologique*, 1923 (33), blz. 271-278.

⁶²⁰ Brief Kruyt aan zoon Jan, 8 juni 1923 (ARvdZ 106A/2/4). Bij deze gelegenheid dineerde Kruyt in kleine kring in het Amstel Hotel met prins Hendrik.

⁶²¹ Brief Kruyt aan zoon Jan, 13 juli 1923 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶²² 'The appropriation of Christianity by primitive heathen in Central Celebes', *IRM*, 1924, blz. 267-275.

⁶²³ Brief Kruyt aan zoon Jan, 16 november 1923 (ARvdZ 106A/2/4). 'Kopen in Midden-Celebes', *VMKAW, afd. letterkunde*, 1923 (56/5), blz. 149-178, ook separaat uitgegeven: Amsterdam, 1923.

⁶²⁴ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 22 april 1924 (ARvdZ 65/4).

⁶²⁵ Zie uitvoerige brief/rapport Kruyt aan het bestuur, 27 maart 1924 (ARvdZ 65/4). Een afschrift van deze rapportage stuurde Kruyt aan Warneck. Laatstgenoemde was blij met de observaties van Kruyt, maar corrigeerde hem tevens op een aantal punten (brief 7 april 1924, ARvdZ 101A/7/1).

⁶²⁶ Zie brieven J. Warneck aan Kruyt, 30 januari, 2 februari en 7 april 1924 (ARvdZ 101A/7/1).

⁶²⁷ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 4 april 1924 (ARvdZ 65/4).

diverse onderdelen van het werk.

Zoon Jan, die tijdens Kruyts verlof het werk aan de kweekschool had overgenomen, droeg dit weer over aan zijn vader. De bedoeling was echter dat Jan op termijn het directoraat van de school blijvend zou overnemen. Met het oog daarop ging hij van 1924 tot 1928 terug naar Nederland om de hoofdakke Maleis, land- en volkenkunde te behalen. Kort voor kerst 1928 keerde hij met zijn vrouw terug in Midden-Celebes.⁶²⁸ Aangezien in deze periode vanuit Nederland niemand werd uitgezonden om de leiding van de kweekschool over te nemen, nam Kruyt deze taak waar tot 1929. In december 1928 keerde Jan terug; in juli 1929 nam hij de leiding over van zijn vader.

Vanwege de veelheid van taken besloot Kruyt na de terugkeer van zijn zoon af te treden als voorzitter van de Conferentie van Zendingen. Zoon Jan werd in zijn plaats tot voorzitter gekozen.⁶²⁹ Met het oog op de opleiding van de *gurus* rondde Kruyt in 1925 het manuscript af van een driedelig commentaar op het Lukas-evangelie⁶³⁰ en schreef hij een groot aantal preekschetsen.⁶³¹ Dit commentaar en de preekschetsen werden geschreven in de Pamona-taal (Bare'e). Ook maakte Kruyt in deze periode een Posose gezangbundel⁶³² en een 'Maleis themaboek'⁶³³ gereed.

Evenals in de jaren voorafgaand aan zijn verlof combineerde Kruyt ook nu het directeurschap van de kweekschool met het zendingswerk in het ressort Pendolo. In 1927 waren er in het ressort inmiddels 12 gemeenten ontstaan,⁶³⁴ met in totaal 2247 gedoopte leden. In dat jaar werden 256 mensen gedoopt, waren 59 mensen in dooponderricht en volgden 108 jongeren catechisatie.⁶³⁵ Kruyt werd in dit werk door een achttal 'inlandsche voorgangers' bijgestaan.⁶³⁶ Het zendingswerk bracht Kruyt echter vaak over de grenzen van het ressort Pendolo heen. Zo nam hij in 1929 en 1930 de ressorten Bada, Besoa en Napu waar, in verband met het overlijden van J. Woensdregt (1928) en het verlof van J.W. Wesseldijk.⁶³⁷

In 1926 overleed Adriani. Zijn gezondheid was eind 1925, begin 1926 sterk achteruitgegaan als gevolg van hartproblemen. Hij herstelde moeizaam van griep, liep enige tijd later longontsteking op en overleed op 1 mei.⁶³⁸ Een maand voor zijn dood spraken hij en Kruyt elkaar voor het laatst.⁶³⁹ Kruyt schreef hierover in een

⁶²⁸ Brief Kruyt aan zijn zoon, 10 december 1928 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶²⁹ *Extract-Acten NZG*, 11 april 1929, blz. 101.

⁶³⁰ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 24 juli 1925 (ARvdZ 65/4). Het bestuur antwoordde Kruyt dat duizend exemplaren zouden worden gedrukt (brief bestuur NZG aan Kruyt, 12 november 1925).

⁶³¹ Kruyt, *Soera pampakanoto raja nTaoe*. De preekschetsen werden gestencild. Een groot deel van deze schetsen was in 1922 al gereed. In 1925 kwamen de eerste 50 preekschetsen over Handelingen gereed (zie brief Kruyt aan zijn zoon, 20 maart 1925, ARvdZ 106A/2/4). Zie ook blz. 326 (voetnoten 45 en 46) en blz. 560.

⁶³² Zie brief bestuur aan Kruyt, 12 november 1925.

⁶³³ Kruyt, 'Kitab boeat beladjar bahasa Melajoe I, II'. Deze uitgave werd gestencild en is niet bewaard gebleven. Kruyt vermeldt deze uitgave in brieven aan zijn zoon, 16 september 1925 en 15 februari 1929 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶³⁴ In Pendolo, Pandayora, Bo'e, Bancea, Taipa, Mayoa, Ue Lene, Wayura, Koro Bono, Tokilo, Tindoli en Tolambo.

⁶³⁵ 'Staat der gemeenten in het ressort Pendolo op 1 januari 1928' (ARvdZ 96A/5/1). Van de dopelingen waren 91 personen volwassen.

⁶³⁶ Onder hen was C. Poluan, ook onderwijzer aan de kweekschool, de enige Minahaser. De overigen waren afkomstig uit Midden-Celebes. Poluan werd aangesteld in 1912. Zes anderen kregen een aanstelling tussen 1913 en 1917. De laatste begon met zijn werk in 1925.

⁶³⁷ *Extract-Acten NZG*, 17 januari 1929, blz. 9, 13 september 1929, blz. 231.

⁶³⁸ H. Kraemer, A.E. Adriani, *Dr. N. Adriani*, blz. 158-160.

⁶³⁹ Brief Kruyt aan zijn zoon, 24 maart 1926 (ARvdZ 106A/2/4).

brief aan zijn zoon. De brief, geschreven tijdens het bezoek van Adriani aan Kruyt (22-25 maart 1926), getuigt van een blijvende verwijdering die was opgetreden tussen beiden: ‘Het is mij niet mogen gelukken iets van de oude gevoelens van genegenheid in mij op te wekken. Het zal moeten blijven bij zeer hoge waardering van zijn persoon.’ Op de laatste dag van het bezoek kwam het tot een ernstige confrontatie tussen Kruyt en Adriani, omdat Kruyt er geen begrip meer voor op kon brengen dat grammatica, woordenboek en vertaling van het NT nog niet gereed waren:

Eerlijk gezegd spijt het mij, dat Oom Niki geweest is. We stonden langzamerhand tegenover elkaar als twee mensen, die elkaar waardeeren, min of meer verbonden zijn door het zelfde doel, en dezelfde belangen. Daardoor was er een zeker evenwicht in onze verhouding gekomen. Ik had mij voorgenomen, zoo passief mogelijk te zijn, en dit is mij ook tot het laatst gelukt. (...) Maar de laatste avond heeft 't hem juist gedaan. Wat er precies de aanleiding voor is geweest, weet ik niet, maar ik zei, dat het jammer was, dat woordenboek en grammatica niet eerder kunnen verschijnen. Oom Niki vroeg toen geïrriteerd: Wil je daarmee zeggen, dat ze te laat komen? Ik zei, dat dit inderdaad mijn meening was. Toen is Oom Niki van leer getrokken, zooals ik dit tevooren niet eerder had bijgewoond. Hij zei zich niets van dit verwijt aan te trekken. Dat het hem niets kon schelen, of het werk werd uitgegeven of niet: dat hij er met plezier aan gewerkt had, en dat dit voldoende was: dat de zendelingen geen steek om taalwerk gaven, dat ze er toch geen oog in zouden slaan.⁶⁴⁰

Uit dezelfde brief blijkt dat Kruyt met Adriani ook van mening verschilde over de relatie van taal en etnologie. Voor Kruyt bood de taal mogelijkheden de geschiedenis van het volk op het spoor te komen. Adriani wilde zich concentreren op de taal als zodanig. ‘Al deze bezwaren tegen Oom Niki, waren gaan sluimeren, maar door het laatste bezoek zijn ze weer alle in mij opgelaaid, en ik voel dat ik dat ik nu verder van hem verwijderd ben dan ooit.’ In een brief van 9 mei, drie dagen nadat Kruyt het overlijden van Adriani had vernomen, schreef hij:

Ik heb heel veel nagedacht hoe het komt, dat zij met al hun liefde zoo weinig sympathie opwekken, want ook de liefde der Posoërs kwam bij velen voort uit den heb, omdat de Adriani's zoo royaal zijn. Ik geloof dat het bij deze menschen het halfslachtige is, dat anderen hindert: den eenen dag iets anders zeggen dan den anderen. (...) Dat met ieder vrienden willen wezen, waardoor Oom Niki op den duur ook mijn vriendschap verloor.⁶⁴¹

Dat woordenboek en grammatica nog niet klaar waren gekomen betekende volgens Kruyt, dat Adriani schuldig was aan een onherstelbaar verzuim. De relatie was zó bekoeld dat Kruyt naast een in memoriam voor *Tijdschrift voor Zendingwetenschap 'Mededeelingen'* geen andere levensberichten wilde schrijven: ‘Ik zal nu voor de Mededeelingen wat herinneringen opschrijven, waarbij ik mij zal inwerken in den geest van vóór 1908. Maar ik heb aan Prof. van Ronkel geschreven, dat hij of Hazeu maar een levensbericht moeten schrijven voor de Maatschappij van Nederlandsche letterkunde.’⁶⁴²

De verslechterde relatie met Adriani hield Kruyt lang bezig, getuige een brief uit 1927: ‘(...) ik kom hoe langer hoe meer tot de overtuiging, dat Oom Niki nooit een

⁶⁴⁰ Brief Kruyt aan zijn zoon, 31 maart 1926 (ARvdZ 106A/2/4). Zie over Adriani en het vertaalwerk blz. 339vv.

⁶⁴¹ Brief Kruyt aan zijn zoon, 9 mei 1926 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶⁴² Brief Kruyt aan zijn zoon, 9 mei 1926 (ARvdZ 106A/2/4).

“vriend” van mij is geweest, zoodat hij zich ook nooit zoo heeft gegeven tegenover mij als tegenover anderen. (...) Maar dit kan niet anders geweest zijn, dat hij altijd reeds een soort tegenzin heeft gevoeld tegen den bij uitstek praktischen zin die in mij huist, en waarvan hij juist om zoo te zeggen bang was.⁶⁴³ Het door Kruyt geschreven in memoriam leverde hem veel kritiek op van de zijde van het NBG, van zijn zoon, van zendeling R. Veldhuis en van mevrouw M.L. Adriani-Gunning. Het NBG verweet hem gebrek aan tact door te schrijven over Adriani's teleurstelling in het leven. Mevrouw Adriani ontkende dat dit het geval was en Kruyt zag zich genoodzaakt te rectificeren.⁶⁴⁴

Kruyt had met name moeite met het ‘zwakke’ karakter van Adriani en diens onwilligheid de vertaling van het Nieuwe Testament te voltooiën.⁶⁴⁵ Deze onwilligheid kwam volgens Kruyt ‘zonde nabij’.⁶⁴⁶ Uit een correspondentie tussen de linguïst Samuel J. Esser (1900-1944)⁶⁴⁷ en Kruyt, daterend uit 1930, blijkt hoe groot de verwijdering was:

Of beschouwt u het niet als een ernstig karaktergebrek wanneer iemand alsmaar zijn eigenlijke werk laat sloffen en gehoor geeft aan de uitnodiging van iedere jongelingsvereniging, ieder damesnaaikransje, ieder zendingseestje, om een voordracht te houden, als hij wel schrijft over allerlei onderwerpen (op zichzelf heel aardig ongetwijfeld) maar niet over hetgeen zijn levenstaak is, zoodat hij, als de lang verwachte slag eindelijk valt, een werk achterlaat dat een volkomen chaos vormt.⁶⁴⁸

Kruyt wijst erop dat Kraemer ditzelfde probleem ook zou hebben geconstateerd en het NBG zou hebben verzocht Adriani op te dragen zich uitsluitend aan zijn taak te wijden. Kruyts openhartigheid was het gevolg van Essers kritiek op het werk van Adriani: ‘Ik vind het treurig dat Adriani zich zoo weinig aan zijn eigenlijke werk gelegen heeft laten liggen en zooveel andere dingen heeft gedaan. Niet alleen dat dat mij drie jaren en meer kost, maar bovendien bent U nu ook bezig Uw tijd, die U zooveel nuttiger kondt besteden voor ethnologisch werk, te wijden aan het vertalen van de brieven van Paulus, op zichzelf zeker een nuttig werk, maar dat Adriani had moeten doen.’⁶⁴⁹ Laatstgenoemde zou maar raak geschreven hebben en onkritisch hebben gewerkt. Adriani's spraakkunst zou Esser de wanhoop nabij gebracht hebben.⁶⁵⁰ Hij voegde daaraan toe: ‘Maar wat mij altijd zoo eigenaardig heeft getroffen is dat hij naar het mij

⁶⁴³ Brief Kruyt aan zijn zoon, 1 februari 1927 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶⁴⁴ Brief Kruyt aan zijn zoon, 6 december 1926 (ARvdZ 106A/2/4); brief Veldhuis aan Kruyt, 14 december 1926 (ARvdZ 106A/2/4). In een brief aan Maria Adriani-Gunning lichtte Kruyt omstandig toe wat hij met de teleurstelling had bedoeld, namelijk Adriani's teleurstelling over de verandering bij de To Pamona en zijn teleurstelling dat hij te weinig had kunnen betekenen voor de zendingen (brief Kruyt aan M. Adriani-Gunning, 3 december 1928, ARvdZ 96A/1/4a).

⁶⁴⁵ Zie brief Kruyt aan zijn zoon, 16 februari 1927 (ARvdZ 106A/2/4). Al veel eerder stelde Kruyt dit punt uitvoerig aan de orde in een brief aan Adriani. Hij schreef dat Adriani kennelijk tegenzin had in het vertaalwerk, omdat hij verlamd werd door de gedachte dat de Possoërs er nog niets aan zouden hebben. Kruyt bepleitte dat Adriani zich zou richten op zijn eigenlijke taak en niet op allerlei nevenzaken (brief Kruyt aan Adriani, 30 april 1918, ARvdZ 96A/1/4a).

⁶⁴⁶ Brief Kruyt aan zijn zoon, 25 mei 1927 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶⁴⁷ Esser woonde van augustus 1923 tot augustus 1924 in Kuku, in huis bij de Adriani's. Vervolgens zou hij anderhalf jaar in Mori wonen. In 1927 promoveerde hij cum laude op een dissertatie over de klank- en vormleer van het Morisch (J.L. Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor, II, 1900-1970*, Haarlem, 1978, blz. 68-69, 314).

⁶⁴⁸ Brief Kruyt aan S.J. Esser, 1 december 1930 (ARvdZ 101A/7/1).

⁶⁴⁹ Brief S.J. Esser aan Kruyt, 3 september 1930 (ARvdZ 101A/7/1).

⁶⁵⁰ Brief S.J. Esser aan Kruyt, 2 november 1930 (ARvdZ 101A/7/1).

toescheen nooit goed tegen U durfde te zeggen hoe hij over Uw theorieën dacht. Het kan zijn dat ik me vergis, maar ik kreeg altijd sterk den indruk dat U beiden elkaar zeer slecht begreep.⁶⁵¹ Kruyt antwoordde dat Esser dit juist aanvoeld heeft: ‘Ge merkt op, dat het je is voorgekomen alsof Adriani en ik elkaar weinig verstonden. Daarin hebt ge volkomen gelijk. Ons beider karakter en aard verschilt zóó enorm, dat we wél elkaars werk konden waarderen, maar niet den juisten kijk op elkaars persoon hebben kunnen krijgen.’⁶⁵² Het was om die reden dat Kruyt geen voorwoord wilde schrijven bij Kraemers biografie over Adriani.⁶⁵³ Kruyt kwam tot de slotsom dat hij dankbaar was voor het werk van Adriani als taalgeleerde en bijbelvertaler. Daaraan klampte hij zich vast, ‘juist omdat ik zijn persoon niet kan waarderen’.⁶⁵⁴

Sommige *gurus* hebben de spanning tussen Kruyt en Adriani aanvoeld. Zij vonden het opvallend dat niet Kruyt, maar Talasa de graftekst⁶⁵⁵ vaststelde.⁶⁵⁶ Zij vonden het evenzeer merkwaardig dat Kruyt Adriani niet begeleidde toen hij voor het laatst uit Pendolo vertrok en Celebes zou verlaten. Kruyt vernam op 6 mei, in Tentena, dat Adriani overleden was. Hij was toen onderweg van Pendolo naar Poso, om vandaar per schip naar Makassar te vertrekken om een vergadering met de gouverneur van Celebes en Onderhoorigheden bij te wonen. In Midden-Celebes is in verhaalvorm de herinnering levend gebleven dat Kruyt ten tijde van het overlijden onderweg was. Hij zou, varend op het Poso-meer, ineens in de geest hebben geweten dat Adriani overleden was. Hij zou de roeiers opdracht hebben gegeven direct naar de kant te roeien, zodat hij naar het huis van de overledene kon gaan. Dit verhaal is echter niet in overeenstemming met de feiten zoals die uit correspondentie van Kruyt naar voren komen.

Het overlijden van Adriani betekende dat Kruyt er nog een nieuwe taak bij kreeg, namelijk het afronden van de vertaling van het Nieuwe Testament in de Pamona-taal. Adriani had de vertaling gereed tot en met de Romeinenbrief. Dit werk werd Kruyt door het bestuur van het NZG in 1928 opgedragen,⁶⁵⁷ omdat hij als oudste zendeling de taal verreweg het beste kende. Aanvankelijk was de bedoeling dat mevrouw Adriani op Java de vertaling van het Nieuwe Testament gereed zou maken. Kruyt had echter weinig vertrouwen in haar taalkennis en de Conferentie van Zendingen stelde voor dat Kruyt de vertaling zou maken. Kruyt voelde daar in het begin weinig voor, tenzij hij zich aan die taak volledig zou kunnen wijden, met name omdat het een forse inwerktijd zou vergen. Toen duidelijk werd dat mevrouw Adriani naar Nederland zou terugkeren, voorzag Kruyt dat deze taak bij hem terecht zou komen en dat terugkeer naar Nederland in 1930 niet mogelijk zou zijn.⁶⁵⁸

⁶⁵¹ Brief S.J. Esser aan Kruyt, 30 december 1930 (ARvdZ 101A/7/1).

⁶⁵² Brief Kruyt aan S.J. Esser, 1 december 1930 (ARvdZ 101A/7/1).

⁶⁵³ Kraemer dacht anders over Adriani dan Kruyt. Voor Kraemer was Adriani ‘een volmaakt prediker voor de Toradja’s’ (zie brief Kruyt aan zijn zoon, 6 november 1932, ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁶⁵⁴ Brief Kruyt aan S.J. Esser, 1 december 1930 (ARvdZ 101A/7/1). Kruyt was niet bereid zijn correspondentie met Adriani aan Kraemer ter inzage te geven. Deze had daarom verzocht met het oog op het schrijven van de biografie. Laatstgenoemde was teleurgesteld over Kruyts weigering. Kruyt bleef echter van mening dat Kraemer Adriani onvoldoende kende en geen zicht had op zijn werk in Poso (brief H. Kraemer aan Kruyt, 23 februari 1928, ARvdZ 101A/6/3; brief Kruyt aan Kraemer, 8 mei 1927, ARvdZ 90/1/10).

⁶⁵⁵ ‘Adriani, vriend der Toradja’s’.

⁶⁵⁶ Interview R. Ruagadi, Sangele, 7 september 1994.

⁶⁵⁷ *Extract-Acten NZG*, 22 juni 1928, blz. 85; zie ook brief Kruyt aan zijn zoon, 15 februari 1928 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶⁵⁸ Brieven Kruyt aan zijn zoon, 8, 25 mei en 12 oktober 1927 (ARvdZ 106A/2/4).

Kruyt besteedde veel tijd aan de vertaling, maar door de veelheid aan andere werkzaamheden schoot deze onvoldoende op. In 1930, bij zijn veertigjarig ambtsjubileum, leverde hij een werkplan in voor de afronding ervan. Uiteindelijk zou Kruyt zijn definitieve repatriëring een jaar uitstellen en ook in Nederland nog aan revisies werken. Kruyt werd in dit werk ondersteund door de linguïst S.J. Esser, die later ook het Bare'e-woordenboek van Adriani zou bewerken en gereed maken voor publicatie. Vanwege het bijbelvertaalwerk gaf de Conferentie van Zendingen het bestuur in overweging een deel van Kruyts salaris te laten betalen door het NBG. Aan dit voorstel werd echter door het bestuur geen gehoor gegeven.⁶⁵⁹

Het wetenschappelijk onderzoek bleef voor Kruyt ook in de vierde verblijfsperiode in Midden-Celebes een belangrijke rol spelen. In 1927, enkele jaren voor zijn repatriëring, werd hij vanwege zijn verdiensten benoemd tot corresponderend lid van het Bataviaasch Genootschap⁶⁶⁰ en tevens tot lid van de Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft,⁶⁶¹ waarschijnlijk naar aanleiding van het verschijnen van zijn boek *Van Heiden tot Christen* in het voorgaande jaar. In datzelfde jaar werd Kruyt vanwege zijn verdiensten benoemd tot officier in de orde van Oranje Nassau.⁶⁶² Hij publiceerde veel meer dan in de voorgaande termijn in Pendolo, zowel op het terrein van de zending als op dat van de etnologie, en hij maakte veel reizen om gegevens te verzamelen. Al direct na zijn verlof, in de maanden juli t/m september van 1924, reisde hij naar de westelijke streken van Midden-Celebes (onder meer Napu, Bada, Kulawi).⁶⁶³ In 1925, 1926 en 1927 zou hij dit opnieuw doen, eveneens voor perioden van enkele maanden.⁶⁶⁴ In de zomer van 1928 reisde Kruyt voor onderzoek naar het oostelijk deel van Celebes, naar het gebied van de To Wana en de To Loinang.⁶⁶⁵ In 1929 en 1930 verbleef hij opnieuw twee lange perioden in de berglandschappen, maar dit was in het kader van de waarneming van Wesseldijks ressort. Tot slot zou hij in 1931 een onderzoeksreis maken naar de Banggai-eilanden.⁶⁶⁶

De gemaakte reizen in deze periode leidden tot een veelheid aan artikelen, onder meer in de tijdschriften van het Aardrijkskundig Genootschap en het Bataviaasch Genootschap.⁶⁶⁷ Met name publiceerde hij ook veel van zijn

⁶⁵⁹ *Extract-Acten NZG*, 9 mei 1930, blz. 118.

⁶⁶⁰ Brief Kruyt aan zijn zoon, 14 maart 1928 (ARvdZ 106A/2/4). Voordien was hij 'buitengewoon lid'.

⁶⁶¹ Brief Kruyt aan zijn zoon, 1 februari 1927 (ARvdZ 106A/2/4). Sinds 1922 was Kruyt ook lid van het Institut International d'Antropologie (zie 'Dagboek 1921-1922', 4 februari 1922). Enkele jaren daarvoor, in 1917, werd Kruyt benoemd tot lid van het Provinciaal Utrechts Genootschap van Kunsten en Wetenschappen (Kruyt, *Dagboek 1917*, [?] augustus).

⁶⁶² Brieven Kruyt aan zijn zoon, 12 oktober en 7 december 1927 (ARvdZ 106A/2/4); brief assistent-resident van Poso L.D. de Roock aan Kruyt, 24 november 1927 (ARvdZ 101A/6/2).

⁶⁶³ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 23 juni 1924 (ARvdZ 65/4).

⁶⁶⁴ *Extract-Acten NZG*, 11 september 1925, blz. 167-168 en 12 november 1926, blz. 186; 9 september 1927, blz. 207. Zie ook uitvoerige 'dagboekbrieven' van 27 juli, 3, 14, 24 augustus, 3 en 24 september 1926 (ARvdZ 106A/2/4). Tijdens de reis van 1926 werkte Kruyt *The Golden Bough* van J.G. Frazer door (brief 24 september 1926). De reis in 1927 is ook vastgelegd in een dagboekbrief van 27 pagina's (10 juni-13 september 1927, ARvdZ 106A/2/4) en in een brief aan het Bataviaasch Genootschap, 29 september 1927 (ARvdZ 101A/6/2).

⁶⁶⁵ *Extract-Acten NZG*, 14 september en 9 november 1928, blz. 157, 187-188.

⁶⁶⁶ *Extract-Acten NZG*, 8 mei 1931, blz. 135.

⁶⁶⁷ Volgens een brief van Kruyt aan zijn zoon (28 oktober 1925, 19 januari 1927, ARvdZ 106A/2/4) schreef Kruyt ook een bespreking van W. Kauderns boek *Ethnological studies in Celebes: results of the author's expedition to Celebes, 1917-1920* (Göteborg, 1925). De publicatie van deze bespreking heeft auteur dezes niet kunnen traceren.

bevindingen in populaire vorm in het *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur*, waarvan hij in 1925 redactioneel medewerker werd.⁶⁶⁸ Al deze publicaties kunnen gezien worden als vingeroefeningen voor het grote werk *De West-Toradja's op Midden-Celebes*, dat echter pas in 1938 gepubliceerd zou worden.⁶⁶⁹ Dat dit zo lang zou duren weet Kruyt onder meer aan het feit dat hij zo lang de zendingsressorten in de berglandschappen moest waarnemen. Dit liet hem te weinig tijd voor het wetenschappelijke werk.⁶⁷⁰

Ongepubliceerd bleef een notitie van vijf pagina's met als titel 'Over de nationale dansen in Poso'⁶⁷¹ waarmee Kruyt reageerde op een aantijging van W. van der Beek⁶⁷² dat de nationale dansen in Poso niet met het christendom in overeenstemming te brengen zouden zijn. Van der Beek ging er van uit dat de dansen te Poso van vergelijkbare aard zouden zijn als de dansen op Sangir en dat de sterke erotische inslag daarvan niet toegelaten kon worden in de christelijke gemeente. Kruyt zette in zijn notitie, bedoeld als discussienota voor de Conferentie van Zendingen, uiteen dat de dansen in Poso van geheel andere aard waren: zij waren onschuldig voor wat betreft de omgang van mannen en vrouwen met elkaar. Kruyt schreef dat de eerste zendelingen de tekst bij de dansen hadden bestudeerd en deze toelieten.

Belangrijker was echter dat hij de keuze over wilde laten aan de Posoër die christen geworden was:

Maar nu eische men niet van ons, dat wij het moraego, mokajori en moënde zouden gaan verbieden, terwijl de Inlandsche Christenen er nog geen kwaad in zien, en dit misschien nooit zullen doen. (...) Er is nog zooveel in die uitingen van de volksziel der Posoërs, dat we anders zouden wenschen, dat we niet prettig vinden. Maar we hebben in de eerste plaats te rekenen met de wenschen van het volk, en met datgene wat dit volk prettig vindt, tenzij die wenschen onbestaanbaar zijn met het Christendom. Maar ook zelfs in dit laatste geval zouden wij daartegen niet kunnen optreden als een soort zedelijkheids-politie, die overtredingen straft met wering van het Avondmaal. Wanneer de zuurdesem van het Evangelie door onzen trouwen arbeid in de harten der menschen begint te werken, zullen ze zelve leeren onderscheiden wat voor een Christen geoorloofd is en niet. Zoo is het ten opzichte van de nationale dansen in Talaud gegaan, en op zulke uitingen van zelfbewust Christelijk denken mogen wij ook bij onze Christenen rekenen.⁶⁷³

Zending J. Woensdregt, werkzaam in het westelijk gelegen ressort Bada, kwam in 1928 te overlijden.⁶⁷⁴ Op zijn ziekbed vroeg hij of Kruyt diverse manuscripten voor publicatie gereed zou willen maken. Eind 1928 en begin 1929 zette Kruyt zich aan deze taak. Hij verzorgde onder meer de uitgave van een artikel over landbouw en over verloving en huwelijk in de Bada-vallei.⁶⁷⁵ Kruyt deed dit werk tussen vier en zes uur 's morgens. Ds. Pogo, een van de eerste in Pendolo opgeleide *gurus*, maakte in een interview duidelijk dat dit geen incident was: Kruyt stond dagelijks

⁶⁶⁸ Zie brief A.M. Brouwer aan Kruyt, 24 juni 1925 (ARvdZ 101A/7/2).

⁶⁶⁹ Amsterdam, 1938.

⁶⁷⁰ Brief Kruyt aan J. Rauws, 10 september 1928 (ARvdZ 65/4).

⁶⁷¹ De notitie is ondertekend door Kruyt. Ze wekt de indruk een brief aan het bestuur te zijn ('Het leek mij nuttig u dezen brief onder uwe aandacht te brengen, waarom ik bedoeld schrijven in afschrift hierbij voeg.'). In de marge is bijgeschreven 'A.C. Kruyt, ± 1926' (ARvdZ 65/4).

⁶⁷² W. van der Beek (1888-1954), zending van het Sangir-Talaud comité te Karakelong (1919-1942).

⁶⁷³ 'Over de nationale dansen in Poso', blz. 3-4.

⁶⁷⁴ Zie voor een beschrijving van Woensdregts dagboek en brieven: N. Kraan, *Twee blijde boodschappers. Brieven uit Bada van Jacob en Elisabeth Woensdregt 1916-1928*, Zoetermeer, 2000.

⁶⁷⁵ Brief Kruyt aan zijn zoon, 9 oktober 1928 (ARvdZ 106A/2/4).

om vier uur 's morgens op.⁶⁷⁶ Tien jaar later zou Kruyt nog de vertaling en uitgave verzorgen van volksverhalen uit Bada, die door Woensdregt reeds op schrift waren gesteld.⁶⁷⁷

Naast het schrijven van een zeer groot aantal artikelen correspondeerde Kruyt in deze periode veel, onder meer met J. Warneck en H. Kraemer. In 1923 begon Kruyt te schrijven met laatstgenoemde. Dit zou doorgaan tot 1940. De correspondentie met J. Warneck was al in 1904 begonnen en liep door tot 1939, maar de jaren 1922 tot 1930 vormden het zwaartepunt. Met beiden schreef Kruyt over allerlei inhoudelijke onderwerpen die betrekking hadden op het zendingswerk. In de hiernavolgende hoofdstukken zal geregeld naar deze correspondentie worden gerefereerd.⁶⁷⁸

In de correspondentie met Kraemer wordt ingegaan op de wereldzendingsconferentie te Jeruzalem (1928). Kraemer verwachtte veel van deze conferentie. Kruyt daarentegen was sceptisch over het nut ervan.⁶⁷⁹ Kraemer voorzag dat de zending kritieke tijden tegemoet ging en dat nieuwe middelen vereist waren. Het stelde hem teleur dat Kruyt blijk gaf van 'Hollands scepticisme', dat vaak verhinderde dat diepe en grote dingen werden herkend. Overigens blijkt uit een brief van Warneck aan Kruyt, dat eerstgenoemde ook blijk geeft van 'scepticisme'. Hij schreef over zijn weigering naar Jeruzalem te gaan: 'Ich habe für diesen Schwindel nichts übrig. Ich glaube, dass man uns mit solchen Konferenzen nur unsere unreifen eingeborenen Christen unruhig macht und Gedanken in ihnen hervorruft, die mindestens verfrüht sind. Die Arbeit in den Bataklanden scheint mir viel wichtiger als diese Reiserei. Ich denke, Du stehst darin ebenso.'⁶⁸⁰

Naast schrijfwerk bleef het contact met de overheid een belangrijk onderdeel van Kruyts werkzaamheden. De voorgaande werkperiode, 1907-1922, had zich gekenmerkt door verwijdering tussen bestuur en zending, met name rondom zaken als subsidiëring van de scholen en de scheiding van kerk en staat, maar in de werkperiode 1924-1932 zou de samenwerking aanmerkelijk beter verlopen. In 1924 werd de onderafdeling Poso verzelfstandigd en kreeg zij een eigen assistent-resident in de persoon van E. Gobée (1881-1954),⁶⁸¹ die al eerder als assistent-controleur te Poso werkte. Kruyt schatte deze ontwikkeling positief in, met name omdat tegelijk met de verzelfstandiging het landschap Mori werd ondergebracht bij Poso en daardoor het hele zendingsterrein onder hetzelfde bestuur zou vallen.⁶⁸² Kenmerkend voor deze verbetering van relaties was dat het gouvernement het eind 1924 aandurfde Pentjali Sigilipoe, pleegzoon van Kruyt, te benoemen tot districtshoofd.⁶⁸³ Het was ook

⁶⁷⁶ Interview, Bomba, juni 1993.

⁶⁷⁷ Brief Kruyt aan zijn zoon, 16 december 1938 (ARvdZ 96A/1/2).

⁶⁷⁸ De betreffende correspondentie werd uitvoerig beschreven in een licentiaatsscriptie van W.C. Remme, 'De correspondentie van Albert C. Kruyt met Joh. Warneck en H. Kraemer' (faculteit protestantse godgeleerdheid Brussel, verhandeling nummer 100, juni 1985). Helaas is de bronvermelding in deze scriptie niet adequaat.

⁶⁷⁹ Brief H. Kraemer aan Kruyt, 23 februari 1928 (ARvdZ 101A/6/3).

⁶⁸⁰ Brief J. Warneck aan Kruyt, 10 juni 1927 (ARvdZ 101A/7/1).

⁶⁸¹ Zie *BWN*, V, blz. 141-144.

⁶⁸² Brief Kruyt aan bestuur NZG, 24 september 1924 (ARvdZ 65/4). Het is jammer dat J.A. Arts in zijn artikel 'Zending en bestuur op Midden-Celebes tussen 1890 en 1920. Samenwerking, confrontatie en eigen verantwoordelijkheid' de beschrijving van de verhouding van bestuur en zending laat eindigen rond 1915, waardoor de periode Gobée buiten beeld blijft. Met de familie Gobée zouden vriendschaps- en familiebanden ontstaan. Albert Kruyt junior (1921-2000), kleinzoon van Albert C., trouwde met Dorothea Gobée (geboren 1928), een kleindochter van E. Gobée.

⁶⁸³ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 10 januari 1925 (ARvdZ 65/4).

Gobée die aandrong op het beginnen van zendingswerk onder de To Wana.⁶⁸⁴ Gobée zou echter niet lang blijven, want in 1926 werd hij voorgedragen als opvolger van R.A. Kern, de waarnemend adviseur voor Inlandse Zaken. ‘Hij heeft er niets geen zin in, maar als hij benoemd wordt, zal hij moeten gaan.’⁶⁸⁵

Op 30 april 1926 ontving Kruyt van de gouverneur van Celebes het dringende verzoek als adviseur deel te nemen aan een conferentie over de bestuurlijke herindeling van de gouvernementen Celebes en Ambon.⁶⁸⁶ Kruyt reisde met het oog op deze conferentie, die zou beginnen op 15 mei, in genoemde maand via Poso naar Makassar. Gouverneur A.J.L. Couvreur wilde in het gouvernement Celebes en Onderhoorigheden een relatief grote minoriteit aan christenen en heidenen hebben, want daardoor zou de islamitische majoriteit zich inspannen om te laten zien dat zij minstens even goede onderdanen waren als hun christelijke en heidense landgenoten. Ambon werd daarbij als voorbeeld aangevoerd. De gouverneur achtte het daartoe nodig de afdeling Poso in te lijven bij Palopo en derhalve los te koppelen van het gewestelijk bestuur van Menado.

Kruijnt ondersteunde deze lijn van de gouverneur echter niet. Hij wees erop dat de To Pamona weliswaar altijd al het gezicht naar het zuiden hadden gewend – zeker niet naar het noorden – en dat de grensscheiding van de gewesten Menado en Celebes economisch kwalijke gevolgen had, maar dat ‘het weer samenvoegen van dit land met Loewoe een groote fout zou wezen’.⁶⁸⁷ De gouverneur erkende Kruijnts bezwaren en besloot het leefgebied van de To Pamona als onderafdelingen van Poso bestuurlijk blijvend te scheiden van Palopo. Tegelijkertijd zouden ze echter binnen het gouvernement Celebes een goed tegenwicht vormen tegen de islamitische landschappen. Daar kon Kruijnt goed mee leven: op die manier zouden alle zendingsressorten met uitzondering van Mori onder hetzelfde bestuur blijven.⁶⁸⁸ Onderdeel van de besluitvorming was de instelling van een provinciale raad. In die raad zou een vertegenwoordiger van de samenwerkende zendingscorporaties zitting krijgen. Kruijnt stelde zich voor deze functie beschikbaar.⁶⁸⁹

In deze periode kwam het aanbod van het gouvernement het door Schuyt opgerichte ziekenhuis te Tentena over te nemen. Kruijnt was daar sterk voor en drong zonder overleg met de andere zendelingen bij het zendingsbestuur aan op spoedige besluitvorming tot overdracht. Hij voerde daarbij aan dat het medische werk niet bijdroeg aan het eigenlijk zendingswerk en dat het ziekenhuis slechts was opgericht om tegemoet te komen aan de wens van Schuyt.⁶⁹⁰ Het bestuur was echter bevreemd

⁶⁸⁴ *Extract-Acten NZG*, 28 mei 1926, blz. 82.

⁶⁸⁵ Brief Kruijnt aan zijn zoon, 5 februari 1926 (ARvdZ 106A/2/4). In april 1926 vertrok Gobée uit Poso. Tot aan zijn pensionering in 1937 zou hij leiding geven aan het bureau van de Adviseur van Inlandsche Zaken.

⁶⁸⁶ Brief Kruijnt aan zijn zoon, 9 mei 1926 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶⁸⁷ Brief Kruijnt aan bestuur NZG, 17 mei 1926 (ARvdZ 65/4).

⁶⁸⁸ Brieven Kruijnt aan bestuur NZG, 13 en 17 mei 1926 (ARvdZ 65/4). Jan Kruijnt wees erop dat de gouvernementen Celebes en Onderhoorigheden en Menado verschillend handelden m.b.t. de adat. Het gouvernement Celebes liet ‘de adat verregaand in functie’, terwijl Menado ‘niet schroomde in te grijpen’ (*Het zendingsveld Poso*, blz. 92). De zending had ook daarom belang bij indeling van de zendingsterreinen bij één gouvernement.

⁶⁸⁹ Brief Kruijnt aan zijn zoon, 17 mei 1926 (ARvdZ 106A/2/4). Het plan om de onderafdelingen van Midden-Celebes aan de afdeling Palopo toe te voegen is niet gerealiseerd. Ze bleven onder het gewestelijk bestuur van Menado (*Zie Regeerings Almanak voor Nederlandsch-Indië 1932, kalender en personalia*, Batavia, s.a., blz. 406).

⁶⁹⁰ Brief Kruijnt aan bestuur NZG, 4 november 1924 (ARvdZ 65/4).

door de handelwijze van Kruyt en meldde dat het zich niet vrij voelde te besluiten het ziekenhuis over te dragen aan het gouvernement terwijl de Conferentie van Zendingen zich hier nog niet over uitgesproken had.⁶⁹¹ Het bestuur wilde dan ook op dat moment niet aangeven of het voor of tegen overdracht was omdat dit een onzuivere stemming in de Conferentie van Zendingen tot gevolg zou kunnen hebben. Uiteindelijk zou het bestuur besluiten het ziekenhuis niet over te dragen.

Kruiy kwam niet alleen met Schuyt in conflict. Dit gebeurde ook met een andere collega, zendeling A. Kooistra. Deze was in 1921 naar Poso gekomen, maar Kruiy achtte hem geheel ongeschikt voor de omgang met de 'inlander'. Uit de correspondentie tussen Kruiy en diens zoon (1924 en 1925) blijkt geregeld dat hij weinig waardering had voor Kooistra. In een brief gedateerd 5 februari 1926 deed Kruiy aan zijn zoon verslag van de Conferentie van Zendingen en de stemming ten aanzien van Kooistra:

We hebben twee dagen heel geanimeerd vergaderd, en de geest onder ons is uitstekend. Er is geen wanklank gehoord. We weten beiden hoe we over Kooistra denken, maar dat de stemming zóó zou wezen, als ze ter vergadering is gebleken te wezen, had ik niet gedacht. Door al de feiten, die door ieder der Broeders bijeen werd gebracht, bleek ten duidelijkste, dat Kooistra niet de man is. De groote zaak is, dat hij geen zendeling is. Ik voorzie groote herrie als hij blijft, want het smeult al bij de andere Broeders (...). Misschien is Kooistra geschikt voor het administrateursbaantje bij de zending op Java, maar dan moet men wel gewapend zijn tegen zijn groote eigenwijsheid.⁶⁹²

De kwestie werd geboren toen Kruiy namens de Conferentie van Zendingen het bestuur vroeg Kooistra over te plaatsen zonder dat hierover eerst met hem was gesproken. Het bestuur was niet erg gecharmeerd van de handelwijze van Kruiy en vroeg zich af of Kooistra niet door begeleiding op een ander spoor te brengen was geweest. Kooistra zag Kruiy als de 'aanlegger en uitwerker' van het verzoek tot overplaatsing. Kruiy trok zich hier niet al te veel van aan en schreef: 'Het is nu eenmaal het lot van de Kruiyen om de schuld te dragen van elk geval van verwijdering van het zendingsveld.'⁶⁹³

Kooistra werd al in 1926 voor verlof teruggeroepen naar Nederland omdat duidelijk was dat Kruiy niet namens zichzelf, maar namens alle collega's gesproken had toen hij verzocht om zijn overplaatsing.⁶⁹⁴ Adriani en zijn vrouw waren het overigens niet eens met de Conferentie van Zendingen. Mevrouw Adriani meldde Kruiy dat Kooistra's relatie met Minahasers in het ressort Poso goed was. Kruiy schreef daarover:

Ik heb erover gedacht, om aan Tante Mia te schrijven, dat alles wat ze mij omtrent de verhouding van Minahasers en Kooistra verteld heeft, uit haar duim gezogen is. Maar ik doe het toch niet, omdat vroegere ervaring mij geleerd heeft, dat Tante Mia eenvoudig zou ontkennen, wat ze heeft gezegd. Maar ik schrijf het jullie alles niet om om zwart te maken, maar opdat je de dingen van alle kanten ziet, want in Holland zal Tante Mia op

⁶⁹¹ Brief bestuur NZG aan Kruiy, 28 januari 1925 (ARvdZ 65/4).

⁶⁹² Brief Kruiy aan zijn zoon, 5 februari 1926 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶⁹³ Brief Kruiy aan het bestuur, 4 oktober 1926 (ARvdZ 65/4). Zie ook brief Kruiy aan zijn zoon, 24 maart 1926 (ARvdZ 106A/2/4): '...want ik vermoed, dat men toch zal denken, dat het weer een drijfverij van mij is geweest.'

⁶⁹⁴ Kooistra werkte na dit verlof, van 1926 tot 1942, in Kediri (Oost-Java). Tot 1947 bleef hij in zendingsdienst.

dezelfde wijze praten.⁶⁹⁵

Het bestuur kapittelde Kruyt wel over diens handelwijze: vijf jaar lang had Kooistra kunnen werken zonder dat hem bijsturing werd gegeven en bovenal werd Kruyt kwalijk genomen dat hij Kooistra diens roeping als zendeling ontzegde. Het bestuur was van mening dat hij zich door die uitspraak mengde in het geheimenis tussen God en mens. Kruyt mocht niet oordelen over de vraag of een mens door God tot een bepaalde taak was geroepen of niet. Het bestuur wees Kruyt erop dat zendeling J.W. Wesseldijk meer wijsheid ten toon had gespreid door te zeggen 'Laten wij wachten. Als Kooistra geen roeping heeft, gaat hij vanzelf weg.'⁶⁹⁶

Kruyt zou in een brief aan zijn zoon zijn formele ongelijk erkennen voor wat betreft de gevolgde procedure. Het zou inderdaad beter zijn geweest wanneer Kooistra zelf in de gelegenheid was gesteld overplaatsing aan te vragen, maar toch was hij blij dat het niet zo gelopen was:

Gezien de wijze waarop Kooistra op ons besluit gereageerd heeft, en denkende aan de manier waarop Oom Niki in zulke gevallen gewend is te handelen, overwegende wat tranen kunnen uitwerken (en die heeft Broeder Kooistra laten vloeien), en nog allerlei kleine dingen in aanmerking nemende, moet ik zeggen: We hebben werkelijk verkeerd gedaan, maar ik voel dat het toch goed is, dat we verkeerd gedaan hebben.⁶⁹⁷

Eind 1926 begonnen Kruyt en zijn vrouw na te denken over definitieve terugkeer naar Nederland. In een brief van oktober 1926 sprak hij zich voor het eerst hierover uit tegen zijn zoon. Wanneer zoon Jan uit Nederland zou terugkeren, zou Kruyt in Poso niet meer nodig zijn.

Julie moet maar denken: Als jullie terug bent zijn wij eigenlijk te veel. Moeder en ik praten natuurlijk nu en dan over de toekomst, als we op een regenachtigen namiddag op de voorgalerij naar de wolken kijken. En zoo zijn we tot de conclusie gekomen, dat 't beste voor ons is om begin 1930 weg te gaan. We krijgen dus dit: Ik werk de huidige ploeg leerlingen af, die bevoorbeeld in April '29 eindexamen doen. Jij kunt dan met de nieuwe ploeg in Augustus of zoo beginnen.⁶⁹⁸

Het valt in de brieven van 1926 en 1927 (maar ook al in eerdere jaren) op dat Kruyt veelal op negatieve toon spreekt over het bestuur van het NZG, zijn collega's en de bestuursambtenaren. De wens terug te keren naar Nederland lijkt een relatie te hebben gehad – hoewel dat nergens letterlijk zo uitgesproken wordt – met de teleurstelling in de werkkraft en 'zendingszin' van mensen.

Op de Conferentie van Zendingen wilde Kruyt meedelen dat hij van plan was in het begin van 1930 terug te keren naar Nederland, zodat het bestuur rekening kon houden met zijn vertrek van Pendolo. Hij liet wel ruimte voor een verandering van de plannen, 'maar alleen wanneer heel duidelijk Gods bedoeling anders is.'⁶⁹⁹ Hij voorzag dat hem gevraagd zou kunnen worden om zendingsressorten waar te nemen, maar daar zag hij niets in. Waarneming kon door 'tijdige zorg' van de zijde van het bestuur worden voorkomen, en bovendien was de taak die hij na zijn pensionering

⁶⁹⁵ Brief Kruyt aan zijn zoon, 9 mei 1926 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶⁹⁶ Brief bestuur NZG aan Kruyt, 15 september 1926 (ARvdZ 65/4).

⁶⁹⁷ Brief Kruyt aan zijn zoon, 9 juni 1926 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶⁹⁸ Brief Kruyt aan zijn zoon, 27 oktober 1926 (ARvdZ 106A/2/4).

⁶⁹⁹ Brief Kruyt aan zijn zoon, 27 oktober 1926. De woorden 'heel duidelijk' zijn in het origineel onderstreept.

op zich zou nemen 'door God opgelegd'. Hij zag de taak zijn wetenschappelijk werk met een aantal grotere publicaties af te ronden als een enorm werk, 'en ik moet daarmee dadelijk beginnen, zodra God mij van het werk hier loslaat.' De afronding van de bijbelvertaling in de Pamona-taal zag hij echter als zijn plicht en met het oog daarop bleef hij uiteindelijk tot 1932.⁷⁰⁰

In 1932, toen bekend was dat Kruyt op korte termijn zou repatriëren, ontving Kruyt een schrijven van C. Snouck Hurgronje⁷⁰¹ waarin deze hem meedeelde dat de curatoren der Rijksuniversiteit Leiden Kruyt bij de regering wilden voordragen ter benoeming als directeur van het Etnografisch Museum te Leiden. Indien hij bereid was deze functie te aanvaarden, zou de voordracht worden gedaan. Nadat de directie van de zending bij monde van A.M. Brouwer uitgesproken had dat zij het 'voorstel Leiden' gaarne steunde en dat zij geen bezwaar maakte tegen een eventueel vroegd vertrek uit Poso,⁷⁰² schreef Kruyt aan Snouck Hurgronje bereid te zijn de functie te aanvaarden.⁷⁰³ Hij had enige twijfels of hij in staat zou zijn dit werk goed te doen. Hij had zijn leven lang in een afgelegen gebied gewerkt en hij wist niet of hij in staat zou zijn goed te functioneren in een Europese werkkring. De reden dat hij de voordracht aanvaardde, was dat Snouck hem voor de functie zonder meer geschikt achtte en dat Kruyt van mening was dat het zendingswerk in Midden-Celebes niet meer in de pioniersfase verkeerde, maar in de fase van de volksschool. Deze scholen hadden in Kruyts visie een belangrijke opvoedkundige taak met het oog op een beter verstaan van het evangelie.⁷⁰⁴ Daarvoor was echter een ander type zendeling nodig dan hij. Hij zag het daarom als een goed moment het werk aan anderen over te dragen. Met het oog op het aanvaarden van de nieuwe werkkring zou vertrek vanuit Priok op 16 november moeten plaatsvinden.⁷⁰⁵ Kruyt en zijn vrouw vertrokken daarom in oktober 1932 uit Midden-Celebes. Op het moment van hun vertrek waren circa 139 gemeenten ontstaan en stonden 25.330 doopleden geregistreerd.⁷⁰⁶ Na Kruyts vertrek zou de groei doorzetten.

⁷⁰⁰ In de periode 1929-1932 schreef Kruyt geen brieven aan zijn zoon, omdat beide gezinnen in Pendolo woonden. Brieven aan zijn dochters zijn (ook voor het geheel van de uitzendperiode) niet in het Kruyt-archief aangetroffen.

⁷⁰¹ Brief C. Snouck Hurgronje aan Kruyt, 4 mei 1932 (ARvdZ 101A/8/3).

⁷⁰² Telegram A.M. Brouwer aan Kruyt, 19 mei 1932 (ARvdZ 101A/8/3). Zie ook *Extract-Acten NZG*, 9 september 1932, blz. 236. In zijn brieven heeft Kruyt het ook over het Koloniaal Museum.

⁷⁰³ Brief Kruyt aan C. Snouck Hurgronje, 8 juni 1932 (ARvdZ 101A/8/3).

⁷⁰⁴ *Extract-Acten NZG*, 19 januari 1933, blz. 6. Kruyt had op de terugreis naar Nederland een gesprek met de gouverneur-generaal en maakte hem zijn zorgen over de toekomst der scholen kenbaar. Kruyt meldde hem ook zijn grote zorg over de komst van de rooms-katholieke missie naar Poso (brief Kruyt aan zijn zoon, 16 november 1932, ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷⁰⁵ *Extract-Acten NZG*, 11 november 1932, blz. 291.

⁷⁰⁶ Dit zijn de aantallen zoals opgenomen in de 'staat der gemeenten' per januari 1930, gerapporteerd per zendingsressort (ARvdZ 96A/5/1). Over 1932 zijn niet alle staten van de ressorten opgenomen in het Kruyt-archief. De staten geven derhalve geen compleet beeld. In Malili waren er 16 gemeenten en 3372 gedoopten; in Poso 23 gemeenten, 4442 gedoopten; Tentena 13 gemeenten, 4172 gedoopten; Pendolo: 12 gemeenten, 2563 gedoopten; Tariapa 19 gemeenten, 3312 gedoopten; Napu en Besoa 16 gemeenten, 1657 gedoopten; Bada/Rampi 20 gemeenten, 1888 gedoopten en in Mori 20 gemeenten en 3924 gedoopten. Opvallend detail: bij een aantal gemeenten wordt als stichtingsdatum een jaar vermeld ruim voordat de overgangen tot het christendom middels de doop begonnen. Zo wordt voor de gemeente te Poso, zowel voor de Maleissprekende gemeente (343 doopleden) als voor de Bare'e-sprekende gemeente (227 doopleden), het jaar 1891 als stichtingsdatum genoemd. Bij Malitu en Pandiri is 1895 als stichtingsdatum vermeld. Van de 19 voorgangers in het ressort Poso-Kasiguncu waren in 1930 9 afkomstig uit de Minahasa, 1 uit Sangir-Talaud en de overigen uit Midden-Celebes.

Kort voorafgaand aan het vertrek ontving Kruyt bericht van Snouck Hurgronje dat er tegenstand was tegen zijn benoeming tot directeur van het etnologisch museum.⁷⁰⁷ Ondanks deze berichten besloot Kruyt zijn vertrek doorgang te laten vinden. In Solo besprak Kruyt de perikelen rondom zijn benoeming met H. Kraemer, bij wie hij logeerde. 'Hij raadde me dus aan om den Heer Snouck Hurgronje te schrijven, dat indien de tegenstand van dien aard is, dat de Heer Snouck Hurgronje kan bevroeden, dat een benoeming van mij mij aan allerlei tegenwerking kon blootstellen, ik hem verzocht het daarheen te leiden, dat ik niet benoemd word. Dit heb ik met de vliegpost gedaan.'⁷⁰⁸ Later, in Nederland, legde Snouck Hurgronje hem uit dat enkelen uit de commissie van toezicht op de musea Kruyts benoeming dwarsboonden, 'om mijn absoluut gebrek aan technische kennis en ervaring op museum-gebied. En deze kwam in de gegeven omstandigheden er meer op aan dan mijn kennis, nu het museum moest worden overgebracht en opnieuw geïnstalleerd.'⁷⁰⁹ Kruyt werd uiteindelijk niet benoemd tot directeur. W.H. Rassers (1877-1973)⁷¹⁰ werd aangesteld als waarnemend hoofd en J.C. van Eerde⁷¹¹ werd verantwoordelijk voor de verhuizing van het museum. Van Eerde meldde in een gesprek met Kruyt dat zich rondom de opvolging van Steinmetz veel gekuip en agitatie voordeed.⁷¹²

2.4.11 Repatriëring en werkzaamheden in Nederland (1932-1949)

Het 'Overzicht van hetgeen is gedaan en gebeurd gedurende het Conferentie-jaar 1932-1933' vermeldt over het vertrek van Kruyt uit Midden-Celebes:

Te Pendolo en te Tentena hebben de Toradja's afscheid genomen op enen gemeenschappelijke maaltijd, te Poso deed men dit op een daartoe belegde samenkomst; te Kasigoentjoe, waar de oude Papa i Woente in het bijzonder afscheid nam, droeg deze spontaan de scheidenden aan God op in het gebed. Zoo hebben onzen menschen afscheid genomen en zij deden het waar en goed.⁷¹³

Aanvankelijk woonden Kruyt en zijn vrouw bij familie in Nijmegen, maar eind mei 1933 verhuisden ze naar een koopwoning in de Schuytstraat te Den Haag.⁷¹⁴ Kruyt kon zich door het uitblijven van de benoeming richten op nieuwe werkzaamheden. Grofweg kan een onderscheid worden gemaakt tussen bestuurlijke werk, wetenschappelijke contacten, publiceren en lesgeven aan de Zendingsopleiding.

De belangrijkste bronnen voor deze periode zijn de brieven van Kruyt aan zijn

⁷⁰⁷ Brief Kruyt aan zijn zoon, 15 oktober 1932 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷⁰⁸ Brief Kruyt aan zijn zoon, 6 november 1932 (ARvdZ 106A/2/5a-b). Kruyt sprak blijkens deze brief tijdens het verblijf bij Kraemer ook met hem over de verzelfstandiging van gemeenten. Kraemer was van mening dat de gemeenten op Java al zestig jaar eerder zelfstandig hadden moeten worden en dat gewerkt had moeten worden zoals in Poso. De zendelingen zouden veel te veel tijd verdoen met het oppoetsen van gemeenten. Ze hadden zich moeten richten op het bekeren van de miljoenen Javanen.

⁷⁰⁹ Brief Kruyt aan zijn zoon, kerst 1932 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷¹⁰ Zie *IDA*, blz. 569-570.

⁷¹¹ Van Eerde was van 1917 tot 1935 bijzonder hoogleraar koloniale etnologie in Amsterdam.

⁷¹² Brieven Kruyt aan zijn zoon, kerst 1932 en 28 maart 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷¹³ ARvdZ 27/15.

⁷¹⁴ Brief Kruyt aan zijn zoon, 21 maart 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b). I.v.m. de oorlog verhuisden zij later naar Suezkade 115.

zoon. Compleet is deze correspondentie niet. Slechts brieven uit de jaren 1932-1935 en 1938-1940 bleven bewaard. Uit de periode vanaf het vertrek uit Poso (eind 1932) tot 1935 zijn 76 brieven van Kruyt aan zijn zoon bewaard gebleven; uit de periode 1938-1940 47, plus enkele briefkaarten. De laatste brief dateert van 22 november 1940. Het is niet duidelijk waarom de correspondentie van april 1935 tot 1938 niet in het archief opgenomen is. Opvallend is dat de cesuur valt direct na het overlijden van dochter Miep, ten gevolge van een auto-ongeluk (circa maart/april 1935). De brief betreffende het overlijden is evenmin in het archief aanwezig.

Brieven uit de oorlogsperiode zijn niet in het archief aangetroffen, behoudens enkele uit de periode mei tot november 1940. Uit 1945 en 1946 dateren twee brieven waarin Marietje Kruyt, dochter van Jan Kruyt en Jo Kruyt-Oosterlee, aan haar ouders in Midden-Celebes verslag doet over de oorlogsjaren.⁷¹⁵ Uit de periode na de Tweede Wereldoorlog zijn geen brieven van Kruyt aan zijn zoon bekend. Bekend is dat Kruyt met Pentjali Sigilipoe correspondeerde.⁷¹⁶ In een rondzendbrief schreef Kruyt: 'In 1905 ging hij [Pentjali] naar de kweekschool te Tomohon. Al zijne brieven, die wij vandaar mochten ontvangen getuigden van zijne ijver...'⁷¹⁷ Deze correspondentie is echter verloren gegaan. Over de frequentie van de briefwisseling zijn geen gegevens aangetroffen. Correspondentie met onder meer Kraemer (tot het jaar 1935) en linguïst S.J. Esser (eveneens tot 1935) bleef wel bewaard. Na zijn repatriëring schreef Kruyt diverse informatieve autobiografische notities, maar deze bevatten geen gegevens over de periode na repatriëring uit Nederlands-Indië.

In de periode 1932 tot 1942 liet Kruyt nog een groot aantal publicaties het licht zien. Allereerst werd in 1933 de vertaling van het Nieuwe Testament⁷¹⁸ gedrukt. Kruyt had deze vertaling al in Pendolo grotendeels afgerond en Esser was hierbij als 'vertaalconsulent' opgetreden. Kruyt had in Bandung met Esser, in november 1932, de concepten doorgenomen. De verhouding tussen beiden was niet goed. Kruyt noemde Esser zelfs een gevaarlijk mens.⁷¹⁹ In een latere brief schreef hij dat Esser bij hem dezelfde gevoelens opriep als Schuyt.⁷²⁰ Overigens konden mevrouw M.L. Adriani-Gunning en H. Kraemer evenmin met hem overweg. In Nederland rondde Kruyt samen met mevrouw Adriani de correcties af.⁷²¹

In deze jaren schreef Kruyt een aantal belangwekkende artikelen over zending. Met name zijn daarbij van belang de geschriften *De zedelijkheid van een natuurvolk en de Zending*,⁷²² *Zending en Volkskracht*⁷²³ en *De Zending een dwaasheid*.⁷²⁴ Zonder

⁷¹⁵ Brieven van Maria Suzanna (Marietje) Kruyt aan haar ouders. De eerste brief is ongedateerd. De tweede brief is gedateerd 23 januari 1946 (ARvdZ 96A/1/2).

⁷¹⁶ Zie brief Kruyt aan zijn zoon, 14 augustus 1934 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷¹⁷ *BrAKrVr*, 1909 (7), blz. 14.

⁷¹⁸ Alb.C. Kruyt, N. Adriani, *Soera mpojdjandi i mPoe Ala dawo'oe. Het Nieuwe Testament in de Bare'e taal*, Amsterdam, 1933.

⁷¹⁹ Brief Kruyt aan zijn zoon, 3 januari 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷²⁰ Brief Kruyt aan zijn zoon, 28 november 1934 (ARvdZ 106A/2/5a-b). C. Snouck Hurgronje schreef over Esser: 'Voor den zeldzaam begaafden Esser is het zeer te wenschen, dat hij leere, met menschen om te gaan' (brief aan Kruyt, 7 december 1924, ARvdZ 101A/7/1). Zie voor S.J. Esser: J.L. Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor, II*, blz. 68-77.

⁷²¹ Brief Kruyt aan zijn zoon, 8 november 1932 en 28 maart 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷²² *Kerkopbouwgeschriften*, Assen, 1934 (I/2).

⁷²³ 's-Gravenhage, 1937 (bundeling van 6 artikelen die verschenen in *TZM*, 1935-1936).

⁷²⁴ Dit geschrift is eerst in de vorm van afzonderlijke hoofdstukken verschenen in het AWCC: 'De gelukkige heidenen' (1928/14); 'De Zending maakt de menschen slechter' (1928/16); 'Zending maakt de menschen waanwijs' (1928/17). De Studenten-Zendingscommissie verzorgde een gebun-

enige twijfel is de belangrijkste etnologische publicatie uit deze periode *De West-Toradja's op Midden-Celebes*.⁷²⁵ Kruyt schreef al in 1934 dit werk te willen opdragen aan Paul en Fritz Sarasin, 'de vaders van het wetenschappelijk onderzoek naar Celebes'.⁷²⁶ In dit vierdelige werk van circa 2200 pagina's systematiseerde Kruyt de onderzoeksgegevens van de reizen naar het westelijk deel van Midden-Celebes in de jaren 1926-1929.

Direct na de publicatie van het boek over de West-Toraja's begon Kruyt aan een ingrijpende bewerking ('geheel omgewerkte druk') van zijn eerste grote etnologische werk, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*.⁷²⁷ Kort voor zijn overlijden rondde hij dit werk af. De bewerking werd in 1950-1951 postuum uitgegeven. Opvallend is dat Kruyt in het voorwoord van deze omgewerkte druk met zeer grote waardering spreekt over Adriani. Hij schreef: 'Voor onze samenwerking was het verlies groot; ik miste zeer zijn hulp. Deze bestond, behalve in het rechtstreeks bijeenbrengen van gegevens, voornamelijk in het opsporen van de grondbetekenis der woorden, waarmede gewoonten en allerlei zaken worden aangeduid. Hiervoor was geen arbeid hem te zwaar...' Tevens geeft hij aan dat de tweede meer dan de eerste uitgave vrucht is van gezamenlijke arbeid. Het boek is in de volle zin van het woord 'van ons samen'.⁷²⁸ Wellicht had de tijd hem milder gemaakt en wilde hij de mythe van een innige broederschap in stand houden.

Naast deze publicaties schreef Kruyt een groot aantal populaire artikelen en ook diverse recensies. Tot 1934 bleef hij als redactioneel medewerker verbonden aan het *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur*.⁷²⁹ Tot 1939 was hij ook medewerker van *Tijdschrift voor Zendingwetenschap 'Mededeelingen'*.⁷³⁰ Met ingang van 1935 gold datzelfde voor het jongerenzendingsblad *Wolanda Hindia*. Tot 1941 zou hij 59 artikelen in dit blad plaatsen. Ook aan *Ons Possoblad* leverde hij tussen 1935 en 1941 ruim 20 artikelen. In 1939 stelde Kruyt op verzoek van antropoloog J.P.B. Josselin de Jong een lijst op van zijn publicaties, omdat laatstgenoemde een aantal van zijn studenten de volken van Midden-Celebes wilde laten bestuderen.⁷³¹ Na de Tweede Wereldoorlog zou nog een klein aantal artikelen verschijnen, zowel op zendings- als op etnologisch terrein. Voor een deel van deze artikelen geldt dat die al in de oorlogsperiode waren geschreven.

Na zijn repatriëring had Kruyt diverse bestuurlijke functies, zoals een lidmaatschap van het bestuur van het NZG en van het kernbestuur van de samenwerkende zendingscorporaties. Hij bleef de bestuursvergaderingen bijwonen tot 1949, het jaar van zijn overlijden. Kruyt zou zich als bestuurder onder meer uitspreken tegen het uitzenden van theologen voor zendingswerk. Wie de zending in wilde kon maar beter gewoon naar de zendingsschool gaan.⁷³² De westers geschoolde academicus

delde uitgave (s.l., s.a.). Het Zendingsbureau te Oegstgeest gaf een overdruk van deze artikelen uit (s.a.).

⁷²⁵ 4 dln., Amsterdam, 1938.

⁷²⁶ Brief Kruyt aan zijn zoon, 10 december 1934 (ARvdZ 106A/2/5/a-b).

⁷²⁷ Brief Kruyt aan zijn zoon, 13 april 1939 (ARvdZ 96A/1/2).

⁷²⁸ Alb.C. Kruyt, N. Adriani, *De Bare'e-sprekende Toradjas van Midden-Celebes*, I, 1950, blz. v-vi.

⁷²⁹ Kruyts promotor Obbink was als eindredacteur verbonden aan dit blad. A.M. Brouwer was redactielid.

⁷³⁰ Kruyt was medewerker van dit blad vanaf 1926.

⁷³¹ Brief Kruyt aan zijn zoon, 3 februari 1939 (ARvdZ 96A/1/2). Meerdere versies van de betreffende lijst van publicaties zijn in het Kruyt-archief bewaard gebleven (zie preambule bibliografie, blz. 543).

⁷³² Brief Kruyt aan zijn zoon, 7 maart 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b); zie met name de nota 'De Opleiding

zou niet voldoende in staat zijn zich open te stellen voor de denkbeelden van de Indonesiërs en zou daardoor niet geschikt zijn mensen van een andere landaard tot het christelijk geloof te leiden.

Naast zijn functies bij het NZG en de samenwerkende zendingscorporaties was Kruyt in de periode 1933 tot 1946 bestuurslid van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Eveneens in 1933 werd hij lid van het hoofdbestuur van Simavi.⁷³³ In 1940 wilde Kruyt zijn bestuurslidmaatschap neerleggen, omdat hij de contributie van fl. 25 te hoog vond. De voorzitter accepteerde dit echter niet en haalde Kruyt over lid te blijven met als argument dat het bestuur een zendeling in zijn gelederen nodig had.⁷³⁴

Naast deze bestuursfuncties was Kruyt vanaf 1933 lid van de Koninklijke Academie van Wetenschappen⁷³⁵ en werd hij corresponderend lid van het Bataviaasch Genootschap.⁷³⁶ In 1933 werd hij ook benoemd tot erelid van het Aardrijkskundig Genootschap. Daardoor had hij een staande uitnodiging voor de bestuursvergaderingen. Hij besloot de vergaderingen niet elke maand bij te wonen, maar dit om de maand te doen.⁷³⁷ Door deze lidmaatschappen was Kruyt, zoals hij dat zelf zei, in staat zijn contacten in wetenschappelijke kring optimaal te benutten. Vanwege de hieraan verbonden reiskosten voor vergaderingen en bezoeken benevens het aanschaffen van literatuur, verzocht hij het bestuur van het NZG om een toelage op zijn pensioen. Deze toelage werd hem toegekend, als tegenprestatie voor de lessen die hij aan de zendingsopleiding verzorgde:

Vrijdagmorgen vroeg Dr. Fokkema of ik een uur bij hem spreken wilde over enkele aan-
gelegenheden. Dit gold in de eerste plaats het nieuwe lesrooster voor den nieuwen cursus.
Ik vroeg hem of ik er enkele lessen bij kon krijgen opdat het gerechtvaardigd zou zijn, als
ik het verzoek deed ook voor de volgende jaren het verlofsalaris te mogen behouden (fl.
3.000); ik zei hem, dat we vermoedelijk wel van ons pensioen zouden rondkomen, maar
dat ik dan in de eerste plaats veel betrekkingen met de wetenschappelijke wereld zou
moeten verbreken. Dr. Fokkema beaamde dit volkomen, en hij zei dat ik daarop zou
kunnen rekenen. Hij wilde echter niet dat ik meer dan één middag, drie uur aan de school
les zou geven, omdat ik volop tijd moest hebben om mijn aantekeningen uit te werken
en over de Zending te spreken. Hij zei, dat hij hoopte dat ik vooral veel voor de studenten
zou optreden. Ik heb hem gezegd, dat ik daartoe graag bereid ben, als de studenten mij
maar uitnoodigen. Dit zal wel gebeuren (...).⁷³⁸

Al direct na aankomst vroeg Fokkema Kruyt lessen te verzorgen voor het cluster
zendingswetenschap.⁷³⁹ Daarbij werd met name gedacht aan etnologie en toegepaste

van Zendelingen, Adviezen van Alb.C. Kruyt en J. Kruyt', 17 maart 1936 (ARvdZ 96A/6/2).

⁷³³ Brief Kruyt aan zijn zoon, 22 november 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷³⁴ Brief Kruyt aan zijn zoon, 15 maart 1940 (ARvdZ 96A/1/2).

⁷³⁵ Brief Kruyt aan zijn zoon, 10 mei 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷³⁶ Kruyt werd in 1898 benoemd tot buitengewoon lid. Een jaar na zijn benoeming tot corresponderend lid werd hij benoemd tot erelid (1934).

⁷³⁷ Brief Kruyt aan zijn zoon, 16 januari 1935 (ARvdZ 106A/2/5/a-b). In brieven van 16 december 1938 en 17 februari wordt het bestaan vermeld van een Adriani-Kruij Instituut voor de bestudering van Midden-Celebes (brief Kruyt aan zijn zoon, ARvdZ 96A/1/2).

⁷³⁸ Brief Kruyt aan zijn zoon, 16 mei 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷³⁹ Kruyt maakte voor zijn lessen gebruik van het werk *Vota Academica: overwegingen en wenschen op het gebied van het H. Onderwijs* (Groningen, 1904) van de ethische hoogleraar Is. van Dijk. Hij schreef daaraan veel te hebben voor de inrichting van zijn lessen (brief Kruyt aan zijn zoon, 11 september 1934, ARvdZ 106A/2/5a-b).

zendingspraktijk. Kruyt zou deze lessen overnemen van Rauws en Fokkema. Hij zou met het geven van deze vakken beginnen in de herfst van 1933, maar al in het voorjaar gaf hij een aantal vakken voor de kwekelingen in de hoogste klas.⁷⁴⁰ Een enkele keer kwam het voor dat een gereformeerde verzocht Kruyts lessen in etnologie te kunnen volgen. In 1939 werd dit verzoek gedaan door Johannes Verkuyl (1908-2001). Kruyt was met dit verzoek niet blij. Naar zijn idee kon je van lessen te weinig opsteken, wanneer je er zo even binnen kwam vallen. Dit betekende evenwel niet dat het verzoek van Verkuyl werd afgewezen.⁷⁴¹

Met name zou Kruyt lesgeven aan degenen die specifiek voor Midden-Celebes waren bestemd. Kruyt gaf onder meer les aan H. Perdok, de eerste academisch opgeleide theoloog die in Midden-Celebes zou werken.⁷⁴² Hij was een uitgesproken barthiaan en deelde veel van Kruyts opvattingen over de verhouding van religie en christendom niet. Het wordt niet duidelijk of Kruyt om die reden moeite had met Perdok,⁷⁴³ maar het lijkt wel te worden gesuggereerd door een brief waarin hij zich tegen Perdoks visie op syncretisme keerde.⁷⁴⁴ M.E. Duyverman,⁷⁴⁵ eveneens theoloog en van 1947 tot 1952 werkzaam in Tentena, was één van de laatsten die les van Kruyt had.⁷⁴⁶ Naast lessen aan de zendingsopleiding verzorgde hij ook colleges aan de faculteiten geografie en theologie. Ook verzorgde hij incidenteel lessen voor mariniers die uitgezonden zouden worden naar Nederlands-Indië.⁷⁴⁷

Uit de brieven blijkt dat Kruyt veel moeite had met de plaats die de zending in het leven van de kerk innam. Het waren 'heel kleine kringetjes die de kar trokken'⁷⁴⁸ en te vaak constateerde hij dat er een lage opkomst was bij zendingsbijeenkomsten. Hij vond het te zeer preken voor eigen parochie, voor mensen die allang beseften hoe belangrijk het werk van de zending was. Kruyt was van mening dat zendingsefeesten maar beter konden worden afgeschaft. De uitgaven voor reiskosten waren veel te hoog en het was voor de mensen toch niet meer dan een 'lolleetje'. Het zou veel beter zijn als de mensen het geld over zouden maken naar de zending.⁷⁴⁹ Na het verzorgen van een lezing in doopsgezinde kring verzuchtte hij dat de zending als zodanig de mensen niets kon schelen.⁷⁵⁰

In 1938 vond de zendingsconferentie te Tambaram plaats, waaraan ook Jan Kruyt deelnam. Kruyt refereert hieraan een aantal malen in zijn brieven aan zijn zoon. Kruyt was erg sceptisch over deze conferentie: het nut ervan was hem 'een raadsel'.⁷⁵¹ Hij nam aan dat dergelijke bijeenkomsten voor de zendende kerken van belang waren, maar constateerde dat de 'frontwerkers' er weinig voor voelden. Zoon Jan schreef brieven aan zijn vader over zijn ervaringen in Tambaram, maar helaas zijn deze niet opgenomen in het archief en moeten als verloren worden beschouwd. Inhoudelijk wordt niet ingegaan op de thema's die centraal stonden. Hoe Kruyt

⁷⁴⁰ Brieven Kruyt aan zijn zoon, kerst 1932 en 28 maart 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷⁴¹ Brief Kruyt aan zijn zoon, 17 februari 1939 (ARvdZ 96A/1/2).

⁷⁴² H. Perdok (1908-1979) werkte van 1934 tot 1951 in Lemo en Tentena.

⁷⁴³ Zie brief Kruyt aan zijn zoon, 29 mei 1934 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷⁴⁴ Brief Kruyt aan zijn zoon, 2 juni 1939 (ARvdZ 96A/1/2).

⁷⁴⁵ M.E. Duyverman, geboren 1917.

⁷⁴⁶ Brief Duyverman aan auteur, 25 mei 1994.

⁷⁴⁷ Brieven Kruyt aan zijn zoon, 28 juni 1934 en 13 februari 1935 (ARvdZ 106A/2/5/a-b en 16 februari 1940, ARvdZ 96A/1/2).

⁷⁴⁸ Brief Kruyt aan zijn zoon, 11 september 1934 (ARvdZ 106A/2/5/a-b).

⁷⁴⁹ Brief Kruyt aan zijn zoon, 29 mei 1934 (ARvdZ 106A/2/5/a-b).

⁷⁵⁰ Brief Kruyt aan zijn zoon, 26 september 1934 (ARvdZ 106A/2/5/a-b).

⁷⁵¹ Brief Kruyt aan zijn zoon, 1 december 1938 (ARvdZ 96A/1/2).

Kraemers standpunten over de verhouding van christendom en religies waardeerde valt uit de correspondentie met zijn zoon niet af te leiden.⁷⁵² Hoewel Kruyt en Kraemer tot 1940 met elkaar correspondeerden – de laatste jaren sporadisch – wisselden zij niet van gedachten over Tambaram.⁷⁵³ Ook uit de correspondentie met Johannes Warneck is duidelijk dat Kruyt weinig op had met de conferentie. Hij schreef dat hij er geen belang bij had de algemene zendingsconferentie in Amsterdam bij te wonen, omdat het daar uitsluitend zou gaan over Tambaram. Hij vond dat hij zijn tijd nuttiger kon besteden door de ingeroosterde lessen te geven aan de Zendingsschool.⁷⁵⁴

In de laatste jaren voor de oorlog schreef Kruyt af en toe over de ontwikkelingen in Duitsland en over de positie van de Joden. Een week na de Kristallnacht, in november 1938, schreef hij aan zijn zoon: ‘Inderdaad: als de Duitsers instemmen met alles wat de Regering nu doet aan de Joden, dan zijn ze een minderwaardig volk. Wat een haat verwekken deze mensen tegen zichzelf!’⁷⁵⁵ Nog in 1938 sloot Kruyt zich aan bij het Comité van Waakzaamheid, een vereniging van intellectuelen die zich aaneensloten tegen het fascisme. De vereniging oefende onder meer pressie uit op de Nederlandse overheid om kampen voor de vluchtelingen in te richten. De jodenvervolging in Duitsland noemde Kruyt ‘eenvoudigweg onmenselijk’.⁷⁵⁶ De correspondentie lijkt te suggereren dat Kruyt tussen 1933 en 1938 onder invloed van de gebeurtenissen in Duitsland anders over Joden ging denken. In 1933 schreef Kruyt namelijk, naar aanleiding van een bijgewoonde lezing over de Jodenzending, dat we in Nederland ‘niet veel last’ hebben van Joden. Met kennelijke instemming citeerde hij de spreker die zei dat Joden in Duitsland gevaarlijk waren voor het economisch bestel. Kruyt vond deze uitspraak de moeite van het overdenken waard.⁷⁵⁷ Eind jaren dertig koos hij echter onder invloed van de toenemende jodenvervolging in Duitsland voor een andere opstelling, die uitmondde in een anti-Duitse houding. Zo schreef Kruyt in 1938 aan zijn zoon dat hij er maar niet toe kwam een boek van Johannes Warneck te lezen ‘door mijn antipathie tegen Duitsland, waar Warneck natuurlijk buitenstaat’.⁷⁵⁸

⁷⁵² In een brief van Jan Kruyt aan zijn vader gaat hij in op de conferentie te Tambaram, maar dit heeft betrekking op een gesprek dat hij daar met Kraemer voerde. Kraemer was van mening dat de leiding van de zending in Nederland niet deugde. Waar Kraemer precies op doelde wordt niet nader uitgewerkt. Hetgeen volgt lijkt niet de mening van Kraemer, maar van Jan Kruyt weer te geven: de directie zou te suf en passief zijn. Uitwisseling tussen de verschillende zendingsterreinen zou beter geregeld moeten worden (brief Jan Kruyt aan zijn vader, 5 februari 1939, 96A/1/2).

⁷⁵³ De correspondentie uit 1940 had onder meer betrekking op de opleiding van zendelingen en de wens van Kraemer om meer academici uit te zenden. Kruyt en zijn zoon Jan waren overigens van mening dat het uitzenden van universitair geschoolde theologen niet wenselijk was, omdat de opleiding te zeer gericht was op de theologie en niet op de praktijk van het missionaire werk: ‘Voor de praktijk van de Zending komen we dan verder met een niet-academicus, wiens geest openstaat voor de denkbeelden der Indonesiërs, dan met een gestudeerde, die deze denkbeelden alleen met zijn theologisch gevormden geest kan benaderen.’ Zie brief Alb.C. en J. Kruyt aan F.J. Fokkema, 17 maart 1936 (ARvdZ 96A/6/3).

⁷⁵⁴ Brief Kruyt aan Joh. Warneck, 25 oktober 1939 (ARvdZ 101A/6/4). Overigens zou Kruyt tot verrassing van zendingsdirecteur J. Rauws toch een gedeelte van de conferentie te Amsterdam bijwonen. Zie ook J. Warneck aan Kruyt, 29 maart 1939 (ARvdZ 101A/6/4): ‘Gottes Reich wird nicht durch Konzilien gebaut.’

⁷⁵⁵ Brief Kruyt aan zijn zoon, 18 november 1938 (ARvdZ 96A/1/2).

⁷⁵⁶ Brief Kruyt aan zijn zoon, 27 januari 1939 (ARvdZ 96A/1/2).

⁷⁵⁷ Brief Kruyt aan zijn zoon, 14 augustus 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷⁵⁸ Brief Kruyt aan zijn zoon, 16 december 1938 (ARvdZ 96A/1/2).

Twee brieven van Marietje Kruyt⁷⁵⁹ geven informatie over de familie Kruyt in de oorlogsjaren. Contact met Poso was in deze periode onmogelijk en er zijn daarom ook geen brieven waarin de ontwikkelingen werden vastgelegd. Jan Kruyt en zijn vrouw werden door de Japanners van 1942 tot 1945 geïnterneerd: Jan zat in het mannenkamp in Manado en Jo aanvankelijk in het vrouwenkamp in Tomohon, later in Airmadidi. Nadat het bericht van het einde van de oorlog in Nederlands-Indië kwam schreef Marietje Kruyt twee uitvoerige brieven aan haar ouders om haar reëlaas over de oorlogsjaren te doen. In de brieven refereert ze herhaaldelijk aan haar grootouders.

In de eerste brief is te lezen dat Kruyt en zijn vrouw, in de winter van 1940-1941, met de familie de gouden bruiloft vierde: ‘...we bestonden het toch Oma en Opieps⁷⁶⁰ gouden bruiloft, zij het op aangepaste wijze, zo te vieren, dat het de goedkeuring van de beide echtelieden mocht wegdragen. Hetgeen zoals U weet juist wat dergelijke dingen betreft, niet altijd even eenvoudig is.’⁷⁶¹ Een jaar later werd Kruyt ziek en werd hij geopereerd aan zijn galblaas. Door het gebrek aan goed voedsel duurde het herstel lang en was hij geruime tijd zwak.⁷⁶² Kort na de operatie, in 1942, begon de evacuatie van Scheveningen, in verband met de aanleg van de Atlantikwall. Kruyt en zijn vrouw moesten als gevolg daarvan hun huis verlaten en trokken in bij Anneke Oosterlee,⁷⁶³ die aan de Rijn- en Schiekade in Leiden woonde. Kwekelingen van de zendingsschool hielpen met de verhuizing en de inboedel werd opgeslagen op de zolder van het zendingshuis te Oegstgeest. In de eerste brief aan haar ouders verweet Marietje haar grootvader, Albert Kruyt, dat hij vooral in de eerste oorlogsjaren ‘akelig lauw en voorzichtig’ was.⁷⁶⁴ Marietje was daarom niet blij dat het haar grootouders ter ore gekomen was, toen ze nog in Den Haag woonden, dat tante Anneke een Joods meisje in huis genomen had. Zij en haar tante gaven hulp aan onderduikers en in de oorlogsjaren had Anneke meerdere onderduikers in huis.⁷⁶⁵ De familie Gobée, met wie de familie Kruyt veel optrok, was betrokken bij het vervalsen van persoonsbewijzen.⁷⁶⁶ Marietje wilde haar grootouders, ‘gezien hun enigszins benauwde houding niet verontrusten’.⁷⁶⁷ Kruyts ‘lauwheid in vaderlandse zaken’ leidde tot spanningen binnen de familie:

⁷⁵⁹ Roepnaam van Maria Suzanna, geboren 1926. Marietje, haar zuster Mienke en haar broer Bert hadden afgesproken elk een brief te schrijven aan hun ouders. Ieder zou over bepaalde zaken in de jaren van scheiding van hun ouders schrijven. De brief van Marietje geeft derhalve slechts een deel van het verhaal (*interview*, Marietje Kruyt, 20 januari 2004). De brieven van Bert en Mienke zijn niet bewaard gebleven.

⁷⁶⁰ Opiep = opa Albert Kruyt.

⁷⁶¹ Brief Marietje Kruyt aan haar ouders, [1945?] (ARvdZ 96A/1/2), blz. 4.

⁷⁶² Brief Marietje Kruyt aan haar ouders, 23 januari 1946, blz. 1.

⁷⁶³ Anneke (Anna Elisabeth) Oosterlee was een oudere zuster van Johanna (Jo) Oosterlee, de vrouw van Jan Kruyt. Zij overleed in 1999. Anneke studeerde letteren en bereidde een (nooit voltooid) proefschrift voor over het Chanson de Roland. In 1928, toen Jan en Jo Kruyt terugkeerden naar Midden-Celebes, bood zij aan de zorg voor de vier oudste, achterblijvende kinderen op zich te nemen. Zij verhuisde daartoe naar de Van Peltlaan in Nijmegen, waar de familie Kruyt van 1924 tot 1928 had gewoond. Later kwamen daar ook nog twee nichtjes bij. De groep bewoners raakte in familiekring bekend als ‘de kolonie’. De groep woonde ook in de St. Annastraat en de Waldeck Pymontsingel. In 1939 verhuisde ‘de kolonie’ naar de Rijn- en Schiekade in Leiden i.v.m. de studie van de oudsten.

⁷⁶⁴ Brief Marietje Kruyt aan haar ouders, [1945?] (ARvdZ 96A/1/2), blz. 2.

⁷⁶⁵ Brief Marietje Kruyt aan haar ouders, 23 januari 1946 (ARvdZ 96A/1/2), blz. 5.

⁷⁶⁶ E. Gobée werd i.v.m. hulp aan Joodse landgenoten opgepakt en geïnterneerd in Vught en St. Michelsgestel. De familie Gobée woonde op Witte Singel 20, vlakbij de familie Kruyt.

⁷⁶⁷ Brief Marietje Kruyt aan haar ouders, [1945?] (ARvdZ 96A/1/2), blz. 8.

Het lukte in Den Haag niet zo bar goed en de houding van Opiep in de vaderlandse zaak maakte Jopie⁷⁶⁸ (en niet haar alleen) bij tijden razend. Opiep was geestelijk zo weinig weerbaar en had zo weinig zin in moeilijkheden, dat we het maar geschoven hebben op gebrek aan veerkracht. Later, toen Oma en Opiep bij ons waren, is het mede dank-zij de invloed van Tante, die van tijd naar boven trok om hen het goede voor te houden en enige felheid in te gieten, wat beter gegaan. Maar op critieke momenten, zoals bv. bij het bevel om mannenkleren en dekens in te leveren voor een Duitse burgerwacht, was de verhouding vrij gespannen.⁷⁶⁹

Doordat Kruyt en zijn vrouw bij Anneke inwoonden, leefden ze samen met de onderduikers.⁷⁷⁰ Het onderduikadres, aan de Rijn- en Schiekade 1,⁷⁷¹ werd door de Duitsers niet ontdekt. De hongerwinter leidde tot ernstige verzwakking van Kruyts gezondheid: hij kreeg hongeroedeem. Na de bevrijding werd hij opgenomen in het academisch ziekenhuis te Leiden om de gevolgen van ondervoeding te boven te komen.⁷⁷² Enige tijd later zouden Kruyt en zijn vrouw gaan wonen aan de Suezkade in Den Haag.

In de periode na de repatriëring schreef Kruyt diverse autobiografische notities. Voor het verstaan van Kruyt zijn deze van groot belang. In dit hoofdstuk is daarom vele malen gebruik gemaakt van de betreffende notities. Ze verschillen onderling sterk van karakter. ‘Jeugdherinneringen’ en ‘Mijn komst in het Zendelinghuis’ werden geschreven voor de kleinkinderen. De notitie ‘Beantwoording van enige zielkundige vragen met betrekking tot zijn eigen persoon door Alb.C. Kruyt, ten behoeven van zijn kinderen gaat’ niet in op levensloop en werk, maar concentreert zich op Kruyts karakter en beleving van de wereld om hem heen. Deze ‘Beantwoording’ schreef Kruyt in juni 1938, op de leeftijd van 68 jaar.⁷⁷³ Zoon Jan had hem een vragenlijst toegestuurd die hij had aangetroffen in het *Zeitschrift für Psychologie* met de vraag of zijn vader deze vragenlijst zou willen beantwoorden. De notitie ‘Aantekeningen uit het leven van Albert C. Kruyt’ werd opgesteld met het oog op K.J. Brouwers plan een biografie van Kruyt te schrijven. Brouwer legde hem daartoe een aantal gerichte vragen voor. De autobiografische notitie van 1933 is niet van groot belang. Mogelijk werden deze zes bladzijden geschreven met het oog op een biografische schets die over Kruyt in *Morks Magazijn* zou verschijnen.⁷⁷⁴

Kruyt komt uit zijn autobiografische notities naar voren als een mens die in moeilijke situaties kalmte wist te bewaren, maar die evenzeer een driftige aanleg had hetgeen soms kon leiden tot spontane woede-uitbarstingen. Interviews bevestigen het

⁷⁶⁸ Jopie (Johanna Hendrika, 1918-1953) was Marietjes zus.

⁷⁶⁹ Brief Marietje Kruyt aan haar ouders, [1945?] (ARvdZ 96A/1/2), blz. 6. Kruyt maakte zich zorgen over de veiligheid van zijn kinderen en kleinkinderen (*interview* met Marietje Kruyt en Dorothea Kruyt-Gobée, 20 januari 2004).

⁷⁷⁰ Kruyt hield in de oorlogsjaren een dagboek bij, waarin hij echter niets kon schrijven over de Joodse huisgenoten. Het dagboek is niet bewaard gebleven (*interview* met Marietje Kruyt en Dorothea Kruyt-Gobée, 20 januari 2004).

⁷⁷¹ Een kleindochter van Kruyt, Mieneke (Wilhelmina Lucretia), woont tot op heden op dit adres.

⁷⁷² Brief Marietje Kruyt aan haar ouders, 23 januari 1946, blz. 13.

⁷⁷³ Zoon Jan vermeldt deze gegevens in de inleiding op zijn eigen beantwoording van de vragenlijst. Hij deed dit in augustus 1971 (ARvdZ 111A/3/2/2).

⁷⁷⁴ Kruyt spreekt over een levensschets die een niet nader aangeduide Cannegieter over hem zou willen publiceren. Kruyt stelde daartoe het een en ander op schrift in 1933, hetzelfde jaar waarin de betreffende autobiografische notitie werd opgesteld (zie brief Kruyt aan zijn zoon, 28 juni 1933, ARvdZ 106A/2/5a-b).

zelfbeeld van Kruyt. Ds. T. Timboko, die bij de eerste lichten afstudeerden van de kweekschool te Pendolo hoorde, gaf aan dat hij af en toe erg boos kon worden.⁷⁷⁵ Ds. Pogo, eveneens behorend tot één van de eerste lichten afstudeerden, gaf aan dat Kruyt bij boosheid met *mulut besar*, met ‘grote, luide stem’ kon praten, maar dat hij voor alles vader voor de leerlingen was.⁷⁷⁶

De autobiografische notities onderstrepen dat Kruyt van zijn collega’s ernst en werkkraft verwachtte. Was dat volgens hem niet het geval dan deed hij het werk liever zelf.⁷⁷⁷ Dit leverde hem, naar zijn eigen inschatting, de naam op alles liever in eigen hand te houden. Hij werd uiterst ongeduldig wanneer zijn plannen door ideeën van anderen werden doorkruist. Een kleinzoon van Talasa, ds. R. Ruagadi, vertelde dat zendingen zowel vader als zoon Kruyt maar te gehoorzamen hadden. Zelfs de controleur ontquam niet geheel aan die opstelling.⁷⁷⁸ Timboko gaf echter aan dat Kruyt in het omgaan met collega’s vaak werkte op basis van consensus.⁷⁷⁹ Kruyt was teleurgesteld in veel Europeanen, omdat zij niet beantwoordden aan het ‘ideaal van de mens’. Hij kon daar steeds minder geduld voor opbrengen.⁷⁸⁰ Tegelijkertijd beseftte hij dat deze teleurstelling niet terecht was, omdat hij evenmin beantwoordde aan het ideaal als anderen.

Kruijst wist dat anderen hem door deze hang naar ernst, in combinatie met een neiging tot het zoeken van eenzaamheid, vaak als een stug en weinig tegemoetkomend mens hadden ervaren.⁷⁸¹ In zijn ‘beste vriend’ Warneck herkende hij deze karaktertrek en schreef: ‘Daarbij komt, dat er in je leven enkele punten van overeenkomst zijn aan het mijne. Zo heb ik met je gemeen je stroeve aard. Ik geloof, dat ik mij hierdoor ook tot je aangetrokken voelde; ik houd van mensen, die men veroveren moet; “gemakkelijke” mensen boeien mij niet.’⁷⁸² Respect kreeg hij van velen, maar in zijn beleving waren er slechts weinigen die van hem hielden. Het is niet verwonderlijk dat Brouwer na zijn beschrijving van leven en werk van Kruijst nog een hoofdstuk wijdt aan de verhouding van Kruijst tot diens collega’s. Brouwer schrijft dat Kruijst niet door iedereen is begrepen, noch binnen noch buiten de zendingsskring en dat kritiek op hem is geuit. Hij noemt deze kritiek begrijpelijk maar ongegrond.⁷⁸³ Het archiefonderzoek toont echter aan dat Brouwer te gemakkelijk tot deze conclusie kwam. Het is niet juist Kruijst geheel vrij te pleiten: zijn oordeel over collega’s was vaak onbegrijpelijk hard en in zijn optreden was hij zonder twijfel dominant.

Op 18 oktober 1947 werd de *Gereja Kristen Sulawesi Tengah* (de Christelijke Kerk van Midden-Sulawesi) opgericht, 55 jaar nadat het zendingswerk begonnen was. Vanaf het moment van de eerste overgangen tot het christendom in 1909 groeide de christelijke gemeenschap in krap vier decennia uit tot een zelfstandige kerk met tienduizenden leden. Volgens Jan Kruijst had de kerk in oktober 1947 rond de 80.000

⁷⁷⁵ Interview, Saatu, april 1993.

⁷⁷⁶ Interview, Bomba, juni 1993.

⁷⁷⁷ Kruijst, ‘Beantwoording’, blz. 3. Zie ook zijn denkbeelden over zending Hulstra (blz. 37).

⁷⁷⁸ Interview, 7 september 1994.

⁷⁷⁹ Interview, april 1993.

⁷⁸⁰ Kruijst, ‘Beantwoording’, blz. 9.

⁷⁸¹ Kruijst, ‘Beantwoording’, blz. 4.

⁷⁸² Brief Kruijst aan J. Warneck, 30 december 1938 (ARvdZ 101A/6/4).

⁷⁸³ Brouwer, *Dr. A.C. Kruijst*, blz. 161.

leden.⁷⁸⁴ Al voor de oorlogsperiode werd een ontwikkeling in gang gezet, die uiteindelijk in de instituering van de kerk zou uitmonden.

Albert Kruyt was bij de instituering zelf niet actief betrokken. Hij was daarvoor teveel de pionier, die zich richtte op de kerstening van cultuur en volk. Het ging hem er meer om mensen de waarheid van het christendom te laten inzien, altijd weer 'Jezus laten zien'. Als zendeling-leraar was hij kerkplanter, maar daar waar de pioniersfase voorbij was trok hij zich terug. De kerkopbouw liet hij het liefst aan anderen over. Spoedig na Kruyts repatriëring stelde zijn zoon Jan de wijze van leidinggeven aan de ontstane gemeenten ter discussie in de Conferentie van Zendingen.⁷⁸⁵ Op gezonde wijze leiding geven aan de gemeenten betekende voor hem dat er moest worden toegewerkt naar grotere zelfstandigheid van de gemeenten. In 1939 pleitte Jan Kruyt ervoor dat de inheemse kerk van Midden-Celebes als één geheel zou gaan functioneren. Een eerste concept-kerkorde voor de gemeenten werd uitgewerkt en in 1940 werden kerkenraden ingesteld. Na de oorlogsjaren, in 1946 en 1947, werd de concept-kerkorde verder uitgewerkt en vastgesteld door een proto-synode. In oktober 1947 werd de synode geïnstitueerd en was de zelfstandige kerk een feit.⁷⁸⁶ Albert Kruyt heeft de zelfstandigwording op afstand kunnen meebelevén. Correspondentie waaruit we Kruyts reactie zouden kunnen aflezen is helaas niet bewaard gebleven, maar het kan niet anders dan dat de zelfstandigwording van de gemeenten in Midden-Celebes voor hem een kroon op het werk is geweest.

Kruyt overleed op 19 januari 1949, op de leeftijd van 80 jaar. Johanna Kruyt-Moulijn overleefde haar man veertien jaar en overleed op 22 februari 1963, op de leeftijd van 95 jaar. Kruyt en zijn vrouw werden ter aarde besteld in een familiegraf op de begraafplaats 'Oud Eik en Duin' te Den Haag.⁷⁸⁷ Op het graf is een kruis geplaatst met de tekst 'Geen andere naam, Handelingen 4:12'.

⁷⁸⁴ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, Kampen, 1970, blz. 369. De statistiek over het jaar 1940 (ARvdZ 96A/5/1) biedt voor het zendingsterrein Midden-Celebes (8 districten) de volgende gegevens: 206 gemeenten; 44.520 gedoopten (23.730 volwassenen, 20.790 kinderen); aantal avondmaalgangers 14.608; 89 scholen en 3 vervolgscholen. De snelle aanwas van gemeenteleden is duidelijk uit het aantal gedoopten. In 1940 werden bijvoorbeeld in het district Bomba (Bada) 2567 mensen gedoopt. In het district Poso lag dit aantal op 7433. In de oorlogsjaren zette deze groei zich door, ondanks de strenge regelgeving voor het geloofsonderwijs aan minderjarigen.

⁷⁸⁵ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 338-342. De zelfstandigwording van de kerk komt nader aan de orde in hoofdstuk 8, blz. 349vv. (kerkplanting en ontstaan van gemeenten).

⁷⁸⁶ Tijdens een zendingconferentie in Oegstgeest, gehouden in het najaar van 1947, is in aanwezigheid van Kruyt aandacht geschonken aan de instituering van de GKST (*interview* H. Bultje, 21 november 2005). Aan deze conferentie namen deel studenten van de Zendingshogeschool en in zending geïnteresseerde theologiestudenten, onder wie Bultje (geboren 1928, zendingspredikant in Indonesië, 1957-1971).

⁷⁸⁷ Rouwkaart J. Kruyt-Moulijn (ARvdZ 96A/1/2). De rouwkaart van Albert Kruyt is niet in het archief aangetroffen. Kruyt en zijn vrouw zijn begraven in graf 2-3076. In het familiegraf liggen eveneens begraven de in 1935 verongelukte dochter Maria Suzanna (Miep) en Paulus Schultze. Laatstgenoemde (7 mei 1893-27 februari 1974) was de verloofde van Doortje. In brieven van Kruyt wordt hij aangeduid met de voornaam: Paul. Tot een huwelijk van Doortje en Paul kwam het niet. Paul en zijn vrouw Rosie bleven altijd door intieme vriendschapsbanden met de familie Kruyt verbonden. Hij schilderde een portret van Kruyt, dat in het bezit is van mevrouw D. Kruyt-Gobée.

3 Kruyt: een schets van zijn spiritualiteit

3.1 INLEIDING

Het voorgaande hoofdstuk schetste de levensloop van Albert C. Kruyt. In dit hoofdstuk staan we stil bij zijn spiritualiteit. De dagboeken, met name de gebundelde brieven die Kruyt schreef aan zijn vrouw, bevatten veel gegevens over zijn geloofsleven. Ook de correspondentie met zijn vriend Bram van der Flier biedt belangrijke aanknopingspunten. De autobiografische notities bieden weinig houvast over de plaats van gebed en bijbellezen in Kruyts leven, maar bieden wel veel informatie over de geloofsstrijd die hij in zijn jeugd doormaakte.

Kruyt rekende zich tot de ethische richting in de Nederlandse Hervormde Kerk, een richting die zich positioneerde tussen moderne theologie enerzijds en orthodoxie anderzijds. In het onderstaande schetsen we een aantal typerende gedachten van ethische theologen over het persoonlijk geloof, het werk van de Geest en het gebed. De daaropvolgende paragrafen beschrijven Kruyts persoonlijk geloofsleven en laten zien hoe zijn spiritualiteit geworteld is in de ethische richting. We laten het geheel voorafgaan door een paragraaf over spiritualiteit in de negentiende eeuw, met name in kringen van het Réveil en het NZG.

3.2 SPIRITUALITEIT IN DE NEGENTIENDE EEUW

In de negentiende eeuw was vrijwel elke Nederlander lid van een kerk. Onkerkelijkheid was rond 1800 nauwelijks aan de orde. In 1900 was onkerkelijkheid de keuze van slechts 2,25% van de bevolking.¹ Deze geringe buitenkerkelijkheid is op zich echter geen goede indicatie voor de kerkelijke betrokkenheid en de persoonlijke vroomheid van de kerkleden in de negentiende eeuw. Het bestuur van het NZG maakte zich in 1797 zelfs ernstige zorgen over toenemende ongelovigheid en ongodsdienstigheid in eigen land. Deze constatering is een belangrijke stimulans geweest om het zendelinggenootschap op te richten: '...de beschouwing van toeneemende ongelovigheid en ongodsdienstigheid, de beschouwing der tegenwerking tegen het Evangelie en deszelfs heilzaamen invloed, heeft onzen ijver te meer gaande gemaakt, om ons de verbreiding van 's Verlossers gezegenden Naam, en de voortplanting, en bevordering van Zijn Evangelie met allen ernst aantetrekken.'²

Op de eerste landelijke vergadering van het NZG, in 1798, drie jaar na de verwezenlijking van de Bataafse republiek, spraken aanwezigen niet alleen over zending onder de heidenen, maar eveneens over de geestelijke situatie in Nederland en in Frankrijk. Ver vooruitlopend op het gedachtegoed van 'zending in zes continenten' beschouwde het zendingsbestuur de westerse wereld, met inbegrip van het

¹ A.Th. van Deursen, G.J. Schutte, *Geleefd geloven. Geschiedenis van de protestantse vroomheid in Nederland*, Assen, 1996, blz. 54.

² *Aanspraak van het Zendeling Genootschap, opgericht te Rotterdam, Den 19 december 1797, aan alle oprechte vereerers van onzen Heer Jezus Christus in Nederland, welke in de uitbreiding van Zijn koninkrijk belang stellen*, Rotterdam, 1798, blz. 13.

eigen land, als zendingsterrein. Het ter tafel liggende rapport³ ging uitvoerig in op de 'diepste onkunde van en verregaande ongevoeligheid voor den dierbaren Verlosser' en de grote 'ongodsdienstigheid, zedeloosheid, onbeschaafdheid, die overal zijn gebleven.'⁴ Het NZG wilde niet het verwijt krijgen zich slechts te bekommeren om heidenen ver weg, maar 'gedoopte heidenen' in Nederland en Frankrijk niet te zien. De opstellers van het rapport vermoedden goede kansen voor de evangelieverkondiging en deden allerlei aanbevelingen voor inwendige zending.⁵

Het ontstaan van het Réveil en de oprichting van verenigingen voor inwendige zending laten zien, dat anderen deze zorg om 'gedoopte heidenen' herkenden. Zo noemde G. Groen van Prinsterer (1801-1876) de gesteldheid van het vaderland 'bedroevend' en op de rand van bederf.⁶ In kerk, school en 'armwezen' regeerde traagheid en onvermogen om tot verbetering te komen. Willem Bilderdijk (1756-1831), eveneens uit de kring van het Réveil, dichtte in 1808, teruggekeerd na een ballingschap in Engeland en Duitsland:

Helaas! mijn Vaderland, waar voor ik zoo veel leed!
 'k Heb daarom dan alleen, mijn zweet, mijn bloed besteed,
 En, waar mij 't noodlot bracht, mijn hart, en smaak, en zeden
 Steeds onbesmet bewaard van vreemde dolligheden,
 Op dat ik, eindelijk weêr tot Oudren erf gekeerd,
 Mijn Volk zijn taal, verstand, en aart zie afgeleerd;
 In Duitschen bastaartklap belachbren onzin kwaken;
 Den Vaderlijken God voor Heidnentroost verzaken;
 En 't Hollandsch steeds gezond, steeds ongewraakt verstand
 Verruilen voor den waan van 't domst en geestloost land.⁷

Het Réveil verzette zich tegen de geest van het Verlichtingsdenken, voor Bilderdijk in ultieme vorm zichtbaar in de Bataafse Republiek. Bilderdijks geestverwant Isaac da Costa (1798-1860) riep in zijn gedicht *Geestelijke Wapenkreet* in felle bewoordingen op tot bekering: 'Europe! schud de kluisters af van goud- en machtzieke onverlaten. Breng weêr uw Kerken en uw Staten aan Christus opperherdersstaf.' Leviet en priester waren volgens hem afgefallen en duizendtallen staarden zich blind op 'heidnibijgeloof, en verwachten heil van de hel'.⁸ Nederland had ijveraars en profeten nodig, om Nederland uit de doden op te wekken.⁹ De kerk vergat volgens aanhangers van het Réveil haar ware roeping en was doortrokken van rationalisme en beschavingsideaal. Bijbellezing en gebed bij de maaltijd raakten steeds meer in onbruik.¹⁰ Voor de wezenlijke inhoud van het christelijk geloof en voor de

³ 'Rapport over eenige aan te prijzen middelen ter bereiking van het doel des Nederlandschen Zendeling-Genootschaps', *Handelingen van de buitengewone vergadering van directeuren van het NZG*, 1798, blz. 41-91.

⁴ 'Rapport NZG', blz. 69-70.

⁵ 'Rapport NZG', blz. 70-75. Een uitvoeriger bespreking van het 'Rapport NZG' is te vinden in: J. Boneschansker, *Het Nederlandsch Zendeling Genootschap in zijn eerste periode. Een studie over opwekking in de Bataafse en Franse tijd*, Leeuwarden, 1987, blz. 60-69.

⁶ G. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en revolutie, een reeks historische voorlezingen*, Franeker, 1976, blz. 316-317.

⁷ W. Bilderdijk, 'Mijn buitenverblijf', *Mengelingen, derde deel*, Amsterdam, 1809, blz. 162-163.

⁸ Is. da Costa, 'Geestelijke wapenkreet', in: J.P. Hasebroek (ed.), *Da Costa's kompleete dichtwerken*, deel I, Leiden, 1870, 2^e druk, blz. 111-115.

⁹ Is. da Costa, 'Israël en Nederland', in: *Da Costa's kompleete dichtwerken*, I, blz. 127.

¹⁰ Van Deursen, Schutte, *Geleefd geloven*, blz. 54-55.

‘roeping van de evangeliebelijder’¹¹ zou nauwelijks aandacht bestaan. Daarom had de kerk evenmin aandacht voor de ‘onopgevoede’ volksmassa, die nauwelijks met de inhoud van het geloof, met Christus zelf, bekend was.

Het Réveil herstelde de bijbel als huisboek en levensbron, schrijven A.Th. van Deursen en G.J. Schutte.¹² Daarmee stellen zij de invloed van het Réveil te groot voor, want deze beweging had met name navolging in hogere kringen en bovendien impliceert het woord ‘herstellen’ ten onrechte dat dagelijkse bijbellezing en gebed in gezinnen algemeen gebruik was. Duidelijk is echter wel dat de nadruk op persoonlijke bekering en de ontdekking van het heil bij aanhangers van het Réveil leidde tot een intensieve, dagelijkse omgang met de bijbel. Gezamenlijke bijbellezing en bidstonden, in de kring van gelijkgezinden, kregen een belangrijke plek naast de kerkgang. De missionaire gerichtheid van de spiritualiteit leidde ook tot betrokkenheid bij het werk van de uitwendige zending: zo waren Réveilvoormannen als N. Beets en G. Groen van Prinsterer lid van het NZG.

In kringen van het NZG hadden bijbellezing en gebed evenzeer een belangrijke plaats. De ethische theoloog D. Chantepie de la Saussaye, tot 1864 vooraanstaand lid van het NZG en sterk beïnvloed door het Zwitserse Réveil, organiseerde veel bidstonden voor de zending.¹³ In het voorgaande hoofdstuk werd duidelijk hoe in het grootouderlijk huis van Kruyt geregeld bidstonden voor de zending werden gehouden. Deze gebedssamenkomsten kunnen gezien worden als een direct gevolg van invloeden van piëtisme en methodisme op het ontstaan van het NZG.¹⁴ Hierin speelde eveneens een rol dat voormannen uit het Réveil – een beweging die eveneens ontstond op de voedingsbodem van piëtisme en methodisme – bestuurlijk betrokken waren bij het NZG.¹⁵ Dat bovengenoemde gebedssamenkomsten niet op zichzelf stonden, blijkt uit de gebruiken aan de NZS. Bijbellezing en gebed hadden een vaste plek in het dagelijks rooster van de school. In de *School- en huisregelen* van 1928 lezen we dat – naast de verplichting tot kerkgang op de zondagen¹⁶ – wekelijks op zaterdagavond een bidstond werd gehouden waar alle kwekelingen werden verwacht.¹⁷ Deelname daaraan stond in het verlengde van wat het bestuur als ‘doel en geest der Inrichting’ formuleerde:

Zal de Inrichting aan haar doel kunnen beantwoorden, dan behoort zij als de plaats, waaruit de boden des Heils in de wereld zullen uitgaan, in het teken van dat Heil te staan en dus een woonstede des Heiligen Geestes te wezen. Dit moet blijken zoowel in het Onderwijs als in de leiding van het Internaat: van leiders en leerlingen beiden wordt verwacht, dat zij ernaar streven als discipelen van Christus zich door den Heiligen Geest te laten leiden.¹⁸

Het gebed was het instrument bij uitstek om de beoogde leiding van de Geest te

¹¹ Groen van Prinsterer, *Ongeloof en revolutie*, blz. 315.

¹² Van Deursen, Schutte, *Geleefd geloven*, blz. 60.

¹³ J. van der Sluis, *De ethische richting*, Rotterdam, 1917, blz. 291.

¹⁴ J. Boneschansker, *Het Nederlandsch Zendeling Genootschap*, blz. 180-185. Zie ook M.E. Kluit, *Het protestantse Réveil in Nederland en daarbuiten, 1815-1865*, Parijs/Amsterdam, 1970, blz. 37-47.

¹⁵ Zie A.J. van den Berg, *Kerkelijke strijd en zendingsorganisatie. De scheuring in het Nederlands Zendelinggenootschap rond het midden van de negentiende eeuw*, Zoetermeer, 1997, blz. 18. Zie ook: Boneschansker, *Het Nederlandsch Zendeling Genootschap*, blz. 187-191.

¹⁶ *School- en huisregelen. Nederlandsche Zendingsschool*, s.l., 1928, blz. 16.

¹⁷ *School- en huisregelen*, blz. 7-8.

¹⁸ *School- en huisregelen*, blz. 3.

ontvangen en een geestelijke atmosfeer te bevorderen. Zendingdirector en ethisch theoloog A.M. Brouwer meldt in *De Opleiding onzer Zendingen*, vermoedelijk gepubliceerd in 1911 of 1912,¹⁹ dat de kwekelingen zelf het voorschrift met betrekking tot de wekelijkse bidstond te mager vonden. Zij achtten het van belang naast de verplichte zaterdagavondbidstond een dagelijkse godsdienstoefening te hebben. De kwekelingen sloten daarom elke avond gezamenlijk af met bijbellezing en gebed.²⁰ Brouwer noemt deze dagelijkse godsdienstoefening in één adem met ‘een jong, krachtig, gezond Christendom’, dat hij voor het samenleven in het internaat van de zendingsschool nastreefde. Het onderwijs op de zendingsschool richtte zich dus niet uitsluitend op het overbrengen van theologische en praktische kennis, maar ook het versterken en bevestigen van het christelijke geloof was van essentieel belang. Doelstelling was vooral de kwekelingen te vormen tot ‘practische mannen van geloof, beschaving en karakter’.²¹

3.3 SPIRITUALITEIT IN ETHISCHE KRING

De ethische theologie kan niet losgezien worden van de invloed van het Zwitserse Réveil. De voorman van deze beweging, de theoloog A.R. Vinet (1797-1847), was onder invloed gekomen van piëtisme en methodisme in kringen van de Bazelse zending. Hij had veel invloed op de grondleggers van de ethische theologie in Nederland, D. Chantepie de la Saussaye (1818-1874) en J.H. Gunning (1829-1905), en eveneens op G. Groen van Prinsterer.²² Vinet legde sterke nadruk op een persoonlijk geloofsleven en op de ethische betekenis van rechtvaardiging en heiliging, onderwerpen die ook in de ethische theologie en in het Nederlandse Réveil prominent aandacht zouden krijgen.

Het is niet gemakkelijk het begrip ‘ethische theologie’ te definiëren. Schrijvend over D. Chantepie de la Saussaye noemt A.J. Rasker een aantal kenmerkende begrippen: geweten, persoon en persoonlijkheid, bekering en wedergeboorte.²³ Deze reeks is echter misleidend vanwege de onvolledigheid. Ook begrippen als ervaring en werk van de Geest horen thuis bij de genoemde reeks. De moeite om ethische theologie te typeren heeft volgens ethische theologen als I. van Dijk (1847-1922)²⁴ en J.J.P. Valeton (1848-1912)²⁵ te maken met het ontbreken van een eigen theologisch systeem.²⁶ *Mutatis mutandis* geldt dit ook voor spiritualiteit in ethische kring. De diversiteit in opvattingen is groot. Dit valt te verklaren uit de primaire

¹⁹ A.M. Brouwer, *De Opleiding onzer Zendingen*, Baarn, s.a. S.C. Graaf van Randwijck schrijft dat Brouwer dit boekje vermoedelijk publiceerde in 1911 of 1912. Zie *Handelen en denken in dienst der zending*, II, blz. 836.

²⁰ Brouwer, *De Opleiding onzer Zendingen*, blz. 24.

²¹ Brouwer, *De Opleiding onzer Zendingen*, blz. 34.

²² A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795*, blz. 73, 140.

²³ Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795*, blz. 131.

²⁴ Hoogleraar systematische theologie en geschiedenis van de godsdiensten in Groningen (1883 tot 1917). Van Dijk volgde Kruyts oom G.H. Lamers op, die in 1883 na het overlijden van J.J. van Oosterzee hoogleraar werd in Utrecht.

²⁵ Hoogleraar Semitische talen in Groningen (vanaf 1877) en hoogleraar geschiedenis van de godsdiensten in Utrecht. Hij was van 1904 tot 1912 voorzitter van de Utrechtse Zending Vereniging.

²⁶ M.J. Aalders, *Ethisch tussen 1870 en 1920. Openbaring, Schrift en ervaring bij J.J.P. Valeton jr., P.D. Chantepie de la Saussaye en Is. van Dijk*, Kampen, 1990, blz. 13.

gerichtheid op de uitgangspunten van de theologische reflectie en op de afwijzing van moderne theologie. Daar is de gemeenschappelijke noemer het duidelijkst te herkennen. Ethische theologen kenmerkten zich door grote nadruk op de ervaring van het goddelijke: de werking van de Geest in de gemeente en in de individuele gelovige. De openbaring van God – waarheid – richt zich in eerste instantie tot het hart, niet tot het verstand.²⁷ Het getuigenis van de Geest is niet de rede, maar het geloof. Het ging ethische theologen om een methodiek van theologiseren waarin de bron van het kennen werd gezocht in het van Godswege geopenbaarde. D. Chantepie de la Saussaye koos daarbij onder invloed van de Réveilman Isaïc da Costa nadrukkelijk voor het Israëlitisch karakter van de openbaring. Daarmee nam hij – evenals andere vroege ethische theologen – afstand van moderne theologen als de Leidse hoogleraar J.H. Scholten (1811-1885).

Dat neemt niet weg dat ethische theologen, anders dan collega's in orthodoxe kring, resultaten van de historisch-kritische benadering van de Schrift serieus wilde nemen. Zij kenden deze resultaten echter geen absolute waarde toe. De rede was niet het laatste woord. De ervaring van Christus en het persoonlijk kennen van God als waarheid was allesbepalend en uitgangspunt van theologische reflectie. Daarom namen ze evenzeer afstand van de apologetische school van J.I. Doedes en J.J. van Oosterzee, die naar het idee van de ethischen eveneens in de valkuil van het rationalisme vielen. M.J. Aalders wijst erop dat het primaat van de geloofservaring goed zichtbaar is in de geschriften van de ethische hoogleraar J.J.P. Valetton, volgens wie christen-zijn gaat om werkelijke, geestelijke ervaring.²⁸ In die geloofservaring gaat het om zalving van God, die zichzelf aan mensen meedeelt. De mens leert God kennen en ervaren door deel te zijn van de gemeente en door een dagelijkse omgang met de bijbel.²⁹ In de ervaring gaat het volgens Valetton niet om de menselijke beleving, maar om Jezus Christus die een relatie met de mens aangaat. Het is uiteindelijk niet relevant welke historisch-kritische methode het bij het juiste eind heeft:

Want waarop komt het aan? Eenvoudig hier op: of er tenslotte Godskennis is; Godskennis, d.i. – want Godskennis is nooit van huis uit iets intellectualistisch – gemeenschap met God, ervaring van God, bewustheid van God. (...) Of in de godsdienstige vormen, in de godsdienstige overtuigingen, in het godsdienstig leven zich *leven* laat opmerken; of het daarin 'sprudelt' van levende Godsgedachten, van verzekerdheid hem bij zich te hebben, aan zijn zijde en tot zijn hulp. (...) Of er – en nu kom ik terug op het punt van uitgang, en zal mij de beschuldiging van *cercle vicieux* te trekken, moeten getroosten – of er iets *gemerkt* wordt van *God*.³⁰

In zijn meditatie is deze lijn van denken steeds te herkennen: een sterke nadruk op verandering van het hart door de Heilige Geest en wandelen in 'nieuwigheid des levens'.³¹ In een meditatie over Pinksteren schrijft hij over 'ons verlangen naar een meer merkbaren invloed van den Heiligen Geest',³² over het verlangen naar een krachtsopenbaring, een nieuwe uitstorting van de Geest: 'Heerlijk, wanneer wij dat doen, wanneer wij niet genoeg hebben aan de enkele vonkskens van geestelijk leven,

²⁷ Aalders, *Ethisch tussen 1870 en 1920*, blz. 14.

²⁸ Aalders, *Ethisch tussen 1870 en 1920*, blz. 46.

²⁹ Aalders, *Ethisch tussen 1870 en 1920*, blz. 48.

³⁰ J.J.P. Valetton, *Getuigenissen*, Nijmegen, 1907.

³¹ Valetton, *Op den levensweg. Korte overdenkingen*, Nijmegen, 1912, blz. 157.

³² Valetton, *Op den levensweg*, blz. 163.

die zich hier en daar vertoonen, maar er in ons is een brandende begeerte naar altoos meer van het leven uit God.³³ Deze nadruk op het werk van de Geest en de groei in het geloofsleven is een belangrijk kenmerk van het geloofsleven van Kruyt, met name in de eerste jaren dat hij in Poso werkte.³⁴

Valetons leerling A.J.Th. Jonker (1851-1928)³⁵ legde nadruk op het belang van het persoonlijk geloofsleven en de noodzaak van wedergeboorte.³⁶ Jonker, wiens vrouw Geertruyd Agnes baronesse van Haersolte van Haerst een goede vriendin was van mevrouw M. Adriani-Gunning,³⁷ wijdde zijn inaugurele rede aan de verhouding van theologische reflectie en persoonlijk geloof. Theologie was voor hem Godgeleerdheid (kennis Gods) en geen godsdienstwetenschap.³⁸ Christendom was niet 'het officieele, stervende Christendom van onze tijd, maar het echte, levende Christendom, dat uit Christus tot ons komt en bezig is zich door al die doode kerkvormen en denkvormen heen te breken.'³⁹ Ook in het bedrijven van theologie komt het bovenal aan op een persoonlijk geloofsleven.⁴⁰ In theologen hoort een machtig godsdienstig leven te pulseren, waarin geen plaats is voor onreinheid en onwaarachtigheid.⁴¹ In dit persoonlijk geloofsleven heeft het gebed een belangrijke plaats. 'Religieus-zijn betekent: kunnen bidden.'⁴² Jonker klaagt de kwaliteit van uitgesproken gebeden aan: 'Menig gebed lijkt evenveel op gebed als een vogelverschrikker op een mensch. O, dat werktuiglijke! O, dat ziellose! O, dat onwezenlijke! Duizendmaal gevloekt.'⁴³ Jonker pleitte voor diepte in het gebed. Zonder diepte wordt de toegang tot het heiligdom van gemeenschapsoefening met God niet gevonden.⁴⁴ Het ethische bracht Jonker in nauwe relatie met het religieuze: zonder levensheiliging kan er geen gebed zijn. Heiliging is 'levensvoorwaarde van gebed'.⁴⁵ Gelovigen zijn geroepen tot een voortdurende onderdompeling in de 'Godsgemeenschap'.⁴⁶

J.H. Gerretsen, die met C. van Rhijn Kruyt bijstond gedurende zijn geloofs-crisis, publiceerde in 1892 een studie over de rechtvaardiging door het geloof.⁴⁷ De in deze studie verwoorde visie op rechtvaardiging, op schrift gesteld slechts enkele

³³ Valeton, *Op den levensweg*, blz. 164.

³⁴ Het is de auteur niet bekend of Valeton en Kruyt elkaar persoonlijk kenden. Wel schrijft H.B. de la Basscour Caan in een brief aan Kruyt over Valeton en diens opvatting dat niet alle theologie-studenten geschikt zijn voor de zending (brief 2 maart 1909, ARvdZ 101A/6/4). Het is niet duidelijk of Kruyts opvatting dat academisch geschoolde theologen niet geschikt waren voor de zending tot stand kwam onder invloed van Valetons gedachtegang (zie blz. 108).

³⁵ Jonker werd na predikantschappen te Warnsveld, Heerde, Rotterdam en Ellecom in 1905 hoogleraar Nieuwe Testament en praktische theologie in Groningen.

³⁶ M. van Rhijn, *Aart Jan Theodorus Jonker*, Amsterdam, 1929, blz. 125.

³⁷ Van Rhijn, *Aart Jan Theodorus Jonker*, blz. 22-23.

³⁸ A.J.Th. Jonker, *Persoonlijk geloofsleven en theologische studie. Rede bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt van wege de Nederlandse Hervormde Kerk aan de Rijksuniversiteit te Groningen*, Groningen, 1905, blz.12.

³⁹ Jonker, *Persoonlijk geloofsleven*, blz. 15.

⁴⁰ Jonker, *Persoonlijk geloofsleven*, blz. 21.

⁴¹ Jonker, *Persoonlijk geloofsleven*, blz. 22.

⁴² Jonker, *Gebeds-moeilijkheden*, niet-gepubliceerde lezing, s.l., s.a., blz. 1 (niet-geinventariseerd dossier ARvdZ).

⁴³ Jonker, *Gebeds-moeilijkheden*, blz. 2

⁴⁴ Jonker, *Gebeds-moeilijkheden*, blz. 4.

⁴⁵ Jonker, *Gebeds-moeilijkheden*, blz. 6.

⁴⁶ Jonker, *Gebeds-moeilijkheden*, blz. 6.

⁴⁷ J.H. Gerretsen, *Rechtvaardigmaking door het geloof bij Paulus. Eene bijdrage voor de Nieuw Testamentische Theologie*, Nijmegen, 1892.

jaren na de gesprekken die Gerretsen met Kruyt voerde, is in het kader van deze studie van belang omdat laatstgenoemde door deze gesprekken weer 'grond' onder de voeten kreeg. Gerretsen legde in dit geschrift van 1892 grote nadruk op het oordeel van God, dat de mens in het proces van rechtvaardigmaking treft. De concrete inhoud van dit oordeel omschreef hij als niet-fysieke dood. Hij ging ervan uit dat Paulus niet alleen heeft gedacht 'aan de scheiding van lichaam en ziel, maar aan een zedelijke toestand. (...) Door de zonde afgerukt van zijn levensgrond, namelijk God, sterft de mensch.'⁴⁸ De onvoorwaardelijke overgave aan het oordeel van God over ons leven is nodig om tot vernieuwing te komen: '...door het oordeel over de zonde als zoodanig te aanvaarden (te sterven), zal men juist van het oordeel worden bevrijd (het leven vinden)'.⁴⁹ Zich laten veroordelen is de weg om behouden te worden.⁵⁰ De mens aanvaardt deze veroordeling in de voltrekking van de doop. In de doop zinkt de mens weg in de vloek en sterft met Christus. Door dit sterven met Christus vindt de toeëigening van het heil plaats: de mens wordt door de genade van God gegrepen en staat op tot een nieuw leven.⁵¹

Het geestelijk leven begint voor Gerretsen op het moment dat een mens, die tot kennis van zonden wordt gebracht, zijn zonden belijdt en het oordeel aanvaardt. In dat proces wordt het leven 'tot de gemeenschap met God gebracht' en begint een leven van heiligmaking waarin een herhaling van deze genadedaad van God – oordeel, belijdenis van schuld en genade – steeds opnieuw nodig is. Rechtvaardigmaking is derhalve zowel 'voltrokken als zich voltrekkende'. De vloek waardoor de mens sterft is 'niet eens voor altijd geschied'. Het geschiedt dagelijks.⁵²

Opvallend is dat Gerretsen, geheel anders dan Kruyt, nauwelijks aandacht heeft voor de pneumatologie: de *sanctificatio* verdwijnt bij hem vrijwel geheel achter de *justificatio*. Gerretsen erkent een causaal verband tussen de rechtvaardiging en de vernieuwing van het leven, maar hij omschrijft het werk van de Geest in sterk christologische taal. Ook in zijn latere omvangrijke studie over de rechtvaardigmaking bij Paulus, gepubliceerd in 1905, is dit het geval. Bij de bespreking van de ethische dimensie van de rechtvaardigmaking ligt het accent op de bekering als organisch gevolg van de juridische toerekening van het heil. Het is dan ook niet verwonderlijk dat hij zegt dat de *justificatio* de *sanctificatio* omspannt.⁵³ Het laatste staat volledig in het perspectief van kern en wezen van een 'theologie des Rechts', door het aanvaarden van het oordeel en het ondergaan van de dood in de doop.

Als de gelovige bidt en het gebed wordt niet gehoord, dan wil God – volgens Gerretsen – de mens wijzen op zonde, op de belijdenis die 'nog niet zuiver en volkomen is': het geestelijk leven is 'zoo teer, is zoo heel fijn geïnstrumenteerd. Iets, een onzichtbare kleinigheid, kan alles bederven.'⁵⁴ Het gebed en de verhoring ervan is de 'proefsteen' waaraan we de waarachtigheid van het geestelijk leven kunnen onderkennen.

⁴⁸ Gerretsen, *Rechtvaardigmaking door het geloof*, blz. 7-8.

⁴⁹ Gerretsen, *Rechtvaardigmaking door het geloof*, blz. 16.

⁵⁰ Gerretsen, *Rechtvaardigmaking door het geloof*, blz. 21. Zie ook: C.F.J. Antonides, *Dr. Jan Hendrik Gerretsen, 1867-1923. 'Het geluid van een sterke stem'*, Gorkum, 1997, blz. 101.

⁵¹ J.H. Gerretsen, *Rechtvaardigmaking bij Paulus in verband met de prediking van Christus in de synoptici en De beginselen der Reformatie*, Nijmegen, 1905, blz. 109-117.

⁵² Antonides, *Dr. Jan Hendrik Gerretsen*, blz. 102.

⁵³ Gerretsen, *Rechtvaardigmaking door het geloof*, blz. 249. Zie ook blz. 158-176.

⁵⁴ J.H. Gerretsen, *Keur van overdenkingen uit de nalatenschap*, Nijmegen, 1925, blz. 56.

J.H. Gunning,⁵⁵ oom van zowel N. Adriani als zendingsdirector J.W. Gunning,⁵⁶ schreef uitvoerig over het gebed en de Heilige Geest in *Blikken in de Openbaring*. Zijn visie op het geestelijk leven staat in de context van wat Gunning het ‘intellectualisme’ in kerk en theologie noemde. Hij verzette zich tegen de mening dat het verstand de eigenlijke vormende kracht van de wetenschap is en dat iets pas vaststaat wanneer het verstand de noodzaak van een gedachte wetenschappelijk heeft vastgesteld.⁵⁷ Tegelijkertijd nam hij afstand van een orthodoxie die met een methodistische dogmatiek genoegen neemt en alles wat niet stichtelijk is, afschrijft als onverstaanbare geleerdheid.⁵⁸ Hij wilde zich niet laten lokken in de val van de ‘moderne tijdgeest’, die slechts voor waar houdt hetgeen bewijsbaar is. Gunning stelde het geloof als grond van alle wetenschap.⁵⁹

Gunning pleitte ervoor zich niet alleen met het hart, maar ook met het verstand gevangen te geven aan Gods Woord. Het gaat om het deelhebben aan een levende kennis van de waarheid, om het kennen van Christus. Hem kennen is de zalving van de Heilige kennen en ‘alle dingen’ weten. De Geest maakt het tot een levend geheel, tot volle waarheid. Gunning legt grote nadruk op het verband van de werking van de Geest en persoonlijk gebed: ‘...indien aan uwe levende kennis der waarheid, aan uw ervaring van het leven van Christus iets ontbreekt, zoo bidt, bidt om den Heiligen Geest, en gij zult ontvangen.’ Deze kracht van God bezegelt dat de waarheid bestaat, dat gelovigen de waarheid bezitten en dat God zich op deze wijze persoonlijk heeft geopenbaard.⁶⁰

Gunning behandelde het werk van de Heilige Geest in relatie tot het gebed van de gelovige. Hij noemde dit het afdalen van God tot de mens en het opklimmen van de mens tot God.⁶¹ Gunning constateerde, dat in de gemeente het wezen van de Geest nog niet voldoende was geopenbaard. De gemeente is verscheurd en wacht op de ‘openbaring des Geestes’.⁶² Het is het werk van de Geest in ons, in al het leven, die wil opklimmen tot God: ‘alle leven in de gansche schepping, alle natuurkrachten en levensbeginselen in hun opklimming zijn werkingen van dienzelfden Geest’.⁶³ Dit ontwikkelingsdenken – dat ook terug te vinden is in het werk van Kruyt – wordt eveneens zichtbaar in wat Gunning schrijft over afzonderlijke gaven van de Geest: alle lagere schepselen ontvangen afzonderlijke gaven van de Geest. De gelovige, dat wil zeggen iemand die ‘door persoonlijk geloof des harten één is geworden met Jezus Christus’, ontvangt echter de Geest in zijn volheid als persoon.⁶⁴ Centraal staat de ontplooiing, een voortgaande ontwikkeling van de goddelijke kracht in Jezus, de mens en de schepping. De ontwikkeling culmineert in de doop met de Geest, die bevrijdt en heiligt.⁶⁵

Deze gave van God blijft volgens Gunning echter vaak onwerkzaam, omdat velen niet geloven in haar betekenis. Ons ontbreekt het vertrouwen: we willen eerst

⁵⁵ Zie *BLGNP III*, blz. 156-159.

⁵⁶ Zie *BLGNP II*, blz. 228-231.

⁵⁷ J.H. Gunning, *Blikken in de Openbaring*, deel 3, Rotterdam, 1929, blz. vi-vii.

⁵⁸ Gunning, *Blikken in de Openbaring*, 3, blz. xv.

⁵⁹ Gunning, *Blikken in de Openbaring*, 3, blz. x.

⁶⁰ Gunning, *Blikken in de Openbaring*, 3, blz. xvii.

⁶¹ Gunning, *Blikken in de Openbaring*, 3, blz. 284.

⁶² Gunning, *Blikken in de Openbaring*, 3, blz. 286.

⁶³ Gunning, *Blikken in de Openbaring*, 3, blz. 292.

⁶⁴ Gunning, *Blikken in de Openbaring*, 3, blz. 296.

⁶⁵ Gunning, *Blikken in de Openbaring*, 3, blz. 298-299.

zien en ervaren.⁶⁶ Hij koppelt de uitstorting van de Geest sterk aan de gemeente: tegenover methodistische predikers legt hij de nadruk op krachtwerking van de Geest in de gemeente. Uitstorting van de Geest zonder meer, los van de gemeente kan volgens hem niet bestaan. Het gaat niet om uitstorting, maar om opwekking van wat uitgeblust is in de gemeente. De gave van de Geest is al gegeven. Met methodistische predikers pleit hij voor een ruimere en bijbelse leer van de Geest ('veel te enge omtuining der protestantse belijdenissen'⁶⁷), waarin plaats ingeruimd wordt voor het worstelen om dagelijkse heiliging en het zoeken naar zijn leiding.⁶⁸

In correspondentie en dagboeken van Kruyt zijn geen concrete aanwijzingen aangetroffen, dat hij geschriften van J.H. Gunning gelezen heeft. Gezien de nauwe relatie van Kruyt met Nico en Mia Adriani, respectievelijk neef en dochter van Gunning, is echter aannemelijk dat hij kennis genomen heeft van diens geschriften. In ieder geval kan worden vastgesteld dat het denken in termen van ontwikkeling, het opklimmen van de mens tot God en het aanhoudende gebed om de Geest sleutelbegrippen zijn voor het verstaan van Kruyts spiritualiteit.

Na deze schets van spiritualiteit in ethische kring wordt in het hiernavolgende ingegaan op de spiritualiteit van Kruyt. Het beschikbare materiaal wordt geordend op de onderwerpen geloofsvertrouwen, gebed, bijbellezen, roeping, 'geestelijke godsdienst', spiritisme en levensstijl.

3.4 SPIRITUALITEIT BIJ KRUYT

3.4.1 Geloofsvertrouwen

Gedurende de opleiding in het Zendelinghuis maakte Kruyt een ernstige geloofscrisis door. Het voorgaande hoofdstuk ging daar al op in. Om die reden volstaan we hier met een samenvatting van de belangrijke gegevens, met enkele kanttekeningen. De geloofscrisis had volgens Kruyt als oorzaak het lezen van een veelheid aan dogmatische boeken van uiteenlopende richtingen. Hij groeide op in een ethisch klimaat, maar werd tijdens zijn opleiding indringend geconfronteerd met de moderne richting in de Nederlandse Hervormde Kerk, onder meer door het lezen van publicaties van J.H. Scholten, één van de grondleggers van de moderne theologie in Nederland, en van de Groninger theoloog P. Hofstede de Groot.⁶⁹ Dit leverde voor Kruyt veel vragen op rondom het leven, het werk en de persoon van Christus.

De bestudering van de apologetische methode van J.I. Doedes, die via de lijn van zuiver historisch onderzoek de geloofwaardigheid van de evangelische geschiedenis trachtte aan te tonen, bracht Kruyt niet de gezochte rust.⁷⁰ Een zoektocht langs predikanten en kerkdiensten van diverse kerkgenootschappen gaf hem evenmin antwoord op zijn vragen. Uiteindelijk hielpen intensieve gesprekken met de ethische theologen C. van Rhijn en J.H. Gerretsen hem door de crisis heen. Het is niet verwonderlijk, dat Van Rhijn op basis van zijn ethisch-theologische uitgangspunten

⁶⁶ Gunning, *Blikken in de Openbaring*, 3, blz. 309.

⁶⁷ Gunning, *Blikken in de Openbaring*, 3, blz. 346.

⁶⁸ Gunning, *Blikken in de Openbaring*, 3, blz. 320, 343-347. Zie hierover ook G. Bos, *Christus de gekruisigde voor en in ons*, Dordrecht, 1981, blz. 50-52 en 120-123.

⁶⁹ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 14.

⁷⁰ Kruyt, 'Aantekeningen', blz. 14.

zijn neef Kruyt adviseerde zich niet druk te maken over de zoektocht naar de historische Jezus, maar zich vooral de vraag te stellen wie de gestorven en opgestane Christus voor hem was.⁷¹ Het verlossingswerk door Jezus Christus kwam voor Kruyt, na zijn geloofscrisis, blijvend centraal te staan in het christelijk geloof. Alleen 'het geloof in den verzoeningsdood heeft den mensch gelukkig gemaakt. Het is de door God uitgedachte weg.'⁷² Een andere weg tot zaligheid was er voor Kruyt niet.⁷³

Invloed van Gerretsens denken over de herhaling van de genadedaad is bij Kruyt niet aantoonbaar. De centraliteit van de verzoening staat bij Kruyt buiten kijf, maar in zijn opvattingen daarover was hij volgens J.W. Gunning niet typisch ethisch. Naar aanleiding van een lesboekje, dat Kruyt voor aanstaande lidmaten schreef,⁷⁴ liet Gunning weten dat het boekje als geheel een duidelijk ethische invalshoek had, met uitzondering van wat hij schreef over de verzoening. Daarin zou hij dichter het gereformeerde standpunt naderen.⁷⁵ Kruyt schreef hierover aan zending G. Maan dat 'het mij niet mogelijk is anders dan langs Gereformeerden lijn iets van deze zaak aan Inlandsche Christenen duidelijk te maken, mede ook omdat zij nog zulk een onvolkomen begrip van zonde hebben. Hoeveel eeuwen heeft het geduurd eer wij ons het ethisch standpunt hebben veroverd, d.i. hebben geleerd de daden Gods ook van des menschen kant te beschouwen'.⁷⁶

Uit de dagboeken en de correspondentie komt Kruyt naar voren als een mens die een grote mate van geloofszekerheid en geloofsvertrouwen had. Twijfel aan Gods leiding in zijn leven is nergens merkbaar. Hij was ervan overtuigd dat God met alles een bedoeling had, zoals blijkt uit een dagboeknotitie: 'Ik ben nog steeds wachtende op de boot. Ik denk maar "God heeft er zeker een bepaald doel mee om mij nog wat te laten wachten"'.⁷⁷ In 1933 schreef Kruyt aan zijn zoon een brief die zijdelings ingaat op het ervaren van Gods leiding in het leven. Hij refereerde aan Jans inspanningen voor de zendingsscholen en het overleg met het gouvernement:

Ik ben heelemaal onder den indruk van jouw brief gekomen, Jan. Je zit inderdaad wel tot over je ooren in de schoolkwesities. En telkens overvalt mij huiverend de gedachte: Stel je voor dat ik al die dingen eens had moeten opknappen! Ik zou er heel weinig van terecht hebben gebracht. We hebben altijd Gods leiding in het werk en in ons leven gezien. Gods leiding is het ook, dat Jan er is, nu al die kwesities zijn gerezen. Meer dan ooit voel ik, dat ik er inderdaad op tijd ben uitgegaan, al bekruipt mij soms ook de gedachte, alsof ik ben weggelopen, en jullie met al de moeilijkheden heb laten zitten.⁷⁸

Ook in het leven van anderen herkende hij Gods leiding. Zo zag hij bijvoorbeeld de hand van God in de opeenvolging van zendelingen in Mojowarno, waar iedere zending met zijn eigen gaven het zendingswerk deed: 'eerst Coolen,⁷⁹ met zijne

⁷¹ Zie blz. 26.

⁷² Kruyt, 'Dagboek 1901', 29 maart.

⁷³ Kruyt, 'Dagboek 1898', 30 mei, 1 juni.

⁷⁴ [Kruyt.] *Soera mPoagama ntaoe anoe mesoea sidi Masehi (leesboekje voor jongelieden in het landschap Posso, die lidmaat der Christelijke gemeente wenschen te worden)*, s.n., Rotterdam, 1917. Gunning moet gebruik hebben gemaakt van een Nederlandse vertaling. Deze is in ARvdZ niet teruggevonden.

⁷⁵ Kruyt, 'Dagboek 1917', 27 april.

⁷⁶ Brief Kruyt aan G. Maan, 17 juli 1917 (ARvdZ 101A/7/4).

⁷⁷ Kruyt, 'Dagboek 1892', 18 januari.

⁷⁸ Brief Kruyt aan zoon Jan, 3 oktober 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁷⁹ C.L. Coolen (1775-1873). Ambtenaar, planter en gemeentevorganger te Ngoro (Oost-Java).

wettische moraalprediking, dan Emde,⁸⁰ die in zijn zachtheid het Evangelie predikte, dan Jellesma⁸¹ met zijn krachtig verenigingsvermogen en pionierarbeid, dan Hoozee⁸² met zijn organisatietalent, en eindelijk papa met zijn opvoedkunde.⁸³

Gedurende de eerste, onzekere werktermijn in Poso sprak Kruij met vertrouwen uit dat hij en zijn vrouw groeiden in de liefde voor God.⁸⁴ Hij strekte zich steeds uit naar verdieping en groei.⁸⁵ Het ging hem om het 'immer opgroeien in de volmaking des geloofs'.⁸⁶ Typerend is een passage in zijn dagboek over 1898, waar hij schreef over de biografie van zendingel David Brainerd.⁸⁷ Kruij kon aanvankelijk niet goed uit de voeten met Brainerd: de man had te veel last van zichzelf en vulde zijn dagboeken 'met zichzelf'.⁸⁸ Nadat Kruij het boek uitgelezen had schreef hij echter op andere toon. Hij vond Brainerd een groot christen en verlangde naar zijn grote geloofsvertrouwen: 'Hoe geheel had hij zijn hart aan Jezus overgegeven. Ik heb door het lezen van dit boek gevoeld, hoeveel er nog aan mij ontbreekt'.⁸⁹

Kruij wist zich door het geloof gedragen: geloven betekende voor hem weten van de nabijheid van God, die troost en opbeurt.⁹⁰ In dezelfde periode, het jaar 1892, schreef hij dat hij veel liefde van God ondervond en dat hij rekende op zegen van God op zijn werk.⁹¹ De grote taak die op zijn schouders gelegd was, deed hem wel twijfelen aan zichzelf, maar niet aan zijn taak: 'Ik versta het nu waarom sommigen in Holland het onverstendig van het bestuur vonden om een jong man als ik ben naar eene nieuwe post te zenden. Niet omdat ik de bekwaamheden niet zou hebben, dit in het midden gelaten, maar omdat eene zware taak op ons rust: de opvoeding van een volk.' Kruij was ervan overtuigd dat een mens dat zelf niet vermocht en slechts op Gods kracht kon vertrouwen.⁹² Hij begon in Gods kracht aan het werk in Poso⁹³ en hij verwachtte die kracht ook om te kunnen volharden.⁹⁴ Met Gods hulp verkondigde hij het evangelie aan de inwoners van Poso.⁹⁵ Gods zorg voor mensen was een wezenlijk onderdeel van zijn verkondiging en van zijn geloofsvertrouwen.⁹⁶

Zending was voor Kruij een kwestie van geloven in Gods werk onder mensen. Dat de Minahasers en de To Pamona tot het christendom overgingen, was voor Kruij een bewijs van de goddelijkheid van het christendom. Hij kon niet anders dan concluderen dat dit alleen Gods werk was.⁹⁷ Het is opvallend dat hij in 1892, het jaar dat hij in Poso met zijn zendingswerk begon, schreef over de To Pamona die 'thans' overgaan

⁸⁰ J. Emde (1774-1859), Duitser in Nederlandse dienst, die zich in 1811 in Surabaya vestigde als horlogemaker en die onder invloed van NZG-zendingel Joseph Kam (1769-1833) betrokken raakte bij evangelisatiewerk.

⁸¹ J.E. Jellesma (1817-1858), van 1848 tot 1858 voor het NZG werkzaam in Mojowarno.

⁸² W. Hoozee (1826-1896), vanaf 1850 voor het NZG werkzaam in Semarang en Mojowarno.

⁸³ Kruij, 'Dagboek 1896', 17 oktober.

⁸⁴ Kruij, 'Dagboek 1892', 21 januari.

⁸⁵ Kruij, 'Dagboek 1892', 20-21 januari, 5 februari.

⁸⁶ Kruij, 'Dagboek 1892', 12, 24 februari.

⁸⁷ Zie blz. 25.

⁸⁸ Kruij, 'Dagboek 1898', 28 juni.

⁸⁹ Kruij, 'Dagboek 1898', 2 juli.

⁹⁰ Kruij, 'Dagboek 1892', 12 februari.

⁹¹ Kruij, 'Dagboek 1892-1893', 28 augustus 1892.

⁹² Kruij, 'Dagboek 1892-1893', 10 september 1892.

⁹³ Kruij, 'Dagboek 1892', 3 februari.

⁹⁴ Kruij, 'Dagboek 1892', 19 februari, 7 september.

⁹⁵ Kruij, 'Dagboek 1892-1893', 7 september.

⁹⁶ Kruij, 'Dagboek 1895', 25 augustus.

⁹⁷ Kruij, 'Dagboek 1892-1893', 2 oktober 1892.

tot het christendom. Het gebruik van de tegenwoordige tijd was in dat jaar geenszins gerechtvaardigd. Het ligt voor de hand te veronderstellen dat het gebruik van de tegenwoordige tijd een geloofsuitspraak van Kruyt was: zending was Gods werk en daardoor ging hij vanzelfsprekend uit van overgangen naar het christendom.

Niet alleen in Kruyts werk, maar ook in zijn geloofsleven was ernst en discipline zichtbaar. Geloven was voor hem geen last, maar hij maakte er wel ernst mee. Hij kon er niet tegen wanneer mensen al te luchtig over het geloof deden. Kenmerkend is zijn irritatie over zendeling Stanley Jones, die tijdens spreekbeurten in Den Haag en Leiden voortdurend grappen maakte:

In de aula te Leiden sprak hij over de aanraking van Oost en West, en wat die twee tot elkaar kan brengen. Ik wist het al: Alleen Jesus Christ. Maar als hij dan de veranderingen die in India hebben plaats gehad, vrij luchtig geschetst heeft, stelt hij de vraag: And what wants India? En dan vertelt hij dat hij die vraag ook eens deed aan een hoogstaand Hindoe, en deze gaf ten antwoord: A set of missionaries, but it was clear that he meant a set of machineries! Een daverend gelach van de studenten, maar dit deed mij pijn, zoo'n mop in een ernstig betoog. Hij gaat dan wel dadelijk heel ernstig door, maar die Amerikaanse manier stuit mij tegen de borst. Maar laat ik jullie zeggen, dat ik sterk den indruk kreeg met een puur en ernstig en overtuigd Christen te maken te hebben. Die toespraak in de aula voor tal van ongelovigen was een ware Christusprediking.⁹⁸

Kruyt erkende de grote toewijding van de man, maar grappenmakerij hoorde niet bij een ernstige zaak als geloof en het oproepen daartoe. Illustratief is hetgeen hij in 1933 schreef over de propagandaweek voor de zending. Hij had grote moeite met de emotionele wijze waarop de harten van de mensen bewerkt werden om hen tot een bijdrage te bewegen: 'Er werd met grof geschut op de harten geschoten (...) Bij al dat enthousiasme denk ik wel eens: Wat zullen de mensen Jou⁹⁹ een lauw zendeling vinden!'¹⁰⁰

3.4.2 Gebed

Kruyt kwam uit een familie die weinig moest hebben van modernisme in theologie en kerk. De vanzelfsprekendheid van gezamenlijk gebed, bijbellezen en kerkgang kreeg Kruyt van huis uit mee. Deze dagelijkse godsdienstoefening werd uiterst positief gewaardeerd. Door de veelvuldig bij zijn grootmoeder doorgebrachte vakanties was hij vertrouwd met het bijwonen van gebedskringen voor de zending.

Gedurende de periode in het Zendelinghuis bevond Kruyt zich temidden van mensen uit diverse kerkelijke richtingen. Hoewel Kruyt huisvader J.W. Roskes omschreef als een vrijzinnig mens, schreef hij eveneens, dat laatstgenoemde hem geregeld herinnerde aan de noodzaak van een geregeld gebedsleven. Uit de dagboeken blijkt dat Kruyt deze regelmaat in zijn latere leven goed kende. Zo lezen we in de dagboeken dat hij met zijn *murids* dagelijks tijd nam voor gebed en bijbellezing. Hiermee stond hij voluit in de traditie van piëtisme, Réveil en de ethische richting.

De brieven die Kruyt in Gorontalo schreef aan zijn vrouw (1892) geven een goed beeld van zijn gebedsleven. God was voor hem de Nabije, die concreet wil antwoorden op gebed. Hij zag zichzelf als iemand met een klein geloof, die het nodig had dat Jezus

⁹⁸ Brief Kruyt aan zoon Jan, 20 maart 1934 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

⁹⁹ 'Jou' is Kruyt.

¹⁰⁰ Brief Kruyt aan zijn zoon, 3 oktober 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

in zijn hart leefde om de duisternis in zijn ziel te overwinnen: 'Ik verzuchtte dan wel zo nu en dan tot God, maar ik verzuimde al mijne noden en behoeften eens kinderlijk voor Hem neer te leggen. Voor jou heb ik altijd gebeden. O, ik wensch toch een geloovig hart te hebben, of liever gezegd, een voortdurend geloovig hart.'¹⁰¹

Op 3 februari 1892, de dag voor zijn inscheping naar Poso, schreef hij: 'Ik ga in Gods kracht naar Poso en in die kracht zal ik alle hindernissen overwinnen. God geve, dat we elkaar steeds goede berichten zullen zenden.'¹⁰² Onderweg beurde hij zichzelf op met het zingen van gezangen.¹⁰³ Hij zag op tegen het begin van het zendingswerk, maar vertrouwde op God. 'Twee dingen zijn er altijd waarom ik het vurigst bid, nl. dat jij mijn innig geliefd wijfje, gezegend moge worden met Gods beste zegeningen en dat ik een waarachtig zendeling mag worden. En jij helpt mij om die beide dingen bidden, ja schat?'¹⁰⁴

Op de vooravond van zijn ontscheping schreef hij geëmotioneerd over het begin van het zendingswerk. Hij wilde zijn vertrouwen op God stellen en rekende daarnaast op de krachtige steun die het huwelijk hem zou bieden:

(...) nu zal ik dan eindelijk beginnen. Wat zal het geven? God geve mij zijn kracht en Jezus licht met mij. Je moet niet denken dat ik wanhopig ben, o neen, ik ben vrijwel opgewekt, maar ik zie de moeilijkheid van het werk duidelijk in, en de gedachte dat ik tot die dingen niet in staat ben drukt mij dikwijls neer. Met jou voel ik mij driemaal zoo sterk. (...) Lieweling, laten we God bidden dat we lang bij mekaar mogen blijven opdat we elkaar meer en meer kunnen opvoeden voor het eeuwige leven.¹⁰⁵

In het dagboek 1892 lezen we in verhouding tot de andere dagboeken opvallend veel over gebed. Het bidden is voor Kruyt meer dan routine. Het geeft hem kracht de uitdaging aan te kunnen en de eenzaamheid te doorstaan. Al op de dag van vertrek van 'De Zeeduij' noteerde hij hoe goed het was om, 'gescheiden van allen met wie ik mijnen moedertaal zou kunnen spreken', in zijn moedertaal te spreken tot God.¹⁰⁶ Het gevoel niet opgewassen te zijn tegen de grote taak van de kerstening van de bewoners van de binnenlanden, woog hem zwaar. Hij zag dat als gebrek aan geloof. Zijn gebed was daarom dat Jezus in zijn hart zou leven, 'opdat we Hem te meer als het ware kunnen terugkaatsen op al de duisternis die nog over ons heerst'.¹⁰⁷ Deze twijfel leidde tot een gebed om de Heilige Geest. Kruyt voelde dat hij de Geest nog niet had en hij strekte zich daarnaar uit. Dan zou hij kunnen opgroeien in de volmaking van het geloof. De nabijheid van God zou hem troosten en hem doen inzien dat hij vertrouwen mocht hebben. Hij hoefde niet bedroefd te zijn, omdat hij een onwaardig dienstknecht was.¹⁰⁸

Het was Kruyts dagelijks gebed dat God hem de oren zou openen voor de lokale taal. Hij worstelde met het spreken van de Pamona-taal en het verstaan viel hem nog zeer moeilijk. Dit leidde tot de ontboezeming 'Zendeling wil ik zijn', maar hij had nog

¹⁰¹ Kruyt, 'Dagboek 1892-1893', 16 januari 1892. Zie ook 18 februari 1892.

¹⁰² Kruyt, 'Dagboek 1892', 3 februari.

¹⁰³ Kruyt, 'Dagboek 1892', 6 februari.

¹⁰⁴ Kruyt, 'Dagboek 1892', 6 februari.

¹⁰⁵ Kruyt, 'Dagboek 1892', 6 februari.

¹⁰⁶ Kruyt, 'Dagboek 1892', 4 februari. Hierbij moet bedacht worden dat Kruyt de taal van de To Pamona nog niet sprak. In gesprekken met de kustbewoners kon hij echter vaak gebruik maken van het Maleis.

¹⁰⁷ Kruyt, 'Dagboek 1892', 18 februari.

¹⁰⁸ Kruyt, 'Dagboek 1892', 24 februari.

niet die 'bezieling des Heiligen Geestes' die nodig was voor het werk. Als hij en zijn vrouw hun hart voorbereidden en voortdurend baden dan zou Jezus uiteindelijk zijn Geest schenken.¹⁰⁹ Vernieuwing was waar hij zich naar uitstreckte. Die vernieuwing betekende voor hem dat hij zich geen misbaksel van een zending meer hoefde te voelen.¹¹⁰ Ook gedurende de tweede periode die hij in Poso doorbracht blijkt het verlangen naar de Heilige Geest nog steeds een rol te spelen.

Kruyt bad dat hij aanmoediging mocht vinden in het werk en dat hij vrijmoedigheid zou hebben de waarheid van het evangelie te verkondigen.¹¹¹ Hij had het gevoel dat Jezus hem bij zijn avondoverpeinzingen aanzag en hoopte dat hij door de Heilige Geest ontstoken zou worden.

Maar ik gevoel nog zoozeer dat het mij aan de allesoverwinnende kracht des Heiligen Geestes ontbreekt. Ja, ik geloof, God dank, ofschoon er nog veel aan dat geloof ontbreekt, maar juist door dat gemis aan Heiligen Geest, gevoel ik mij niet geschikt als pionier van de Zending. Edoch, Gods wil en beschikking ook hierin!¹¹²

Het gebed moest hem helpen over de drempel heen te komen,¹¹³ zodat hij rechtstreeks handelend als zending op zou kunnen treden.¹¹⁴ De klaarblijkelijke onverschilligheid van de To Pamona voor het evangelie stemde hem keer op keer somber. Dan bad hij ernstig 'en God zal helpen'.¹¹⁵

Gods hulp en bijstand betekende voor Kruyt dat de mens erop mag vertrouwen dat God altijd het goede voor mensen op het oog heeft. Ook ziekte moet de mens uit Gods hand aanvaarden en hij moet de gerichtheid van het hart op God niet laten ondermijnen: '... doch dat wij alles wat Hij ons doet overkomen, geloovig en berustend moeten aannemen, en vooral niet ongeduldig moeten worden, daar dit de ziekte verergerd, en ons hart dan niet in de stemming kan zijn om aan God te denken.'¹¹⁶

Tegen het eind van zijn leven schreef Kruyt aan K.J. Brouwer over het leven in gemeenschap met God.¹¹⁷ Dagelijks trachtten Kruyt en zijn vrouw de omgang met God te verdiepen. Voor Kruyt was het alsof ze iedere dag al iets van de toekomstige eeuwigheid mochten ervaren. Teneinde tot verdieping van het leven met God te komen, herinnerden Kruyt en zijn vrouw elkaar dagelijks aan de zegeningen die zij mochten ervaren.

Kruyts verlangen naar het werk van de Geest en naar vernieuwing van het leven is kenmerkend voor de ethische kring. De intensiteit van het gebed om de Geest 'die hij nog niet had' doet vermoeden, dat hij in zijn jonge jaren tevens onder invloed stond van literatuur uit methodistische kring. In de Nederlandse Hervormde Kerk van de negentiende eeuw verwachtte men van de Heilige Geest 'geen buitengewone of opzienbarende dingen'.¹¹⁸ Kruyt verwachtte dat echter wel. Mogelijk speelde Kruyts

¹⁰⁹ Kruyt, 'Dagboek 1892', 13 en 26 maart.

¹¹⁰ Kruyt, 'Dagboek 1892', 27 maart.

¹¹¹ Kruyt, 'Dagboek 1892', 18 september.

¹¹² Kruyt, 'Dagboek 1892', 28-29 augustus, 6 september.

¹¹³ Kruyt, 'Dagboek 1892', 18 september.

¹¹⁴ Kruyt, 'Dagboek 1892', 7 september.

¹¹⁵ Kruyt, 'Dagboek 1892', 24 september.

¹¹⁶ Kruyt, 'Dagboek 1896', 26 juli-1 augustus.

¹¹⁷ Brouwer, *Dr. A.C. Kruyt*, blz. 159.

¹¹⁸ H. Krabbendam, 'Zielenverbrijzelaars en zondelozen. Reacties in de Nederlandse pers op Moody, Sankey en Pearsall Smith, 1874-1878', *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800*, 1991 (5) 34, blz. 40.

voorliefde voor het lezen van biografieën hierin een rol. Concrete aanwijzingen dat biografieën hem in methodistische zin beïnvloedden, zijn echter niet aangetroffen. Wellicht is hier ook enige invloed zichtbaar van zijn leermeester Neurdenburg. Deze legde in een in 1891 gepubliceerd artikel ook nadruk op het werk van de Geest. De zendeling was voor hem een man ‘vol des geloofs en des Heiligen Geestes’. Een mens die niet voelde dat de Geest van God in hem werkt, moest geen zendeling worden.¹¹⁹ Het gaat in de betreffende passage echter niet zozeer om de intense verwachting van Gods werk, maar veeleer om het zoeken naar evenwicht tussen inspiratie en kennis. De zendeling diende ook goed opgeleid te zijn.

In het tijdvak waarin Kruyt opgroeide zijn in kerkelijke kring invloeden van het Wesleyaans methodisme aanwijsbaar: via het Nederlandse Réveil¹²⁰ oefende het methodische ook invloed uit op de ethische theologie.¹²¹ J.H. Gunning en ook Abr. Kuyper hadden in de jaren tachtig van de negentiende eeuw hoge verwachtingen van de Amerikaanse opwekkingspredikers Dw. Moody (1837-1899), Ira D. Sankey (1840-1908) en R. Pearsall Smith (1827-1898).¹²² Kuyper woonde van 29 mei tot 7 juni 1875 een opwekkingsconferentie te Brighton (Engeland) bij, die hem tot de overtuiging deed komen dat een glorieus geloofsleven van heiliging tot de mogelijkheden behoorde, zonder daarbij echter de volmaaktheidsleer over te nemen.¹²³ Ook de confessionele predikant P.D.M. Huet, op wie in het hiernavolgende nog teruggekomen wordt, woonde deze conferentie bij. Kuyper zette zich na terugkeer uit Engeland in voor een Nederlandse ‘Brightonbeweging’, die zich richtte op een opwekking van het geestelijk leven. Deze beweging verliep uiteindelijk toen Kuyper zich eind 1877 terugtrok, waarschijnlijk onder invloed van vermeende misdragingen van Pearsall Smith. Tekenend voor de aandacht voor het methodisme was, dat tussen 1875 en 1900 elf toespraken van Moody in het Nederlands werden gepubliceerd, benevens drie levensbeschrijvingen. Huet vertaalde in 1878 bovendien het boek *Christelijke volmaaktheid* van de radicale Asa Mahan (1800-1889),¹²⁴ een volgeling van de opwekkingsprediker Ch. Finney (1792-1875). Ds. H.E. Faure, een andere hoofdrolspeler uit de Brightonbeweging, verzorgde – eveneens in 1878 – de vertaling van Mahans *De doop des Heiligen Geestes*.¹²⁵

In de directe omgeving van Kruyt zijn indicatoren te vinden, dat een sterk accent op het werk van de Geest werd afgewezen. G.J. van der Flier, vader van zijn vriend Bram, publiceerde in 1878 – het jaar waarin hij een beroep naar Den Haag aannam en Kruyt en Bram al snel bevriend raakten – een kritisch boek over het Darbisme.¹²⁶ Van der Flier sprak zich daarin krachtig uit tegen de wijze waarop Darbisten invulling gaven aan de vrije werking van de Geest en het gedreven-zijn door de Geest. Van der Flier beoordeelde de beweging als een dwaling en beschouwde het anti-institutionele karakter van het Darbisme als sentimenten die al bestonden in de conventikels.¹²⁷ De

¹¹⁹ J.C. Neurdenburg, ‘De opleiding van onze Zendingen’, *MNZG*, 1891 (35), blz. 89-90.

¹²⁰ Zie onder meer M.E. Kluit, *Het protestantse Réveil*, blz. 42-44.

¹²¹ Zo wijst W.J. Aalders (leerling van P.D. Chantepie de la Saussaye) bij een bespreking van het begrip ‘heiliging’ op Wesley als voorbeeld van een bekeringsgeschiedenis (*Binnen zijn lichtkring*, Amsterdam, 1931, blz. 26). Uit zijn beschrijving blijkt, dat hij deze geschiedenis als bekend veronderstelt.

¹²² Krabbendam, ‘Zielenverbrijzelaars en zondelozen’, blz. 39.

¹²³ Krabbendam, ‘Zielenverbrijzelaars en zondelozen’, blz. 48v.

¹²⁴ A. Mahan, *Christelijke volmaaktheid*, Utrecht, 1878.

¹²⁵ A. Mahan, *De doop des Heiligen Geestes*, Utrecht, 1878.

¹²⁶ G.J. van der Flier, *Het Darbisme. Geschetst en beoordeeld*, Dordrecht, 1878.

¹²⁷ Van der Flier, *Het Darbisme*, blz. 90, 94.

afwijzing van de mogelijkheid tot kerkherstel en het vooronderstellen van de toename van het verderf zaten hem hoog.¹²⁸ Een jaar later, in 1879, verscheen een reactie op deze publicatie van de hand van H.C. Voorhoeve, die Van der Flier ernstige onzorgvuldigheid verweet.¹²⁹ Het boek zou vol staan met fouten en uit de tekst zou blijken dat hij de oorspronkelijke bronnen in het geheel niet had geraadpleegd. Hoewel Kruyt ten tijde van het schrijven van deze twee geschriften nog erg jong was, is niet geheel denkbeeldig dat de opvattingen van Van der Flier sr. doorgeklonken hebben in gesprekken die hij voerde met zijn zoon Bram en diens vriend Kruyt.

3.4.3 Bijbellezen

In de dagboeken van Kruyt komt gebed vaak voor in samenhang met bijbellezing. De interessantste passages over bijbellezing en bijbelgebruik zijn te vinden in de dagboeken uit de periode 1892-1900. De bijbel was voor Kruyt het boek ‘waarin alles over God staat, wie Hij is en dat Hij de mensen liefheeft’.¹³⁰ De bijbel was voor hem ook een bindend richtsnoer voor het leven: de bijbel stelt ons Gods weg voor. Deze weg kunnen mensen niet ongestraft verlaten.¹³¹ Dagelijks, direct na het opstaan, droeg Kruyt persoonlijk de dag op aan God. Later op de ochtend nam hij tijd voor bijbellezing en gebed samen met zijn *murids* en hulpen.¹³² Ook wanneer hij de *gurus* in de dorpen bezocht, nam hij stevast tijd voor bijbellezing en gebed met het gezin.¹³³

Vanaf 1896 gebruikte Kruyt het begrip ‘bijbellezing’ vaak als synoniem voor ‘evangelisatiebijeenkomst’ en ‘samenkomst van de gemeente’.¹³⁴ Dit woordgebruik tekent de wijze waarop Kruyt aankeek tegen dergelijke bijeenkomsten: deze draaiden om de bijbelvertelling. Overigens was in de eerste jaren een letterlijke bijbellezing niet aan de orde. Kruyt parafraseerde de bijbelse verhalen in de Pamona-taal. Vertalingen van bijbelteksten zouden pas later beschikbaar komen. In Poso werden op zondag twee ‘bijbellezingen’ gehouden: één voor de Pamona-sprekenden en één voor ambtenaren en soldaten. In de laatstgenoemde bijeenkomsten sprak Kruyt Maleis en gebruikte een bijbeluitgave in die taal.

Ook in latere jaren bleef bijbellezen gebruikelijk in het gezin Kruyt. Een korte verwijzing daarnaar lezen we in een brief aan Bram van der Flier. In reactie op de toezending van een stichtelijk dagboekje schreef Kruyt: ‘Wij lezen gewoonlijk bij de huiselijke godsdienstoefening alleen de Bijbel’.¹³⁵ Dat wil echter niet zeggen dat Kruyt het dagboekje in het geheel niet las: hij was blij dat Bram het hem toezond, want boeken lezen hij en zijn vrouw graag. Ze lazen het dagboekje ‘om naar nieuwe gedachten en gezichtspunten te zoeken’.¹³⁶

De correspondentie van Kruyt met zijn zoon bevat ook een aantal gedeelten over het lezen van de bijbel. In april 1933 schreef hij daarover in relatie tot de geloofsopvoeding van zijn kleinkinderen. Na repatriëring woonden Kruyt en zijn vrouw korte tijd bij Anneke Oosterlee in Nijmegen, waar ook de kinderen van zoon

¹²⁸ Van der Flier, *Het Darbisme*, blz. 9, 11.

¹²⁹ H.C. Voorhoeve, *Brieven over Dr. van der Flier's 'Darbisme'*, Den Haag, 1879.

¹³⁰ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 29 maart.

¹³¹ Kruyt, ‘Dagboek 1896’, 10-16 mei.

¹³² Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 23 april; zie ook ‘Dagboek 1894’, 7 augustus.

¹³³ Kruyt, ‘Dagboek 1895’, 11 augustus; ‘Dagboek 1894’, 24 juli.

¹³⁴ Zie bijvoorbeeld Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 5, 19-26 januari; 9-15 februari.

¹³⁵ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 12 oktober 1916 (ARvdZ 101A/6/3).

¹³⁶ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 12 oktober 1916.

Jan woonden. Anneke worstelde met de geloofsopvoeding van de kinderen en ze sprak daarover met Kruyt:

Ik heb haar voorgesteld om te beginnen met elken morgen enkele verzen uit het Evangelie samen te lezen, na het gebed. Dit vond Tante Anneke dadelijk goed, en dit gebeurt nu na het gebed. Ook voelt ze dat het niet goed is, dat de kinderen zoo heel weinig ter kerk gaan, ten minste de ouderen. Ik heb er haar aan herinnerd, dat als Tante Anneke zelf nu en dan eens met twee van de vier oudsten naar de kerk gaat, dit toch goed moet werken. (...) We hebben er heel lang met Tante Anneke over gepraat, en ze zal zeker meer aandacht hieraan wijden, want ze voelt ook, dat de godsdienstige indrukken van het huisgezin uitgaande het meest indruk maken op het kindergemoed.¹³⁷

Een kort daarna geschreven brief, van mei 1933, bevat een omschrijving van de dagelijkse gang van zaken. Kleindochter Marietje (dochter van zoon Jan) trad op als Kruyts 'koster': 'elken morgen krijgt zij den bijbel, en bergt hem na het lezen weer op. Dat vindt ze altijd een gewichtig werk, en op die manier neemt ze ook deel aan de morgen-godsdiensttoefening.' Uit de correspondentie blijkt niet of er een vergelijkbare godsdiensttoefening was ter afsluiting van de dag.¹³⁸

Begin 1934 komt in de correspondentie met zoon Jan opnieuw een passage voor over de godsdienstige opvoeding. Kruyt sprak uitvoerig met pleegmoeder Anneke, omdat zij zich ernstig tekort voelde schieten. Ze voelde zich niet in staat om het geloof met de kinderen te delen. Nadat de evangeliën meerdere malen waren gelezen, vroeg ze zich af of het niet beter zou zijn bijbelse geschiedenis voor te lezen en het godsdienstig moment op een ander moment van de dag in te plannen. Deze en voorgaande passages maken duidelijk dat Kruyt het dagelijks lezen en overdenken van de bijbel van groot belang achtte.¹³⁹

Deze dagelijkse godsdiensttoefening betekende overigens niet dat het zondagse kerkbezoek voor Kruyt ook vanzelfsprekend was. In de periode na de repatriëring bleef hij op de zondagmorgen geregeld thuis. Meestal noemt hij benodigde lesvoorbereiding voor de zendingsschool in Oegstgeest als reden. Een enkele keer geeft hij als reden op dat hij op de kleinkinderen paste of dat het een drukke week was geweest.¹⁴⁰

3.4.4 Roeping

Kruyt heeft zichzelf op latere leeftijd de vraag gesteld of hij een roeping had voor de zending. Hij antwoordde daarop dat het voor hem geen open keuze was de zending in te gaan: 'nooit is mij de mogelijkheid voorgehouden om iets anders te worden'.¹⁴¹ Zijn zendingswerk zag hij dan ook nooit als zijn persoonlijke, individuele antwoord op een bijzondere, innerlijke roeping van Godswegen. Hij was het kind van een zendingsechtpaar en het lag daarom in de lijn der verwachting dat hij in de voetsporen van zijn ouders zou treden. Al op jonge leeftijd verzocht hij uit eigen beweging tot de zendingsopleiding toegelaten te worden. In zijn ouderdom, terugkijkend op zijn leven,

¹³⁷ Brief Kruyt aan zoon Jan, 12 april 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

¹³⁸ Brief Kruyt aan zijn zoon, 21 mei 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

¹³⁹ Brief Kruyt aan zijn zoon, 22-24 januari 1934 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

¹⁴⁰ Brieven Kruyt aan zijn zoon, 3, 23 januari, 10 mei 1933, 15 april 1934 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

¹⁴¹ Kruyt, 'Mijn komst', blz. 17.

schreef hij dat het niet anders dan de logische weg was: zijn ouders en oudere broers waren hem op die weg voorgegaan. Het was 'traditie'.¹⁴²

Aan deze als vanzelfsprekend gemaakte keuze heeft hij trouw willen zijn, ook op momenten dat de houding van het NZG-bestuur hem in hoge mate teleurstelde en hij de hoeveelheid werk nauwelijks aankon. Kruyts opvatting van roeping ligt dicht aan tegen de bewoordingen, die de ethische theoloog W.J. Aalders gebruikte in zijn beschrijving van dit begrip: 'Er is een taak. Hierbij is de mensch niet alleen. Een taak is hem opgedragen en hij heeft de opdracht aanvaard. (...) Men verwacht iets van hem. En van zijn kant rekent hij op wie de taak opdroeg.'¹⁴³ Kruyts trouw aan het zendingswerk bleek met name in de periode, dat hij als directeur aan de kweekschool te Pendolo verbonden was. Hij combineerde het leiding geven aan de school met het pionierswerk in het zendingsressort Pendolo. De toegezegde uitzending van een directeur, die Kruyt zou ontlasten, bleef uit.¹⁴⁴ Hij schreef in 1917 in een brief aan zijn vriend Bram van der Flier, dat hij niet anders kon dan beschikbaar blijven als directeur van de kweekschool, omdat het belang van het werk prevaleerde boven zijn eigen belang:

Alleen hoop ik hem [zendingsdirecteur J.W. Gunning] nu het mes op de keel te kunnen zetten om te weten wat men met mij voor heeft: of men mij aan de Kweekschool wil laten, of dat ik van de leiding daarvan zal worden ontheven. Een paar collega's meenen dat ik er graag aanblijf, maar dan hebben ze het mis; maar ik laat mij er niet te veel over uit, omdat ik zooveel mogelijk de belangen van het werk wil laten gelden.¹⁴⁵

De reactie van de NZG-bestuurders zat Kruyt hoog: 'Het goedige voorstel van mij om mij dan maar aan de school te laten, is dus vrij dwaas geweest, en de heeren in Rotterdam zullen er wel over gemeesmuild hebben en gedacht: Ja jongetje, daar zal wel niet anders opzitten. Maar ze hebben mij natuurlijk heel deftig geantwoord.'¹⁴⁶ Uit een brief die Kruyt een maand eerder schreef blijkt, dat hij wel degelijk worstelde met zijn door God gegeven taak. Hij overwoog het werk te verlaten vanwege de gefrustreerde verhoudingen, maar kwam tot de slotsom dat dit ongehoorzaamheid aan God zou betekenen. Kruyt probeerde zijn vriend Van der Flier uit te leggen welke afweging hij maakte:

Dat voortdurend vechten begint zwaar te vallen. Maar ik zal niet als Jona wegllopen. Ik zal Gods stem blijven gehoorzamen. (...) Laat ik er nog dit aan toevoegen, dat ik voor mijzelf met lust en dank aan God voor al den zegen om mij heen aan den arbeid ben, en dat deze dingen mij helpen om den druk van den arbeid van mij af te schuiven.¹⁴⁷

Kruyt hinkte duidelijk op twee gedachten, want in dezelfde brief schreef hij zich terug te willen trekken van 'het front'. Hij zou daarvoor echter Gods tijd afwachten. Hij wilde zich niet onttrekken aan wat hij zag als een door God gegeven taak. Nadat Kruyt het besluit had genomen etnologisch onderzoek te gaan doen in dienst van het

¹⁴² Kruyt, 'Mijn komst', blz. 19.

¹⁴³ W.J. Aalders, *Binnen zijn lichtkring*, blz. 3.

¹⁴⁴ Zie blz. 80.

¹⁴⁵ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 2 februari en 20 mei 1917 (ARvdZ 101A/6/3).

¹⁴⁶ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 20 mei 1917 (ARvdZ 101A/6/3).

¹⁴⁷ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 9 april 1917 (ARvdZ 101A/6/3). De zaak Schuyt speelde hierin ook een rol.

gouvernement, schreef hij daarover aan Van der Flier: 'Ik hoop, dat we met dit besluit op Gods weg zijn.'¹⁴⁸ Toen bleek dat het gouvernement moest bezuinigen en het daardoor besloot terug te komen op de eerdere toezegging Kruyt in dienst te nemen, aanvaardde hij dit als Gods leiding: hij kon niet anders dan 'den tegenwoordigen gang van zaken als Gods weg erkennen.'¹⁴⁹

Kruyt had moeite met mensen die zeiden zich van Godswege geroepen te weten tot zending in een specifiek land. In een brief aan Bram van der Flier sprak Kruyt zich hier tegen uit. Hij vond het onacceptabel wanneer iemand alles in het werk stelde om daar terecht te komen waar zijn eigen gedachten en wensen naar uitgingen. Mensen die de zending in wilden, hoorden zich te schikken naar de behoefte op de zendingsterreinen.¹⁵⁰ Aan H. Kraemer schreef hij over de roeping van zendingen: 'roeping in de soms ziekelijke, piëtistische vorm mag niet gelden; het arbeiden in de Kerk en in de Zending vereist dezelfde roeping. Maar voor den zending wordt dan toch wel deze trek vereist, dat als hij zich voorgenomen heeft in de Zending te gaan, hij dit met zijn hele persoon doet, en zijn voornemen met taaie volharding doorzet, want er zijn in zijn leven als zending veel meer dingen die hem teleurstellen, dan wanneer hij predikant zou zijn geworden.'¹⁵¹

3.4.5 Geestelijke godsdienst

Ethische theologie kenmerkte zich door een sterke nadruk op het geestelijke. Zij had de relatie van God en mens op het oog en richtte zich op de ontwikkeling van het geestelijk leven. Er wordt wel gezegd, dat de wereld – en zelfs de kerk als zodanig – bij de ethischen weinig in beeld kwam. Kruyts publicatie *Van Heiden tot Christen* toont bij uitstek zijn visie op het geestelijke karakter van het christendom. Hoewel een bespreking van de in dit boek ontvouwde visie thuishoort in het systematische deel van deze studie (zie deel II), is het noodzakelijk daar ook in het kader van dit hoofdstuk op in te gaan. Kruyts theologische visie op het christelijk geloof – als hoogste vorm van geestelijke godsdienst – valt namelijk niet los te zien van de ethische spiritualiteit, en daarmee van zijn eigen spiritualiteit.

Centraal in het gedachtegoed van Kruyt is dat God de volken opvoedt om hen 'tot zich op te voeren'.¹⁵² De zending richt zich op het verheffen van het volk tot waarachtige kennis en besef van de zedelijke waarheid. Volken, en de religies die zij aanhangen, maken een ontwikkeling door van laag naar hoog, waarbij westerse beschaving en christendom als hoogstaand worden beschouwd. De zending moet oppassen mensen niet te snel te dopen, want wanneer een volk zich bevindt in een laag ontwikkelingsstadium, zal de doop worden gevraagd zonder dat het verheven karakter van het christendom wordt beseft. Hij formuleert dat nog stelliger: voor volken in een lage ontwikkelingsfase is het christendom te verheven, omdat zij het christelijk Godsbegrip niet kunnen vatten.¹⁵³ Christelijke geloof is in zijn visie tegengesteld aan het geloven van de heidenen. Voor christenen is het overgave aan Gods leiding, maar voor de heiden is het geloof magisch van karakter. Het richt zich

¹⁴⁸ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 13 april 1920 (ARvdZ 101A/6/3).

¹⁴⁹ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 2 december 1922 (ARvdZ 101A/6/3).

¹⁵⁰ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 2 december 1922 (ARvdZ 101A/6/3).

¹⁵¹ Brief Kruyt aan H. Kraemer, 17 juni 1940 (ARvdZ 101A/7/4).

¹⁵² Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 3.

¹⁵³ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 10.

op het beheersen van de levensloop door middel van offers en riten.¹⁵⁴ Heidendom is voor hem niet spiritueel, maar materieel, dat wil zeggen, gebonden aan het aardse bestaan. Kruyt noemt dit ‘stoffelijk geloof’.¹⁵⁵ Dit staat tegenover het ‘ware, innige geloof’ en het ‘ware geloofsvertrouwen’ van de christen.¹⁵⁶ Kruyt constateert dat overal waar het christendom in Nederlands-Indië ingang vindt, het christendom naar beneden wordt getrokken.¹⁵⁷ De mate waarin dit gebeurt is afhankelijk van de geestelijke voorbereiding, dat wil zeggen de ontwikkelingsfase waarin het volk verkeert. Hoe hoger een volk staat op de ladder van ontwikkeling, des te meer kan het volk de goddelijke waarheid begrijpen: ‘iedere goddelijke waarheid, die in het hart wordt opgenomen, is een kiem, die groeit en zich ontwikkelt.’¹⁵⁸

Door de wijze waarop Kruyt de fase van culturele ontwikkeling vervlecht met het vermogen van de heiden het geestelijke karakter van het christendom te bevatten, tast hij in zijn werk voortdurend af waar ontwikkeling naar God zichtbaar is. Dit is voor het verstaan van zijn spiritualiteit essentieel: besef van geestelijke waarheid is verbonden aan beschaving, aan het zedelijk vermogen zonde te beseffen en aan het verlangen op te klimmen tot God. Zijn etnologisch onderzoek – het volgende hoofdstuk gaat daar uitvoeriger op in – was gericht op het zoeken van fragmenten van ontwikkeling in het denken van de To Pamona, waarbij hij missionair kon aansluiten. Het aardse is niet onbelangrijk, maar de primaire gerichtheid is het geestelijke. De conflicten rondom de plaats van het medische werk en de handelsonderneming kunnen hiervan uiteindelijk niet los gezien worden. Politiek en economie zijn slechts belangrijk voorzover zij bijdragen aan de ontwikkeling tot het hoogste niveau, tot de gemeenschap met God.

Het opklimmen naar God culmineert bij Kruyt in een ‘geestelijk’ christendom, dat wil zeggen, in een leven van geloofsovergave. Ook voor de christen blijft het opklimmen tot God een dagelijkse opdracht. Kruyts zoektocht naar groei en vervuld zijn van de Geest staat in dit perspectief van ontwikkeling. Zijn zoektocht in het spiritisme – waar de volgende paragraaf nader op in gaat – kan eveneens worden verstaan vanuit het motief van de geestelijke ontwikkelingsgang van de mens. Zijn betrokkenheid bij spiritisme mag worden verstaan als een diepdoorleefde wens tot verheffing van het religieus gevoel en een dieper verstaan van het geestelijke.

3.4.6 Spiritisme

Het archiefmateriaal bevat geregeld aanwijzingen dat Kruyt zich interesseerde voor spiritisme. In eerdere publicaties over hem is daarop niet gewezen, met uitzondering van een artikel van auteur dezes.¹⁵⁹ In één van zijn autobiografische notities gaat Kruyt expliciet op het spiritisme in. Hij schreef dat hij in Nederlands-Indië aankwam met een grote belangstelling voor ‘natuurkunde, theologie in de enge zin van het woord (dogmatiek) en spiritisme’.¹⁶⁰ Dit betekent dat de belangstelling in ieder geval ontstond voor het vertrek vanuit Nederland naar Poso.

¹⁵⁴ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 43.

¹⁵⁵ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 44.

¹⁵⁶ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 44.

¹⁵⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 21.

¹⁵⁸ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 22.

¹⁵⁹ Zie G. Noort, ‘Albert Christiaan Kruyt (1869-1949): schets van een missionaire benadering’, *Kerk en Theologie*, 1995 (46/2), blz. 120-136.

¹⁶⁰ Kruyt, ‘Beantwoording’, blz. 9.

Kruyts belangstelling ging verder dan het lezen van relevante tijdschriften en boeken, want samen met zijn vrouw vervulde hij een actieve rol in seances. Uit de gegevens over zijn jeugd valt niet af te leiden of hij belangstelling voor het spiritisme van huis uit heeft meegekregen. Dat is niet waarschijnlijk, omdat hij op jonge leeftijd voor scholing vertrok naar Nederland. Wel vormden enkele gebeurtenissen in zijn jeugd directe aanleiding voor zijn interesse. In het voorgaande hoofdstuk zagen we dat Kruyt op jonge leeftijd verlatingsangst kende. De scheiding van zijn moeder, door het vertrek naar Nederland, vormde voor hem een traumatische gebeurtenis. Door haar vroegtijdige overlijden zag hij haar bovendien nooit terug. Uit de dagboeken blijkt dat dit de belangrijkste drijfveer vormde voor zijn existentiële bemoeienis met spiritisme: een diepgevoelde heimwee naar zijn moeder dreef hem ertoe.

Zelf schreef hij dat in zijn jonge jaren veel over spiritisme werd gesproken en dat dit zijn belangstelling wekte.¹⁶¹ Hij noemt daarbij geen invloed van zijn vader of moeder. Het ligt voor de hand dat hij met zijn 'jonge' jaren doelde op de periode dat hij in Nederland in opleiding was. Van de periode daarvoor zal hij zich weinig hebben herinnerd. Opvallend is dat zijn broer Hendrik eveneens interesse had voor spiritisme. Mogelijk is dit ontstaan in de Minahasa, waar onder Nederlanders veel belangstelling bestond voor spiritistische manifestaties. Het valt echter niet uit te sluiten, dat vader Kruyt belangstelling voor spiritisme via de correspondentie aan zijn kinderen heeft overgedragen. Dit valt niet na te gaan, aangezien deze correspondentie niet bewaard is gebleven. Het ligt het meest voor de hand dat de broers Kruyt gedurende hun opleiding in Nederland belangstelling kregen voor spiritisme.

Protestanten en het spiritisme

Kruyts opmerking dat mensen in zijn jonge jaren veel spraken over spiritisme, wordt gestaafd door het feit dat in de tweede helft van de negentiende eeuw, met name in protestants-kerkelijke kringen in Nederland, veel belangstelling ontstond voor dit verschijnsel.¹⁶² J.D. van Herwaarden (1806-1879), oud-resident van Madiun en zwager van P. Hofstede de Groot, organiseerde tussen 1858 en 1862 in zijn woning aan het Noordeinde in Den Haag seances, waarbij de Javaan Aridjan als medium optrad.¹⁶³ Deze bijeenkomsten werden dus vlakbij het grootouderlijk huis van Kruyt gehouden, dat zich op De Plaats 7 bevond. Van Herwaarden nodigde voor deze bijeenkomsten naast ingewijden stevast belangstellenden uit. Onder hen waren veelal ambtenaren die in Nederlands-Indië hadden gewerkt, zoals J. Loudon (1824-1900), die van 1871 tot 1875 gouverneur-generaal van Nederlands-Indië was. Daarnaast nodigde Van Herwaarden ook predikanten uit. P. Hofstede de Groot, een belangrijk vertegenwoordiger van de Groninger richting in de Nederlandse Hervormde Kerk, was een geregeld bezoeker.¹⁶⁴

Hofstede de Groot zou later de grote invloed van het spiritisme op de Groninger theologie erkennen. Hij zag het spiritisme als een instrument in de strijd tegen het modernisme in de theologie. De waarheid van de opstanding, het wonder en het eeuwig leven meenden de Groninger theologen te kunnen beargumenteren vanuit de

¹⁶¹ Kruyt, 'Beantwoording', blz. 9.

¹⁶² Zie D. Jansen, *Op zoek naar nieuwe zekerheid. Negentiende-eeuwse protestanten en het spiritisme*, Amsterdam, 1994.

¹⁶³ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 9. Jansen vermeldt dat Aridjan later theologie ging studeren in Leiden (blz. 91, voetnoot 7).

¹⁶⁴ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 75.

ervaringen met spiritisme. De gedachte dat wonderen onmogelijk zijn, bestreden zij door te wijzen op spiritistische manifestaties van het bovennatuurlijke. Het ging niet alleen om de ervaring, maar evenzeer om het onderzoek naar het 'hogere leven'. Door onderzoek naar onverklaarbare, maar objectief verifieerbare zaken als tafeldansen zouden mensen de mogelijkheid van wonderen weer inzien. Zo zouden zij ook weer gaan geloven in wonderen in de bijbel. Het leidde tot het ontstaan van een stroming die wel 'christelijk spiritualisme' is genoemd: een merkwaardig amalgaam van christelijke en spiritistische opvattingen.

Het gebruik van de termen 'spiritisme' en 'spiritualisme' is in relevante bronnen niet altijd consistent en geeft daardoor aanleiding tot verwarring. Met name daar waar ook gebruik wordt gemaakt van termen als 'christelijk spiritisme' en 'christelijk spiritualisme'. Kruyt gebruikte steevast de term 'spiritisme', ook waar anderen juist 'christelijk spiritualisme', als de typisch Nederlandse verbinding van spiritisme en Groninger theologie,¹⁶⁵ zouden hebben gebruikt.

Schrijver dezes gebruikt de definitie die Tenhaeff voor spiritisme gaf: 'de leer (het geloof) dat de menselijke persoonlijkheid na de dood blijft voortbestaan en dat de overledenen onder bepaalde omstandigheden met de aardbewoners (de nabestaanden) in verbinding kunnen treden'.¹⁶⁶ D. Jansen definieert spiritualisme als 'die vorm van spiritisme welke zich baseert op natuurwetenschappelijke uitgangspunten als proef (seance) en herhaalbaarheid van de verschijnselen, om vervolgens via deze feiten tot formulering van wetten te komen'.¹⁶⁷ Het christelijk spiritualisme wilde volgens Jansen het spiritisme dienstbaar maken aan het protestantisme, 'zoals dat vooral werd verwoord door de Groningers'.¹⁶⁸ De definitie van christelijk spiritisme blijft bij Jansen onduidelijk. Het zou een combinatie zijn van christelijke geloofsopvattingen en geloof in reïncarnatie: 'de geloofsovertuiging dat de mens geleid wordt door zich openbarende geesten, wier uitspraken en adviezen absolute geldigheid hebben'.¹⁶⁹ De in het hiernavolgende besproken opvattingen van ds. D.P.M. Huet noemt hij daarvan als voorbeeld.

Tussen 1885 en 1890 kregen de spiritistische opvattingen van de confessionele predikant Huet (1827-1895) landelijk aanzienlijke aandacht. Huet verleende in zijn gemeente pastorale bijstand aan een echtpaar, dat achtervolgd werd door raadselachtige, occulte fenomenen. In de vijftien jaar dat Huet in Zuid-Afrika werkte, had hij het fenomeen bezetenheid van nabij leren kennen.¹⁷⁰ Hij wendde zich voor nader advies tot Elise van Calcar, sleutelfiguur in spiritualistische kringen in Nederland.¹⁷¹

Gaandeweg raakte Huet overtuigd van de waarde van spiritisme voor het (christelijke) geestelijk leven: 'Ik zag er een middel in om ongeloovigen te overtuigen van het persoonlijk voortbestaan na de dood'.¹⁷² Hij schreef dat hij door het spiritisme het bovennatuurlijke in de bijbel beter ging verstaan: '(...) het bovennatuurlijke in den

¹⁶⁵ Zie D. Jansen, 'Een onderbelicht aspect van het Nederlandse spiritisme', in: J. van Gent, *Het wordt niet meer wat het nooit geweest is*, Leiden, 2000, blz. 31.

¹⁶⁶ W.P.H.C. Tenhaeff, *Het spiritisme*, Den Haag, 1979, blz. 11.

¹⁶⁷ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 2-3.

¹⁶⁸ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 3.

¹⁶⁹ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 2.

¹⁷⁰ D.P.M. Huet, *Na vijf jaren*, Amsterdam, 1891, blz. 6.

¹⁷¹ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 215-221. Van Calcar is verloofd geweest met zendeling T.A.F. van der Valk (1818-1874), aanhanger van de 'moderne richting' in de NHK, die in 1855 omwille van zijn sympathie met 'vrijdenkers' besloot niet langer in dienst van het NZG werkzaam te kunnen zijn.

¹⁷² Huet, *Na vijf jaren*, blz. 6.

Bijbel was mij nu niet langer duister. De verschijningen van engelen en van afgestorvenen; het ontvangen van gezichten en openbaringen (...), al wat van boven- of hoogernatuurlijken aard in de Schrift werd verhaald, meende ik nu bij het licht van het Spiritisme te verstaan.¹⁷³ Zijn spiritistische ideeën doortrokken allengs zijn christelijke opvattingen steeds meer: 'Zoo was ik dan als beslist Spiritist opgetreden en werd van lieverlede mijne christelijke belijdenis van spiritistische leerbegrippen doortrokken.'¹⁷⁴

Huet maakte in zijn gemeente geen geheim van zijn spiritistische opvattingen en ervaringen. Dit leidde tot veel kritiek op zijn functioneren en een fel gevoerde polemiek, zowel van de zijde van collega's als ook van gemeenteleden. Hij kreeg veel brieven: 'Brieven van Spiritisten en Spiritualisten, die mij geluk wenschten met mijn overkomst naar hun kamp. (...) Brieven van broeders en zusters ook, die mij waarschuwd en smeekten mij af te houden van de dingen, die tegen het Woord van God indruischten en niet anders waren dan strikken des Satans.'¹⁷⁵

In 1885 stelde een aantal gemeenteleden en diakenen een 'Adres' op en riep kerkelijke vergaderingen op tegen Huets zienswijze op te treden. Dagbladen gaven aandacht aan deze zaak. De lokale kerkenraad wees in zijn oordeel spiritisme af als onschriftuurlijk, onwaar en onwettig.¹⁷⁶ De raad vroeg Huet zijn visie te herzien, omdat laatstgenoemde een groot verschil zag tussen 'dienst van de engelen' en de bezwering van de doden. Voorts besloot het college van ambtsdragers de zaak ter advisering aan de Provinciale Kerkvergadering voor te leggen. Deze vergadering verwees de zaak echter door naar de classis, want die was nog niet om advies gevraagd en was daarmee ten onrechte gepasseerd. De classis kwam echter niet tot een duidelijk oordeel. Slechts de consideratiën werden toegezonden aan de adressanten.

Uiteindelijk zwoer Huet in 1890, ten overstaan van de gemeente, het spiritisme af. Een jaar later zou hij in een brochure over deze kwestie schrijven dat hij de realiteit van spiritistische verschijnselen erkende, maar dat hij de daaruit afgeleide leer verwierp.¹⁷⁷ Hij schreef:

Het is nu ruim een jaar geleden, sedert ik door Gods genade en ontferming teruggekomen, laat mij liever zeggen, teruggebracht ben van het zoogenaamde *Spiritisme* of *Spiritualisme*, tot de eenvoudigheid van het geloof in den Heere Jezus Christus. Vijf jaren heb ik mij aan het Spiritisme gegeven met mijn gansche hart en met mijn gansche verstand, meenende daarin eene hoogere Gods-openbaring en den dageraad eener Nieuwe Bedeeling te mogen begroeten.¹⁷⁸

Van Calcar reageerde op Huets breuk met het spiritisme met het geschrift *Na vijf en twintig jaren onderzoek van geestelijke verschijnselen*.¹⁷⁹ Ze verweet Huet dat hij alleen schreef over verwerpelijke vormen van spiritisme, maar dat er ook een 'heilig, rein en heerlijk Spiritisme' is.¹⁸⁰ Huet zou met het spiritualisme in Nederland hebben

¹⁷³ Huet, *Na vijf jaren*, blz. 19.

¹⁷⁴ Huet, *Na vijf jaren*, blz. 17.

¹⁷⁵ Huet, *Na vijf jaren*, blz. 15.

¹⁷⁶ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 219.

¹⁷⁷ Huet, *Na vijf jaren*, blz. 41-51.

¹⁷⁸ Huet, *Na vijf jaren*, blz. 3.

¹⁷⁹ E. van Calcar-Schiötling, *Na vijf en twintig jaren onderzoek naar geestelijke verschijnselen. Antwoord op 'Na vijf jaren' van Ds. P. Huet*, Den Haag, 1891.

¹⁸⁰ Calcar-Schiötling, *Na vijf en twintig jaren*, blz. 1.

gebroken vanwege antichristelijke vormen van spiritisme in Engeland.¹⁸¹ Voor Van Calcar waren spiritistische manifestaties tekenen des tijds, die wezen op Gods werk in de schepping. Zij zag het tijdsgewricht als een nieuw openbaringstijdperk, waarin spiritisme zou leiden tot vernieuwing van de godsdienst.¹⁸²

De kwestie Huet had grote invloed op Martinus Beversluis (1856-1948).¹⁸³ Deze predikant raakte door de kwestie geïnteresseerd in spiritisme en hij zou uiteindelijk een belangrijk (en tevens de laatste) voorvechter van het christelijk spiritualisme worden. Tussen 1886 en 1900 – grofweg de periode waarin ook Kruyt zich met spiritisme bezighield – voerde Beversluis een geregelde correspondentie met Van Calcar en hij zou zich later als haar geestelijk erfgenaam zien. In 1899 vatte hij het plan op een bond van spiritualistische predikanten op te richten. Een jaar later, in 1900, richtte hij de spiritualistische propaganda-vereniging Excelsior op. Als propagandist publiceerde hij veel artikelen en het boek *Het gebied van het geheimzinnige*.¹⁸⁴

J.H. Gunning stond zeer kritisch ten opzichte van het werk van Elise van Calcar en publiceerde daar ook over in het jaar 1882.¹⁸⁵ Hij erkende de realiteit van spiritisme en zijn uitingsvormen, maar zag niet in hoe het kon leiden tot verheffing van het religieuze gevoel van mensen. De lage geesten die zich manifesteerden, zouden te veel spreken in platitudes, die op geen enkele wijze konden bijdragen aan de ontwikkeling van het christendom.¹⁸⁶ Kruyt dacht daar anders over, zoals onderstaand zal blijken.

Kruyt en het spiritisme

De kwestie Huet kreeg landelijke aandacht in de periode, dat Kruyt in opleiding was in het Zendelinghuis. Uiterlijk in 1889, het jaar waarin hij zijn schoonfamilie leerde kennen, moet Kruyt kennis hebben gemaakt met spiritualistische ideeën. Het is dus goed mogelijk, dat Kruyt op de hoogte was van de kwestie rondom de confessionele predikant. Het valt echter niet met zekerheid te zeggen of de kwestie Huet en publicaties als die van Beversluis invloed uitoefenden op het denken van Kruyt. Met het bovenstaande is slechts aangetoond dat in Kruyts ‘jonge jaren’ het gesprek over het spiritisme in kerkelijke kring intensief – en soms met heftigheid – werd gevoerd.

Etnoloog G.A. Wilken en zijn vader zendeling N.P. Wilken hadden eveneens interesse voor spiritisme. Het valt niet vast te stellen of hun betrokkenheid bij de zendingsopleiding van invloed was op Kruyts interesse voor spiritisme. Vader Wilken, als NZG-zending van 1840 tot 1878 werkzaam in Tanawangko en Tomohon, correspondeerde met de spiritist J. Revius. Laatstgenoemde was de eerste voorzitter van het belangrijke, in 1859 opgerichte spiritistische genootschap Oromase.¹⁸⁷ Vader Wilken werd op Java geconfronteerd met de vraag of spontane geboorte van insecten uit planten mogelijk was. Deze en andere vragen rondom de ontwikkeling van materie stonden in spiritistische kring in het midden van de negentiende eeuw sterk in de belangstelling. In de zoektocht naar antwoorden wendde N.P. Wilken zich tot Oromase, omdat deze ontwikkelingsvragen daar veel aandacht kregen.¹⁸⁸

¹⁸¹ Calcar-Schiötling, *Na vijf en twintig jaren*, blz. 7.

¹⁸² Calcar-Schiötling, *Na vijf en twintig jaren*, blz. 30.

¹⁸³ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 221-225.

¹⁸⁴ M. Beversluis, *Het gebied van het geheimzinnige*, s.l., 1900.

¹⁸⁵ J.H. Gunning, ‘Emanuel Swedenborg’, *De Gids*, 1882 (46), blz. 117-148.

¹⁸⁶ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 18.

¹⁸⁷ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 91. Revius (1795-1871) diende van 1818 tot 1827 bij de cavalerie in Nederlands-Indië.

¹⁸⁸ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 90-91. Zie ook blz. 3.

Zoon G.A. Wilken was, mogelijk door zijn kennis van het Indische spiritisme, overtuigd geraakt van het belang van spiritualisme.¹⁸⁹ Het is zeer wel mogelijk dat J.W. Roskes de spiritualistische ideeën van zijn zwager G.A. Wilken ter sprake bracht tijdens de lessen volkenkunde aan de zendingsschool. In het vorige hoofdstuk werd al duidelijk dat Roskes in algemene zin het etnologisch onderzoek van zijn zwager in de lessen besprak. Het beschikbare archiefmateriaal maakt niet duidelijk of Roskes inderdaad Wilkens visie op spiritualisme in de lessen aan de orde stelde.

Het archiefmateriaal maakt echter wel duidelijk dat Kruyts schoonfamilie, de familie Moulijn, een warme belangstelling koesterde voor spiritisme en spiritualisme. Kruyt schrijft dat de broers en zussen van zijn echtgenote Jo Moulijn zich intensief bezighielden met spiritistische manifestaties. Jo zelf fungeerde als medium bij seances.¹⁹⁰ Voor Kruyt vormde het diepe verlangen naar zijn op jonge leeftijd overleden moeder de voedingsbodem voor de betrokkenheid bij spiritisme en christelijk spiritualisme. Hij bezat boeken over deze onderwerpen en hij had ‘alle jaargangen’ van de spiritualistische periodiek *Op de grenzen van twee werelden: onderzoek en ervaring op het gebied van het hogere leven in bezit*.¹⁹¹ De hierboven al genoemde spiritualiste Elise van Calcar begon in 1877 met de uitgave van dit blad. De uitgave stopte in 1905. In deel 2 van jaargang 1889 staat een veelzeggende passage over de verhouding van christendom en spiritisme:

Wij kunnen het niet genoeg herhalen: deze nieuwe bedeeing heeft geenszins het doel het Christendom af te breken of te verdringen, maar verschijnt om het te herstellen in geest en waarheid, en tot werkelijkheid en leven te maken. Het Christendom in zijn reinste opvatting en eenvoudigste vorm, zooals het door Jezus aan zijne discipelen is gegeven, is geschikt voor een wereldgodsdienst voor alle volken en tijden op aarde, en dus behoeven wij het Spiritualisme niet te begroeten als een nieuwen universeelen godsdienst brengende, maar wel als een verschijnsel dat de onwezenlijke aangroeisels en onzuivere inmengselen wegdrijven zal van de verheeven leer van den eenigen Meester, die in waarheid de onsterfelijkheid aan het licht heeft gebracht door zijne verschijningen en tevens ons den weg heeft geopend om die onsterfelijkheid te leeren beërven als een eeuwig, zalig leven.¹⁹²

In 1891, kort na Kruyts afvaardiging naar Nederlands-Indië, trok zijn belangstelling voor spiritisme de aandacht van zendingsdirecteur J.C. Neurdenburg. Kruyt en zijn vrouw lieten zich – aan boord van het schip dat hen naar Batavia bracht – verleiden tot het laten dansen van een tafel. Tijdens een van de maaltijden ontstond met de tafelgenoten een discussie over de aantoonbare waarheid van het spiritisme. Toen de kritische commandant van het schip meer wilde weten en hij bewijzen wilde zien, belegde hij in zijn kajuit een speciale bijeenkomst waarbij in aanwezigheid van enkele genodigden een tafel aan het dansen werd gebracht. Kruyt vermeldde weliswaar niets van dit voorval in zijn brieven aan het bestuur – opvallend daar hij de reis en gevoerde gesprekken uitvoerig beschreef¹⁹³ – maar later achterhaalde het voorval hem: een medereiziger diende bij het bestuur van het NZG tegen Kruyt een aanklacht in wegens ketterij. Het bestuur besprak de kwestie, maar het stuurde Kruyt nooit een officiële

¹⁸⁹ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 76.

¹⁹⁰ Kruyt, ‘Beantwoording’, blz. 9.

¹⁹¹ Kruyt, ‘Beantwoording’, blz. 9.

¹⁹² E. van Calcar-Schiötling, ‘Waartoe moeten de séances dienen?’, *Op de grenzen van twee werelden*, 1889, deel 2, blz. 37-38.

¹⁹³ Bewaard gebleven zijn brieven van 1 en 23 december 1890 (ARvdZ 65/4).

bestuursbrief over de aanklacht. Wel schreef Neurdenburg, mogelijk op verzoek van het bestuur, een particuliere brief aan Kruyt¹⁹⁴ met daarin het uitdrukkelijke verzoek opheldering te verschaffen in deze delicate zaak. Kruyt reageerde begin 1892 op deze brief en schreef:

Thans rest mij de beantwoording van twee punten uit Uwen brief. Allereerst roept U mij ter verantwoording aangaande eene klacht wegens ketterij, in casu spiritisme. Het verheugt mij zeer dat ik mij hierover verantwoorden kan in eene particulieren brief, daar ik mij tegenover mijnen hooggeachten leermeester en vriend zeker vrijer mag uitlaten dan tegenover het Bestuur. Ik wist waarlijk niet waar de wind vandaan kwam, toen dit bijna vergeten voorval weer werd opgehaald en wel van bestuurszijde. Zoo ik zeker wist, dat ds. Van der Pot Jr. in de plaats van zijnen hooggeschatten vader tot Bestuurder is gekozen, zou ik zeggen, dat deze de kwestie te berde heeft gebracht. Laat ik U vertellen, hoe het geval zich heeft toege- dragen: Op zekeren middag (het was op het laatst van de reis) kwam aan onze tafel het Spiritisme ter sprake, en wel allereerst de tafeldans. Enkele heeren beweerden niet te gelooven, dat het mogelijk was. Anderen en wij verdedigden de tafeldans uit eigen ondervinding. Na den maaltijd werd besloten de proef ervan te nemen. De pianokruk werd daarvoor gebruikt. Deze begon na lang wachters wel degelijk te bewegen, en meermalen tegen de slingering van het schip in, zoodat verscheidenen zich overtuigd moesten houden. Is dit fiasco maken, zooals de berichtgever aan het Bestuurslid zegt? Hieruit ontstond nu eene woordenwisseling: Hoe komt die beweging in het voorwerp, in casu de pianokruk? De een opperde al wijsgeriger stellingen dan de ander. De commandant, een ernstig man, wilde er meer van weten en liet een tafeltje, voor het doel zeer geschikt, vervaardigen. Ik had reeds spijt van mijne dwaasheid dat ik over zulk een onderwerp was begonnen met een publiek, dat ik zoo weinig kende. Op zijn aandringen evenwel lieten wij ons overhalen het nog eens te doen in zijne private kajuit met slechts enkelen daarbij. Het ligt dus geheel en al aan wie de berichtgever is: is hij, naar ik vermoed, den Heer Van 't Sandt, dan kan hij daarover niet oordelen, omdat hij er niet bij is geweest. Dan kan hij dus ook niet spreken van 'fiasco maken'. – Hoe het zij, deze bijeenkomst had meer van eene séance, en al is deze niet 'gelukt', er was toch veel uit te leeren voor een, die nog onbekend is met het Spiritisme. En hiermede is het verhaal uit. Het had geen andere gevolgen, dan dat enkele passagiers gebelgd waren, dat wij hen niet 'waardig' hadden gekeurd erbij tegenwoordig te zijn en dat ik mij meer dan ooit dwaas vond, om oud-Indisch gasten van iets geestelijks buiten den mensch te willen¹⁹⁵ overtuigen. Ten slotte nog eenige opmerkingen: Ik ben geen spiritist al onderzoek ik de zaak uit de geschriften, en dit onderzoek heeft mij tot nu toe geleerd, dat de zuivere resultaten van het Spiritisme het Evangelie slechts bevestigen. Séances kan en wil ik niet houden. Bij mijne evangelieprediking maak ik er nooit gebruik van, doch stel mijnen hoorders steeds voor vergeving der zonden door het lijden en sterven van Jezus en Gods ontzaggelijke liefde daar in betoond; al de andere Evangeliewaarheden vloeien daaruit voort. Teveel tijd neem ik voor het Spiritisme niet. Als het Tijdschrift komt (eens in de maand)¹⁹⁶ lees ik het door en denk er eens over na; dit is het werk van eenige uren. Wanneer ik den naam van het Genootschap heb aangetast door aanleiding te geven tot de 'aanklacht', dat er 'Spiritisten' onder zijne Zendelingen zijn, dan zou mij dit spijten. En hier mede, lieve Mijnheer, reken ik mij verantwoord. Me dunkt, men kan mij niet verbieden daar ik noch 'spiritistische denkbeelden' predik, noch den tijd steel, die aan de Zending toekomt.¹⁹⁷

Kruyt schreef aan Neurdenburg dat hij geen spiritist was en dat hij niet betrokken wilde zijn bij het houden van seances. Daarmee deed hij de waarheid echter geen

¹⁹⁴ Deze brief is in het archief RvdZ (65/4 en gedeponereerd archief Kruyt) niet aangetroffen.

¹⁹⁵ Kruyt schrijft hier 'wilde'.

¹⁹⁶ Kruyt bedoelt hiermee *Op de grenzen van twee werelden*.

¹⁹⁷ Brief Kruyt aan Neurdenburg, 4 januari 1892 (ARvdZ 18/36).

recht. Hij zei geen spiritist te zijn, maar uit zijn dagboeken blijkt dat hij zich het gedachtegoed van het spiritualisme eigen had gemaakt. Ten tweede schreef hij geen seances te kunnen en willen houden, maar daarbij verzweeg hij gemakshalve dat zijn vrouw tijdens spiritistische bijeenkomsten als medium fungeerde en dat hij deze ook als actieve participant bijwoonde. Hij redeneerde dus wel erg formeel.

In ieder geval is evident dat Kruyt gebruik maakte van mensen met mediamieke gaven om te zoeken naar de geest van zijn overleden moeder en om meer te leren over het eeuwige leven, de verlossing en de genade. Zijn beweegredenen om seances mee te maken hadden met name daarmee te maken. Kruyt schreef dat hij de zaken 'uit de geschriften' onderzocht. Daarmee bedoelde hij spiritistische en spiritualistische geschriften. Met de 'zuivere resultaten' van het onderzoek doelde hij op in spiritistische kringen verifieerbaar geachte feiten als tafeldansen en schrijvende mediums (geesten die blijk gaven van hun bestaan via het schrijven van een medium). Deze zaken zouden de waarheid van een 'hoger leven' en een leven na de dood bewijzen en daarmee het evangelie bevestigen.

Kruijt schreef te gemakkelijk geen spiritist te zijn. Het was eerlijker geweest wanneer hij op zijn minst had erkend veel affiniteit te hebben met spiritualisme. Neurdenburg nam echter genoegen met Kruijts verantwoording. In verdere correspondentie komt Neurdenburg er niet meer op terug. In de notulen van de NZG-vergaderingen is niets over de kwestie te vinden. De conclusie is derhalve gerechtvaardigd dat de kwestie nooit tot een veroordeling van Kruijts denkbeelden heeft geleid.

In de dagboeken zijn diverse notities over spiritisme te vinden, verspreid over een tiental jaren. Dit toont aan dat Kruijts interesse niet slechts een bevestiging was. Eveneens tonen de notities aan, dat zijn mededeling aan Neurdenburg dat hij geen spiritistische denkbeelden predikte, wel enigszins genuanceerd moet worden. Niet alleen correspondeerde en sprak Kruijt met anderen over zijn opvattingen, maar zijn interesse voor spiritisme kleurde ook zijn theologische opvattingen. Assistent-resident Jellesma was een van de mensen met wie Kruijt over het spiritisme sprak. Jellesma bleek een fel tegenstander te zijn van spiritisme.¹⁹⁸ Dat gold echter niet voor resident van Hoëvell, over wie Kruijt schreef dat hij een 'hevig spiritist' was en met wie hij uitvoerig van gedachten wisselde over het spiritisme.¹⁹⁹

Kruijts broer Hendrik was eveneens, en eerder, diepgaand geïnteresseerd in spiritisme, zoals blijkt uit een vijftal brieven die hij in 1889 en 1890 aan Elise van Calcar schreef.²⁰⁰ Hendrik was ook magnetiseur.²⁰¹ De datering van de genoemde brieven rechtvaardigt de conclusie dat Kruijts belangstelling voor spiritisme niet uitsluitend te herleiden is tot zijn contacten met de familie Moulijn, hoewel hij in zijn autobiografische notities die indruk wekt. Het jaar waarin zijn broer de genoemde brieven schreef valt samen met de periode waarin Kruijt kennismaakte met zijn schoonfamilie.

In de brief van 30 juni 1889 schrijft Hendrik dat hij vegetariër is geworden en het pad der vergeestelijking nastreeft. Hij wist zich gesterkt in een ascetische levenswijze en in een 'geestelijke' opvatting van het huwelijk. Hendrik verwijst

¹⁹⁸ Kruijt, 'Dagboek 1892', 3 september.

¹⁹⁹ Kruijt, 'Dagboek 1892', 10 juni.

²⁰⁰ Archief Sikemeier-Van Calcar, Nederlands Letterkundig Museum en Documentatiecentrum (NLMD) te Den Haag.

²⁰¹ Jansen, 'Een onderbelicht aspect van het Nederlandse spiritisme', blz. 36.

expliciet naar de rol van D.P.M. Huet, C.W. van der Pot en P. Hofstede de Groot, die hem vormden. Deze drie predikanten waren allen betrokken bij het spiritisme. Van der Pot was docent aan de zendingsopleiding en gaf het vak exegese van het Nieuwe Testament. Jansen omschrijft hem als een 'modern spiritualist', die contact onderhield met Van Calcar.²⁰² Van der Pot gaf ook les aan Albert Kruyt. Hendrik noemt ook M.C.E. Stakman, resident van Menado, als spiritist.

De brief van 6 februari 1890 werd door Hendrik geschreven na zijn vertrek uit Tomohon, tijdens het verblijf in Mojowarno, van waar hij zou doorreizen naar zijn nieuwe standplaats in Deli. Opmerkelijk is dat hij in deze brief schrijft dat het spiritisme hem geholpen had om zijn roeping als zendeling goed te begrijpen en waarderen. Hij schrijft verder geen belangstelling te hebben voor het bijwonen van seances van Europeanen. Hij richtte zich liever op 'profeten' en 'profetessen' onder de Bataks. Jansen vermeldt dat Van Calcar daarmee niet gelukkig zal zijn geweest. Zij verbond het geestengeloof bij 'inlanders' vooral met de lagere geestenwereld van wie Europeanen niet veel konden leren. Zendingen moesten zich door contacten met hogere geesten juist wapenen tegen de invloeden van lagere geesten.²⁰³

De derde brief, geschreven op 24 mei 1890, verschaft weinig relevante informatie, maar wel is interessant dat Hendrik naar aanleiding van verloren gegane zeebagage meldt dat hij daardoor zijn boeken over het spiritualisme²⁰⁴ en natuurheilkunde eveneens kwijt was geraakt. Uit de brief van 20 juni 1890 blijkt dat Hendrik correspondeerde met Huet, die hem had geschreven te hebben gebroken met het spiritisme en hem adviseerde dat ook te doen. De laatste in het archief aanwezige brief, gedateerd 7 september 1890, maakt duidelijk dat Hendrik ervan op de hoogte was dat de bruid van zijn broer Albert een medium was. Naar aanleiding daarvan schreef hij dat zijn broer 'nog niet zo ver' was.²⁰⁵

Daarin zou echter spoedig verandering komen, want zoals al eerder bleek organiseerde broer Albert tijdens de zeereis naar Nederlands-Indië een seance. Wellicht was hij met name geïnteresseerd geraakt in, zoals Hendrik het verwoordde, de rol van geesten als brengers van vertroosting.²⁰⁶ In 1892 schreef hij in zijn dagboek dat alles van God komt en dus ook troostende en versterkende nabijheid van geesten. Hij ging geloven dat geesten hem begeleidden om bescherming te geven. Hij hoopte bovenal dat zijn moeder deze begeleidende geest zou kunnen zijn, maar hij achtte dit uitgesloten. Zijn moeder zou al in te hoge (hemelse) streken verkeren om nog in contact te kunnen treden met de levenden. Het waren immers steeds lagere geesten die zich tijdens seances manifesteerden.²⁰⁷ De invloed van het spiritualisme is hierin duidelijk, zowel met betrekking tot hogere en lagere geesten als ook met betrekking tot de trapsgewijze ontwikkeling in het aardse en hemelse leven.²⁰⁸

Kruij was overtuigd van de mogelijkheid dat mensen en geesten van overledenen elkaar ontmoeten. Deze geesten zouden dan wel eerst toestemming van God moeten krijgen om aan mensen te verschijnen.²⁰⁹ In tegenspraak met de verzekering

²⁰² Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 166. Zie ook blz. 167, 175, 186, 190.

²⁰³ Jansen, 'Een onderbelicht aspect van het Nederlandse spiritisme', blz. 36.

²⁰⁴ Hendrik onderscheidde in tegenstelling tot zijn broer Albert wel tussen spiritisme en spiritualisme.

²⁰⁵ Zie ook: Jansen, 'Een onderbelicht aspect van het Nederlandse spiritisme', blz. 34-35.

²⁰⁶ Kruij, 'Dagboek 1892', 3 september, ook 8 oktober. Kruij heeft het over Hein. Hier en op andere plaatsen blijkt dat dit niet slaat op Hein Rooker, maar op broer Hendrik.

²⁰⁷ Kruij, 'Dagboek 1892', 3 september, 8 oktober.

²⁰⁸ Vergelijk Jansen, D. *Nieuwe zekerheid*, blz. 77-80.

²⁰⁹ Kruij, 'Dagboek 1899', 23 mei.

die Kruyt aan Neurdenburg gaf, namelijk dat zijn spiritistische opvattingen niet in de evangelieverkondiging doorwerkten, blijkt uit de dagboeken dat hij met inwoners van Midden-Celebes wel – zij het hoogst incidenteel – over spiritisme gesproken heeft. Tijdens een ontmoeting met Papa i Lanti, een inwoner van het dorpje Malei, kwam het gesprek op een hadji die vertelde dat mensen in Mekka met afgestorvenen gemeenschap hadden en dat zij hun de hand schudden. Kruyt zei dat de bewering, dat zij daar de handen van afgestorvenen schudden het gebruikelijke verzinsel was en dat ‘wel is waar gemeenschap tussen mensen en zielen kan bestaan als God het toestaat, maar dat dit niet alleen het geval was te Mekka.’²¹⁰ Deze zelfde opvatting blijkt ook uit de hierboven aangehaalde passage van het dagboek 1892, waarin Kruyt aan zijn vrouw schreef dat wanneer één van beiden zou overlijden, die aan God toestemming moest vragen zich aan de nog levende kenbaar te maken.

Ook met betrekking tot het werk van de evangelieverkondiging verwachtte Kruyt begeleiding van geesten. Zo lezen we in het dagboek van 1892 dat hij zich voorbereidde op een bijbelvertelling over de schepping. Daarbij uitte hij de volgende wens:

Ik denk wel eens zoo: wat heerlijk zou het zijn als de geest van een Pososche afgestorvene die Jezus in den hemel heeft leeren kennen, morgen aan mijne zijde stond om mij te influenceeren. De menschen hier moeten er zelfs nog aan gewend geraken om over geestelijke dingen te hooren spreken. Lamo is God, en dit is hun genoeg, tusschenbeide een eenvoudig gebed tot Hem gericht, en verder geen nieuws (de menigte bijgeloovigheden daarbij niet in aanmerking genomen). Ik heb zoo menigmaal een gevoel over mij, dat ik niet genoeg doe, en ongetwijfeld is dit gevoel waarheid, maar ik wilde dat er een was, die mij zeide wat ik doen moet.²¹¹

In de jaren tussen 1892 en 1901 kwam in Kruyts denken over spiritisme allengs een omslag tot stand. Wanneer dit precies gebeurde valt uit het beschikbare materiaal niet af te leiden. De omslag blijkt met name uit een uitvoerig schrijven van Kruyt aan Adriani, van augustus 1901.²¹² Het was Kruyt opgevallen dat het spreken over spiritisme in de Minahasa ‘bon ton’ was²¹³ en dat spiritisme voor sommigen de trekken kreeg van een religie op zich. Daar kon Kruyt niet in meegaan. Hij was van mening dat de aandacht voor spiritisme schadelijk kon zijn voor het geloof, omdat het de mens uiteindelijk niets leert over zonde, verlossing en God. Spiritistische manifestaties waren voor Kruyt blijvend een bewijs dat de mens na de dood voortleeft, maar in 1901 had hij inmiddels afstand genomen van spiritualistische ideeën. Waar volgens Kruyt hulpprediker J.S. de Vries²¹⁴ spiritisme zag als een weg tot het christendom, zag Kruyt in het spiritisme meer een gevaar dan een hulpmiddel. Seances leidden er slechts toe dat deelnemers in contact kwamen met laagstaande geesten: deze konden niet bijdragen aan de volmaking van het geloof. Spiritisme kon alleen een hulpmiddel zijn als de behoefte tot verlossing versterkt werd. Kruyt kwam echter tot de conclusie dat deze behoefte niet werd versterkt. ‘Foefjes’ als spiritisme hielpen daarvoor niet.

²¹⁰ Kruyt, ‘Dagboek 1899’, 23 mei.

²¹¹ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 17 september.

²¹² De tekst van deze brief is integraal opgenomen in ‘Dagboek 1901’, 15 augustus (brief 2).

²¹³ Zie bijvoorbeeld de artikeltjes over spiritisme van J. ten Hove: ‘Spiritisme’, in: *Tjahaja Sijang*, 1 dec. 1909 (40/23), 15 dec. 1909 (40/24).

²¹⁴ J.S. de Vries (geboren 1869), hulpprediker van de Indische Kerk in Tanawangko vanaf 1888.

Opvallend is dat Kruyt tot zijn conclusie komt op basis van pragmatische argumenten: hij ontkende de waarheid van het spiritisme niet, maar het 'leerde hem weinig' en praktisch had hij er 'geen steek' aan. Dat hij voorts aanvoert dat spiritisme de trekken van een religie kreeg, is merkwaardig. Dit was in Nederland, voor zijn vertrek naar Nederlands-Indië, niet anders. Het lezen van *Op de grenzen van twee werelden* had hem dan ook al veel eerder tot die conclusie kunnen brengen. In het jaar 1901 deed Kruyt in Bolaang Mongondow onderzoek naar de staat van het heidendom en de perspectieven voor zendingswerk. Gedurende deze reis kwam hij meerdere malen in contact met Riedel, administrateur van een koffieplantage in Poigar,²¹⁵ en hij sprak met hem over spiritisme. In een dagboekbrief aan Adriani schreef hij het volgende over zijn ervaringen:

Hij [Riedel] had van zijn vader geleerd, dat alle zendingen lammelingen zijn met bijbels onder den arm, zoodat hij den omgang met zijne neven Graafland en de Vries vermeed. Maar nu hij ze heeft leeren kennen, vindt hij ze zoo lam nog niet en zoekt hen veel op. Door omgang met hen is het goddelijke in hem toch wakker geworden, en nu heeft hij zich aanvankelijk op het spiritisme geworpen. Op Poigar is de Gouvernementsgoeroe schrijvend medium en de vrouw van de opziener daar valt nu en dan in trance. Ik heb nog zo'n séance met de goeroe bijgewoond, maar het leverde niets zaaks op, alleen kon ik mij overtuigen, dat de man inderdaad en wel zeer sterk medium is. Ik heb er verbaasd over gestaan, zoo'n veld als het spiritisme hier in de Minahasa al heeft gewonnen, iedere Minahasser (bij wijze van spreken) heeft het over 'spook' en 'medioem', alsof het zo maar nasi is. En dan natuurlijk de noodige wonderbaarlijke verhalen daaromtrent. Maar het is mij ook nu weer opgevallen: wat leert het spiritisme je weinig, praktisch heb je er geen steek aan. Overal waar men erover begon heb ik de mensen gewaarschuwd, dat zij het spiritisme toch niet als godsdienst zouden beschouwen, daar het dit niet is, evenmin als het ruwere spiritisme der heidenen. Dat spiritisme ons niets leert over de zonde, God en verlossing; het leert enkel en alleen handtastelijk, dat de mens blijft voortleven, maar dit wisten we toch memang.²¹⁶ Het spiritisme kan hier nog veel kwaad doen aan het geloof, omdat het bijna uitsluitend geestelijk laagstaande geesten zijn, die zich manifesteren. De Vries ziet er een weg in tot het Christendom, maar ik vind het meer een gevaar dan een hulpmiddel, want als de behoefte aan verlossing niet memang in een mensch is gewekt, helpen allerlei foefjes toch niet. God heeft met alles Zijne bedoelingen, als wij maar wijzer waren.²¹⁷

Een brief van zending G. Maan aan Kruyt bevat een korte passage over spiritisme. Eerstgenoemde schreef, in 1902, geregeld in aanraking te komen met een 'spiritualistisch neo-christen', die het rechtzinnig christendom een goddeloosheid vond.²¹⁸ Deze passage staat echter op zichzelf en krijgt geen vervolg. In een rondzendbrief van 1908 ging Kruyt in op een geval van bezetenheid in Poso en de wijze waarop in Nederland op dat soort verhalen werd gereageerd.²¹⁹ Opvallend is dat hij in dit artikel op geen enkele wijze de relatie legt naar spiritisme en het in trance raken van een spiritistisch medium. Dit komt doordat hij een onderscheid maakte tussen goede en boze geesten. In het geval van bezetenheid dat hij in de rondzendbrief beschreef,

²¹⁵ Mogelijk doelt Kruyt hier op J.G.F. Riedel (1832-1911), zoon van NZG-zending J.F. Riedel (1798-1860). Van de zoon is bekend dat hij geen sympathie had voor de zending (zie *ENI*, 's-Gravenhage/Leiden, 1919 (3), blz. 602-603).

²¹⁶ *Memang* = inderdaad, werkelijk.

²¹⁷ Kruyt, 'Dagboek 1901', 15 augustus.

²¹⁸ Brief G. Maan aan Kruyt, 24 mei 1902 (ARvdZ 101A/7/4).

²¹⁹ Kruyt, *BrAKrVr*, 1908 (3), blz. 2-6 ('Een geval van bezetenheid').

betrof het een boze geest die gedurende anderhalf uur een vriendelijke vrouw veranderde in een razende en op de grond kronkelende persoon. Kruyt schreef dat hij gedurende seances 'lagere geesten' ontmoette. Daarmee doelde hij, zoals in kringen van spiritualisten gebruikelijk was, op geesten van overledenen die in het hierna maals nog niet op een hoge trede van ontwikkeling stonden. Deze geesten moesten nog door vele stadia reizen voordat ze in het nieuwe Jeruzalem zouden komen. Boze geesten hadden geen enkele genade ervaren en leefden in de hel. Spiritualisten dienden zich dan ook volgens Van Herwerden te onthouden van het oproepen van deze geesten.²²⁰ Seances hadden als doel het oproepen van goede geesten, van wie mensen kunnen leren.

In het genoemde artikel wilde Kruyt aantonen dat in het heidendom wel degelijk zo iets bestaat als bezetenheid en duistere machten. De Nederlander zou geloof in bezetenheid zien als bijgelovigheid en kon daarom ook niet ten volle de uitwerking van het evangelie waarderen. In christelijke gemeenten en in een christelijk land zouden zich dergelijke manifestaties van duistere machten niet meer voordoen, omdat de hand van de verhoogde Heiland zich had uitgestrekt op grond van het gegroeide geloof.²²¹

J.W. Gunning schreef aan Kruyt dat laatstgenoemde, in een conceptartikel over het animisme, omschrijvingen zou hebben gebruikt die in Nederland in de regel werden gebruikt in verband met spiritisme. Kruyt zou de voorstellingen omtrent het voortleven van de ziel, in tegenstelling tot De la Saussaye, niet willen verklaren uit het dromen van de mens, maar uit spiritistische verschijnselen rondom de *tanoan*-rituelen. De la Saussaye zou het spiritisme verwaarlozen. Gunning was echter van mening dat Kruyts interpretatie van belang was voor het onderwijs aan de zendings-school, omdat 'de realiteit van spiritistische verschijnselen nu eenmaal onder jongelui in de lucht zit'. Hij voegde daaraan toe: 'Nu voed ik hen allerminst op tot spiritisten; integendeel, het is absoluut kapali²²² in het zendingshuis om aan deze dingen te doen. Maar het is voor de houding die men op het zendingsveld tegenover de heidenen aanneemt van zeer groot gewicht of men tegenover deze dingen geheel sceptisch staat, dan wel of men er een realiteit in erkent'.²²³

Uiteindelijk brak Kruyt met het spiritisme. Terugblikkend op zijn leven schreef hij daarover:

De aantrekkelijkheid van het occultisme is het eerst voor mij geluwd, toen onder de 'geesten', die zich manifesteerden, nimmer die van mijn moeder was; hierop hoopte ik steeds. Door verschillende ervaringen en door nadenken heb ik mij over het Spiritisme een mening gevormd, en deze is van die aard, dat ik aan het verschijnsel niet meer die realiteit kan toekennen, die ik er vroeger aan gehecht heb. Ook de boeken over Spiritisme (o.m. alle jaargangen van 'Op de grenzen van twee werelden') gingen in de Posso.²²⁴

Hetzelfde lot was later overigens ook de dogmatische werken in zijn boekenbezit beschoren. Kruyt vond dogmatiek voor een zendeling gevaarlijk: deze zou de vrije

²²⁰ Vergelijk Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 77-81.

²²¹ Kruyt, *BrAKrVr*, 1908 (3), blz. 6.

²²² *Kapali* is een Bare'e-woord voor iets dat de adat absoluut verbiedt.

²²³ Brief J.W. Gunning aan Kruyt, 29 december 1901 (ARvdZ 96A/7/1).

²²⁴ Kruyt, 'Beantwoording', blz. 9.

blik op de mens vertroebelen en hem slechts belemmeren de juiste werkwijze te vinden.²²⁵

3.4.7 Levensstijl

Kruyt reflecteerde niet systematisch over de vraag hoe zijn levensstijl van invloed was op het zendingswerk in Poso. Ook terloopse uitspraken over missionaire ascese, in de zin van een levensstijl van zelfverloochening en discipline, zijn nauwelijks te vinden in dagboeken en correspondentie.²²⁶ Het voorgaande hoofdstuk maakte duidelijk dat Kruyt uit een redelijk welgesteld milieu kwam. Zijn grootvader bezat een apotheek in Den Haag en diverse familieleden hadden uitstekende maatschappelijke functies. Het was voor Kruyt gewoon contact te hebben met mensen op hooggeplaatste posities. In zijn jeugd hield hij vakanties in binnen- en buitenland. Ook na zijn repatriëring deed hij dit soms, zoals een vakantie op Ameland in 1933.²²⁷

Tijdens zijn opleiding in het Zendelinghuis bleek het voor Kruyt niet altijd gemakkelijk contact te onderhouden met mensen die over minder intellectuele capaciteiten en over minder discipline beschikten dan hijzelf. Het is opvallend dat deze karaktertrek hem in zijn omgang met de To Pamona weinig hinderde. Terwijl Kruyt in de loop der jaren uiterst kritisch schreef over zijn Nederlandse collega's, was dit in veel mindere mate het geval waar het de To Pamona betrof. Doorslaggevend was dat hij altijd weer zocht naar ernst in de ander.

Hoewel Kruyts ouders in dienst van het NZG waren geweest en derhalve slechts een bescheiden inkomen hadden, zag hij zelf kans een behoorlijk kapitaal op te bouwen, dat in ieder geval voldoende was om na repatriëring een huis te kopen. Uit het bronnenmateriaal is niet duidelijk hoe hij aan dit geld kwam en of er sprake was van een erfenis of schenkingen uit familiekring. Het schrijven van de talloze artikelen leverde hem steeds een honorarium op (afhankelijk van de lengte variërend van enkele tientallen tot enkele honderden gulden), maar wanneer het artikelen over zending betrof liet hij de vergoedingen overmaken naar het NZG. Een deel van de honoraria liet Kruyt vastzetten in een studiefonds voor zijn kleinkinderen. In een schrijven aan zoon Jan meldde hij hierover: 'Ik heb een paar artikelen gereed gemaakt voor tijdschriften, opdat er weer wat geld in het laadje van het studiefonds kome.'²²⁸ Soms liet hij het geld overmaken naar de rekening van pleegzoon Pentjali Sigilipoe.²²⁹ Dochter Miep beschikte in 1934 over fl. 1.700 spaargeld. Dit geld was voor het grootste deel afkomstig uit giften van haar ouders.²³⁰ Het ligt voor de hand te veronderstellen dat ook de andere twee kinderen vergelijkbare giften ontvingen.

Gedurende de periode dat Kruyt werkzaam was in Poso, leefde hij naar westerse maatstaven sober. Vooral tijdens zijn vele reizen in de regio leefde hij met een minimum aan luxe. De huizen waarin hij woonde waren naar westerse standaard gebouwd, maar ze waren zeer sober van uitvoering. Door de plek waar hij woonde, was het eten eveneens eenvoudig. Een grote diversiteit aan levensmiddelen was in de regio niet beschikbaar. Uit de Minahasa liet hij zich echter geregeld kisten met

²²⁵ Kruyt, 'Dagboek 1915', 17 november.

²²⁶ Zie voor een samenvattende bespreking van missionaire ascese: J.A.B. Jongeneel, *Missiologie, II Missionaire theologie*, 's-Gravenhage, 1991, blz. 28-34.

²²⁷ Brief Kruyt aan zoon Jan, 28 maart 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

²²⁸ Brief Kruyt aan zoon Jan, 30 januari 1934 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

²²⁹ Brief Kruyt aan zoon Jan, 14 juni 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

²³⁰ Brief Kruyt aan zoon Jan, 3 april 1934 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

etenswaren toesturen: suiker, bloemkool in blik, cognac en schrijfpapier.²³¹ Ds. P. Pogo, een van de eerste inheemse gemeentevoorgangers in Midden-Celebes, herinnerde zich Kruyt als een man die zonder luxe leefde. Hij had vaak werkkleding aan. Netjes kleepte hij zich uitsluitend wanneer er bezoek kwam.²³²

Bijzondere uitgaven deed hij met name voor het aanschaffen van boeken en abonnementen op tijdschriften. De dagboeken en correspondentie bevatten veel passages over bestellingen en verzoeken om een abonnement te regelen: met name publicaties op de terreinen etnologie, zending en literatuur. Zo valt in de correspondentie met vriend Bram van der Flier te lezen dat hij een abonnement nam op de *Nieuwe Theologische Studiën*. Als reden voor het nemen van dit abonnement schreef Kruyt: 'Het informeert je heerlijk over alles wat er verschijnt.'²³³ In dezelfde brief vroeg hij boeken over paradijs- en zondvloedverhalen toe te sturen. Daarnaast ontving Kruyt bijvoorbeeld het *NRC-Handelsblad*,²³⁴ *Het Christelijk Volksblad*,²³⁵ *De Indische Gids*,²³⁶ benevens periodieken van de genootschappen waarvan hij correspondent was. Ook op Engelstalige tijdschriften, zoals de periodiek van het Amerikaanse aardrijkskundig genootschap, had hij een abonnement.²³⁷

Zelfverloochening, als uitingsvorm van missionaire ascese, was bij Kruyt niet zichtbaar in het afzien van luxe. Ontegengesteld zag hij van overvloed af door te wonen en werken in Poso, maar wat hij nodig had bestelde hij per post.²³⁸ Hij paste zich niet restloos aan. Wel kenmerkte Kruyt de grote discipline waarmee hij zijn dagen indeelde om zoveel mogelijk werk voor de zending te kunnen verzetten. Hij stond vroeg op, werkte bij het licht van een olielamp en hij was kritisch op zichzelf wanneer hij 's middags te lang sliep.²³⁹ Zelfverloochening is ook zichtbaar in zijn volharden in het directeurschap van de kweekschool te Pendolo. Geen andere weg was voor hem aanvaardbaar dan blijven tot vervanging geregeld was.

3.5 CONCLUSIE

Kruyts spiritualiteit was bovenal een missionaire spiritualiteit. Vooral in de dagboeken van de eerste jaren is zichtbaar dat zijn geloof onlosmakelijk verbonden was met het werk van de zending. Gebed en bijbellesing waren niet alleen gericht op versterking van het eigen geestelijk leven en het vinden van troost, maar met name op het vinden van kracht om het missionaire werk te doen. Dit is zelfs zichtbaar in

²³¹ Kruyt, 'Dagboek 1892', 23 april.

²³² *Interview*, P. Pogo, Bomba, juni 1993.

²³³ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 15 april 1919 (ARvdZ 101A/6/3).

²³⁴ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 2 februari 1922 (ARvdZ 101A/6/3).

²³⁵ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 22 augustus 1921 (ARvdZ 101A/6/3).

²³⁶ Brief Kruyt aan zoon Jan, 17 januari 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

²³⁷ Brief Kruyt aan zoon Jan, 21 november 1932 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

²³⁸ Kruyt onderscheidde zich op dit punt van zendeling Ten Kate die op de grens van armoede leefde. Laatstgenoemde schreef in een brief aan het zendingsbestuur dat hij had geleerd 'gebrek te hebben', dat hij door het voedselgebrek in Napu niet werd 'gedrukt' en dat hij zich er wel bij bevond. De Duitse etnoloog A. Grubauer, die Ten Kate bezocht, sprak zijn afschuw uit over diens levensomstandigheden (brief Ten Kate aan zendingsbestuur, 2 juni 1915, ARvdZ 64/2). Het zendingsbestuur was van mening dat het ging om zelfopgelegde armoede, want hij zou gemakkelijk aan meer voedsel hebben kunnen komen (brief bestuur aan Ten Kate, 29 oktober 1915, ARvdZ 64/2).

²³⁹ Kruyt, 'Dagboek 1892', 17 januari.

Kruyts betrokkenheid bij spiritisme, met name in zijn hoop dat hij in de evangelieverkondiging zou worden begeleid door de geest van een overleden Posoër.

Gebed en bijbellezing waren voor een groot deel gericht op de geloofsopvoeding van de mensen om Kruyt heen: in de eerste plaats de *gurus*, in de tweede plaats de *murids* en de hulpen in huis. In de derde plaats waren gebed en bijbellezing gericht op de inwoners van Midden-Celebes die in het huis van Kruyt, of bij het dorps hoofd, de bijbelse vertellingen kwamen bijwonen. Spiritualiteit had voor hem niet alleen betrekking op het eigen, individuele geloofsvertrouwen in God. Het ging in zijn spiritualiteit ook om de ander: door deze te betrekken bij zijn eigen spiritualiteit wilde hij hem in relatie brengen met God en Jezus Christus en opvoeden in een persoonlijk geloof.

Op grond van Kruyts publicaties en het beschikbare archiefmateriaal is de conclusie gerechtvaardigd, dat zijn eenvoudige levensstijl niet verbonden was met een theologische reflectie op de hem omringende armoede en het onrecht van slavernij. Hij was weliswaar sinds 1933 geabonneerd op *Tijd en Taak*,²⁴⁰ de periodiek van de religieus-socialisten, maar de doorwerking van het sociaal-democratische gedachtegoed is nergens in Kruyts werk expliciet zichtbaar. In een autobiografische notitie, geschreven na zijn repatriëring, treffen we een van Kruyts sporadische uitlatingen over zijn politieke denkbeelden aan. Hij schrijft daar zich het meest verwant te voelen met de sociaal-democratie 'omdat dit doelbewust op verandering en verbetering der toestanden aanstuurde'.²⁴¹ Het beschikbare bronnenmateriaal maakt niet duidelijk wanneer hij koos voor de sociaal-democratie en waarom zijn politieke denkbeelden geen zichtbare implicaties hadden voor zijn visie op de samenleving van Midden-Celebes. Zo zette hij zich niet in voor de maatschappelijke emancipatie van de *watua*, terwijl dit voor een sociaal-democraat wel voor de hand had gelegen. Evenmin erkende hij het medische werk en de handelsondernemingen als wezenlijke onderdelen van het zendingswerk. Kruyts spiritualiteit was gericht op God, veel minder op de wereld. Voor zover de aandacht was gericht op de wereld, ging het om het opheffen van de mens tot God en niet om het bevrijden van de mens uit structuren van onrecht. Kruyt had in Midden-Celebes weliswaar ook aangestuurd op 'verandering en verbetering der toestanden', maar voor hem was dat vooral een proces van geleidelijkheid waarbij bestaande maatschappelijke verbanden bewaard moesten blijven.

²⁴⁰ Brief Kruyt aan zoon Jan, 17 januari 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

²⁴¹ Kruyt, 'Beantwoording', blz. 9.

Deel II

Het denken van Kruyt: de ontmoeting van de zending
met de godsdienstige wereld van de To Pamona

4 De godsdienstige wereld van de To Pamona: het animisme

4.1 INLEIDING

In deel I is de levensloop van Kruyt in kaart gebracht. Daarbij kwam zijn visie op missionair werk in de godsdienstige wereld van de To Pamona al geregeld aan de orde. Deel II onderzoekt welke visie Kruyt had op het animisme (hoofdstuk 4), welke denkbeelden hij ontwikkelde over zending (hoofdstuk 5) en hoe hij de verhouding van de godsdienst met de zending zag (hoofdstuk 6). Dit vierde hoofdstuk richt zich op Kruyts visie op het animisme en onderzoekt welke etnologische hypothesen hij hanteerde. Hoewel dit hoofdstuk veel aandacht geeft aan Kruyts etnologische opvattingen over de godsdiensten, gaat het met name om de *theologia religionum*. Zijn gedachten daarover zijn echter uitsluitend te verstaan in de context van de *scientia religionum*, zijn godsdienstwetenschappelijke visie op de evolutionaire ontwikkeling van de mens en de religieuze ervaring.

4.2 DE CONTEXT VAN KRUYTS DENKEN

Kruyt stond in zijn denken sterk onder invloed van negentiende-eeuwse unilineaire, evolutionaire concepten van de ontwikkeling van de godsdiensten. Deze paragraaf schetst daarom eerst in welke context Kruyts denken vorm kreeg. De negentiende eeuw liet ten opzichte van de voorgaande eeuwen een opvallende wijziging zien in het denken over de godsdiensten. Achttiende-eeuwse denkers hanteerden veelal een deterministische ordening van het menselijk leven, die de mensen en de wereldsamenleving indeelde in onveranderlijke klassen. In deze deterministische ordening van de samenleving was het christelijke continent beschaafd, terwijl daarbuiten het barbarisme regeerde. In de negentiende eeuw won een flexibeler ordening van mens en samenleving terrein. Niet langer had elk mens en elke godsdienst een onveranderlijke, gedetermineerde plaats onder de hemel, maar ze konden zich ontwikkelen naar een hoger niveau. Een statische classificatie, waarin mensen en culturen als hoog of laag werden aangeduid, maakte dus plaats voor een visie waarin sociale ontwikkeling het centrale begrip was.

4.2.1 Ontwikkeling en beschaving

In de achttiende eeuw werden de contouren van deze verandering in denken reeds zichtbaar. De Engelse filosoof Adam Smith (1723-1790)¹ onderscheidde in het jaar 1762 vier stadia in de menselijke ontwikkeling: de samenlevingsvormen van jagers, herders, landbouwers en handelaren. Die van de handelaren vormde het hoogste stadium van ontwikkeling. Smiths visie bood ruimte voor een economische en

¹ Niet te verwarren met de hieronder besproken theoloog W.R. Smith.

sociale ontwikkeling van laag naar hoog, maar evenals in de deterministische classificatie bleef vaststaan dat de westerse samenleving, met inbegrip van de christelijke godsdienst, aan de top van de piramide stond.² In omgekeerde zin bleef het oordeel over 'primitieve' samenlevingen en 'primitieve' godsdiensten gelijk: deze stonden onder aan de ladder.

Ruim honderd jaar later was de invloed van deze evolutionistische classificatie nog duidelijk zichtbaar in het werk van de filosoof Herbert Spencer (1820-1903). In zijn werk *The Principles of Ethics*, in delen gepubliceerd tussen 1879 en 1893, wijdde hij het tweede hoofdstuk van deel I aan de sociale evolutie, de ontwikkeling van het menselijk gedrag. Hij begon zijn exposé met een verwijzing naar het schijnbare doelloze gedrag van 'the very lowest creatures', die net zo weinig herkenbare doelen hebben als 'the struggles of an epileptic'.³ Kenmerkend voor laagontwikkelde levensvormen is volgens hem, dat 'conduct is constituted of actions so little adjusted to ends, that life continues only as long as the accidents of the environment are favorable.'⁴ Het handelen van hoger ontwikkelde diersoorten daarentegen kenmerkt zich door een 'far better adjustment to their ends' en zij hadden daarbij een 'new set of adjustments' ontwikkeld.⁵ Bij de mens is dat volgens Spencer niet anders. Het verschil tussen 'beschaafde' ('civilized') en 'wilde' ('savage') is dat de eerste in staat is zich beter aan te passen aan wat de omgeving van hem eist en zodoende beter doelmatig kan handelen. Het 'supreme end' van alle doelmatig handelen is het verlengen van het individuele bestaan en het instandhouden van 'the life of the species'.⁶

De beschaafde mens is daarvoor volgens Spencer aanmerkelijk beter toegerust dan de barbaar: 'If we take any one of the major ends achieved, we see greater completeness of achievement by civilized than by savage; and we also see an achievement of relatively numerous minor ends subserving major ends.'⁷ De beschaafde mens is beter in staat zich te voeden, hij is beter in staat zich te kleden en zich zo aan te passen aan klimaat en werkomstandigheden. Hij is ook beter in staat te zorgen voor adequate behuizing. De verschillen tussen het rieten hutje van de barbaar en het woonhuis van de beschaafde mens beschouwde Spencer als tekenend voor het contrast 'in number and efficiency of the adjustments of acts to ends betrayed in their respective constructions.'⁸ Dit bracht hem ertoe radicale verschillen te zien tussen de hoogontwikkelde, beschaafde volken en de laagontwikkelde, primitieve volken:

And when with the ordinary activities of the savage we compare the ordinary civilized activities – as the business of the trader, which involves multiplied and complex transactions extending over long periods, or as professional avocations, prepared for by elaborate studies and daily carried on in endlessly varied forms, or as political discussions and agitations, directed now to the carrying of this measure and now to the defeating of that – we see sets of adjustments of acts to ends, not only immensely exceeding those

² G.M. Bediako, *Primal religion and the Bible. William Robertson Smith and his heritage*, Sheffield, 1997, blz. 46-73.

³ H. Spencer, *The Principles of Ethics*, Indianapolis, 1978, deel I, blz. 45.

⁴ Spencer, *The Principles of Ethics*, blz. 46.

⁵ Spencer, *The Principles of Ethics*, blz. 47.

⁶ Spencer, *The Principles of Ethics*, blz. 48-49.

⁷ Spencer, *The Principles of Ethics*, blz. 48.

⁸ Spencer, *The Principles of Ethics*, blz. 48.

seen among lower races of men in variety and intricacy, but sets to which lower races of men present nothing analogous.⁹

Spencer ontwikkelde zijn ideeën betreffende de sociale evolutie in nauwe relatie met het concept van biologische evolutie. De ontwikkeling van de religie behandelde hij in relatie tot beide: wanneer een menselijke samenleving een bepaald niveau van ontwikkeling heeft bereikt, ontstaan vage noties over oorsprong en duiding van het bestaan (religie), die moeten worden gezien als het noodzakelijke product van intellectuele vooruitgang.¹⁰ Naarmate de intelligentie zich verder ontwikkelt, tekent zich een dematerialisatie af van het bovennatuurlijke: geesten en goden worden steeds meer los gezien van het natuurlijke (het stoffelijke) en worden onzichtbaar en ongrijpbaar.

De primitieve goden hadden volgens Spencer beperkte geestelijke en fysieke eigenschappen. Evenals mensen maakten zij fouten en kwamen zij terug op hun voornemens. Pas in een veel hoger stadium van ontwikkeling kenmerkten goden zich door 'unlimited vision and universal knowledge'. De eigenschappen van de goden worden voortdurend 'adapted and readapted to the needs of the social state'.¹¹ Spencer kwam tot de conclusie, dat de primitieve menselijke geest geen religieus idee of religieus sentiment kende, maar dat deze in de loop van de sociale evolutie en de daarmee gepaard gaande evolutie van de intelligentie ontstonden. De huidige vormen van hoogontwikkelde religie bij de beschaafde volken danken we volgens Spencer aan een duidelijk herkenbaar causaal en evolutionair proces.¹²

De theorie van de sociale evolutie kreeg in de negentiende eeuw veel navolging, met name in de etnologie. Spencer sprak ruim voor de publicatie van Charles Darwins *The origin of species* (1859) al van 'organische evolutie' en de toepassing daarvan op het menselijk karakter en de intelligentie.¹³ Zo schreef hij in zijn *Social Statistics* (1850) over het menselijk vermogen tot onbeperkte adaptatie en transformatie, 'from a nature appropriate to his aboriginal wild life, to a nature appropriate to a settled, civilized life.'¹⁴ Dat wil echter niet zeggen dat daarmee ook biologische evolutie algemeen gedachtegoed was. Darwins principe van de natuurlijke selectie, de eerste uitvoerige uiteenzetting over organische evolutie, had een veel grotere invloed dan wat Spencer had geschreven. Darwin sprak, in de zesde editie van zijn boek (1872), overigens tegen dat anderen voor hem al hadden gezegd en geschreven dat de soorten niet tot stand waren gekomen door een scheppingsdaad, maar door natuurlijke selectie. Hij schreef daarover: 'It is probable that some did then believe in evolution, but they were either silent, or expressed themselves so ambiguously that it was not easy to understand their meaning.'¹⁵

In zijn latere, eveneens zeer invloedrijke, publicatie *The descent of man* (1871) sprak Darwin zich ook uit over het ontstaan van religie. Hij schreef daarover in het kader van de ontwikkeling van 'mental powers'. In zijn eerste boek had hij zich van uitspraken over de oorsprong van religie onthouden, volgens sommigen uit angst

⁹ Spencer, *The Principles of Ethics*, blz. 48.

¹⁰ J.D.Y. Peel, *Herbert Spencer on social evolution. Selected writings*, Chicago, 1972, blz. 206-207.

¹¹ Peel, *Herbert Spencer*, blz. 210-211.

¹² Peel, *Herbert Spencer*, blz. 212.

¹³ Spencer, *The Principles of Ethics*, blz. 25-26.

¹⁴ Spencer, *The Principles of Ethics*, blz. 24.

¹⁵ Ch. Darwin, *The origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*, New York/London, 1962, blz. 479.

voor kritiek op zijn radicaal materialistische benadering van de mens. Hij beperkte zich in die eerste studie dan ook tot de bespreking van enkele psychologische aangelegenheden, zonder de ontwikkeling van de geest te bespreken.¹⁶ In het boek over de afstamming van de mens schreef hij echter expliciet, dat er geen bewijs is dat ‘man was aboriginally endowed with the ennobling belief in the existence of an Omnipotent God.’ Hij constateerde juist het omgekeerde, namelijk dat vele barbaarse volken¹⁷ ‘have no idea of one or more gods, and (...) have no words in their languages to express such an idea.’¹⁸ Daarmee wilde hij niet uitsluiten dat er een schepper en regeerder van het universum bestaat, want daarover spraken ‘the highest intellects that ever lived’ in bevestigende zin. Vervolgens voerde hij aan, dat religie niet afwezig is bij de minder beschaafde volken, want het geloof in onzichtbare en geestelijke krachten zou juist daar vrijwel universeel aanwezig zijn. Deze vormen van religie beschouwde Darwin als bijproduct van de ontwikkeling van de geestelijke vermogens van de primitieve mens. Verbeelding, verwondering, nieuwsgierigheid en een basaal vermogen tot redeneren leidden ertoe, dat de mens wilde begrijpen wat er om hem heen gebeurde.

Darwin liet zich in deze beschrijving van de oorsprong van religie leiden door etnologische en godsdienstwetenschappelijke publicaties uit de periode 1865-1870.¹⁹ Zo leunde hij sterk op *Researches into the Early History of Mankind* (1865) van de etnoloog E.B. Tylor,²⁰ het boek *Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man* (1870) van de etnoloog J. Lubbock²¹ en op godsdienstwetenschappelijke publicaties van de zojuist genoemde H. Spencer. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat Darwin kwam tot een evolutionair schema waarin de godsdienst zich ontwikkelde van een geloof in ‘unseen spiritual agencies’, via fetisjisme en polytheïsme, tot monotheïsme.²² Hij liet daarbij in het midden of het monotheïsme moet worden beschouwd als een tussenfase, die uiteindelijk leidt tot ‘high mental faculties’, een hoger stadium van rede en kennis.

4.2.2 Ontwikkeling en religie

Darwin maakte voor de onderbouwing van zijn evolutionistische visie op de oorsprong en ontwikkeling van de mens dus gebruik van systematische en empirische studies van niet-christelijke religies. De etnologische discipline, die zich richtte op het onderzoek naar ‘primitieve’ culturen en oorspronkelijke religie, kwam na het midden van de negentiende eeuw sterk op. In de theologie, met name in het kader van het oudtestamenteel onderzoek, werd rond het midden van de negentiende eeuw steeds meer gepubliceerd over de oude religies van het Midden-Oosten. Dat wil niet zeggen dat er voor circa 1850 nog geen onderzoek naar de niet-christelijke religies plaats vond, maar het onderzoek was nog fragmentarisch van aard. De theoloog en etnoloog W. Schmidt bood in zijn *Ursprung und Werden der Religion* (1930) een globaal overzicht van vroege geschriften over godsdiensten en de

¹⁶ Darwin, *The origin of species*, voorwoord van J. T. Bonner en R.M. May, blz. x-xii.

¹⁷ Darwin gebruikt de begrippen ‘savages’, ‘barbarians’ en ‘aboriginals’ door elkaar.

¹⁸ Darwin, *The origin of species*, blz. 65.

¹⁹ Darwin, *The origin of species*, zie de citaten en de voetnoten, blz. 65-69.

²⁰ E.B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, London, 1865.

²¹ J. Lubbock, *Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, London, 1870.

²² Darwin, *The origin of species*, blz. 68-69.

oorsprong van godsdiensten.²³ Hij begon zijn overzicht van de ontwikkelingen aan protestantse zijde in de eerste helft van de negentiende eeuw met een korte bespreking van het ontwikkelingsschema dat G.W.F. Hegel hanteerde in zijn *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1820-1831)²⁴ Het hiernavolgende gaat kort op Hegel in, want zijn publicaties waren van grote invloed op het ontstaan van evolutionistische concepten van (culturele en religieuze) geschiedenis. Ook had hij grote invloed op de ontwikkeling van het onderzoek naar de religie van oudtestamenteel Israël.

Hegel onderscheidt drie soorten religie: natuurlijke religie, religie van de geestelijke individualiteit (of de vrije subjectiviteit) en religie van absolute finaliteit. De natuurlijke religie verdeelt Hegel onder in drie subcategorieën. De eerste categorie betreft de natuurlijke religie, waarin magie een belangrijke rol speelt. Tot de tweede categorie rekent Hegel religies van ‘het in zichzelf verdeelde bewustzijn’, waarbij hij onderscheidt tussen het ware Zelf en spontaan bewustzijn. Hij rekent daartoe de religies van China, het boeddhisme en het brahmanisme. Tot slot onderscheidt hij religies die de overgang vormen naar de sfeer van de geestelijke individualiteit of vrije subjectiviteit. Daartoe rekent hij onder meer de religie van Zoroaster. Een hogere vorm herkent Hegel in het judaïsme en in de religies van de oude Grieken en Romeinen. Het christendom tot slot beschouwt hij als de hoogste ontwikkelingsvorm van religie.

In zijn *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837)²⁵ werkt Hegel de ontvouwing van de Geest in de geschiedenis uit. De geschiedenis van de wereld is voor hem in essentie de realisatie van de Geest. De hoofdstukken van het boek volgen dan ook bovenstaande indeling in religies. In de openingszin van het hoofdstuk over de Germaanse wereld schrijft Hegel, dat de Germaanse Geest de Geest van de nieuwe wereld is. Het doel is ‘de realisatie van de absolute waarheid’. In de geschiedenis van Noordwest-Europa constateert Hegel interne evolutie: de overheersing door vreemden (de Romeinen) leidde tot het overnemen van een religie die niet eigen was aan de cultuur. De vermenging van die elementen met de eigen cultuur – Hegel spreekt hier feitelijk van een acculturatief proces – leidde tot een grote ontwikkeling, die uitmondt in een wereld die tot haar bestemming komt. Het einde der dagen is in zicht, omdat het grote principe van het Zijn verwerkelijkt werd in het christendom.²⁶

De Duitse dichter en filosoof G.E. Lessing (1729-1781), die hier slechts terzijde wordt genoemd, legt evenals Hegel nadruk op het verband van religie en ontwikkeling. Hij ziet de historische religies als fasen in de opvoeding van het menselijk geslacht. Zijn pleidooi voor tolerantie is gerelateerd aan zijn waardering van de godsdienst – naast de politiek – als het belangrijkste instrument voor de opvoeding

²³ W. Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Münster, 1930, hoofdstuk 4. Schmidt wijst op het werk van Kruyt in hoofdstuk 7.2c. De Engelse vertaling van dit werk, *The Origin and Growth of Religion. Facts and Theories*, verscheen in 1931 (heruitgave van deze vertaling: New York, 1972). Zie voor de korte verwijzing naar Kruyt blz. 83. J. Waardenburg geeft een goed overzicht in zijn studie *Classical approaches to the study of religion*, Den Haag, 1973. Zie ook P.D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg, 1887, Erster Band, blz. 35-36.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Leipzig, [1820-1831], nieuw uitgegeven: Hamburg, 1993-1995.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Leipzig, s.a. [1907].

²⁶ G.W.F. Hegel, *Philosophy of History*, New York, 1901, blz. 434-435.

van het volk. Deze opvoeding moet in een eeuwenlang proces leiden tot loutering: tot de heerschappij van het verstand en de liefde. Het eindpunt van dit proces heeft bij Lessing een welhaast eschatologisch karakter: evenmin als de mens ooit de waarheid ten volle zal kennen, zal hij het stadium van verstand en liefde – het resultaat van de opvoeding van het volk door politiek en religie – volledig bereiken. Het eindpunt is altijd weer een hoger stadium van kennis van de waarheid en van liefde.²⁷

Terugkomend op de vraag naar het beginpunt van de systematische studie van de religies wijzen we op de constatering van J. Waardenburg, die in 1973 schreef over 'the 100 years or so since the study of religion became an academic discipline'.²⁸ Ook Gillian Bediako geeft aan, dat van een systematische bestudering van de godsdiensten pas vanaf circa 1850 sprake was. Zij wijst – in haar studie over 'oorspronkelijke' (*primal*) godsdienst bij de Schotse theoloog William Robertson Smith – op de *Encyclopaedia Britannica*, waarin de begrippen animisme, totemisme en magie in de achtste editie (1852-1860) nog slechts marginaal worden behandeld, terwijl de negende editie (1875-1889) belangwekkende artikelen bevat van de etnologen E.B. Tylor (1832-1917) en J.G. Frazer (1854-1941).²⁹

Bovengenoemde W.R. Smith gaf bijzondere aandacht aan de verhouding van christendom en 'oorspronkelijke' religie.³⁰ Evenals zijn sterk door de ontwikkelingsconcepten van Hegel beïnvloede vriend Wellhausen (1844-1918)³¹ – Smith schreef het voorwoord op zijn *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878)³² – zag hij duidelijke overeenkomsten tussen oudtestamentische religiositeit en oorspronkelijke, toen 'primitief' genoemde religies. Hij was overtuigd dat primitieve religies in diverse klassen ingedeeld kunnen worden en dat ontwikkeling van laag naar hoog mogelijk is. Deze overtuiging bracht Smith tot de conclusie dat de religie van het Oude Testament op onderdelen als primitief aangemerkt moet worden, maar dat een ontwikkeling zichtbaar is, die via de krachtige impulsen van de profeten uiteindelijk uitmondt in de superieure boodschap van het christendom. Hij omschreef het superieure van het christendom in termen van universaliteit en beschaving. Spiritualiteit was per definitie iets abstracts, los van het visuele en stoffelijke van het weerzinwekkende heidendom. De offerdienst in de tempel zag hij als een overblijfsel van dit heidendom, evenals de omschrijving van het sterven van Jezus in termen van offerdood. Volgens Bediako was het streven van Smith gericht op een apologie van het christendom: hij wilde de vitaliteit en superioriteit van deze religie aantonen vanuit het vermogen van het christendom zich voortdurend te blijven ontwikkelen.³³

Wellhausen onderscheidde vier stadia in de ontwikkeling van de Israëlitische godsdienst: de religie van de nomaden, van de boeren, van de profeten en van de priesters. Hij volgde op hoofdlijnen de indeling van Hegel, met dien verstande dat

²⁷ G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlijn, 1780.

²⁸ J. Waardenburg, *Classical approaches*, voorwoord, blz. v.

²⁹ Bediako, *Primal religion*, blz. 46-47. Een bespreking van de visie van Europeanen op 'primitieve' volken en hun religies, tot circa 1850, is te vinden op blz. 46-73. Voor Frazer, zie *IDA*, blz. 216-217.

³⁰ Zie hoofdstuk 1 voor het gebruik van de term 'oorspronkelijke religie'. Zie eveneens: 'Van nature godsdienstig', *Wereld en Zending*, 1999/2. In deze publicatie wordt ook de term 'primaire' religie gebruikt.

³¹ Zie S. Külling, *Zur Datierung der 'Genesis-P-Stücke', namentlich des Kapitels Genesis XVII*, Kampen, 1964, blz. 153-165.

³² J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlijn, 1878.

³³ Bediako, *Primal religion*, blz. 350.

de hoogste ontwikkelingsfase in de religie van Israël, de *Gesetzesreligion*, niet gelijk stond aan de *Entfaltung des absoluten Geistes*, die zichtbaar zou zijn in het christelijk geloof en de geschiedenis van Noordwest-Europa.

In zijn beschrijving van de ontwikkelingsfasen gaat Wellhausen uit van diverse filosofische, cultuur- en godsdiensthistorische vooronderstellingen. Zo was het voor hem vanzelfsprekend dat de Pentateuch niet vroeg gedateerd kon worden, aangezien de Israëlieten in hun oergeschiedenis niet over het schrift zouden hebben beschikt. Het denken in evolutionaire schema's drong hem tot de overtuiging, dat de oorsprongen primitief moesten zijn: een cultuur zonder schrift en een religiositeit die zich nog niet aan de angst voor het magische ontworsteld had.

W.R. Smith had niet alleen intensief contact met Wellhausen, maar ook met de Nederlandse theoloog en, sinds 1855, Leidse hoogleraar A. Kuenen (1828-1891).³⁴ Kuenen was een leerling van de systematische theoloog en Leidse hoogleraar J.H. Scholten (1811-1885), die gezien wordt als een van de grondleggers van de moderne theologie in Nederland.³⁵ Kruyt verdiepte zich in zijn jeugd grondig in Scholtens werken. Rasker noemt evolutionistisch optimisme als een van de kenmerken van Scholtens theologische arbeid: de toekomst van de mensheid culmineert in de nieuwe hemel en de nieuwe aarde, waar mensen in volkomenheid, zonder zonde zullen leven. Zondigheid omschreef hij als een te overwinnen fase in de ontwikkeling van het menselijk geslacht.³⁶ Bekering en ontwikkeling worden in deze visie heel dicht bij elkaar gebracht: bekering is niet anders dan morele en cognitieve ontwikkeling. Zending werd daarmee tot een zaak van opvoeden en beschaven. Deze visie kreeg ook in kringen van het NZG navolging, met name bij de zendelingen T.A.F. van der Valk en D.J. ten Zeldam Ganswijk, die zich uiteindelijk in een uiterste, logische doordenking van deze theologische visie in 1855 en 1858 losmaakten van de zending.³⁷

Kuenen dacht evenals Scholten evolutionistisch: de syncretistische volksreligie van Israël ontwikkelde zich onder profetische leiding tot de zedelijke religie van het jahwisme en mondde uit in de priestergodsdienst van de Wet. Kuenen volgde daarin de keuze van de oudtestamentici E. Reuss en K.H. Graf, die in hun publicaties van respectievelijk 1834 en 1853 kozen voor een late datering van de priesterlijke wetten.³⁸ De oude religie van Israël had volgens Kuenen, in de woorden van G. Bediako, 'much in common with other contemporary Semitic religions containing nothing that was distinctive.' Kuenen beschouwde de patriarchale verhalen van Genesis als 'anachronistic theological retrojections of a much later age' en als hoofdzakelijk etnografische legenden die niets van doen hadden met de tijd die zij beschreven.³⁹ De religieuze ideeën die zouden zijn geformuleerd in de tijd van de patriarchen konden simpelweg niet in die tijd ontstaan zijn, omdat zij niet inferieur waren aan de profetische geschriften van de achtste eeuw voor Christus.

De evolutionistische vooronderstellingen leidden tot een opvallende cirkelredenering, die van grote invloed was op de datering van oudtestamentische teksten. De Zwitserse theoloog Külling schreef in zijn proefschrift uitvoerig over de grote rol

³⁴ Bediako, *Primal religion*, blz. 75.

³⁵ Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk*, blz. 115, 120.

³⁶ Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk*, blz. 118.

³⁷ A.Th. Boone, *Bekering en beschaving. De agogische activiteiten van het Nederlandsch Zendinggenootschap in Oost-Java (1840-1865)*, Zoetermeer, 1997, blz. 37.

³⁸ Külling, *Zur Datierung*, blz. 5-6

³⁹ Bediako, *Primal religion*, blz. 81-82.

van filosofische, cultuur- en godsdiensthistorische vooronderstellingen in het oud-testamentisch onderzoek.⁴⁰ Ook Bediako komt hier tot de conclusie dat:

(...) both Kuenen and Wellhausen discounted any possibility of the historicity of the pre-Mosaic history and beliefs as recorded in the Old Testament and a major reason for discounting so totally the patriarchal history and religion would seem to lie in their understanding of primal religion as 'the lowest concept of religion', as 'childish', inherently ahistorical and uncivilized.⁴¹

Israël ruilde het nomadisch bestaan in de woestijn in voor een agrarisch bestaan in het land Kanaän. Deze verandering leidde volgens Kuenen, gezien vanuit het kader van de vier ontwikkelingsstadia van Smith, tot een grote ontwikkeling van de godsdienst van Israël.⁴² Mozes, die volgens Kuenen als eerste de naam Jahwe gebruikte, legde mogelijk in de vorm van de tien geboden de basis voor de Wet, maar toch was hij geen monotheïst: hij vereerde Jahwe als de heilige, maar erkende ook de Egyptische goden.⁴³ De concrete voorstelling van God als vuur en licht beschouwde hij als kenmerkend voor een primitief stadium in de godsdienstige ontwikkeling.⁴⁴ De overgang naar het agrarisch bestaan en de assimilatie van elementen uit andere godsdiensten en culturen vormden echter een sterke impuls voor de ontwikkeling naar een hoger stadium: uit het zinnelijke ontwikkelde zich het geestelijke.⁴⁵

Dat neemt niet weg dat Kuenen de tijd van David en Salomo typeerde als nog half-barbaars. De verheven teksten van Psalmen en Spreuken konden dan ook onmogelijk ontstaan zijn in de tijd van David, want ze getuigen van innige vroomheid en een zuiver Jahwisme.⁴⁶ De verhalen van de Ark van het verbond bewezen volgens Kuenen, dat de voorstellingen over God primitief waren: God was plaatsgebonden en fysiek aanwezig: de verhalen getuigden van 'eene weinig verheven, vrij zinnelijke opvatting van Jahveh's wezen'.⁴⁷ Met het binnenbrengen van de Ark werd God fysiek Jeruzalem binnengebracht.⁴⁸ Ook het denken over de vijanden van Israël beschouwde Kuenen als een aanwijzing voor een lage ontwikkeling van het godsbeeld: de gerichtheid op wraak beschouwde hij als onlosmakelijk verbonden met een lage moraal van de godheid en derhalve als bewijs van een lage, half barbaarse vorm van godsdienst.

Kuenen zag het ontstaan van profeten als de meest opmerkelijke ontwikkeling in de godsdienst van Israël.⁴⁹ De monotheïstische inspiratie en de hoog ontwikkelde ethiek van de profeten was het hoogtepunt van de religie van Israël, waarna degeneratie optrad in de wetsgodsdienst. Ontwikkeling van cultuur en ethiek gingen voor Kuenen gelijk op met de ontwikkeling van religie. Bediako argumenteert dat de reden voor de historisch-kritische benadering van de religie van Israël gezocht moet worden in de wens de superioriteit van het christendom op nieuwe gronden aan te

⁴⁰ Külling, *Zur Datierung*, blz. 153-164.

⁴¹ Bediako, *Primal religion*, blz. 83.

⁴² A. Kuenen, *De godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen staat*, Deel I, Haarlem, 1869, blz. 249.

⁴³ Kuenen, *De godsdienst van Israël*, blz. 269-291, met name blz. 276-277.

⁴⁴ Kuenen, *De godsdienst van Israël*, blz. 240, 249.

⁴⁵ Kuenen, *De godsdienst van Israël*, blz. 249, 368.

⁴⁶ Kuenen, *De godsdienst van Israël*, blz. 318.

⁴⁷ Kuenen, *De godsdienst van Israël*, blz. 232-233.

⁴⁸ Kuenen, *De godsdienst van Israël*, blz. 322-323.

⁴⁹ Kuenen, *De godsdienst van Israël*, blz. 374-375, 388-391.

tonen vanuit schematische ontwerpen van ontwikkeling. De religieuze geschiedenis van Israël zou zich niet van andere godsdiensten onderscheiden, maar het christendom kenmerkte zich door een hoge, universele moraal en de morele taak om persoonlijk en nationaal leven te inspireren.⁵⁰

4.3 KRUYT EN DE GODSDIENSTEN

De in 4.2 gegeven schets laat zien in welke context Kruyt zijn denkbeelden over de ontwikkeling van het heidendom concipieerde. In theologische ontwerpen van de tweede helft van de negentiende eeuw speelden de in de voorgaande paragraaf genoemde ontwikkelingsconcepten een steeds grotere rol. Deze ontwerpen leidden niet alleen tot een reconstructie van de religie van Israël, maar tevens tot een herdefiniëring van het christelijk geloof in termen van rede, ontwikkeling en beschaving. In kringen van de zending wonnen evolutionistische concepten eveneens terrein: dit leidde tot een herdefiniëring van de relatie tussen het christendom en de religies en van de verhouding van de westerse, beschaafde volken tot ‘lager’ en ‘laagst’ ontwikkelde volken. Hoofdstuk zes gaat hier nader op in. De ontwikkeling van Kruyts denken kan van deze pogingen tot reconstructie van de geschiedenis van mens en godsdienst niet losgemaakt worden, ook al verwees hij – voor zover auteur dezes bekend – in zijn publicaties niet expliciet naar Ch. Darwin, F. Hegel en W.R. Smith. Zowel het onderwijs aan de zendingsschool, waar de invloed van Groninger en ethische theologie groot was, als ook zijn – op eigen initiatief ondernomen – studie van werken van moderne theologen als Scholten, vormden de voedingsbodem voor zijn denken over de godsdiensten. Zijn nadruk op de evolutie van de godsdienst werd voorts versterkt door zijn studie van het werk van G.A. Wilken en E.B. Tylor.

In dit hoofdstuk staat de visie van Kruyt op de godsdiensten centraal. S.C. van Randwijck schreef daarover in *Handelen en denken in dienst der zending*:

Men doet niemand van de zendelingen te kort, als men constateert dat met de arbeid van Kruyt en Adriani aan de zending een nieuwe visie op de Indonesische wereld en nieuwe methoden van zending, van confrontatie met de oud-Indonesische religies zijn geschonken.⁵¹

In het beschrijven van Kruyts denkbeelden zal in dit hoofdstuk het zwaartepunt liggen op het beschrijven van zijn evolutionaire vooronderstellingen ten aanzien van religie en in het bijzonder op het ‘animistisch heidendom’. Deze visie is met name uitgewerkt in zijn belangrijke publicatie *Van Heiden tot Christen*, maar we beginnen ruim 35 jaar voor de publicatie van dat boek om na te gaan hoe Kruyts denken zich in de loop der jaren ontwikkelde. De behandeling is daarmee zoveel mogelijk historisch-chronologisch. Kruyts visie op zending komt niet in dit hoofdstuk aan de orde, maar pas in het volgende. Niet te vermijden valt echter dat daarover ook in dit hoofdstuk het een en ander gezegd wordt, want de theologie van de godsdiensten is bij Kruyt sterk verweven met de theologie van de zending.

⁵⁰ Bediako, *Primal religion*, blz. 103.

⁵¹ S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, II, blz. 392.

4.3.1 Het animisme als primitieve godsdienst

Kruyt stond gedurende zijn opleiding sterk onder invloed van het denken van J.C. Neurdenburg, met wie hij een vriendschappelijke relatie onderhield. Neurdenburg heeft zijn evolutionistische visie op de ontwikkeling van de mens in de lessen aan de kweekschool behandeld. Het is aannemelijk dat – ook al was Neurdenburgs visie op de ontwikkeling van godsdienst minder helder uitgewerkt dan zijn visie op de ontwikkeling van de mens – zijn lessen een basis vormden voor Kruyts in latere jaren ontwikkelde visie op de evolutie van godsdienst.

Invloed van G.A. Wilken

Wilken was getrouwd met een dochter van Neurdenburg. J.W. Roskes, een zwager van Wilken en getrouwd met een andere dochter van Neurdenburg, introduceerde Wilkens visie op het animisme in de lessen aan de zendingsschool. Laatstgenoemde publiceerde ook in de *Mededeelingen*.⁵² Kruyt kan Wilkens bekende geschrift *Het animisme bij de volken in den Indischen Archipel*, uitgegeven in 1884 en 1885 (dus aan het begin van Kruyts studie aan de zendingsschool) al vroeg onder ogen hebben gehad. Neurdenburg wees in zijn beschrijving van het onderwijs aan de zendingsopleiding ook op de belangwekkende publicaties van Wilken. De onderwijzer aan de opleiding diende zich de betreffende, nieuwe methode eigen te maken ook al kon hij zich niet ‘in alle deele’ daarmee verenigen.⁵³

Wilkens invloed in Nederland was groot. G.P. Rouffaer beschouwde zijn studie over het animisme als de triomf van het systematisch-historisch onderzoek.⁵⁴ Hij zou Wilken in 1904 omschrijven als de man die een etnologische school stichtte: ‘Wie thans iets wil schrijven over verwante verschijnselen in onze Oost, past, bewust of onbewust, de methode van Wilken toe’.⁵⁵ J. van Baal en W.E.A. van Beek omschrijven Wilken als een ‘ardent supporter of Tylor and a typical representative of the school of thought which used animism as a master-key for the explanation of all problems presented by primitive custom’.⁵⁶ Wilken stond volgens de Indonesische antropoloog Koentjaraningrat sterk onder invloed van ‘a widely held theory of the time, e.g. the theory of unilinear evolution’.⁵⁷ Hij was overtuigd van de mogelijkheden die de theorie van sociale en biologische evolutie boden om de oorsprong van cultuur en samenleving te verklaren.

Met name de Zwitserse etnoloog J.J. van Bachofen (1815-1897) oefende grote invloed uit op Wilken.⁵⁸ Bachofen zocht de oorsprong van menselijke instituties als huwelijk en gezin in de religie en zag daarin – zonder dat hij op dit punt door Darwin was beïnvloed – een evolutionaire ontwikkeling van een promiscue samen-

⁵² Zie bijvoorbeeld G.A. Wilken, ‘Landbezit in de Minahassa’, *MNZG*, 1873 (17), blz. 107-137 en ‘Landverkoop in de Minahassa’, *MNZG*, 1874 (18), blz. 227-236.

⁵³ Zie J.C. Neurdenburg, ‘De opleiding van onze Zendelingen’, *MNZG*, 1890 (34), blz. 433: ‘Ik behoef hier slechts te wijzen op de handleiding van Prof. Tiele, en bijzonder op de “vier schetsen uit de godsdienstgeschiedenis” van Prof. Chantepie de la Saussaye, en op diens “Religionsgeschichte”, om niet te spreken van de werken van Max Müller, Réville, enz., en van verscheidene monografieën, waartoe o.a. te brengen zijn, die van Prof. Wilken.’

⁵⁴ G.P. Rouffaer, ‘Nieuwe wegen voor Indische volkenkunde’, *De Gids*, febr. 1904 (overdruk), blz. 7.

⁵⁵ Rouffaer, ‘Nieuwe wegen’, blz. 7.

⁵⁶ J. van Baal, W.E.A. van Beek, *Symbols for communication. An introduction to the anthropological study of religion*, Assen, 1985, blz. 44.

⁵⁷ Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia. A bibliographical review*, Den Haag, 1975, blz. 28.

⁵⁸ Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia*, blz. 29. Voor Van Bachofen zie *IDA*, blz. 18.

leving naar een matriarchale waarin het gezin ontstond. Via een patriarchale (dionysische) fase zou de samenleving uitkomen bij een apollinisch stadium, waarin het hemelse, symbool voor hogere ontwikkeling, zich een plek verwierf.⁵⁹ Wilken postuleerde evenals Bachofen vier evolutionaire stadia: een fase van promiscuïteit, het matriarchaat, vervolgens het patriarchaat en tot slot de 'large kinship group'.⁶⁰ In zijn geschriften nam Wilken vanaf 1883 echter afstand van de eerste, door promiscuïteit gekenmerkte, fase. Hij meende dat daarvoor te weinig bewijs bestond.⁶¹

De gereformeerde B. Alkema⁶² en de hervormde T.J. Bezemer, schrijvers van *Beknopt handboek der volkenkunde van Nederlandsch-Indië* (1927), positioneerden Wilken als een evolutionistisch denker in de lijn van Hegel, Darwin en Tylor. Zijn werk betreffende 'natuurgodsdienst' behandelden zij in het kader van een uitvoerige uiteenzetting over het etnologisch denken van onder meer Tylor, Wilken, Van Ossenbruggen en Kruyt.⁶³ De expliciete twijfel die Alkema en Bezemer hadden ten aanzien van de evolutionistische grondslag in de etnologische theorievorming, is tekenend voor hun benadering, maar evenzeer voor het heftige debat in kerk en wetenschap in de decennia rond de eeuwwisseling: 'Het komt ons voor, dat de studie van het geestesleven der natuurvolken veel te eenzijdig onder den invloed heeft gestaan van de evolutie-hypothese, en men daardoor te vaak tot deze volken is gekomen als tot objecten, die moesten bewijzen, wat de onderzoeker wenschte te vinden.'⁶⁴

Invloed van E.B. Tylor

In navolging van Tylor richtte Wilken zich op het onderzoek naar het animisme om de oorsprongen van religie op het spoor te komen. Waar Wilken schrijft over animisme sluit hij nauw bij Tylor aan:⁶⁵ animisme, verstaan als het geloof in het bezielden van de natuur, vormt de basis van primitieve religie. Tylor omschreef animisme als de ontwikkeling van een systeem van geloof in zielen en een toekomstig leven, uitmondend in verering van controlerende godheden en ondergeschikte geesten. Wilken kwam tot de slotsom dat het in animisme ging om 'de waan, bij de natuurvolken aangetroffen, dat alle beweging en werking, die zij waarnemen, uitgaat van persoonlijke, denkende, willende wezens.'⁶⁶

Kruyt zou de analyse van Wilken tot op grote hoogte overnemen, zowel met betrekking tot de historische en sociale ontwikkeling van de menselijke samenleving als ook wat betreft het concept 'animisme', dat primitieve religie duidt als de oorspronkelijke vorm van religiositeit. Kruyt onderscheidde aanvankelijk drie religieuze ontwikkelingsstadia: naast christendom als hoogste stadium en animisme als laagste, werkte hij het concept 'spiritisme' uit, een tussenstadium, dat hij omschreef

⁵⁹ J. van Baal, *Geschiedenis en groei van de theorie der culturele anthropologie (tot ± 1970)*, Leiden, 1977, blz. 64-66.

⁶⁰ Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia*, blz. 30.

⁶¹ Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia*, blz. 30-31.

⁶² Bouke Alkema (1868-1942) werkte voor de gereformeerde zending in Bandung (1893-1903) en Buitenzorg (1905-1909). Na zijn repatriëring was hij docent aan de Koninklijke Landbouwschool te Deventer, predikant in de Gereformeerde Kerken in Nederland (1922-1938) en lector aan de Indologische faculteit te Utrecht.

⁶³ B. Alkema, T.J. Bezemer, *Beknopt handboek der volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, Haarlem, 1927, blz. 126-166.

⁶⁴ Alkema, Bezemer, *Beknopt handboek*, blz. 127-128.

⁶⁵ Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia*, blz. 39.

⁶⁶ Geciteerd naar Alkema, Bezemer, *Beknopt handboek*, blz. 129.

als het geloof in na de dood voortlevende zielen.⁶⁷ Later zou hij aan het animisme nog een voorfase toevoegen: het dynamisme. De evolutionaire religieuze ontwikkeling koppelde Kruyt aan de evolutionaire maatschappelijke ontwikkeling. In de jaren tot aan zijn eerste verlof in Nederland (1905) kreeg Kruyts denken over het animisme geleidelijk vorm in de praktijk van het missionaire werk onder de To Pamona van Midden-Celebes. Het beeld van zijn theologische visie op de godsdiensten is voor wat betreft de eerste jaren fragmentarisch. Onderstaande gegevens zijn in veel gevallen ontleend aan passages waarin Kruyt in feite schrijft over methode en doel van de zending en aan etnologische passages die tussen de regels door informatie verstrekken over zijn vooronderstellingen.

In de periode tot de verschijning van het boek *Het Animisme in den Indischen Archipel* (1906) is de invloed van Wilken op Kruyt waarneembaar in een beginnend systematisch-etnologisch onderzoek naar de cultuur en de religie van de To Pamona. Een van de eerste etnologische artikelen van Kruyt, 'De legenden der Poso-Alfoeren aangaande de eerste mensen' (1894),⁶⁸ verwijst op de eerste (en ook op de laatste) pagina expliciet naar Wilken in relatie tot te onderscheiden aanduidingen voor het begrip 'ziel'. Kruyt beschrijft in dit artikel de gegevens over de scheppingsmythen van de To Pamona en noemt een aantal overeenkomsten met het bijbelse scheppingsverhaal. Het valt in het artikel op dat hij, hoewel hij schreef voor de *Mededeelingen*, geen missiologische of theologische waardering van de scheppingsmythen toevoegt. Al in deze vroege periode wordt duidelijk, dat Kruyt zijn etnologische onderzoek helder wilde onderscheiden van het missionaire werk.

Nadat Kruyt door zijn studiereis intensief kennis gemaakt had met de 'primitieve' godsdiensten in de Indische archipel, zou hij de rechtstreekse discussie met Wilken aangaan en zich wagen aan een omvattende publicatie over het animisme in Nederlands-Indië. Daarvóór publiceerde hij al wel diverse etnologische artikelen over de godsdienst van de To Pamona. Een belangrijke reeks etnologische artikelen vormde de serie 'Een en ander aangaande het geestelijk en maatschappelijk leven van den Poso-Alfoer' (1895-1896).⁶⁹ In zijn zendingsartikelen schreef Kruyt niet over animisme in fenomenologische en etnologische zin, maar over het 'heidendom'. Hij deed dat vanuit een theologische visie op de godsdiensten. Om een goed overzicht te krijgen van Kruyts visie op de godsdiensten, gaat het onderstaande de ontwikkeling van zijn denkbeelden na, met gebruikmaking van zijn jaarverslagen over het zendingswerk, zijn dagboeken en zijn correspondentie.

4.3.2 Het animisme als uiterlijke godsdienst

Kruyt typeerde het animisme als een religie van uiterlijkheden: rituelen bepaalden het gedrag van de To Pamona. Hij vergeleek het heidendom in Poso zelfs met het wetticisme van de Farizeeën.⁷⁰ Deze uiterlijkheden hadden uit zichzelf geen kracht om tot innerlijke verandering en overwinning van het kwade te komen. Het heidendom verwachtte het heil van het respecteren van de verbodsbepalingen (*kapali*). De To Pamona zouden echter geen aandacht geven aan het volgens Kruyt veel

⁶⁷ Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, blz. 1-2.

⁶⁸ Kruyt, 'De legenden der Poso-Alfoeren aangaande de eerste mensen', *MNZG*, 1894 (38), blz. 339-346.

⁶⁹ *MNZG*, 1895 (39), blz. 2-36, 106-153; 1896 (40), blz. 7-31, 121-160, 245-282; 1897 (41), blz. 1-52.

⁷⁰ Kruyt, 'Verslag van de zending in Poso in 1897', *MNZG*, 1898 (42), blz. 257.

belangrijker vraagstuk over het voortbestaan van de ziel. Dat duidde volgens hem op een laag ontwikkelde godsdienst. In de artikelenreeks ‘Een en ander aangaande het geestelijk en maatschappelijk leven van den Poso-Alfoer’ wijdt Kruyt 25 pagina’s aan het geloof in zielen en geesten.⁷¹ Dit artikel, gepubliceerd in 1896, is van belang omdat Kruyt in latere jaren uitvoerig publiceerde over zijn opvattingen met betrekking tot de ziel en de zogenaamde ‘zielestof’. In dit artikel is zijn uiteenzetting over de ziel echter opvallend kort, slechts drie pagina’s. Hij schrijft dat de To Pamona erkennen, dat de mens een ziel bezat en dat deze voortleefde na de dood, maar zich daarover weinig zorgen maakten: de ziel van de dode werd niet gevreesd, en daarom ook niet geëerd.⁷²

Kruyt omschrijft het geloof in het voortleven van de ziel niet in termen van verering, maar in termen van eren. Met name het verlangen ziet hij als het dragend principe: het verlangen van het hart om overledenen opnieuw te kunnen ontmoeten. De overleden zielen zouden de levenden weer kunnen ontmoeten indien zij door de nabestaande geroepen worden. Voor de dood zouden velen met elkaar afspreken dat de ziel van de dode (op)geroepen zal worden. De formuleringen die Kruyt hier kiest, werpen de vraag op in hoeverre zijn betrokkenheid bij spiritisme medebepalend is geweest voor de beschrijving van het eren van de voorouders. De term ‘verlangen’ is dezelfde die Kruyt gebruikte voor zijn diep gevoelde wens de geest van zijn overleden moeder weer te kunnen ontmoeten. Het valt niet met zekerheid te zeggen of hier sprake is van beïnvloeding door spiritistische opvattingen, maar het is wel waarschijnlijk. In deze passage is in ieder geval Wilkens invloed op Kruyt aantoonbaar. In een voetnoot verwijst hij naar het boek van Wilken over het animisme in Nederlands-Indië en refereert hij aan een passage over de verering van de zielen van afgestorvenen bij de Dayaks. De godsdienstige denkwijze van de To Pamona zou sterk overeenkomen met die van de Dayaks.⁷³ Op andere plaatsen in de artikelenreeks blijkt dat Kruyt ook andere geschriften van Wilken goed kende.⁷⁴

De godsdienst van de To Pamona omschrijft Kruyt als een veelgodendom. Na het gedeelte over de ziel bespreekt hij de goden en de zogenaamde satirs, de goede en de slechte geesten. De heer van de hemel, *Pue mPalaburu*, is door de schepper-goden aangesteld als de machtige, die de wereld onderhoudt en die alle menselijke daden doorziet. Niets blijft voor hem verborgen en hij straft ongerechtigheid. Hij is echter zo hoog verheven dat de mensen hem slechts aanroepen wanneer iemand door ongeluk getroffen is of wanneer iemand het kwalijke van zijn daden inziet en boete wil doen. De mensen leven meer met het besef van de nabijheid van de *anitu*, de goddelijke beschermgeesten. De woonplaats van deze geesten is de *lobo*, het dorps-huis, waar zaken van belang worden besproken en waar reizigers de nacht kunnen doorbrengen. Daarnaast bestaat een veelheid aan boze geesten, die het voorzien hebben op de levenskracht van de mens, de *tanoana*. Met name dit laatste begrip zou Kruyt later in extenso uitwerken, daarbij tot de slotsom komend dat het doel van de religie van de To Pamona geformuleerd kan worden als het versterken van de *tanoana*.

⁷¹ Kruyt, ‘Een en ander aangaande het geestelijk en maatschappelijk leven van den Poso-Alfoer: de vereering van zielen en geesten’, *MNZG*, 1896 (40), blz. 7-31 (eerste artikel).

⁷² Kruyt, ‘Een en ander’, blz. 7.

⁷³ Kruyt, ‘Een en ander’, blz. 10.

⁷⁴ Kruyt, ‘Een en ander’, zie onder meer blz. 17, 19 en de vervolgartikelen: *MNZG*, 1896 (40), blz. 251-253, 267, 276, 279.

In het daaropvolgende artikel over het persoonlijke en het huiselijke leven blijkt opnieuw, dat Kruyt de To Pamona beschouwde als een onbeschaafd volk. Hij begint zijn artikel met de generaliserende uitspraak dat ‘de Alfoer’ een ‘gezellig en vreesachtig mensch’ is.⁷⁵ Evenzeer generaliserend is de opmerking, dat sprake was van ‘onophoudelijke stroop- en sneltochten’.⁷⁶ De To Pamona zouden niet gaarne baden en daarom spreekt hij van ‘vuile Alfoeren’.⁷⁷ De huizen hebben door verwaarlozing een ‘onooglijk aanzien’⁷⁸ en staan schots en scheef door elkaar. De varkens wroeten in de modder en eten uitwerpselen, en het dorpsterrein is ‘vuil, innig vuil’.⁷⁹ Evenals alle onbeschaafde volken kennen zij in hun huizen geen van elkaar afgescheiden onder- en bovenbouw.⁸⁰

Over het karakter van de To Pamona merkt Kruyt op, dat deze geen beginsel kent, een euvel waaraan volgens hem de meeste volken van Nederlands-Indië mank gaan: zij handelen vanuit vrijheid, maar hebben als kind geleerd dat zij in alles tegevoet gekomen worden. Zij doen wat in het hoofd opkomt, zonder na te denken over goed en kwaad, ‘van welks onderscheid hij trouwens weinig begrip heeft’.⁸¹ De To Pamona hebben een goed karakter, zij hebben een sterk gevoel van recht en billijkheid, maar ‘[de Toraja] liegt sterk: hij is in het algemeen onwaar’.⁸² Ze zullen vertellen wat hun het beste uitkomt. Kruyt signaleert dit ook met betrekking tot de godsdienst: ‘tot zelfs in zijne godsdienstige gedachten ontziet hij zich niet een leugen te gebruiken’ om boze geesten en goden te misleiden.⁸³ De inconsistenties tussen enerzijds het sterke gevoel van recht en billijkheid en anderzijds de beginselloosheid en het algemeen onware van wat de To Pamona zeggen, licht Kruyt niet duidelijk toe. Het horen bij de familie voert hij aan als een alomvattend criterium voor het handelen: wie tot de familie behoort, heeft recht op belangeloze hulp. Wie geen familie is, zal gebruik moeten maken van het *posintuwu*-systeem: het geven en ontvangen van geschenken teneinde dienst en wederdienst te kunnen verwachten.⁸⁴ Maar ‘van een hooger recht, dat de eene mensch heeft op den ander, heeft de Alfoer geen begrip’.⁸⁵

4.3.3 Het animisme als machtige godsdienst

Pas met ingang van 1895 zou Kruyt jaarverslagen schrijven voor het bestuur van het NZG. Voor die tijd rapporteerde hij uiteraard wel, maar hij deed dit in de vorm van brieven aan het bestuur. Het bestuur lichtte daar delen uit, die werden gepubliceerd in de *Mededeelingen* en de *Maandberichten*. Daarnaast schreef Kruyt een aantal artikelen waarin hij zijn ervaringen optekende. De brieven die hij in de eerste jaren van zijn uitzending schreef, geven slechts een fragmentarisch beeld van zijn visie op de godsdienst van de To Pamona. In een ongedateerde brief, door het bestuur ontvangen op 31

⁷⁵ Kruyt, ‘Een en ander aangaande het geestelijk en maatschappelijk leven van den Poso-Alfoer: het persoonlijk en huiselijk leven’, *MNZG*, 1896 (40), blz. 121.

⁷⁶ Kruyt, ‘Een en ander’, blz. 122.

⁷⁷ Kruyt, ‘Een en ander’, blz. 122.

⁷⁸ Kruyt, ‘Een en ander’, blz. 123.

⁷⁹ Kruyt, ‘Een en ander’, blz. 123.

⁸⁰ Kruyt, ‘Een en ander’, blz. 125.

⁸¹ Kruyt, ‘Een en ander’, blz. 151.

⁸² Kruyt, ‘Een en ander’, blz. 154.

⁸³ Kruyt, ‘Een en ander’, blz. 155.

⁸⁴ Kruyt, ‘Een en ander’, blz. 157.

⁸⁵ Kruyt, ‘Een en ander’, blz. 157.

oktober 1893, spreekt Kruyt naar aanleiding van een van hekserij beschuldigde en ter dood gebrachte vrouw over het ‘nietswaardige’ en het zondige van die ‘bijgeloo- vigheden’ tegenover God.⁸⁶ Dit nietswaardige van het heidendom komt de eerste jaren als een rode draad terug in brieven, dagboeken en jaarverslagen. Kruyt doelt daarmee op het volstrekt uiterlijke en het krachteloze van het heidendom. Hij stelt het steeds opnieuw tegenover de kracht van het innerlijke christendom: de bekering die leidt tot een levensbesef waarin het onderscheid tussen goed en kwaad uitmondt in verandering en ontwikkeling.

In dezelfde brief schrijft Kruyt, dat de heidenen nog niet op een ‘hoog stand- punt’ stonden. Hij doelt daarmee op het ontwikkelingsniveau van de To Pamona, die naar zijn inschatting op een lagere trede stonden dan de christelijke westerlingen.⁸⁷ Hij komt tot deze conclusie, omdat de heidenen niet getroffen werden – en ook niet getroffen konden worden – door de ‘grootte waarheid van het Christendom’. De heidenen waren niet voorbereid op het horen van de openbaring van Gods liefde in Jezus Christus. Voorbereiding op de evangelieverkondiging, in de vorm van bewer- king van de enkeling, diende eerst plaats te vinden teneinde de heidenen enerzijds langzamerhand op een hoger ontwikkelingsniveau te brengen en hen anderzijds te overtuigen van de ‘meerdere voortreffelijkheid’ van de zendeling.⁸⁸ Pas dan zou receptiviteit voor de boodschap van het evangelie tot de mogelijkheden behoren. Om die reden richt Kruyt zich tot degene bij wie hij ‘eenige sympathie met hoogere beginselen van rechtvaardigheid en liefde bespeurt’.⁸⁹

In de artikelen van 1892 tot 1895 en de daaropvolgende jaarverslagen van 1895 tot 1900 (gepubliceerd in de *Mededeelingen* en de *Maandberichten*) vinden we de polaire begrippenparen waarheid en bedrog, hoog- en laagontwikkeld, godsdienst van het hart en godsdienst van uiterlijkheden, steeds terug. Het begint in 1892 met de simpele constatering: ‘De Alfoer van Poso is nog heiden’.⁹⁰ In de eerste verblijfsperiode te Poso (1892-1893) werkt Kruyt de antithese met name uit in de beoordeling van *kantu*, een gif dat de To Pamona ziek kon maken.⁹¹ Dit gif, afkomstig van *pongko’s* (weer- wolven), kon slechts worden weerstaan door de hulp in te roepen van de priesteres, de *wurake*. Zij kon het gif middels het uitvoeren van rituelen uit het lichaam verwijderen. Kruyt omschreef dit vanaf het begin ondubbelzinnig als ‘bedriegerij’. Hij zag het als zijn taak dit bedrog van het heidendom te ontmaskeren.⁹² Alleen God had de macht een zieke beter te maken.⁹³ Religieuze middelen (amuletten) om gevaar af te wenden karakteriseerde hij als zonder betekenis. Het enig afdoende middel was ‘om krachtig tot *Lamo* (God) te bidden’.⁹⁴ Het heidendom was volgens Kruyt dus een religie zonder innerlijke kracht, vol onwaarheid en laag ontwikkeld. ‘God laat zich niet om de

⁸⁶ Brief Kruyt aan bestuur NZG, ontvangen 31 oktober 1893 (ARvdZ 65/4), gepubliceerd in *MndNZG*, 1893 (95), blz. 191-192.

⁸⁷ Tijdens een lezing, gehouden voor de Akademie van Wetenschappen (1907), erkende Kruyt dat hij bij aankomst in Celebes geen hoge dunk had van de godsdienst en de cultuur. De omgang met de inwoners van Midden-Celebes hadden hem echter tot beter inzicht gebracht (zie W.H. Rassers, ‘Herdenking van A.C. Kruyt’, *Jaarboek der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen*, 1948-1949, blz. 2).

⁸⁸ ‘Reizen en ervaringen van Br. Alb.C. Kruijt in Posso’, *MndNZG*, 1894 (96), blz. 27.

⁸⁹ ‘Reizen en ervaringen’, blz. 28.

⁹⁰ Kruyt, ‘Mijn eerste ervaringen te Poso’, *MNZG*, 1892 (36), blz. 374.

⁹¹ Kruyt, ‘Mijn eerste ervaringen’, blz. 400.

⁹² Kruyt, ‘Mijn eerste ervaringen’, blz. 401.

⁹³ Kruyt, ‘Mijn eerste ervaringen’, blz. 405.

⁹⁴ Kruyt, ‘Mijn eerste ervaringen’, blz. 406.

tuin leiden door uiterlijke godsdienstige handelingen.⁹⁵ Daarbij moet echter wel aangetekend worden, dat Kruyt tegelijkertijd diep onder de indruk was van een gebed dat hij optekende: ‘*Lamoa* daar beneden, *Lamoa* daar boven, help mij op deze dag. Gij zijt mijn metgezel.’⁹⁶ In de *Mededeelingen* is niet opgenomen wat Kruyt wel in zijn dagboek aantekende, namelijk: ‘Ik stond versteld over dit gebed!’⁹⁷ Hij verbindt hier echter nog niet de conclusie aan, die we later wel bij Kruyt aantreffen, dat in dergelijke gebeden een hoger ontwikkelingsniveau in de geestelijke, godsdienstige ontwikkeling zichtbaar is.

Het fragmentarische van Kruyts visie op de godsdienst van de To Pamona wordt duidelijk in het jaarverslag over 1896. Hij noemt de inwoner van Midden-Celebes en zijn karakter daarin ‘de meest onlogische samenstelling’.⁹⁸ Hij probeerde greep te krijgen op de mens en zijn godsdienst, maar constateert dat ‘volgens een bepaald plan of eene methode’ nog niet valt te werken.⁹⁹ Zijn eigen handelwijze omschrijft hij als ‘zeer tegenstrijdig’. Dat gold niet alleen voor de methodiek van het zendingswerk, maar tevens voor zijn visie op de godsdienst van de To Pamona. Het accent lag in deze jaren op ‘iemand te vangen in zijne eigen woorden’,¹⁰⁰ op het ontmaskeren van het bedrog en het aantonen van het nutteloze van het heidendom dat zijn kracht zocht in uiterlijke vormen, terwijl een besef van ‘verkeerdheid’ en innerlijke omkeer ontbrak.¹⁰¹ Twee jaar later kwam hij echter tot de slotsom dat het voeren van twistgesprekken over religie vermeden diende te worden: het hart werd door twistgesprekken niet geraakt en daarom waren deze geen evangelieverkondiging.¹⁰²

Rond 1900 is zichtbaar dat Kruyt sterk begint te twijfelen aan zijn missionaire opdracht. Aanleiding daarvoor was ongetwijfeld het uitblijven van bekeringen. Het heidendom bleek veel sterker dan hij zich had voorgesteld. In het jaarverslag over 1899 spreekt hij van de ‘monstrueuse macht’ van bijgeloof en gewoonte.¹⁰³ Daarom durfde hij ook niet te verwachten dat spoedig een beslissende stap naar de kerstening van het volk zou kunnen worden gezet. De grootste vijand van de evangelieverkondiging zag hij in het diepgewortelde, ‘heidensch conservatisme’.¹⁰⁴ In dit jaarverslag legt Kruyt sterke nadruk op het lage ontwikkelingsniveau van de To Pamona: het volk staat verstandelijk veel te laag om iets van het christendom te begrijpen en ziet daarom niet in dat het christendom hoogstaander is. Het christelijk geloof kent veel abstracte begrippen, zoals vertrouwen, geloof, overgave aan God. ‘Voor deze op de stof gerichte zielen’ is dit geloof zo abstract dat zij er niet bij kunnen.¹⁰⁵ Zij klemmen zich vast aan ‘hunne talloze onnutte middelen om zich te vrijwaren voor ongeval, verlies, ziekte, enz.’¹⁰⁶ Kruyt voorziet een ontwikkeling naar een hoger evolutionair niveau, maar gaat ervan uit dat dit voor het zendingswerk te lang zal

⁹⁵ Kruyt, ‘Een en ander uit de Zending te Posso in 1898’, *MNZG*, 1899 (43), blz. 234.

⁹⁶ Kruyt, ‘Mijn eerste ervaringen’, blz. 406.

⁹⁷ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 3 juni.

⁹⁸ Kruyt, ‘Verslag van de zending te Posso over 1896’, *MNZG*, 1898 (42), blz. 194.

⁹⁹ Kruyt, ‘Verslag 1896’, blz. 194.

¹⁰⁰ Kruyt, ‘Verslag van de zending te Posso over 1897’, *MNZG*, 1898 (42), blz. 255; ook ‘Verslag van de zending te Posso over 1896’, *MNZG*, 1898 (42), blz. 194.

¹⁰¹ Kruyt, ‘Verslag 1897’, blz. 257-258.

¹⁰² Kruyt, ‘Een en ander uit de Zending te Posso in 1898’, blz. 234.

¹⁰³ Kruyt, ‘Verslag van de zending te Posso over 1899’, *MNZG*, 1900 (44), blz. 345.

¹⁰⁴ Kruyt, ‘Verslag 1899’, blz. 348. Zie eveneens ‘De Zending in Posso in 1903’, *MndNZG*, 1904 (5), blz. 75.

¹⁰⁵ Kruyt, ‘Verslag 1899’, blz. 347.

¹⁰⁶ Kruyt, ‘Verslag 1899’, blz. 347.

duren: ‘wachten tot den tijd, dat het volk zoover ontwikkeld is, tot het het Christendom vat, is ondoenlijk.’¹⁰⁷

Kruyt's teleurstelling over het uitblijven van bekeringen wordt in dit verslag ook zichtbaar in de manier waarop hij spreekt over de christelijke Minahasische *gurus*: ook zij ‘staan zelve nog op een te laag godsdienstig standpunt, om veel kracht en invloed te kunnen ontwikkelen. Zij staan tegenover veel heidendom onverschillig, omdat zij alleen geleerd hebben, dat het Christendom het niet wil, zonder nog het zondige ervan, en het wezenlijke verschil van heidendom en Christendom te beseffen.’¹⁰⁸ Kruyt argumenteert hier en elders dat de *gurus* tot een volk behoren, dat pas recent is gekeerd en dat zij daarom nog maar sinds kort hun schreden hebben gezet op het pad naar een hoger stadium van ontwikkeling.

Deze lijn zet zich voort in het verslag over het jaar 1900. Kruyt constateert dat de To Pamona over hun eigen godsdienst nooit hebben nagedacht en dat deze niets geestelijks voor hen heeft: het is een reeks zeden en gewoonten, die uiteindelijk allemaal gericht zijn op het stoffelijke bestaan hier op aarde.¹⁰⁹ Het heidendom concentreert zich daarom in de landbouw: ‘De Toradja denkt slechts om twee dingen: een gezond leven en eene volle maag, en allen die naar zijne gedachten daaraan mede kunnen werken, worden geveleid met offers.’¹¹⁰

4.3.4 Het animisme als nutteloze godsdienst

Kruyt introduceert in het jaarverslag van 1900 een nieuwe categorie in zijn beschrijving van het heidendom. Hij poneert dat de godsdienstige betekenis van veel landbouwoffers vrijwel verdwenen is: ‘Niemand trekt zich meer iets aan van het godsdienstige gedeelte, behalve eenige oude mannen en wat priesteressen, die bij de ceremonieën hunne diensten verleen; alleen de maatschappelijke beteekenis is overgebleven.’¹¹¹ Kruyt constateert hier het verval van het heidendom, zoals dat naar zijn mening ook aan de orde was in de Minahasa toen daar het evangelie werd verkondigd. Deze conclusie met betrekking tot verval enerzijds en langzaam verlopende ontwikkeling anderzijds, zou in zijn visie op het heidendom een centrale rol gaan spelen. Na 1900 zou hij zich steeds meer op de ontwikkelingsprocessen binnen het animisme concentreren en op de kansen die deze boden voor de evangelieverkondiging.

Het dagboek van 1892 bevat een cryptische opmerking, waarin Kruyt zijn hoop uitspreekt dat de To Pamona van godsdienst zullen veranderen zonder dat zij het zelf in de gaten hebben: ‘Over doopen en Christenen spreek ik nog niet; de gedachte aan godsdienst veranderen schrikt hen wellicht af, en ik hoop door Gods kracht dat zij van Godsdienst in hun hart veranderen, zonder het eigenlijk zelf recht goed te weten.’¹¹² Dit kan niet tot de conclusie leiden, dat Kruyt tevreden zou zijn met bekeerlingen die Jezus navolgden zonder de uiterlijke tekenen van het christelijk geloof te aanvaarden. De gevolgtrekking dat het Kruyt gaat om religie van het hart – bekering, besef van zonde en navolging van Jezus – en niet om de uiterlijkheden van

¹⁰⁷ Kruyt, ‘Verslag 1899’, blz. 347.

¹⁰⁸ Kruyt, ‘Verslag 1899’, blz. 350.

¹⁰⁹ Kruyt, ‘Verslag van de zending te Posso over 1900’, *MNZG*, 1901 (45), blz. 147.

¹¹⁰ Kruyt, ‘Verslag 1900’, blz. 139.

¹¹¹ Kruyt, ‘Verslag 1900’, blz. 141.

¹¹² Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 18 september.

godsdienst is wel op haar plaats. Het lijkt te vergezocht te veronderstellen, dat Kruyt in deze regels reeds zijn visie op de verhouding van de godsdiensten verwoordt. De uitspraak lijkt veeleer ingegeven door een groot verlangen dat de To Pamona het evangelie zouden aanvaarden. Aan de andere kant valt niet geheel uit te sluiten, dat deze regels een kiem vormen van Kruyts latere visie op de verhouding van de godsdiensten.

Het voorgaande laat onverlet dat Kruyt zich krachtig uitspreekt tegen allerlei rituelen. Het zogenaamde *mowurake*, het aanroepen van de goden door de priesters, bijvoorbeeld bij ziekte, kon rekenen op zijn forse tegenspraak. 'Dat is van de duivel', zei hij tegen Nene i Dei, een oude vrouw in het plaatsje Tonipa.¹¹³ De medicijnen die Kruyt bij ziekte verstrekke, noemde hij echter geneesmiddelen van God.

Deze uitspraak over de duivel staat relatief geïsoleerd in de dagboeken. Kruyt verwijst slechts zelden naar de duivel, die hij als meer dan een metafoor omschrijft: de duivel is degene die de mens verleidt tot zonde. Slechts het geloof Jezus kan de mens van hem bevrijden.¹¹⁴ Eenmaal heeft hij het over het 'helse tumult van die spotters met God'.¹¹⁵ Veel vaker kiest hij voor het wijzen op het onnutte van het heidendom, zoals hierboven al bleek. Ook in de dagboeken is dat duidelijk zichtbaar. In een dagboeknotitie over de dodenfeesten schrijft Kruyt dat hij de aanwezigen probeerde te overtuigen van de onzinnigheid van dergelijke feesten.¹¹⁶ De polariteit van uiterlijke religie en religie van het hart komt steeds weer aan de orde, ook in relatie tot de islam.¹¹⁷ Het accent ligt niet op het werk van de duivel, maar op de voortreffelijkheid van het levenwekkende christelijk geloof tegenover het 'zieledoodende' van animisme en islam.¹¹⁸ Aan de dagboeknotitie waarin Kruyt melding maakt van een vertelling over Abraham, voegt hij toe: 'waarbij ik liet uitkomen, dat het op het geloof des harten aankwam en niet op al die nonsens die het hart niet raakt'.¹¹⁹ Elders spreekt hij van 'heidense fratsen'.¹²⁰

In de dagboeken wordt de teleurstelling over het uitblijven van bekeerlingen eerder zichtbaar dan in de artikelen in de *Mededeelingen*. In december 1897 merkt Kruyt op dat 'we nog geen steek verder zijn'.¹²¹ Een dag later noteert hij, na een tijd gereisd te hebben, dat de strijd tegen de heidense wereldbeschouwing weer moet beginnen. De cryptische en optimistische opmerking over het binnensmokkelen van het christelijk geloof – zonder dat zij merkten dat ze christen werden – wordt voorzien van een opmerkelijke voetnoot: 'God is eene geheel nieuwe gedachte, die in die wereldbeschouwing niet kan worden binnengesmokkeld, maar die die wereldbeschouwing eruit moet gooien'.¹²² Hiermee velt Kruyt een helder oordeel over de godsdienst van de To Pamona: het animisme is nutteloos en staat de geestelijke ontwikkeling van het volk in de weg. Kruyt ontkent niet dat er elementen van waarheid in de godsdienst van de To Pamona zitten. Volgens één van de familiehoofden, Papa i Lanti, geloofden zij ook in God en hoefde er eigenlijk niets te veranderen.

¹¹³ Kruyt, 'Dagboek 1892', 8 november, zie ook 24 november.

¹¹⁴ Kruyt, 'Dagboek 1895', 9 juni.

¹¹⁵ Kruyt, 'Dagboek 1892', 24 november.

¹¹⁶ Kruyt, 'Dagboek 1892', 14 november, 2 december; 'Dagboek 1894', 10, 15 januari, 14 juni.

¹¹⁷ Kruyt, 'Dagboek 1892', 21 november.

¹¹⁸ Kruyt, 'Dagboek 1894', 9 mei; 'Dagboek 1899', 16 januari.

¹¹⁹ Kruyt, 'Dagboek 1895', 7 juli; 'Dagboek 1897', 4 juli, 21 augustus.

¹²⁰ Kruyt, 'Dagboek 1898', 28 juni.

¹²¹ Kruyt, 'Dagboek 1897', 27 december.

¹²² Kruyt, 'Dagboek 1897', 28 december.

Kruyt antwoordde daarop: ‘Gij hebt veel schoons in uw godsdienst, en al het ware is ook niet uit uwe kennis van God verloren gegaan: maar dit is de groote kwestie: wie is uw Heiland, die als een *kabosenya* uwe misslagen tegenover God goedmaakt. Uwe offers dienen tot niets.’¹²³

4.3.5 Het animisme als evoluerende godsdienst

Eind 1898 blijkt in de dagboeken voor het eerst, dat Kruyt binnen de godsdienst van de To Pamona religieuze elementen onderscheidt die met elkaar in strijd zijn en waarbij hij aansluiting zoekt om het evangelie te verkondigen. In een gesprek met de priester Tamawodja zei Kruyt dat het bezweren van geesten niet samengaat met het bidden tot *Pue Allah* (God). Bezwering en gebed zijn ‘twee middelen, die met elkaar strijden’.¹²⁴ Deze visie dat in het animisme verschillende religieuze elementen strijdig zijn met elkaar zou hij steeds verder uitwerken en ze zou uiteindelijk centraal komen te staan in zowel zijn etnologische als zijn theologische beschrijving van de godsdienst van de To Pamona.

Het dagboek van 1898 bevat veel opmerkingen over Kruyts studie van etnologie en zendingswetenschap. Over de laatste discipline merkte hij op: ‘Dit lijkt mij hoe langer hoe meer een aantrekkelijk vak toe, maar het mag alleen bestudeerd worden met volle bekendheid van de ethnologie van het volk.’¹²⁵ Hij probeerde daarom tijd apart te zetten voor de studie van etnologie: ‘Ik blijf tegenwoordig ’s middags op om wat ethnologie te studeren, aangezien deze studie er anders heelemaal onderdoor gaat.’¹²⁶ Getuige diverse notities in de weken die daarop volgden, bestudeerde hij in deze periode met name Tylors *Primitive culture*.¹²⁷

Kruyt vestigde zijn naam als etnoloog rond de eeuwwisseling. Rouffaer schreef in 1904, dat het beste op etnografisch gebied kwam uit nieuw-geëxploreerde streken, zoals Aceh, Borneo en Midden-Celebes. Daarbij noemde hij de naam van Kruyt in één adem met die van C. Snouck Hurgronje, N. Adriani en A.W. Nieuwenhuys. In de periode 1903 tot 1919 werkte Kruyt zijn gedachten over het animisme uit in de vorm van diverse belangwekkende etnologische publicaties. Daarvan zijn *Het Animisme in den Indischen Archipel* (1906), *De Bare’e-sprekende Toradja’s van Midden-Celebes* (1911-1912) en ‘Measa, een bijdrage tot het dynamisme der Bare’e-sprekende Toradja’s en enkele omwonende volken’ (1918-1920) de bekendste. In dit hoofdstuk gaat het in eerste instantie om Kruyts theologische opvattingen over de godsdienst, meer dan om de etnologische analyse als zodanig. Daarom volstaat een rondgang langs bovengenoemde publicaties niet, maar is eveneens aandacht nodig voor het artikel ‘Het wezen van het heidendom’ (1903).

De essentie van de godsdienst

Met het in 1903 in de *Mededeelingen*, de *Maandberichten* en de *Haagsche Zendingbode* gepubliceerde artikel ‘Het wezen van het Heidendom te Posso’¹²⁸ slaat

¹²³ Kruyt, ‘Dagboek 1898’, 8 maart.

¹²⁴ Kruyt, ‘Dagboek 1898’, 28 mei.

¹²⁵ Kruyt, ‘Dagboek 1898’, 29 mei.

¹²⁶ Kruyt, ‘Dagboek 1899’, 10 februari.

¹²⁷ E.B. Tylor, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, London, 1873.

¹²⁸ Kruyt, ‘Het wezen van het Heidendom te Posso’, *MNZG*, 1903 (47), blz. 21-35 en (verkort): *HZ*, 1903 (6), blz. 37-39, 42-44; *MndNZG*, 1903 (2), blz. 17-27. Zie voor een uitvoeriger beschrijving

Kruyt een nieuwe weg in. Terwijl hij in de artikelen tot 1903 steeds het accent legde op de noodzaak het onnut van het heidendom aan te tonen en steeds wees op het uiterlijke karakter van de godsdienst van de To Pamona, komt in dit artikel de vraag aan de orde wat schuilgaat onder deze uiterlijkheden en wat het wezen van deze godsdienst is. In het dagboek van 1901 wordt dit al goed zichtbaar. Zo schrijft hij dat hij zich in Watuawu door priesteres Rumodai de *wurake*-litanie liet dicteren: 'Wij toch hebben ontdekt dat in het *mowurake* heel wat theologie ligt opgesloten en om hierachter te komen is van veel belang voor de Evangelie-verkondiging'.¹²⁹ Het ging Kruyt om het verhelderen van essentiële verschillen tussen de godsdiensten en om op basis daarvan de verkondiging te verdiepen.¹³⁰ Prediking was niet mogelijk zonder de zielereselen te kennen.¹³¹ Opmerkelijk is dat Kruyt in dit verband schrijft dat de To Pamona geloven in stamgoden, maar dat de *wurakes* geloven in universele goden. Zij hebben een eigen theologie, waardoor zij eerder geneigd zijn na te denken over de God van de christenen.¹³²

Het genoemde essentiële verschil lokaliseert hij in het genoemde artikel op voorhand in het verlossend handelen van God in Jezus Christus, die de mens vrijmaakt van zonde.¹³³ Kruyt probeert aan te tonen dat de 'geestelijke bevassing' van To Pamona beperkt blijft tot hetgeen zij vanuit hun eigen referentiekader herkennen. Waarachtige liefde van God laat hen onverschillig, aangezien dit geen categorie is die zij vanuit het dagelijks leven herkennen. Het is daarom de plicht van de zending om voor de Geest van God de weg te bereiden door de heidenen 'volmaakter vormen van onderdelen des geheels te laten zien, van welke primitieve vorm de Toradja wel begrip heeft'.¹³⁴ Het draait allemaal om het aantonen van de relevantie van het evangelie voor de To Pamona.

De zending heeft dus een lange weg te gaan. De To Pamona worden namelijk niet alleen geclassificeerd als heidenen, maar als primitieve heidenen, die het ontwikkelingsniveau van hoger staande heidenen nog niet hebben bereikt.¹³⁵ Kruyt ziet in de goden van Midden-Celebes, die hij omschreef als het product van 'des menschen eigen schepping',¹³⁶ weinig aanknopingspunten voor het geloof in de hemelse

van de godsdienst van de To Pamona: Kruyt, *De Bare'e-sprekende Toradja's*, I, blz. 370-478; J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 27-40; N. Adriani, *Posso (Midden-Celebes)*, serie *Onze Zendingevelden II*, Den Haag, 1919, blz. 59-89; R.E. Downs, *The religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*, 's-Gravenhage, 1956 (proefschrift).

¹²⁹ Kruyt, 'Dagboek 1901', 13 januari. Vergelijk N. Adriani, *Posso (Midden-Celebes)*, blz. 75vv.; N. Adriani, *Het animistisch heidendom als godsdienst*, Oegstgeest, 1922, blz. 12vv. en J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 27.

¹³⁰ Zie ook Kruyt, 'Dagboek 1901', 29 maart, waar hij een weergave geeft van een tweede gesprek met Ramudai. Daarin plaatste hij de weg van *radu* Jezus (*radu* = iemand die voorgaat, voortrekker) tegenover de weg van de als *radu* optredende *wurake*, die beiden de zielen uit *torate* (het zielenland) willen terughalen. In de notitie van 9 juni geeft Kruyt eveneens een gesprek weer over het geloof in de ziel en de verschillende religieuze visies op het bestaan van de ziel na de dood.

¹³¹ Kruyt, 'Dagboek 1901', 10 maart (brief aan vader J. Kruyt). Om Kruyts visie op de godsdienst op het spoor te komen (in de periode na zijn eerste verlof) is de onderzoeker vooral aangewezen op diens artikelen en boeken. In de dagboeken verschuift namelijk gaandeweg de aandacht voor het animisme naar de organisatie van het zendingswerk en de kerstening. Een vergelijkbare ontwikkeling is waarneembaar in de jaarverslagen. Het jaarverslag van 1918 was het laatste dat in *MNZG* werd gepubliceerd.

¹³² Kruyt, 'De Zending te Posso in 1902', *MndNZG*, 1903 (5), blz. 68.

¹³³ Kruyt, 'Het wezen van het Heidendom', blz. 21.

¹³⁴ Kruyt, 'Het wezen van het Heidendom', blz. 23.

¹³⁵ Kruyt, 'Het wezen van het Heidendom', blz. 24.

¹³⁶ Kruyt, *De Zending te Posso in 1901*, *MNZG*, 1902 (46), blz. 225-226.

God. De reden daarvoor geeft hij aan bij zijn omschrijving van het wezen van de goden: zij zijn projecties van het denken van de primitieve heidenen. De goden hebben precies dezelfde eigenschappen als de mensen: ‘de Toradja stelt zich zijne goden geheel voor, zooals hij zelf is.’¹³⁷ Kruyt oordeelt hard over de godsdienst van de To Pamona: ‘van de heidensche goden gaat geene opbouwende, veredelende kracht [uit]; het is menschenvergoding in lagen vorm’.¹³⁸ De daartegenover te stellen openbaring van God in Jezus Christus, ‘wien nabij te komen het groote doel van het leven is’, kan voor de heiden niet anders dan ‘gansch vreemd’ zijn aan zijn godsdienst. Het heidendom is ingericht vanuit het hoogste verlangen, dat ‘zijn aardse leven zoo aangenaam mogelijk zij.’¹³⁹ De notie van leiding en zorg van God kent de heiden in het geheel niet. Het is volgens Kruyt zelfs omgekeerd: de heiden rekent met zichzelf en voor zover hij rekent met de goden is dat aangezien de goden alleen iets kunnen verhinderen. ‘De goden zijn er alleen om hem te helpen bij hetgeen hij (de mensch) heeft bedacht; dat is wat hij van zijne goden verwacht’.¹⁴⁰ Hogere verwachtingen en een hoger verlangen kent de heiden volgens Kruyt niet. Zijn goden zijn namelijk net als de mensen en kunnen de mensen niet uit de ware, in zichzelf gekeerde staat van het heidendom leiden naar een hoger plan.¹⁴¹

Het heidendom zit volgens Kruyt dus feitelijk in zichzelf gevangen. De goden maken de To Pamona niet beter, aangezien zij geen zedelijke kracht vormen: de goden staan uiteindelijk in zedelijk opzicht niet boven de mensen.¹⁴² De To Pamona kennen dierlijke liefde: de liefde van ouders tot de kinderen en de liefde tot familieleden. De goden kennen deze liefde ook, maar niet de onbaatzuchtige liefde van Jezus, die de hemel achter zich liet. De goden ‘kunnen hunne aanbidders dus niet voeren tot hogere liefde, gelijk wij van Christus leeren, den naaste lief te hebben als onszelven, ja boven onszelven.’¹⁴³ De goden bewijzen volgens Kruyt nooit genade aan hun volgelingen en derhalve bewijzen de To Pamona evenmin genade aan hun medemensen. Dit brengt hem tot de volgende conclusie: ‘de gemeenschap van den Toradja met zijne goden maakt hem niet beter, maar houdt hem op dezelfde hoogte.’¹⁴⁴ De godsdienst mist dus de innerlijke ontwikkelingsmogelijkheden om de aanhangers naar een hoger niveau van geestelijk leven te brengen. Dit brengt Kruyt tot de verzuchting, en tevens tot het oordeel: ‘Bij ons [Kruyt en de *gurus*] versterkte deze bespreking den indruk, welk een berg van ongerechtigheid en onwaarheid het Evangelie van Gods zondaarsliefde heeft te slechten’.¹⁴⁵

Verval en ontwikkeling in de godsdienst

De titel van het in 1906 gepubliceerde boek *Het Animisme in den Indischen Archipel* verwijst rechtstreeks naar de invloed van Wilken op Kruyt. Door te kiezen voor deze titel, vrijwel woordelijk die welke Wilken gebruikte voor zijn publicatie van 1884-1885, gaf Kruyt met nadruk aan in zijn traditie te willen staan en hem te erkennen als leermeester. Zijn voorwoord begint met een rechtvaardiging voor het schrijven

¹³⁷ Kruyt, ‘Het wezen van het Heidendom’, blz. 27.

¹³⁸ Kruyt, ‘Het wezen van het Heidendom’, blz. 28.

¹³⁹ Kruyt, ‘Het wezen van het Heidendom’, blz. 28.

¹⁴⁰ Kruyt, ‘Het wezen van het Heidendom’, blz. 28.

¹⁴¹ Kruyt, ‘Het wezen van het Heidendom’, blz. 30.

¹⁴² Kruyt, ‘Het wezen van het Heidendom’, blz. 33.

¹⁴³ Kruyt, ‘Het wezen van het Heidendom’, blz. 34.

¹⁴⁴ Kruyt, ‘Het wezen van het Heidendom’, blz. 34.

¹⁴⁵ Kruyt, ‘Het wezen van het Heidendom’, blz. 35.

van een nieuwe, omvattende studie over het animisme in Nederlands-Indië: sinds het verschijnen van Wilkens werk waren zoveel nieuwe gegevens ter beschikking gekomen, dat het Kruyt niet verstandig leek uitvoering te geven aan zijn oorspronkelijke plan een bijgewerkte versie van Wilkens studie voor te bereiden. Bovendien geeft hij aan dat hij door zijn eigen onderzoek 'geen vrede meer had met eenige opvattingen door Prof. Wilken in zijn boek neergelegd'.¹⁴⁶ Hij besloot dus tot het schrijven van een geheel nieuwe studie en luidde daarmee in zijn eigen ontwikkeling een nieuwe fase in, waarin langzaam maar zeker een steeds groter accent kwam te liggen op een evolutionaire benadering van de godsdienst.

In het kader van dit hoofdstuk wijzen we op een passage uit het slot van het voorwoord, die vaak geciteerd is vanwege de helderheid die ze verschaft over Kruyts theologische denken over het animisme enerzijds en over zijn visie op de verhouding van evolutie en openbaring anderzijds. Kruyt onderstreept in dit voorwoord het grote nut van het doordringen in de denkwijze en de geestelijke voorstellingen van de 'inlanders'. Hij memoreert dat hij zelf als zendeling meer en meer doordrong in de gedachtewereld van de To Pamona en dat dit hem in staat stelde het evangelie te verkondigen op een wijze die hoop geeft, 'dat de mensen iets van de prediking in zich zullen opnemen'.¹⁴⁷ Het is zijn doel een objectief beeld van het animisme te geven. Daarom stelde hij zijn mening als christen en zendeling over de 'wereld en geestesbeschouwing van den natuurmensch' terzijde en schrijft als etnoloog.¹⁴⁸ Hij besluit dan met een aantal regels waarin hij aangeeft, dat in het animisme zowel ontwikkeling als achteruitgang waar te nemen is. Met andere woorden: Kruyt erkent, anders dan de klassiek evolutionaire etnologische school, dat ontwikkeling niet altijd omhoog voert. Dit is consistent met zijn spreken over verval in het heidendom en met zijn verwijzingen naar de invloed van de zondeval op het maatschappelijk en geestelijk leven van de mens. Zo ziet hij in de kritiekloosheid en onverschilligheid van de To Pamona ten opzichte van zijn medemens een grote hindernis voor zedelijke ontwikkeling en als zodanig een teken van stagnatie.¹⁴⁹ Met klem betoogt Kruyt aan het einde van het voorwoord, dat het christendom niet verstaan kan worden als een vrucht van de evolutie van het godsdienstig leven van mensen. Het ontstaat niet organisch uit andere godsdiensten. Het christendom is evenmin een fase op weg naar een nog hoger niveau van geestelijk leven: het is openbaring van God. Kruyt laat het in deze publicatie bij dit *a priori* en werkt dit niet nader uit.

Dit laat onverlet, dat Kruyt het animisme ziet als een primitieve fase in de ontwikkeling van mens en cultuur. De inleiding biedt tussen de regels door – niet expliciet uitgewerkt – helderheid over zijn visie op de evolutionaire lijn in de ontwikkeling van de godsdiensten. Kort roept hij de vraag op naar de verhouding van animisme en spiritisme: zijn deze uit elkaar voortgekomen, hebben zij steeds naast elkaar bestaan, is het animisme een 'terugzinken van den mensch in zijne vereering van de stof'?¹⁵⁰ Hij wil deze vragen echter niet beantwoorden en zich beperken tot het schetsen van een beeld van het animisme, 'zooals zich dit in dezen

¹⁴⁶ Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, blz. vii.

¹⁴⁷ Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, blz. viii-ix.

¹⁴⁸ Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, blz. ix.

¹⁴⁹ Kruyt, 'Verslag over het Eerste Halfjaar (Januari-Juli 1913) van de Kweekschool te Pendolo', *MNZG*, 1913 (57), blz. 371.

¹⁵⁰ Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, blz. 4.

tijd voor doet'.¹⁵¹ Hij houdt zich met betrekking tot de ontwikkelingsvragen dan ook op de vlakke, erkent dat de groepering van gegevens een hulpmiddel wil zijn en dat de lijnen van spiritisme en animisme in de praktijk vaak door elkaar heen lopen.

Toch laat een zorgvuldige lezing zien, dat hij zich uiteindelijk niet onthoudt van een antwoord op de ontwikkelingsvraag. Kruyt schrijft namelijk, dat naarmate de zielestof persoonlijker ingekleurd wordt, het zelfbewustzijn van de mens toeneemt. Bij sterk communistisch levende volken wordt volgens hem uitgegaan van een onpersoonlijke, alles bezielende levenskracht. Hoe meer de mens zich echter bewust wordt van zichzelf, des te persoonlijker en individueler wordt de zielestof gedacht.¹⁵² Onderliggende gedachte is hier het evolutionaire concept van een primitief, communalistisch animisme naar een hoger, individueler en spiritistisch stadium. Hij koppelt hier in een paar terloopse zinnen de religieuze ontwikkeling aan de sociale ontwikkeling.¹⁵³ Datzelfde doet hij in het jaarverslag van 1908, waarin hij aangeeft dat het christen worden, na de pacificatie van Midden-Celebes, tot zijn verrassing geen overwegend politieke handeling blijkt te worden, maar dat godsdienstig-zedelijke overwegingen zich 'duchtig' laten gelden.¹⁵⁴

In relatie tot zijn theologische visie op de godsdiensten is belangrijk hetgeen hij aan het eind van de inleiding opmerkt, namelijk dat de islamitische en christelijke godsdienst grote invloed hebben gehad op de heidense voorstellingen. Deze godsdiensten zouden de voorstellingen van de zielestof sterk op de achtergrond hebben gedrukt. De animistische gebruiken en rituelen zouden bewaard zijn gebleven, maar allengs zijn gevuld met een christelijk of islamitisch begrippenkader met betrekking tot zelfstandig voortlevende zielen. Het 'bijgeloof' blijft in allerlei gebruiken bestaan, terwijl de spiritistische opvattingen sterk zijn gewijzigd en gepersonaliseerd. Dit amalgaam van naast elkaar bestaande religieuze elementen stelde Kruyt, zoals hiervoor bleek, al eerder aan de orde: het gaat daarbij in zijn visie om onverenigbare elementen, die om de voorrang strijden en uiteindelijk bijdragen aan het evolutionaire proces van de godsdienst. Met andere woorden: juist deze interne religieuze inconsistenties noemde Kruyt later de locus van de ontwikkelingsmogelijkheden van de godsdienst.

Ziel en zielestof als sleutel tot de godsdienst

De studie over het animisme richt zich op een uiteenzetting van de begrippen zielestof en ziel. Kruyt zag deze begrippen tot op grote hoogte als de sleutel tot het verstaan van de primitieve heiden. Hij gebruikte het woord zielestof om een 'fijne, aetherische stof' aan te duiden, 'die de geheele natuur bezielt, doet leven'. Deze zielestof onderscheidde hij van de ziel, de geestelijk na de dood voortlevende mens.¹⁵⁵ Zielestof had te maken met magie. Ziel had te maken met het geloof in voortbestaan, hetgeen Kruyt in etnologische zin spiritisme noemde.¹⁵⁶ Uiteindelijk zou Kruyt deze twee begrippen dan ook zien als wijzend op verschillende evolutionaire stadia. Het magische geloof ging aan het geloof in het voortbestaan van de ziel vooraf. Magie wees op de heiden die op een 'laag standpunt' van ontwikkeling

¹⁵¹ Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, blz. 4.

¹⁵² Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, blz. 2.

¹⁵³ Zie ook Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia*, blz. 63.

¹⁵⁴ Kruyt, 'De Zending in den werkkring Koekoe in het jaar 1908', *MNZG*, 1909 (53), blz. 12.

¹⁵⁵ Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, blz. 2.

¹⁵⁶ Zie voor de begrippen animisme en spiritisme ook Kruyts lezing 'De Inlandsche staat en de zending', blz. 79-80.

stond en rituelen rondom de ziel stonden symbool voor een hogere ontwikkelingsfase.

Kruyt was de eerste die een dergelijke categorie introduceerde bij de beschrijving van het animisme in Nederlands-Indië. Dat wil echter niet zeggen, dat hij in internationaal perspectief eveneens de eerste was die een soortgelijke omschrijving gebruikte. In de inleiding zoekt Kruyt aansluiting bij de opvattingen van W.W. Skeat (1866-1953), die in zijn boek *Malay Magic* (1900) een ‘all pervading animism, involving a certain common principle (*semangat*)’ aanwijst als ‘root idea’ van magie.¹⁵⁷ Het eerste hoofdstuk zet in met een verwijzing naar Skeat, als opmaat naar een bespreking van het begrip *semangat*, hetgeen Kruyt zonder bewijsvoering gelijk stelt aan zielestof.

De behandeling van de begrippen zielestof en *semangat* stonden in de context van een internationale discussie over *mana*, een begrip dat de Engelsman R.H. Codrington (1830-1922) introduceerde en dat hij met name uitwerkte in zijn boek *The Melanesians* (1891).¹⁵⁸ Het begrip *mana*, volgens de Franse antropoloog M. Mauss door Codrington ‘admirablement observé et décrite’,¹⁵⁹ duidt op al hetgeen de gewone macht van mensen te boven gaat. Het is een kracht die alles doortrekt, die wordt aangewend in magische gebruiken en die mensen willen verwerven. ‘Le *mana* n’est pas simplement une force, un être, c’est encore une action, une qualité et un état. En d’autres termes, le mot est à la fois un substantif, un adjectif, un verbe.’¹⁶⁰ Het concept kreeg veel navolging en werd aanvankelijk gezien als een begeleidingsverschijnsel van animisme. De Engelse etnoloog R.R. Marett (1866-1943) nam in een voordracht getiteld ‘Preanimistic religion’¹⁶¹ (1899) eveneens afstand van Tylors concept van het animisme. Hij beschouwde het als een te rationalistische vorm van religie. Marett wilde ruimte creëren voor religieuze emotie, voor ongedefinieerde vormen van religiositeit die niet te verbinden waren met het begrip ziel en het bestaan na de dood. Hij wees op gevoelens van ontzag en de beleving van het mysterieuze, die niet altijd konden worden verbonden met geesten en zielen. Deze gevoelens omschreef hij als *mana*. Kruyt had het boek van Codrington gelezen. Dit blijkt uit een brief aan Adriani, waarin hij aangeeft het van Adriani geleende boek te hebben doorgewerkt. Hij was met name onder de indruk van het hoofdstuk over de begrafenissen en plaatst enkele kritische kanttekeningen bij Codringtons omschrijving van geesten en zielen.¹⁶²

De introductie van het begrip ‘zielestof’ in de beschrijving van het animisme in Nederlands-Indië staat dus in de context van een internationaal gevoerde etnolo-

¹⁵⁷ W.W. Skeat, *Malay Magic: being an introduction to the folklore and popular religion of the Malay peninsula*, London, 1899, blz. 579. Uit de dagboeknotitie van 14 maart 1919 blijkt dat Kruyt dit boek in bezit had. Hij noemt dit boek ook in zijn artikel ‘Het derde gebod’, in: Th. Delleman, *Sinaï en Ardjoeno, Het Indonesische volksleven in het licht der tien geboden*, Aalten, 1946, blz. 76.

¹⁵⁸ R.H. Codrington, *The Melanesians: studies in their anthropology and folklore*, Oxford, 1891. Zie voor Codrington: *IDA*, blz. 116.

¹⁵⁹ M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, blz. 101. Kruyt kende het werk van Mauss, waaronder ‘Essay sur le don’ (Brief Kruyt aan zijn zoon, 21 november 1932, ARvdZ 106A/2/5a-b). Het ‘Essay sur le don: Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques’ werd in 1923/1924 gepubliceerd in het tijdschrift *l’Année Sociologique, seconde serie*. Het essay werd als deel 2 opgenomen in *Sociologie et anthropologie*.

¹⁶⁰ Mauss, *Sociologie et anthropologie*, blz. 101.

¹⁶¹ Deze voordracht werd, gebundeld met andere artikelen, gepubliceerd in R.R. Marett, *The threshold of Religion*, London, 1909, tweede vermeerdeerde druk 1914.

¹⁶² Brief Kruyt aan Adriani, 17 januari 1900 (ARvdZ 96A/1/3).

gische discussie over wezen en oorsprong van religie. Kruyt is vanwege de gebruikte argumentatie met betrekking tot de categorie zielestof door diverse antropologen, zowel in zijn eigen tijd als later, fel onder kritiek gesteld. Met name J. van Baal verwijt Kruyt een cirkelredenering: laatstgenoemde gebruikte het concept zielestof om magische praktijken te verklaren en waar sprake was van magie, achtte Kruyt het bestaan van zielestof aangetoond.¹⁶³

Invloed van P.D. Chantepie de la Saussaye

Kruyt nam de term zielestof over van de ethische godsdienstwetenschapper P.D. Chantepie de la Saussaye. Hij maakt hiervan melding in een voetnoot.¹⁶⁴ Rond de eeuwwisseling correspondeerden zij met elkaar over het animisme en over de terminologie. In het Kruyt-archief bevinden zich enkele brieven, geschreven in de jaren 1901 tot 1903, die daar meer inzicht in verschaffen. De oudste zich in het archief bevindende brief, gedateerd 18 november 1901, schreef De la Saussaye aan Kruyt¹⁶⁵ naar aanleiding van diens 'Aanteekeningen' over het animisme. Laatstgenoemde had deze aantekeningen confidencieel toegezonden aan J.W. Gunning, met het oog op het onderwijs aan de kweekschool.

Tijdens zijn bezoek aan Midden-Celebes had Gunning aan Kruyt gevraagd hem een handreiking te doen met het oog op de lessen over het animisme. Hij vroeg Kruyt tevens advies over de aan te stellen docent. Kruyt ontraadde Gunning de etnoloog S.R. Steinmetz of zijn leerling H.J. Nieboer¹⁶⁶ aan te stellen, vanwege hun materialistische visie op de mens. Hij suggereerde De la Saussaye als een goede mogelijkheid. Gunning was daar echter niet voor, omdat deze de realiteit van alle spiritistische verschijnselen loochende. Gunning zou daarom zelf de lessen gaan verzorgen.¹⁶⁷ Blijkens de briefwisseling besloot hij uiteindelijk toch De la Saussaye voor deze lessen te vragen. Derhalve had Gunning hem Kruyts aantekeningen ter hand gesteld.

De la Saussaye maakte in de lessen dankbaar gebruik van Kruyts notities. Hij wilde het confidencieële karakter ervan eerbiedigen, maar concludeerde tevens: 'Zij zijn evenwel én rijk van inhoud én bevatten nieuwe vruchtbare inzichten'. Daarom stelde hij aan Kruyt voor hem te machtigen de aantekeningen om te werken tot mededelingen voor de Koninklijke Academie, of dat laatstgenoemde dit zelf zou doen. De la Saussaye gaf er de voorkeur aan dat Kruyt zijn materiaal zelf zou uitwerken en verzocht hem daar op korte termijn prioriteit aan te geven:

Dat ik schrijf: 'spoedig' is, omdat het mij voorkomt dat uw resultaten en beschouwingen juist die zijn waar de hedendaagsche studie toe leidt en behoefte aan heeft; – en dan is er één zeker recht dat gij, zoo al niet absoluut de *prioriteit* dan toch de *zelfstandigheid* uwer beschouwingen handhaaft, door er tijdig mee voor den dag te komen. Als gij het nu verschenen 4^e deel van prof. De Groots Religion of China¹⁶⁸ leest, zult gij zien dat hij – wel niet geheel tot dezelfde resultaten komt – maar (...) ¹⁶⁹ zich in dezelfde richting beweegt als

¹⁶³ Van Baal, Van Beek, *Symbols for communication*, blz. 72-73.

¹⁶⁴ Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, blz. 2.

¹⁶⁵ Brief P.D. Chantepie de la Saussaye aan Kruyt, 18 november 1901 (ARvdZ 101A/6/1).

¹⁶⁶ Nieboer promoveerde in 1900 bij Steinmetz op een studie over slavernij.

¹⁶⁷ Kruyt, 'Dagboek 1901', 10 maart.

¹⁶⁸ J.J.M. de Groot, *Religion of China*, 1912, New York/Londen. De sinoloog De Groot (1854-1921) was van 1890 tot 1904 hoogleraar land- en volkenkunde in Leiden, van 1904 tot 1912 was hij eveneens in Leiden hoogleraar sinologie. In 1912 werd hij benoemd aan de universiteit van Berlijn.

¹⁶⁹ De betreffende woorden zijn onleesbaar.

gij – met geheel ander materiaal. Uit een woordje in ons huis¹⁷⁰ kreeg ik den indruk dat gij niet billijk zijt tegenover De Groot. Hij is indertijd – evenals Wilken – *geheel* uitgegaan van Tylor's animisme, maar langzamerhand maakt hij zich vrij en geeft zijn materiaal hem preciezer, genuanceerder beschouwingen. (...) Uw uiteenzetting der 'psychologie' is stellig hoogst belangrijk. Uw woord 'levensfluïde' is door uzelf niet anders bedoeld dan 'thrown out' – een 'benaderende' uitdrukking. Zoudt gij dat niet nog scherper markeeren door die uitdrukking soms te wijzigen,¹⁷¹ b.v. *naast* 'levensfluïde' ook te spreken van 'zielestof' of zo iets?¹⁷²

De la Saussaye veronderstelt tot slot dat Kruyt zijn gegevens mogelijk bewaart voor een later te schrijven groter werk, maar hij dringt er op aan dat Kruyt in ieder geval 'enkele snippers' van zijn arbeid openbaar maakt. De laatstgenoemde beantwoordt de brief op 3 februari 1902 en schrijft daarin verheugd te zijn dat De la Saussaye waarde toekent aan zijn aantekeningen.¹⁷³ Hij gaat gaarne in op zijn suggestie naast de term 'levensfluïde' de term 'zielestof' te gebruiken.

Invloed van het spiritisme

Kruyt tekende in zijn brief aan, dat hij de term 'levensfluïde' overgenomen had van de spiritisten. Zij gebruikten deze term als eersten. Kruyt was tot de ontdekking gekomen dat zij met deze term 'bijna' – hij besepte dat spiritisten wel boos zouden worden om deze gelijkstelling – hetzelfde bedoelden als de heidenen. Zo onderscheidde de Geneefse magnetiseur Ch. Lafontaine (1803-1892) bijvoorbeeld tussen de 'bewust gevoelende ziel' en het 'levensfluïde' of de 'levensvloeistof'. Dit fluïde gebruikte de magnetiseur bij de behandeling van zijn patiënten. Lafontaine ontleende dit aan het begrippenkader van F.A. Mesmer (1734-1815), die in zijn proefschrift *De planetarum influxu* (1766) een onweegbare en etherische stof – vrijwel dezelfde formulering die Kruyt gebruikte! – beschreef, die de verbinding vormt van mens en kosmos.¹⁷⁴ Een remming van de stroom van dit fluïdum door het menselijk lichaam kon ziekten veroorzaken. Het strijken over de plaatsen waar de remmingen zich voordeden, zou leiden tot een harmonieuzer verdeling van het fluïdum over het lichaam, hetgeen vervolgens tot genezing leidde.

Ook J. Revius (1795-1871), vooraanstaand spiritualist in het derde kwart van de negentiende eeuw, sprak in zijn boek *Het magnetisme* (1862) van het fluïdum als de essentiële factor in het magnetisme.¹⁷⁵ Hij was met velen uit spiritistische kring overtuigd van de nauwe samenhang die bestond tussen magnetisme en spiritisme. Kruyts lenen van het woord 'levensfluïde' roept de vraag op waarom hij het werk van de *wurakes*, de priesteressen, zo negatief waardeerde als magie. Verondersteld mag worden, dat Kruyt, die tot circa 1900 overtuigd aanhanger was van het spiritisme, op de hoogte was met de theorie en de praktijk van het magnetisme. Tijdens het bijwonen van het ritueel waarbij de *wurake* de *kantu* (gif) verwijderde uit het lichaam van een zieke door te strijken over de pijnlijke plek – een ritueel dat Kruyt in de beginjaren in Poso herhaaldelijk bijwoonde – moet de vergelijking met de praktijk van het magnetisme in West-Europa zich aan hem hebben opgedrongen. Hij gebruikte hiervoor evenals in het

¹⁷⁰ De lezing van dit woord is onzeker.

¹⁷¹ De lezing van het woord 'wijzigen' is onzeker.

¹⁷² Brief P.D. Chantepie de la Saussaye aan Kruyt, 18 november 1901, blz. 2-3 (ARvdZ 101A/6/1).

¹⁷³ Brief Kruyt aan P.D. Chantepie de la Saussaye, 3 februari 1902 (ARvdZ 101A/6/1).

¹⁷⁴ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 21-22.

¹⁷⁵ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 26-27.

magnetisme het woord ‘strijken’: ‘het bestrijken van het zieke lichaamsdeel om de pijn er uit weg te trekken’.¹⁷⁶ In dagboeken en correspondentie hebben we echter niet kunnen terugvinden, dat hij deze vergelijking maakte.

We keren terug naar de suggestie van De la Saussaye aan Kruyt om zijn aantekeningen over het animisme te publiceren. Kruyt durfde dit niet aan, omdat het artikel herzien diende te worden en hem de tijd tot grondige studie op korte termijn ontbrak. Ook vreesde hij dat etnologische vakmannen als S.R. Steinmetz en H.J. Nieboer hem op dit terrein niet competent achtten: ‘beide genoemde heeren zijn het heelemaal niet met mij eens en klampen zich geheel aan Tylor vast’.¹⁷⁷ Daarmee geeft Kruyt impliciet aan dat hij zelf geen volgeling van Tylor was en de evolutionaire interpretatie van gegevens niet zonder meer toepaste. Kruyt schreef De la Saussaye dat hij geen onrijp stuk wilde publiceren, want dat zou de heren Steinmetz en Nieboer slechts de gelegenheid bieden kritiek te leveren op zijn denkwijze. Voor kritiek was hij niet bang, maar het zou de goede zaak niet dienen. De goede zaak werd slechts gediend door een stevig doorwrocht stuk en hij zou daarom met een publicatie wachten tot hij meer tijd had voor studie. Dat zou gebeuren in het kader van de studiereis door Nederlands-Indië in 1905, die rechtstreeks tot de verschijning van het boek over het animisme leidde.

In verband met de contacten tussen Kruyt en De la Saussaye moet nog worden vermeld, dat reeds in het dagboek van het jaar 1899 sprake is van correspondentie tussen beiden.¹⁷⁸ In het Kruyt-archief is de correspondentie uit dat jaar echter niet aangetroffen. Mogelijk correspondeerden beiden zelfs al voor die tijd. De Adriani’s hadden namelijk een hechte band met de familie De la Saussaye en het is zeer wel mogelijk dat ook Kruyt rondom etnologische en godsdienstwetenschappelijke kwesties contact met hem had. Gegevens daarover ontbreken echter. Wel vermeldt het dagboek van 1895 de naam De la Saussaye. Kruyt noteerde toen dat Adriani hem een brief voorlas die laatstgenoemde aan De la Saussaye schreef.¹⁷⁹ Tussen de familie Adriani en de familie De la Saussaye bestond een uitgebreide correspondentie, die in totaal circa 110 brieven omvatte.¹⁸⁰ Geregeld ontving de familie Adriani van hen nieuw verschenen boeken, met name op het terrein van linguïstiek, godsdienst- en bijbelwetenschap en zedekunde.¹⁸¹ Of deze werken vervolgens ook werden uitgeleend aan Kruyt, is niet na te gaan, maar het ligt wel voor de hand. In ieder geval is uit de correspondentie duidelijk, dat de familie Adriani geregeld aan Kruyt voorstelde boeken mee te lezen.¹⁸² Ook lazen de familie Kruyt en de familie Adriani soms samen brieven die zij van bekenden ontvingen.¹⁸³

Tussen het verschijnen van *Het Animisme in den Indischen Archipel* (1906) en *De Bare’e-sprekende Toradja’s van Midden-Celebes* (1911-1912) publiceerde Kruyt

¹⁷⁶ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 28.

¹⁷⁷ Brief Kruyt aan P.D. Chantepie de la Saussaye, 3 februari 1902. Het is overigens niet correct dat Nieboer zich uitsluitend oriënteerde op Tylor. Volgens J. van Baal kan Nieboer gezien worden als iemand die juist impliciet kritiek leverde op de evolutionistische interpretatie van gegevens. Van Baal noemt hem als een vroeg voorbeeld van de mogelijkheid sociale instituties te verklaren zonder daarbij oorsprongstheorieën te betrekken (Van Baal, *Geschiedenis en groei*, blz. 113).

¹⁷⁸ Kruyt, ‘Dagboek 1899’, 15 mei.

¹⁷⁹ Kruyt, ‘Dagboek 1895’, 11 augustus.

¹⁸⁰ R. Jongeling, ‘Geestelijk voedsel voor de tanoana’, in: *Maar eens zei ik ja.* Liber amicorum voor drs. H. Bootsma, s.l., 1992, blz. 105.

¹⁸¹ Jongeling, ‘Geestelijk voedsel voor de tanoana’, blz. 106.

¹⁸² Jongeling, ‘Geestelijk voedsel voor de tanoana’, blz. 108.

¹⁸³ Kruyt, ‘Dagboek 1901’, 2 juni: ze brachten de dag door bij de Adriani’s ‘met het doorlezen van elkaars brieven’.

niet meer dan een vijftal etnologische artikelen. Deze bijdragen over bezoeken aan de berglandschappen Napu, Besoa en Bada zijn vooral beschrijvend van aard. Ze bevatten weinig gegevens die een nader beeld verschaffen van Kruyts visie op de godsdiensten. De publicatie *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes* voegt voor de vraagstelling van dit hoofdstuk, namelijk welke visie op andere godsdiensten Kruyt had, weinig toe: het boek bevat een enorme hoeveelheid gegevens over de To Pamona, zowel met betrekking tot de religie als tot het maatschappelijk leven, maar Kruyt onthoudt zich van een theologische en godsdienstwetenschappelijke waardering van deze gegevens. Het hoofdstuk over het leven van de ziel¹⁸⁴ biedt een uitvoerige behandeling van het begrip *tanoana* – 'datgene waardoor de mens leeft' – en van andere aanduidingen van de ziel.¹⁸⁵ Kruyt gaat daarbij met name in op de vraag wat er met de *angga*, de ziel, gebeurt na de dood. Het hoofdstuk over de lijkbezorging gaat in op de dodenfeesten en biedt veel informatie over de beleving van sterfelijkheid en dood. We zoeken echter tevergeefs naar uitspraken die duidelijk maken wat zijn eigen visie op de betreffende opvattingen en rituelen was.

Kruyt beoordeelde de religie van de To Pamona als de godsdienst van een primitief volk. Vanuit de gangbare etnologische ontwikkelingscategorieën, die volken die niet of nauwelijks handel drijven en die nauwelijks in contact komen met andere volken als primitief classificeren, kwam Kruyt tot de conclusie dat 'the Toradja's mind was extremely narrowed' door de hoge graad van geïsoleerdheid.¹⁸⁶ In het artikel 'The presentation of Christianity to primitive peoples' (1915), vormt deze opvatting zelfs het uitgangspunt voor de classificatie van godsdienst en cultuur als primitief.¹⁸⁷ Als gevolg van het genoemde isolement zouden de To Pamona niet in staat zijn 'to project his thoughts beyond his own circle'.¹⁸⁸ Alles wat nieuw en vreemd voor hen is, trekken zij in de eigen kring van de eigen belevingswereld. De rituelen rondom de versterking van de *tanoana*, de levenskracht, omschrijft Kruyt als 'Toradja fancies' en 'childish means'.¹⁸⁹ De cultus is niet gericht op de ziel, op het hogere, maar 'the heathen cult aims entirely at gaining some earthly advantage'.¹⁹⁰ Evenals in andere artikelen wordt hier duidelijk, dat naar Kruyts oordeel deze religie niet in staat is mensen te leiden naar een geestelijk verstaan van de waarheid.

Van Baal heeft bezwaar aangetekend tegen deze classificering van de To Pamona.¹⁹¹ Hij was van mening dat de To Pamona lang niet zo primitief waren als Kruyt het deed voorkomen. Volgens Van Baal was de laatstgenoemde 'bezeten van de gedachte dat men bij de Toradja, die immers koppensnellers waren en tal van andere dingen deden, die Kruyt niet begreep, te maken had met een echt primitief volk met al de eigenschappen van wilden'.¹⁹² Hij had volgens Van Baal geen oog voor de eenheid van de cultuur, waardoor de verschillende aspecten van die cultuur

¹⁸⁴ Kruyt, *De Bare'e sprekende Toradjas van Midden-Celebes*, deel I, 2^e druk 1950, blz. 409-478.

¹⁸⁵ Kruyt, *De Bare'e sprekende Toradjas van Midden-Celebes*, blz. 409.

¹⁸⁶ Kruyt, 'The presentation of Christianity', blz. 81.

¹⁸⁷ Kruyt, 'The presentation of Christianity', blz. 81-95.

¹⁸⁸ Kruyt, 'The presentation of Christianity', blz. 82.

¹⁸⁹ Kruyt, 'The presentation of Christianity', blz. 82.

¹⁹⁰ Kruyt, 'The presentation of Christianity', blz. 93.

¹⁹¹ Van Baal, *Geschiedenis en groei*, blz. 128-129. Opvallend is dat in de Engelse uitgave het betreffende gedeelte – een uitgebreide voetnoot – niet is opgenomen, zie Van Baal, Van Beek, *Symbols for communication*, blz. 44.

¹⁹² Van Baal, *Geschiedenis en groei*, blz. 128.

wel degelijk een zinvol geheel vormden: de cultuur was ‘niet zo helemaal primitief’. Kruyt zou uiteindelijk inzien, dat cultuurelementen voorkwamen die duiden op een hogere ontwikkeling. De door hem aangetroffen hogere cultuurlagen interpreteerde hij echter als de gevolgen van migraties.

Het is curieus, dat de Canadese antropoloog A. Schrauwers in een recente studie tot een vrijwel tegenovergestelde conclusie komt. Terwijl Van Baal spreekt van Kruyts voorbijzien aan de eenheid van de cultuur, is Schrauwers juist van mening dat Kruyt zich onwille van politieke en missionaire doelen schuldig gemaakt heeft aan het construeren van een eenheidscultuur. Schrauwers legt, contra Kruyt, het accent op de grote diversiteit van de culturen van Midden-Sulawesi. Een authentieke Pamona-cultuur bestaat volgens hem niet. Die mythe wil hij daarom in zijn studie deconstrueren.¹⁹³ Kruyt zou de etnologie gebruikt hebben om een niet-bestaande eenheidscultuur te construeren, die vooral dienstbaar was aan de incorporatie van deze landstreken in het koloniaal bestuur.¹⁹⁴ Het construct van culturele en religieuze eenheid had ‘state formation’ op het oog: Kruyt wilde dat Midden-Celebes zou vallen onder het bevoegd gezag van het gouvernement Celebes en Onderhoorigheden en niet onder het gezag van de residentie Menado. Daarom construeerde hij de eenheid van de volken van Midden-Celebes.¹⁹⁵ Schrauwers legt ook met een andere bedoeling nadruk op de grote invloed die de politiek had op de missionaire benadering van Kruyt: het onderscheid dat hij aanbracht tussen animisme als (private) religie en adat als neutrale en publieke notie, zou hem in staat stellen om de scheiding tussen kerk en staat veilig te stellen en het gezag van de zending over de christelijke To Pamona te vestigen en te handhaven.¹⁹⁶

Invloed van F.D.E. van Ossenbruggen

Bovenstaande subparagraaf over Kruyts boek *Het Animisme in den Indischen Archipel* maakte duidelijk, dat zijn etnologische publicaties weinig informatie bevatten die zijn visie op de godsdiensten verheldert. Dit vergeefse zoeken is voor een groot deel het gevolg van Kruyts bewuste, in het voorwoord van zijn boek over het animisme genoemde keuze om niet als zendeling te schrijven, maar als etnoloog. We zouden derhalve kunnen verwachten dat hetzelfde geldt voor de derde belangwekkende etnologische publicatie van deze periode, ‘Measa: eene bijdrage tot (de kennis van) het dynamisme der Bare’e sprekende Toradjas en enkele omwonende volken’.¹⁹⁷ Dat is echter niet het geval. Deze serie van drie artikelen, gezamenlijk circa 250 bladzijden omvattend en gepubliceerd tussen 1918 en 1920, vormt een omslag in het etnologisch denken van Kruyt, die zijn evolutionistische denkkader scherper doet uitkomen.¹⁹⁸

¹⁹³ A. Schrauwers, *Colonial ‘Reformation’ in the highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892-1995*, Toronto, 2000, blz. 8.

¹⁹⁴ Schrauwers, *Colonial ‘Reformation’*, blz. 8vv.

¹⁹⁵ Schrauwers, *Colonial ‘Reformation’*, blz. 41.

¹⁹⁶ Schrauwers, *Colonial ‘Reformation’*, blz. 54. Zie verder over Schrauwers: blz. 385vv.

¹⁹⁷ Kruyt, ‘Measa: eene bijdrage tot (de kennis van) het dynamisme der Bare’e sprekende Toradjas en enkele omwonende volken’, *BTLV*, 1918 (74), blz. 233-262; 1919 (75), blz. 36-133; 1920 (76), blz. 1-116.

¹⁹⁸ In een brief aan F.A. van de Wetering (geboren 1896, van 1920-1927 hulpprediker in Timor en van 1927 tot 1928 in Tomohon) schrijft Kruyt over een Engelse vertaling van ‘Measa’: ‘Ja, reeds meermalen heeft men uit Engeland gevraagd om mijn artikelen in het Engelsch uit te geven, maar ik voel daarvoor te Hollandsch, en de lui die gebruik willen maken van mijn gegevens, leeren wel voldoende Hollandsch om er plezier van te hebben. Zoo maakt Frazer ook volop gebruik van mijn

In deze serie betoogt hij aan de hand van het begrip *measa* ('onheilbrengend'), dat in de godsdienstige ontwikkeling een pre-animistische fase moet worden onderscheiden. Deze voorfase noemt hij het dynamisme.¹⁹⁹ Deze dynamistische laag in de godsdienst van de To Pamona omschrijft hij als voluit magisch:

De mensch is een vat vol magische kracht, welke door alle openingen van het lichaam voor den dag komt, en op de omgeving invloed oefent. Tranen, speeksel, zweet, adem, urine, faeces, alles werkt magisch op de omringende voorwerpen en wezens, nu eens ten goede om bestaanden magischen invloed te niet te doen, dan eens ten kwade om reeds aanwezige magische werking krachtiger te maken. Het is de vrees voor deze in alles aanwezige magische kracht, die den Heiden gebonden houdt. Met zijne gedachten is hij voortdurend bezig om mogelijk schadelijke invloeden te paralyseeren, of om te voorkomen dat schadelijk werkende magie wordt ontketend.²⁰⁰

Kruyt stelde zich in deze artikelen ten doel 'eenige van deze verschijnselen' te bespreken en de 'prae-animistische grond' bloot te leggen.²⁰¹ Daarbij wordt meteen een vooronderstelling zichtbaar: hij geeft aan dat de To Pamona de betreffende verschijnselen uitleggen als voortekenen en waarschuwingen van voorouders en geesten. Hij vooronderstelt dat de To Pamona niet meer weten wat de oorspronkelijke betekenis van deze verschijnselen was. De bewoners van Midden-Celebes zouden zijn vergeten, dat die verschijnselen niet alleen, als waarschuwing van de voorouders, verwezen naar naderend onheil, maar dat de verschijnselen zelf met het ongeluk samenvielen: het verschijnsel verwees niet naar onheilspellende magie, maar was onheilspellende magie. De ontketening van magisch werkende krachten was het directe, onlosmakelijke gevolg van het verschijnsel op zich.

Kruyt was door de geschriften van F.D.E. van Ossenbruggen, een leerling van G.A. Wilken, tot de overtuiging gekomen dat een pre-animistische fase bestond. Wilken had op zijn beurt de term dynamisme – in de zin van magische kracht die onderscheiden moest worden van animisme – overgenomen van A. Vierkandt, die in 1896 publiceerde over een van animisme te onderscheiden pre-animisme.²⁰² In het voorwoord van het eerste, in 1918 gepubliceerde artikel, erkende Kruyt dat de term zielestof tot tegenspraak leidde. G.P. Rouffaer verweet hem, dat hij 'zonder eenige verklaring of demonstreering' het begrip zielestof had gebruikt.²⁰³ C. Snouck Hurgronje vreesde dat de beschrijving van het concept te veel onduidelijkheden open liet en dat een deel van de vakgenoten het concept als dwaas van de hand zou wijzen.²⁰⁴

geschriften.' Zie brief Kruyt aan F.A. van de Wetering, 9 september 1925 (ARvdZ 101A/7/1). Uit 'Dagboek 1921-1922', 8 juni 1922, blijkt dat Kruyt zich de aanschaf voornam van Frazer's *The Golden Bough, A Study in Comparative Religion* (twee banden, London/New York, 1890; derde omgewerkte druk in twaalf banden: London/New York, 1911-1915).

¹⁹⁹ Ook N. Adriani ging, waarschijnlijk onder invloed van Kruyt, uit van het dynamisme, als pre-animistische fase. Hij sprak van het volksgeloof 'uit een vroegere tijd, dat dus niet in het Animisme is geboren, maar door het Animisme is geërfd'. Zie N. Adriani, *Posso (Midden-Celebes)*, blz. 87-89.

²⁰⁰ Kruyt, 'Measa', 1918 (74), blz. 235.

²⁰¹ Kruyt, 'Measa', 1918 (74), blz. 236.

²⁰² Ook Konrad Th. Preuss, directeur van het etnografisch museum in Berlijn, publiceerde in 1904 en 1905 over het principe van het dynamisme. S.R. Jaarsma en J.J. de Wolf schrijven dat Kruyt 'adopted Konrad Theodor Preuss' principle of dynamism' (*IDA*, blz. 367-368). Van Ossenbruggen werd echter met name beïnvloed door de eerdere publicaties van Vierkandt.

²⁰³ Kruyt, 'Measa', 1918 (74), blz. 233.

²⁰⁴ Kruyt, 'Measa', 1918 (74), blz. 233. Kruyt onderhield een jarenlange correspondentie met Snouck

Kruyt betreurde dat het gebruik van deze term tot verwarring had geleid en schreef vervolgens dat een artikel van Van Ossenbruggen, ‘Het primitieve denken, zoals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders’ (1915),²⁰⁵ hem tot het inzicht had gebracht dat hij nog niet voldoende doorgedrongen was in de voorstellingen verbonden aan het begrip zielestof. In het Kruyt-archief bevindt zich een ongedateerde brief aan Van Ossenbruggen, waarin Kruyt omschrijft welke omslag het genoemde artikel in zijn denken teweegbracht. Met potlood is in de marge het jaartal ‘1916’²⁰⁶ geschreven. Kruyt stuurde de brief ‘enkele maanden’ na het verschijnen van genoemd artikel.²⁰⁷ Hij schreef:

Enkele maanden geleden heb ik Uwe studie ‘Het Primitieve Denken zoals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders’ gelezen. Dit werk heeft een diepen indruk op mij gemaakt en hoe verder ik las hoe meer ik overtuigd werd van de waarheid van de door U zoo duidelijk uiteengezette theorie omtrent het prae-animisme. Slag op slag werden mij verschillende dingen omtrent mijn eigen Possoërs duidelijk. Want laat ik u aanstonds zeggen, dat ik nooit geheel ingenomen ben geweest met mijn werk over het Animisme in den Indischen Archipel, want ik heb altijd gevoeld, dat ik nog niet tot den grond van de zaak was doorgedrongen. Ik was te veel bevangen in de animistische theorie, en daarmee worstelende ben ik tot de minder gelukkige theorie van de onpersoonlijke zielestof gekomen, die U zoo heeft geërgerd, hetgeen ik nu volkomen begrijp. Door Uwe uiteenzetting is het gordijn in eens voor mij opgegaan, en alles wat ik met onpersoonlijke zielestof heb willen verklaren is niets anders dan de magie van het ‘Prae-animisme’.²⁰⁸

Opvallend is dat Kruyt aangeeft hoezeer hij gevangen gezeten heeft in de animistische theorie, die hem ‘verhinderd heeft de dingen klaar te zien’. Het begrip *measa* kon hij niet verklaren vanuit de animistische theorie en daarom had hij dit begrip in het werk over de Bare’e-sprekende Toradja’s geheel weggelaten. Hij beseftte dat Van Ossenbruggens visie hem hielp tot een verklaring van dit begrip te komen: ‘Een gansche lijst van *measa*-omstandigheden heb ik bijeen, en een voor een bewijzen zij de waarheid van Uw bewering dat te veel of te ontijdig ontketende magie verderfelij is voor den mensch.’ Kruyt hoopt dan ook – indien hij tijd kan vinden – een artikel aan deze bevindingen te kunnen wijden. Dit zou uiteindelijk de artikelenreeks ‘Measa’ worden. Uit wat volgt, blijkt dat Kruyt en Van Ossenbruggen al eerder met elkaar correspondeerden. Die briefwisseling is echter niet in het archief bewaard gebleven. Uit het onderstaande wordt duidelijk dat Kruyt de nieuwe inzichten direct koppelde aan het missionaire werk:

Hurgronje (1898-1914, 1929-1933, zie ARvdZ 106A/7/2, 101A/6/2, 101A/8/3). In de eerste jaren stuurde Kruyt hem etnologische artikelen toe, die Snouck Hurgronje vervolgens becommentarieerde. Door een bezoek van controleur Engelenberg aan Snouck Hurgronje, in 1903, kreeg de correspondentie een persoonlijker karakter en ging de correspondentie meer in op de situatie in Midden-Celebes.

²⁰⁵ F.D.E. van Ossenbruggen, ‘Het primitieve denken, zoals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders’, *BTLV*, 1915 (71), blz. 1-369. Kruyt was al voor het verschijnen van deze publicatie bekend met het werk van Van Ossenbruggen. Dit blijkt uit een opmerking in de brochure ‘De christelijke zending’, *Pro en Contra*, Baarn, 1910 (6/3), blz. 8.

²⁰⁶ Brief Kruyt aan F.D.E. van Ossenbruggen, ongedateerd (ARvdZ 101A/6/2). Het met potlood geschreven jaartal is niet geheel duidelijk. De zes lijkt op het eerste gezicht een nul. De brief kan echter niet in 1910 geschreven zijn.

²⁰⁷ Brief Kruyt aan F.D.E. van Ossenbruggen, ongedateerd (ARvdZ 101A/6/2).

²⁰⁸ In een brief aan Adriani schrijft Kruyt eveneens dat hij het met het pre-animisme helemaal eens is en dat hij dat bedoelde met de ‘onpersoonlijke zielestof’ (brief Kruyt aan Adriani, 16 mei 1916, ARvdZ 96A/1/4a).

Deze en een aantal andere onderzoekingen naar aanleiding van Uw werk hebben mijn plan om U mijn dank te betuigen voor hetgeen ik uit Uw studie heb geleerd, doen uitstellen. Alles wat ik tot nu toe gevonden heb, bevestigt hetgeen U zegt. Ik heb enkele der door U opgegeven boeken besteld om mij nog grondiger de zaak te kunnen indenken, want het is voor mij als zendeling veel waard de ziel van de Toradja's te verstaan. Om iets te noemen: Herhaaldelijk heeft men mij de vraag gedaan en doet men mij die nog, of men door Christen te worden niet zal sterven. Heel in het begin dacht ik dat men deze vraag deed om te spotten met de waarde van het Christendom. Hiervan kwam ik spoedig af door den ernst waarmee men die vraag steeds deed en doet. Maar na de lezing van uw boek begrijp ik er pas goed de bedoeling van. De vraag is: Heeft de Christelijke belijdenis voldoende kracht om de schadelijke magie waardoor wij te avond of te morgen moeten sterven te neutraliseeren, zoodat we kunnen blijven leven.²⁰⁹

Het antwoord van Van Ossenbruggen is niet in het archief bewaard gebleven. Een volgende brief van Kruyt aan Van Ossenbruggen is gedateerd 25 juli 1917. Uit die brief blijkt, dat Kruyt bezig is zijn publicatie over *measa* voor te bereiden, maar in hoofdzaak betreft de brief een reactie op de door Van Ossenbruggen aan Kruyt gezonden studie 'De oorsprong van het Javaansche begrip Montja-pat, in verband met primitieve classificaties'.²¹⁰ Kruyt, die een handgeschreven concept van de studie ontving, was in het onzekere of Van Ossenbruggen bedoelde dat hij het artikel zou becommentariëren voordat het in druk verscheen. Hij geeft aan daarom nader bericht af te wachten, voordat hij kanttekeningen maakt bij het opstel. In een handgeschreven postscriptum meldt hij echter zich zorgen te maken dat hij met een dergelijk uitstel Van Ossenbruggen zal duperen. Hij zal zijn aantekeningen bij het artikel derhalve aan Van Ossenbruggen sturen.

In genoemde brief beschrijft hij een ritueel dat plaatsvindt bij 'vergeefbare bloedschande' (incest van oom en nicht, tante en neef). Opvallend is, dat de verklaring die de inwoners van Midden-Celebes van dit ritueel geven, volgens hem niet de juiste kan zijn. De uitleg strookt namelijk niet met de wijze waarop hij de rol van magie interpreteert: 'Deze verklaring is daarom al niet aan te nemen, omdat de oorspronkelijke gedachte van de verkeerd werkende magie van bloedschande moet geweest zijn, dat de daardoor ontstane *boei*²¹¹ de hitte van de zon versterkt en er dus groote droogte zou komen.' De woorden 'moet geweest zijn' lijken te suggereren, dat Kruyt vooronderstelde noties wil teruglezen in de gegevens die hem ter beschikking staan, tegen de eigen interpretatie van de To Pamona in.

De eerste in het Kruyt-archief aanwezige brief van Van Ossenbruggen is gedateerd 22 december 1921. Zij vormt een reactie op diverse door Kruyt aan hem toegezonden artikelen, over de To Seko, de To Rongkong en de Rotenees, gepubliceerd in 1920 en 1921. Van Ossenbruggen beklagt zich in de brief over de bedroevende kwaliteit van het ethnologisch onderzoek en spreekt de wens uit dat tien mensen 'met de capaciteiten toegerust waarover U beschikt én met dezelfde toewijding bovendien, opdracht konden verkrijgen om heel ons eilandenrijk eens goed en grondig ethnologisch te verkennen en bestudeeren. Maar van dergelijke mogelijkheden staan wij verder af dan ooit tevoren. Gelukkig dat Midden-Celebes althans

²⁰⁹ Brief Kruyt aan F.D.E. van Ossenbruggen, ongedateerd (ARvdZ 101A/6/2).

²¹⁰ F.D.E. van Ossenbruggen, 'De oorsprong van het Javaansche begrip Montja-pat, in verband met primitieve classificaties', *VMKAW, Afd. Letterkunde*, 1917 (5), blz. 3.

²¹¹ *Boei*: 'de kwade invloed eener magisch gevaarlijke gebeurtenis, zooals ongunstig vogelgeschreeuw, het breken van een kookpot, het lachen om een dier' (N. Adriani, *Bare'e-Nederlandsch Woordenboek*, Leiden, 1928, blz. 75.)

in U en Adriani en in uw zoon zulke uitmuntende verkenners²¹² vindt'.²¹³ De brief gaat niet in op Kruyts publicatie van 'Measa', waarvan het laatste deel in 1920 verscheen. De laatste, in archiefmap 101A/6/1 bewaard gebleven brief is geschreven door Van Ossenbruggen en is gedateerd 26 februari 1922. Deze brief heeft geen betrekking op etnologische publicaties, maar gaat in op het feit dat – tot Van Ossenbruggens spijt en ergernis – Kruyt in verband met bezuinigingen niet is aangesteld als etnoloog in dienst van de overheid. In archiefmap 101A/7/1 bevinden zich latere brieven van Van Ossenbruggen aan Kruyt. De eerste brief, gedateerd 22 oktober 1924, heeft betrekking op Kruyts etnologisch onderzoek in West-Celebes, het werk van etnologen als W. Schmidt en de Manchester etnoloog W.J. Perry (1889-1940)²¹⁴ en Van Ossenbruggens afschuw van de Freudiaanse interpretatie van religieuze verschijnselen.²¹⁵ De tweede brief²¹⁶ gaat in op Kruyts artikel over de natte rijstbouw bij de To Pamona.²¹⁷ Van Ossenbruggen verwondert zich erover dat hij daarin geheel mee gaat met Perry's theorie dat de Egyptische cultuur moet worden beschouwd als de bakermat van een groot deel van de wereldbeschaving. Perry's etnologische visie beschouwt hij als een gevaarlijke benadering, evenals de roomse van W. Schmidt.²¹⁸ De brieven bevatten echter geen informatie over *measa*. Dit leidt tot de conclusie dat de in het archief aanwezige correspondentie tussen Kruyt en Van Ossenbruggen weinig inhoudelijke informatie oplevert over een eventuele discussie tussen beiden over *measa* bij de inwoners van Midden-Celebes.

In de reeks artikelen over *measa* – het concept werd voorafgaand aan publicatie becommentarieerd door Van Ossenbruggen²¹⁹ – komt Kruyts visie op de ontwikkeling van de godsdienst scherper dan in voorgaande publicaties naar voren. In het eerste artikel, gepubliceerd in 1918, schrijft Kruyt over het breken van aarden potten en de angst voor de magische kracht die men daarin vermoedde. Wanneer een aarden pot zonder iemands toedoen breekt dan wordt dit door de To Pamona getypeerd

²¹² De lezing van het woord 'verkenners' is onzeker.

²¹³ Brief Van Ossenbruggen aan Kruyt, 22 december 1921 (ARvdZ 101A/6/2).

²¹⁴ Zie IDA, blz. 367.

²¹⁵ Brief F.D.E. van Ossenbruggen aan Kruyt, 22 oktober 1924 (ARvdZ 101A/7/1). Kruyt moest volgens zijn brief van 24 december 1924 (ARvdZ 101A/7/1) evenmin iets hebben van de manier waarop S. Freud 'ethnologische verschijnselen tracht te verklaren', maar 'hij heeft wel getoond, dat de psychische factoren bij den mensch te veel buiten beschouwing worden gelaten bij het verklaren van deze verschijnselen'. Volgens Kruyt bleek dat met name uit de discussie tussen Freud en de etnoloog J.G. Frazer. Godsdienst kan niet uitsluitend uit magie verklaard worden, zoals Frazer volgens Kruyt deed, of uit het overnemen van de cultuur van anderen (Perry). Van Ossenbruggen en Kruyt refereren hier aan Freuds boek *Totem und Tabu: einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilde und der Neurotiker*, dat in 1912 werd gepubliceerd. In deze studie gaat Freud de discussie over het animisme aan met Frazer, E.B. Tylor, H. Spencer, E. Durkheim en W. Wundt (met name zijn ook door Kruyt bestudeerde werk *Völkerpsychologie, Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, 10 dln., Leipzig, 1900-1920, zie brief J. Warneck aan Kruyt, 5 januari 1909, ARvdZ 101A/6/4). In *Moses und der Monotheismus* (1939) meldt Freud dat hij bij het schrijven van het boek over totem en taboe gebruik maakte van de theoretische concepten van Ch. Darwin en vooral W. Robertson Smith (zie blz. 167-168). Uit een dagboeknotitie van Kruyt blijkt dat hij bekend was met het werk van Durkheim (Kruyt, 'Dagboek 1921-1922', 11 juni).

²¹⁶ Brief F.D.E. van Ossenbruggen aan Kruyt, 1 december 1924 (ARvdZ 101A/7/1).

²¹⁷ Kruyt, 'De beteekenis van den natten rijstbouw voor de Possoërs', *Koloniale Studiën*, 1924 (8/4), blz. 33-53.

²¹⁸ Kruyt antwoordde dat hij 'heusch niet zoo'n vereerder' van Perry was, maar dat hij een aantal van zijn ideeën inderdaad deelde (brief Kruyt aan Van Ossenbruggen, 24 december 1924, ARvdZ 101A/7/1).

²¹⁹ Kruyt, 'Measa', 1918 (74), blz. 256, zie voetnoot.

als *measa*, als onheilbrengend, en de priesteres moet direct worden geroepen om *tanoana* (zielestof) te halen bij *Pue mPalaburu*, de hemelgod, om de levenskracht van de huisgenoten te versterken.²²⁰ Kruyt tekent aan, dat dit geloof aan het onheilbrengende van een pot die breekt vooral sterk is bij de stammen die volgens hem de oudste Bare'e-sprekende stammen zijn, namelijk de To Lage en de To Onda'e: 'Hier zijn dus de denkbeelden uit de prae-animistische periode nog het best bewaard. Bij de jongere stammen, die eerst later door uitzwerming zijn ontstaan, leeft dit prae-animistisch geloof niet zoo sterk meer, waarschijnlijk omdat het ontstaan dier stammen dateert uit een tijd, toen het animistisch geloof reeds overheersend was.'²²¹

De manier waarop Kruyt hier redeneert is op zijn minst riskant: de ethnologische vooronderstellingen vormen naast een interpretatiekader voor religie tevens een methodiek voor een historische datering van sociaal-maatschappelijke ontwikkelingsfasen. Voor Kruyts theologische waardering van het werk van de *wurake*, de priesteres, zou dit niet zonder gevolg blijven. Al vanaf de aanvang van zijn werk was Kruyt fel gekant tegen het bedrog van het *mowurake*, het rituele handelen van de priesteres. De nieuwe vooronderstelling van het dynamisme als een voorfase van het animisme brengt Kruyt tot de uitspraak 'dat deze menschen [de priesteressen] thans geheel op animistisch standpunt staan, en zij steeds met goden, geesten en zielen werken. Maar een nader onderzoek zou ongetwijfeld aan het licht brengen, dat voor sommigen harer handelingen een prae-animistische grond bestaat.'²²² Daarop noemt hij direct, met verwijzing naar Van Ossenbruggen, een voorbeeld: de *woka*, het huisje dat de *wurakes* 'zoogenaamd' voor de *wurake*-geesten maken, zou oorspronkelijk een mand zijn geweest waarin de ziekte in de gedaante van vloervuil werd weggegooid. Hij voegt daar aan toe: 'Toen de ziekten aan geesten werden toegeschreven, of zelfs als geesten werden gedacht, die in den mensch drongen, werd de mand of korf een "huisje", waarin de geesten werden opgesloten.'²²³

Uit het voorafgaande volgt dat Kruyt in het licht van een gemodificeerde ontwikkelingstheorie van de godsdiensten komt tot een andere interpretatie van de gegevens dan in het boek *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*. Hij vooronderstelt een magische voorfase, die vooraf ging aan het geloof in geesten en zielen, gaat ervan uit dat de *woka* gelijk gesteld kan worden aan de mand die Van Ossenbruggen beschrijft en komt tot een herinterpretatie. De gevolgen van deze keuze komen pas aan het licht in Kruyts werk *Van Heiden tot Christen*, waarin de *wurake* op basis van de ethnologische vooronderstellingen gewaardeerd wordt als de magiër, die typerend is voor een lagerontwikkelde vorm van religiositeit, waarbij het hoogontwikkelde christendom geen aansluiting kan vinden.

Het tweede opstel van 'Measa'²²⁴ sluit af met de merkwaardige opmerking, dat het betreffende opstel alleen de bedoeling heeft nieuw materiaal aan te dragen en dat Kruyt de gegevens met betrekking tot het begraven van de doden, zoals verzameld in het boek *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, niet 'in dynamistischen zin' wil verklaren, c.q. herinterpreteren.²²⁵ Hij bedoelde waarschijnlijk, dat de gegevens over het dynamisme in dit opstel aanvullend zijn en dat ze de eerder

²²⁰ Kruyt, 'Measa', 1918 (74), blz. 239.

²²¹ Kruyt, 'Measa', 1918 (74), blz. 238.

²²² Kruyt, 'Measa', 1918 (74), blz. 240.

²²³ Kruyt, 'Measa', 1918 (74), blz. 240.

²²⁴ Kruyt, 'Measa: eene bijdrage tot (de kennis van) het dynamisme der Bare'e sprekende Toradjas en enkele omwonende volken', *BTLV*, 1919 (75), blz. 36-133.

²²⁵ Kruyt, 'Measa', 1919 (75), blz. 133.

gepubliceerde gegevens over het animisme niet ontcrachten. Feitelijk is wat hij schrijft echter herinterpretatie in het licht van *measa*. De voortdurende nadruk op magische krachten en invloeden die de To Pamona onderscheiden in de wereld om hen heen, moet de lezer tot de slotsom leiden dat een dynamistische fase voorafging aan het animisme. De slotzin van het opstel maakt duidelijk, dat de To Pamona deze ontwikkelingshistorische indeling zelf niet hanteren: 'Door den nu levenden Toradja worden alle bedoelde [dynamistische] gebruiken animistisch verklaard'.²²⁶

Van Baal beklagt zich erover dat Kruyt in deze publicatie veelvuldig gebruik maakt van analogieën van de 'leer der electriciteit', zoals het uitvloeien van een magische stroom en het paralyseren van magische kracht.²²⁷ Het is echter de vraag of Kruyt deze termen ontleende aan de leer der electriciteit. Het ligt veel meer voor de hand, dat hij de termen ontleend heeft aan het spiritisme, evenals dit het geval was met de term 'levensfluïde'. Kruyt beschouwde de term *measa* als een verdieping en nadere uitwerking van het begrip 'zielestof', oftewel de aanvankelijk door Kruyt gebruikte term 'levensfluïde'. In spiritistische geschriften treffen we termen aan zoals het 'overstromen van gewaarwordingen', via een 'fijnere materie dan wij kennen'.²²⁸ F.A. Mesmer, van wie Kruyt de omschrijving voor het levensfluïde waarschijnlijk overnam – 'de onweegbare en etherische stof' – vergelijkt het fluïde met even ondoorgrondelijke verschijnselen als zwaartekracht, licht en electriciteit.²²⁹ De magnetiseur P.J. Siemelink (1818-1859) sprak over genezende 'magnetische vloeistof', die de geremde doorstroming van het levensfluïde weer op gang kon brengen.²³⁰ Tot slot wijzen we op een geschrift uit 1858 van de schrijver Anonymus, die spiritisme wilde toelichten vanuit de natuurkunde en die over de wording van de mens schreef: 'In zijnen embryonischen toestand is de mensch in den volsten zin een water- of infusiedier, dat in den moederschoot in het vloeibaar element ontstaat door den prikkel der positieve electriciteit des mans, die met de negatieve des vrouws in conjunctie treedt, daar beide geslachten tesamen een magnetisch veld vormen'.²³¹ Deze verwijzingen vormen zeker geen sluitende argumentatie, maar er is gegronde aanleiding te veronderstellen dat Kruyt de begrippen 'uitvloeien' en 'kracht' ontleende aan het spiritisme en niet aan de 'leer der electriciteit', zoals Van Baal wil.

4.3.6 Het animisme als voorbereidende godsdienst

Tijdens zijn tweede verlofperiode (1923-1924) schreef Kruyt de hoofdstukken van het boek *Van Heiden tot Christen*. Deze werden tussen 1924 en 1926 als losse artikelen geplaatst in *Tijdschrift voor Zendingwetenschap 'Mededeelingen'*.²³² Het boek biedt een afgeronde verantwoording van Kruyts uiteindelijke visie op de gods-

²²⁶ Kruyt, 'Measa', 1919 (75), blz. 133.

²²⁷ Van Baal, *Geschiedenis en groei*, blz. 128.

²²⁸ H.J. Schimmel, *Verzoend*, Schiedam, s.a., blz. 209, geciteerd naar Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 109.

²²⁹ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 21.

²³⁰ Jansen, *Nieuwe zekerheid*, blz. 23-24.

²³¹ Anonymus, *Het magnetisme beschouwd bij het licht der natuurkunde, oorsprong en werking in verband met biologie, tafeldans, klopgheesten, tweede gezicht en geestesverschijningen, door eenen doctor in de natuurlijke wijsbegeerte en bovennatuurkunde*, Den Haag, 1858, blz. 12.

²³² Kruyt, 'Van Heiden tot Christen', *TZM*, 1924 (68), blz. 24-42, 97-114, 206-221, 295-312; 1925 (69), blz. 1-25, 97-115, 193-207; 1926 (70), blz. 7-31, 97-122. Ook separaat verschenen: *Oegstgeest*, s.a. [1926].

diensten. Belangwekkende etnologische artikelen als ‘Koope in Midden-Celebes’ (1923),²³³ ‘Raadsels en de Dooden’ (1929)²³⁴ en ‘Het leggen van een knoop in Indonesië’ (1937)²³⁵ laten geen fundamentele wijziging in Kruyts visie op het animisme meer zien. Hoewel het boek *Van Heiden tot Christen* een missiologische studie is, geeft het veel informatie over Kruyts etnologische visie op de godsdiensten. Het is daarom opvallend dat Koentjaraningrat dit boek in het geheel niet behandelt.²³⁶ Wellicht houdt dit verband met het gegeven, dat een groot deel van de gedachten in dit boek feitelijk een nadere uitwerking zijn van wat we al aantreffen in ‘Measa’. Kruyt werkt in *Van Heiden tot Christen* zijn ideeën over de ontwikkeling van de godsdienst echter veel verder uit. Deze publicatie wordt in het onderstaande dan ook nader toegelicht. Het is daarbij van belang in gedachten te houden hetgeen Kruyt in een brief aan zijn vriend Bram van der Flier schreef, namelijk dat hij bij zijn vriend gaarne het misverstand wilde wegnemen als zou hij geloven in de evolutie van de menselijk geest.²³⁷ Zijn visie gaf kennelijk aanleiding tot dit misverstand en het doet de vraag opkomen wat zijn evolutionaire visie dan precies inhield.

Kruyt stelde zich met het boek *Van Heiden tot Christen* ten doel ‘te laten zien wat er in het godsdienstig denken en voelen bij de Possoërs omgaat’.²³⁸ Hij legde de nadruk op het belang van het doordringen in de leefwereld van de To Pamona, teneinde beter te kunnen nagaan in hoeverre het christendom daarbij kan aansluiten. Het is voor de verkondiger van het evangelie belangrijk te weten welk proces zich afspeelt in het hart van de heiden. Zodoende kunnen teleurstellingen in het werk worden voorkomen én voorts ‘zullen wij getroffen worden door het mooie in de opvoeding, die God aan de volken geeft, om hen tot zich op te voeren.’ In het laatste deel van de voorgaande zin wordt duidelijk hoe Kruyts theologische en etnologische vooronderstellingen elkaar ontmoeten: het gaat om de pedagogiek van de volkeren en de ontwikkeling naar een hoger niveau van geestelijk leven.

Het boek, van ruim 180 pagina’s, is ingedeeld in acht hoofdstukken. Het eerste hoofdstuk handelt over de voorbereiding van de volken in Nederlands-Indië op de komst van het evangelie. Hij geeft hierin zijn visie op de (oer)geschiedenis en de ontwikkeling van godsdienst en samenleving. Het tweede hoofdstuk concentreert zich op de betekenis van de rite bij de To Pamona. Het is in dit hoofdstuk dat hij zijn gedachten over met elkaar strijdige elementen binnen de religie uitwerkt. Het is daarmee een cruciaal hoofdstuk voor het verstaan van Kruyts gedachtegang. De hoofdstukken drie en vier gaan in op het geloof en het gebed van de To Pamona. Hij werkt hierin zijn visie op het verschil tussen stoffelijk en geestelijk geloof uit. Een lang, vijfde hoofdstuk wijdt hij aan het zondebesef van de To Pamona. Het accent verschuift in deze pagina’s van een bespreking van de religie van de To Pamona naar de prediking van het evangelie: hier komt met name de verhouding van het zondebesef tot de prediking van Christus’ verzoening aan de orde. Ook in de hoofdstukken

²³³ Kruyt, ‘Koope in Midden-Celebes’, *VMKAW, afd. letterkunde*, 1923 (56/5), blz. 149-178, ook separaat uitgegeven: Amsterdam, 1923. Mauss wijst in zijn ‘Essai sur le don’ op dit artikel van Kruyt en noemt hem ‘un des meilleurs ethnographes’ (blz. 167, 193).

²³⁴ Kruyt, ‘Raadsels en de Dooden’, in: *Feestbundel bij het 150-jarig bestaan van het Bataviaasch Genootschap*, 1929, blz. 383-392. Verkort in: *AWCC*, 1929 (5/50).

²³⁵ Kruyt, ‘Het leggen van een knoop in Indonesië’, *VMKAW, Afd. Letterkunde*, 1937 (84/4), blz. 147-166. Ook separaat verschenen: Amsterdam, 1937.

²³⁶ Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia*, blz. 62-67.

²³⁷ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 4 februari 1925 (ARvdZ 101A/6/3).

²³⁸ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 3.

zes tot en met acht valt het accent op de missiologie: de heidenprediking, wet en evangelie en tot slot de toeëigening van het evangelie komen aan de orde.²³⁹ Opvallend is dat Kruyt in zijn boek niet of nauwelijks verwijst naar auteurs van wier gedachtegoed hij gebruik heeft gemaakt. Het onderstaande gaat na welke visie op de godsdienst van de To Pamona en op het animisme in het algemeen naar voren komt in Kruyts *Van Heiden tot Christen*. Het accent ligt daarbij op de eerste hoofdstukken van dit boek. De latere capita komen aan de orde in hoofdstuk vijf, dat Kruyts opvattingen over zending bespreekt.

Kruyt opent zijn bespreking van de geschiedenis van godsdienst en samenleving met een uiteenzetting over de grote diversiteit aan volken binnen de Nederlands-Indische archipel. Oppervlakkige vergelijking moge volgens Kruyt tot de conclusie leiden dat er veel overeenkomsten zijn, maar het gaat om volken die onderling even sterk verschillen als de stammen die tot het Germaanse of Latijnse ras worden gerekend.²⁴⁰ De Indonesische volken behoren tot één ras, maar elk volk heeft een eigen aanleg en een eigen karakter. Hij weidt uit over de verschillende vormen die het christendom in Europa kreeg: culturele eigenschappen verbindt hij aan de christelijke stroming die bevolkingsgroepen aanhangen. De oude Kelten, met hun druïden, konden met hun grote accent op het priesterlijke aspect in hun godsdienst niet protestant worden. Het priesterschap van de katholieke kerk was in Keltische streken een cultuureigen vorm.

Naar Kruyts inschatting was een dergelijk proces in Nederlands-Indië nog niet goed waarneembaar. De volken die het christendom aanvaardden, namen het aan in de vorm waarin het werd aangeboden: 'Het evangelie is nog niet zóó in de harten doorgedrongen, het is nog niet zóó beslist eigendom geworden, dat men aan de openbaring van dit geloof ook eigen vormen heeft kunnen geven.'²⁴¹ Dat kan volgens Kruyt ook niet anders, omdat de Indische christenen nog volgelingen en geen leiders in de christelijke godsdienst zijn. Hij heeft deze inleiding nodig om tot zijn these te komen dat de zending pas kan slagen, wanneer het christendom 'door de mensen begrepen en in hun innerlijk wezen opgenomen wordt'.²⁴² De mogelijkheid die een volk heeft 'te begrijpen' en 'op te nemen' is in hoge mate afhankelijk van de voorbereiding, die het volk in godsdienstig opzicht heeft gehad. Het is deze reden, die Kruyt brengt tot een uiteenzetting over zijn 'gedachten ten opzichte van de wijze, waarop die voorbereiding heeft plaatsgehad'.²⁴³

De beschrijving van deze voorbereiding laat Kruyt aanvangen met de these, dat Nederlands-Indië bewoond moet zijn geweest door een volk 'dat geestelijk en godsdienstig niet ver gevorderd was'.²⁴⁴ Deze mensen woonden oorspronkelijk elders en kwamen als immigrant naar de archipel. Kruyt gebruikt in verband met het immigreren van dit volk het woordje 'toch': een volk dat 'toch van overzee op deze

²³⁹ Het onderwerp van dit laatste hoofdstuk werkt Kruyt ook uit in het artikel 'The appropriation of Christianity', blz. 267-275.

²⁴⁰ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 5.

²⁴¹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 6.

²⁴² Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 7.

²⁴³ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 7.

²⁴⁴ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 7. Zie voor een beschrijving van Kruyts visie op Gods weg met de heidenen ook *Zending en Volkskracht*, 's-Gravenhage, 1937, blz. 4-7. De oudste inwoners van Midden-Celebes beschrijft hij daar als mensen die nog maar weinig gevorderd waren in de opvoeding, die God aan zijn mensenkinderen geeft (blz. 4). De latere immigranten waren 'reeds verder gevorderd in de opvoeding Gods' (blz. 4-5). Een andere groep immigranten leidde de bewoners van Midden-Celebes 'door Gods bestel nog een trap hooger naar Hem' (blz. 5-6).

eilanden is aangekomen'.²⁴⁵ Hij werkt dit niet uit, maar hij doelt met dit kleine woordje op de spanning die in etnologische kring werd gevoeld tussen enerzijds 'geestelijk niet ver gevorderd' en anderzijds immigratie. Een migrerend volk zou immers veel contacten met andere volken hebben en daardoor zou het volgens de gangbare etnologische theorie op een hoger ontwikkelingspeil moeten staan.

Kruyt meent evenwel dat er voldoende aanwijzingen zijn die duiden op de komst van een aan de Polynesiërs verwant volk, dat godsdienstig niet ver gevorderd was. Hoewel hij zijn these nauwelijks onderbouwt en niet verwijst naar ander onderzoek, ligt het gezien enkele notities in de dagboeken van 1919 en 1920 voor de hand dat hij zich hier baseert op het werk *History of Melanesian Society* (1914) van de Engelse antropoloog W.H.R. Rivers (1864-1922). Hij bestudeerde dit boek intensief en tekende aan dat dit werk van groot belang was voor zijn onderzoek naar de verschillende cultuurlagen bij de Indonesiërs.²⁴⁶

Zelfs bij de stammen van Midden-Celebes meent Kruyt gebruiken te herkennen die erop duiden, dat zij oorspronkelijk een zeevarend volk waren.²⁴⁷ Hij spreekt van een immigrerend volk dat de eilanden binnendrong, maar laat de vraag onbeslist of het daarmee oude, oorspronkelijke volken van een laagstaand type heeft verdrongen. Hij verwijst naar de onderzoeken van Paul en Fritz Sarasin, die meenden bij de To Ala op Zuid-West Sulawesi een mogelijk restant van de oorspronkelijke bevolking te hebben aangetroffen. Evenzo ziet hij aanwijzingen in verhalen van apen en bosmensen, die mogelijk een collectieve herinnering vormen aan een 'laagstaand' volk dat zouden moeten afstammen van de negerachtige stammen in de Filippijnen. Over de geestelijke ontwikkeling van dit oorspronkelijke volk wil hij geen uitspraken doen. Over het volgens Kruyt later geïmmigreerde Kladi- of Colocassiavolk doet hij dergelijke uitspraken echter wel: het waren mensen die knollen aten, de rijstbouw nog niet kenden en dus nog laag stonden op de ontwikkelingsladder.

Magie-bezwerende godsdienst

De laagontwikkelde Kladiërs zouden niet hebben geweten van goden, 'in den zin van onzichtbare machten, die een eigen wil hebben'.²⁴⁸ Zij kenden volgens Kruyt het geloof in een schepper-god niet, maar geloofden dat de eerste mens voortkwam uit een kluit aarde, bamboestengels, eieren en vruchten. De natuur beschouwden ze als 'vervuld van een groote kracht, die versterkend en verzwakkend, levenwekkend en doodend kan werken'.²⁴⁹ De Kladiërs zagen de mens als een vat vol magische kracht. Diegene die meer kracht had dan anderen werd priester-tovenaar, die in staat was

²⁴⁵ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 7. Zie voor Kruyts visie op de oorsprong van de To Pamona zijn artikel 'De bewoners van Midden-Celebes, en de culturen, die invloed op hen hebben uitgeoefend', *Indische Gids*, 1935, blz. 585-600. Kruyt was van mening dat de inwoners van Midden-Celebes een 'samengesteld volk' waren met Melanesische, Kaukasische en Mongoolse trekken. Hij veronderstelde dat het Melanesische type het oorspronkelijke ras is geweest dat in Midden-Celebes woonde. De Kaukasische en Mongoolse typen (de 'steenhouwers') rekende hij tot de immigranten (Kruyt, 'De bewoners van Midden-Celebes', blz. 587-590).

²⁴⁶ Zie Kruyt, 'Dagboek 1919', 13 december en met name 'Dagboek 1920', 3 februari. Zoon Jan Kruyt zou later gebruik maken van W.H.R. Rivers' boek *Notes and Queries in Anthropology* (London, 1912), waarin laatstgenoemde een eenvoudige, genealogische onderzoeksmethode beschreef. Deze methode kon ook worden gebruikt door mensen zonder formele antropologische scholing. Zie J. Kruyt, 'Iets over de genealogische methode van ethnologisch onderzoek', *TZM*, 1924 (68), blz. 327.

²⁴⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 7.

²⁴⁸ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 8.

²⁴⁹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 8.

een ‘tegenstroom’ op gang te brengen en zo de schadelijke werkingen van de natuur af te weren. Wie de magische kracht op negatieve wijze gebruikte, de heks en de weerwolf, verminderde de levenskracht van de mens die hij als slachtoffer uitzocht. Ziekte en dood werden door de Kladiër herleid tot de gevolgen van magische kracht. Zonde was dan ook het verrichten van een handeling die magische kracht ontkende. Het is om die reden dat Kruyt zonde omschrijft als een mechanisch, niet als een zedelijk begrip.²⁵⁰ Ook *rites de passages* stelden levensbedreigende magische krachten in werking. Leven en sterven werden door de magie beheerst. Langzamerhand ging de primitieve mens zich volgens Kruyt de magische krachten voorstellen als goede en kwade demonen.

Het geloof in een voortbestaan van de ziel was bij deze laagstaande volken nog slechts in aanvang aanwezig, het was een vaag begrip. De gedachte aan de oorzaak van de dood, de kwade magie, was overheersend in het denken. Wanneer het geloof in een voortbestaan na de dood enigszins was gevormd, dan nam dit de vorm aan van het geloof in een geest, een demon die tevreden gesteld moest worden middels offers. Voor Kruyt was het een uitgemaakte zaak, dat het verschil tussen het ontwikkelingsniveau van westerse christenen en pre-animistische heidenen zo groot was, dat de laatsten nooit zouden kunnen begrijpen waar het christelijk geloof over gaat.²⁵¹ De overgang van stoffelijke naar geestelijke religie was te groot: de bijbel werd een magisch toverboek, dat mechanisch werkte ter genezing en bescherming. Brood van het avondmaal en doopwater werden eveneens magische werkingen toegeschreven. In hoofdstuk vijf, over de theologie van de zending, wordt nader toegelicht hoe Kruyt deze gedachtegang uitwerkte.

Geloof-scheppende godsdiens

Na deze uiteenzetting over de laagstaande volken, beschrijft Kruyt de immigratie van de Steenhouwers, een groot volk dat waarschijnlijk uit het noorden kwam en zich op diverse eilanden vestigde, onder meer in de Minahasa, Midden-Celebes, Sumba en Nias. De Steenhouwers brachten een hogerstaande cultuur mee, die leidde tot een evolutionaire ontwikkeling van de al aanwezige religie. De vermenging met de al in de archipel aanwezige volken leidde tot een opheffing uit het dynamisme en tot het geloof in goden. Tegelijkertijd echter werden veel van de denkbeelden uit de hogere cultuur ‘verbasterd en naar beneden gehaald’.²⁵² De Steenhouwers waren een krijgshaftig volk met bronzen bijlen en speren en kregen snel de overhand op de volken die slechts beschikten over primitieve wapens.

Dit animistische volk geloofde volgens Kruyt in een schepper-god, die de mens uit aarde schiep. Hun goden waren persoonlijke wezens met een eigen wil, die beschikten over het lot van de mensen. De Steenhouwers kenden de verbouw van graansoorten. Kruyt postuleert dat met de introductie van de graanbouw – ‘zeker gierst, misschien nog geen rijst’ – de oorspronkelijke bewoners tegelijkertijd werden ingeleid in het geloof in hogere goden. De verbouw van knollen en bananen vereiste weinig zorg en daardoor voelden de verbouwers van deze gewassen zich niet afhankelijk van goddelijke machten: ‘De dynamistische wereldbeschouwing voldeed den

²⁵⁰ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 9.

²⁵¹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 10. Deze uitspraak maakt duidelijk dat hij de relatie van animisme en christelijk geloof ten principale anders ziet dan H. Turner, die juist nadruk legt op de overeenkomsten van beide religies (zie verder blz. 491).

²⁵² Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 11.

mensen. Maar met de graancultuur nam men ook over de vereering van machten, die over regen en zonneschijn beschikken.²⁵³ De angst voor het mislukken van de oogst dreef de mensen tot de goden.

In een brief aan Warneck schrijft Kruyt dat de invoer van de rijstcultuur een enorme invloed heeft gehad. Een familiehoofd zei hem: “We hebben onze goden gekregen door de rijst.” De man wist waarschijnlijk zelf niet, hoeveel waarheid hij in die woorden uitdrukte.²⁵⁴ Het animisme concentreert zich volgens Kruyt in de landbouwrituelen. Het mislukken van de oogst werd gaandeweg geïnterpreteerd als een gevolg van overtreding van de religieuze voorschriften en de adat. Het animisme leidde daardoor tot een dieper verstaan van zonde en schuld. Zonde en schuld werden niet mechanisch verstaan als een ongewenst in werking stellen van de kwalijke invloed van magische kracht, maar als een vergrijp tegen de goden en de voorouders. Mensen probeerden de neutralisering van de magische kracht – in ‘Measa’ ‘paralyseren’ genoemd – niet te bewerkstelligen door een magische tegenstroom op gang te brengen, maar zij zochten verzoening bij de goden. Een zedelijk besef dat gerelateerd is aan de erkenning van zonde en schuld wil Kruyt hier echter nog niet veronderstellen.

Hij argumenteert dat de op elkaar inwerkende religieuze ontwikkelingsniveaus leidden tot onzekerheid over de vraag waarover de goden zich konden vertoornen en wie zou worden gestraft. Op deze wijze kwam bij de aanvang van de landbouwwerkzaamheden een algemene verzoendag tot stand. Kruyt poneert dat een dergelijk gebruik overal zichtbaar is waar de volken van Nederlands-Indië in aanraking kwamen met rijstverbouwende en dus hogerontwikkelde immigranten. Hij constateert ook het ontstaan van rituele mengvormen, waarbij het denkbeeld dat de gevolgen van een bedreven kwaad op magisch-mechanische wijze kan worden opgeheven (dynamisme) vermengd is met de hogerontwikkelde gedachte aan ‘God, die het bedreven kwaad straft’.²⁵⁵ Hij omschrijft dit als een mengeling van vertrouwen op de schepper-god en een ‘steunen op eigen vermogen om langs dynamistischen weg de zonden en haar gevolgen te vernietigen’.²⁵⁶

Deze polaire begrippen van ‘eigen kracht’ en ‘Godsvertrouwen’, van magie en geloof, komen in het hele boek als een rode draad terug. Kruyt concludeert dat het begrip van zonde zich door de immigranten heeft verdiept, evenals het besef van afhankelijkheid van de goden. Zij naderden tot het begrip ‘dat een macht buiten hen, dat de Hemelheer beschikt over leven en gezondheid’.²⁵⁷ De priesteressen beseffen, dat zij de tegenstroom van de magie, namelijk de levenskracht (*tanoana*), bij de hemelheer moeten halen. Ze verbeelden dat in het ritueel. Juist ‘dat zinnelijk waarneembare kan oorzaak worden, dat hij²⁵⁸ in zijn dynamisme gevangen blijft, en de genezing niet van God, maar van de zichtbare handeling laat afhangen’.²⁵⁹

De immigranten brachten volgens Kruyt ook het besef dat het met de dood niet afgelopen is. Zij hadden een ‘veel meer ontwikkelde voorstelling van het leven der ziel’²⁶⁰ en conserveerden de lichamen van de doden om het leven van de ziel te

²⁵³ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 13.

²⁵⁴ Brief Kruyt aan J. Warneck, 12 oktober 1921 (ARvdZ 101A/7/1).

²⁵⁵ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 14.

²⁵⁶ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 14.

²⁵⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 15.

²⁵⁸ De inwoner van Midden-Celebes, de heiden.

²⁵⁹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 16.

²⁶⁰ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 16.

verlengen. De gebruikte lijkurnen hadden een naam die ‘vaartuig’ betekende en die de zielen van de doden weer terug moesten voeren naar het stamland. De noties van een schimmenrijk en een dodenstad ontstonden. Ook ontstond het geloof in de vergeldende Rechter, die de ziel beoordeelt op haar leven. Kruyt ontzegt deze ontwikkelingsfase nog steeds een zedelijke betekenis, maar hij geeft aan dat ze een grote stap vooruit was en dat het geloof in een rechter het verantwoordelijkheidsbesef van mensen voor hun daden verhoogde. Dit toegenomen besef ging hand in hand met een verdieping van het begrip van het kwade. Daardoor werkten deze voorstellingen ook mee ‘het bewustzijn te wekken van de zedelijke betekenis van het kwaad.’²⁶¹

Op dit punt brengt Kruyt naar voren, dat een volk dat deze ontwikkeling door-gemaakt heeft, veel beter voorbereid is op de verkondiging van het evangelie. Zo’n volk, schrijft hij, zal zonder veel problemen erkennen, dat er één God is die de wereld regeert en dat die God een God is van alle mensen. Voor deze mensen is gebed geen toverformule meer. De doop is geen magisch middel meer, maar een middel tot afwassing van het kwaad. De mensen staan weliswaar nog heel ver af van een waarachtig begrip van het evangelie, maar ‘ze voelen er ongetwijfeld heel wat meer van dan zij, die de voorbereiding der Steenhouwers niet hebben gehad.’²⁶² De evolutionaire lijn trekt hij ook door naar degenen die al overgingen tot het christendom: de Minahasers hebben een hogerstaand geestelijk karakter dan de Ambonees. De oorzaak zoekt hij in de vermenging van de Minahasers met de Steenhouwers.

Naast de landbouw als cultuurverhogend instrument, wijst Kruyt op de rol van de architectuur. De hindoeregenten die tempels oprichtten, deelden het volk geestelijke goederen mee. Kruyt poneert, dat de mensen die de tempels bouwden in het zinnelijk waarneembare uitdrukking hebben gezien van een geestelijke kern, die de mensen ‘geestelijk en godsdienstig een eind opwaarts voerde’.²⁶³ Het hindoeïsme bracht mensen ertoe geheel voor onzienlijke dingen te leven. Daardoor was Java voorbereid op de komst van de islam. Terzijde merkt Kruyt op, dat het christendom in Ethiopië ‘tot onherkenbaar wordens toe vervormd [is] omdat het daar geen voorbereiden bodem vond, en dit land niet in verbinding stond met meer bevoorrechte streken in Europa’.²⁶⁴

Aan het slot van dit hoofdstuk wijst Kruyt wederom op het naar beneden trekken van hogerontwikkelde concepten door lagerontwikkelde. Hij schrijft: ‘Overal waar het Christendom door Indonesiërs²⁶⁵ is aangenomen, wordt het naar beneden getrokken, bij het eene volk meer dan bij het andere, wederom naar gelang van de meerdere of mindere geestelijke en godsdienstige voorbereiding, die zij hebben gehad.’²⁶⁶ De visie op het hoge geestelijk karakter van westers christendom schemert hier tussen de regels door. Tegelijkertijd verzet Kruyt zich echter tegen het vaak geuite denkbeeld, dat het bij Indonesische christenen slechts zou gaan om een christelijk vernis:

²⁶¹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 17.

²⁶² Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 18.

²⁶³ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 19.

²⁶⁴ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 21.

²⁶⁵ Het gebruik van het woord ‘Indonesiër’ door een Europeaan was vóór het jaar 1942 bijzonder. Zie hierover Th. van den End, *Gereformeerde Zending op Sumba*, blz. 45 (voetnoot 3) en 497 (voetnoot 1). Kruyt gebruikte het woord ‘Indonesiër’ al in 1910 (‘De christelijke zending’, *Pro en Contra*, blz. 10-11).

²⁶⁶ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 21.

De Inlandsche Christenen vertoonen vaak het beeld van den jongen, die man begint te worden, maar die de nieuwe wereld, waarin hij wordt binnengeleid, nog niet begrijpende, zich links en onhebbelijk gedraagt. Alleen wanneer wij iets van den ondergrond hebben gezien, waarop hun Christendom gebouwd is; alleen wanneer wij wat meer weten van mindere of meerdere voorbereiding voor het Evangelie, die zij hebben genoten, kunnen wij het vaak verwrongen beeld van het Christendom, dat dikwijls bij de Indonesiërs aan het licht treedt, waardeeren.²⁶⁷

Dit brengt Kruyt tot de conclusie dat we blij moeten zijn met de groei en ontwikkeling van de goddelijke waarheid in het hart van de Indonesiër, ook wanneer het christendom daarmee naar beneden getrokken wordt 'in hun eigen min of minder voorbereide gedachtensfeer'.²⁶⁸ De Europeaan zou zich meer bewust moeten zijn van zijn eigen achtergrond en de wordingsgeschiedenis van het christendom in Europa. Ook daar was het christendom bij tijden bijna onherkenbaar, maar door de – door Kruyt niet nader gekwalificeerde – groei is het christendom bij de Europeanen een kracht geworden, die de mensen steeds hoger heeft gevoerd.

Magie en geloof als religieuze ontwikkeling

In het tweede hoofdstuk gaat Kruyt in op de vraag 'hoe er spanning in den boezem van het heidendom ontstaat, doordat de rite en het dogma verschuivingen ten opzichte van elkaar vertoonen'.²⁶⁹ Rite definieert hij daarbij als de concrete religieuze handelingen en dogma als de abstracte religieuze voorstellingen. Het zijn de twee wijzen waarop de mens het geloof uit. Kruyt gaat uit van een spanningsveld dat in de heidense religies zou bestaan tussen deze beide elementen en tussen riten onderling en dat leidt tot een gebrek aan harmonische groei. Hij licht dit toe aan de hand van de worsteling met de modernisme in de Nederlandse Hervormde Kerk: de veranderingen in het maatschappelijk leven en de vermeerdering van kennis zijn zo snel gegaan, dat het wereldbeeld gewijzigd is. De vroegere dogma's passen bij het oude wereldbeeld, maar niet bij het nieuwe. Er ontstaat behoefte aan een nieuw begrippenkader: godsdienstige voorstellingen en begrippen, die passen bij het nieuwe wereldbeeld. Hij signaleert als moeilijkheid dat de intellectuelen zich dit nieuwe begrippenkader eigen maken, maar dat dit in veel mindere mate het geval is bij de massa van het volk. Zij voelen zich nog steeds thuis bij het oude wereldbeeld en wantrouwen degenen die met een nieuw begrippenkader komen. Geloof kan op die wijze ondergeschikt raken aan het dogma, terwijl het andersom behoort te zijn. Hetzelfde fenomeen neemt hij waar in Nederlands-Indië.

Kruyt noemt de Nederlands-Indische context een 'samengestelde cultuur',²⁷⁰ waarin drie fasen van het godsdienstig denken naast elkaar bestaan: het dynamisme, het animisme en een fase waarin het godsbesef op de voorgrond treedt. Niet helder wordt of we deze laatste fase moeten verstaan als het spiritisme, waarover hij in zijn publicatie over het animisme van Nederlands-Indië schrijft, of als (poly)theïsme. Aangezien Kruyt aangeeft animisme te verstaan als het geloof in zielen en geesten en de derde fase definieert als de religieuze beleving waarin 'natuur, mensen en geesten onder het bestuur staan van goden of God',²⁷¹ valt aan te nemen dat Kruyt

²⁶⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 21-22.

²⁶⁸ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 22.

²⁶⁹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 23.

²⁷⁰ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 25.

²⁷¹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 25.

met de derde fase duidt op (poly)theïsme. Fundamenteel voor het verstaan van Kruyts visie is zijn hypothese, dat deze fasen tegelijkertijd naast elkaar bestaan en op elkaar inwerken.²⁷² Geen enkel volk kent alléén het dynamisme of alléén het animisme. Hoogstens kan worden gezegd dat een volk vooral of voor een deel dynamistische denkbeelden aanhangt. Kruyt waagt zich niet aan een uitspraak over het precieze waarom van optredende verschuivingen, maar hij gaat ervan uit dat de immigrerende volken hierin een grote rol speelden.

Hij stelt vast dat riten die in een dynamistische fase zijn ontstaan, ook gehandhaafd blijven wanneer de uitvoerders van die rite in feite al lang animistisch zijn gaan denken. De verklaring van de rite vindt dan niet meer plaats in dynamistische, maar in animistische termen. Het 'jongere geloof' aan persoonlijke zielen en geesten raakt daarmee 'verwongen'.²⁷³ Zo vragen de To Pamona vergeving voor hun zonden, als zij vermoeden dat zij door de goden worden gestraft. Dit vragen van vergeving aan de goden laten zij echter vergezeld gaan van een rituele handeling, namelijk het uiteenrukken van een grasstengel. Kruyt voert aan dat deze laatste handeling magisch is, geheel in overeenstemming met de gedachte dat het kwaad een van buiten aangebrachte magische besmetting is, waarvoor een tegenkracht moet worden ingezet. Op het moment dat de heiden zonde ging opvatten als daad van innerlijk verzet tegen de goden (verbonden aan zich ontwikkelend godsgeloof), bleef de oude, dynamistische rite ondanks het magische karakter ervan gehandhaafd. Geluiden van dieren, in het dynamisme mechanisch verstaan als magische werking van onpersoonlijke natuurkrachten ('geluidtover'), werden in het animisme tot heilbrengende waarschuwingen van de goden.²⁷⁴ Offers, in het dynamisme gedacht als het in werking stellen van een magische tegenstroom teneinde 'onpersoonlijke mechanisch werkende kracht te doden', werden in het animisme verstaan als een verzoenend geschenk aan de goden.²⁷⁵

Deze veronderstelde interne spanning in de godsdienst van de To Pamona brengt Kruyt tot de conclusie, dat 'het geloof van de Toradja's hooger, dieper, geworden' is.²⁷⁶ Van belang is hier echter een goede lezing, want hij spreekt niet van een door endogene factoren veroorzaakte evolutie van het dynamisme, maar van een evolutionaire ontwikkeling die het gevolg is van exogene factoren, namelijk 'den invoer van een nieuwe gedachten- en geloofswereld door vreemdelingen, die het land zijn binnengedrongen, en die met een hogere cultuur, waartoe ook de rijstbouw behoorde, den mensch het geloof aan goden heeft gebracht'.²⁷⁷ Het 'prelogische in het denken der primitieven'²⁷⁸ kwam in een dialectische verhouding te staan tot 'het geloof in het ingrijpen van zelfbewuste en denkende goden'.²⁷⁹ Met andere woorden, verschillende ontwikkelingsfasen schoven over elkaar heen en brachten een acculturatief proces op gang, waarin animistische, hogere geloofselementen naar beneden werden getrokken,²⁸⁰ en dynamistische elementen zich tot een hoger niveau ontwikkelden. De balans in dit proces sloeg volgens Kruyt door naar evolutie, naar een

²⁷² Kruyt schreef hierover ook uitvoerig aan H. Kraemer, 23 juni 1923 (ARvdZ 90/1/10).

²⁷³ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 26.

²⁷⁴ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 30-31.

²⁷⁵ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 36.

²⁷⁶ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 29.

²⁷⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 29.

²⁷⁸ Hij nam deze term over van L. Lévy-Bruhl. Zie ook blz. 198, voetnoot 295.

²⁷⁹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 31-32.

²⁸⁰ Zie ook Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 70.

hoger en dieper religieus ontwikkelingsstadium.

Kruyt waardeert deze interne spanning niet onverdeeld positief als een bewijs van evolutie. Het zich baanbrekende godsgeloof blijft gevangen in dynamistische rituelen, die hij als dwaas, onlogisch en inconsequent omschrijft, aangezien godsgeloof en magisch verstaan van de wereld met elkaar in strijd zijn. Deze dwaasheid leidt tot bedriegerij. De magische handeling moet aannemelijk en aanschouwelijk gemaakt worden. De priesteres moest het daarom doen voorkomen alsof zij was afgereisd naar het dodenrijk of *kantu* in fysieke vorm uit het lichaam van een zieke had verwijderd: 'Dan komt men tot het aanwenden van allerlei bedriegerijen om het in een handeling omgezette dogma aannemelijk te maken voor mensen, wier geloof anders, nuchterder is geworden.'²⁸¹ Door allerlei middelen moest 'de waarheid worden geforceerd van een vastgelegde geloofsovertuiging, die niet meer in overeenstemming is met het geloof van nu.'²⁸²

Met betrekking tot offers constateert Kruyt, dat het daarbij gaat om een geloofs-overtuiging 'waar de meeste Indonesiërs overheen zijn'.²⁸³ Juist daar lokaliseert hij een sterke evolutionaire ontwikkeling, omdat de mensen voelen dat de offers 'geen uiting konden zijn van het geloof in den God van hemel en aarde'. Zonderlinge gewoonten als het geven van eten aan de goden, onlogisch kleine hoeveelheden die aan de goden werden gegeven, de geringe frequentie van het geven van eten aan de overledenen, zouden de Indonesiërs al tot het besef hebben gebracht, dat offers geen goede uitdrukking zijn van het godsgeloof. Daarom ontwikkelden offers zich tot gemeenschappelijke maaltijden, waarbij het offerelement allengs werd gemarginaliseerd. Met verwondering tekent Kruyt hier aan dat in het oude Israël, 'met zijn diepe Godskennis',²⁸⁴ de offerdienst zo lang een plaats behield. Dit past niet in zijn beeld van de ontwikkeling van godsdiensten. Israël stond hoog op de evolutionaire ladder, maar kende offers, die hij verbond aan de animistische (spiritistische) ontwikkelingsfase van religie. Hij voert daartegen echter aan, dat de profeten veel kritische kanttekeningen plaatsten bij de offerdiensten. De theologische inconsequentie in dit denken, met name in relatie naar het nieuwtestamentisch spreken over de kruisdood als een offer, ontgaat hem volstrekt.

De theorie van de spanning tussen de dynamistische en animistische ontwikkelingsfase brengt Kruyt tot de conclusie dat het logisch is, dat het missionaire werk in Polynesië anders verliep dan in Melanesië. De Polynesiërs waren 'in geloofsovertuiging hun oude in handelingen vastgelegde dogma's vooruit' en ontdekten in de confrontatie met de zending al snel dat zij geen steun hadden 'in de oude gebruiken, omdat deze hun ware betekenis verloren hadden, zichzelf hadden overleefd en men werd Christen'.²⁸⁵ De zending zou dus snel tot resultaat zijn gekomen, omdat de Polynesiër al een betrekkelijk hoog religieus ontwikkelings-niveau had bereikt en het zich baanbrekende godsgeloof niet voldoende sterk en consistent was om de eigen standpunten vast te houden in de confrontatie met een andere wereldbeschouwing.

Volgens Kruyt bestond bij de Melanesiërs echter een andere situatie: deze volken bevonden zich nog hoofdzakelijk in het dynamistische stadium. Er was wel sprake van enige acculturatie door binnentrekkende volken, maar het betreffende

²⁸¹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 32.

²⁸² Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 32.

²⁸³ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 38.

²⁸⁴ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 38.

²⁸⁵ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 39.

aantal was gering en daardoor was het vermengingsproces van dynamisme en animisme nog nauwelijks op gang gekomen. Het ging om een levend heidendom, dat krachtig en consistent was. Daarom had dit heidendom de kracht het christendom te weerstaan. Heidendom is volgens Kruyt inherent conservatief en wil 'de innerlijke verdieping van het geloof aan banden leggen en beknellen in de in riten gestolde leerstellingen van een verouderd tijdperk.'²⁸⁶ Het christendom daarentegen eist een geloof, 'dat steeds groter en dieper moet worden, een geloof dat niet in vormen mag worden bekneld, noch in riten, noch in woordvormen'.²⁸⁷

De overige hoofdstukken uit *Van Heiden tot Christen* komen aan de orde in de komende twee hoofdstukken, aangezien deze ingaan op het christelijk geloof, de zonde en de prediking onder heidenen. De bespreking daarvan hoort dus thuis in de hoofdstukken over de theologie van de zending en de verhouding van godsdienst en zending. Daarbij zullen de eerste vijf hoofdstukken van het boek opnieuw aan de orde komen, omdat de voorgaande bespreking zoveel mogelijk gericht was op Kruyts visie op de godsdienst.

4.3.7 Het animisme als profetische godsdienst

In een drietal brieven die Kruyt in 1934 aan zijn zoon stuurde, vinden we enkele aanvullende gegevens over zijn visie op de godsdiensten. Hij beschrijft in deze brieven zijn contacten met de Nederlandse filosoof en theoloog B.A.G. Vroklage (1897-1951),²⁸⁸ die als leerling van W. Schmidt geldt. In zijn brief van 1 oktober 1934 vermeldt Kruyt, dat hij Vroklage ontmoet had en dat deze de werken van eerstgenoemde goed bleek te kennen. Hij vervolgt:

Hij [Vroklage] deed heel open, zei mij, dat hij in mijn studies altijd gemerkt had een streven om de cultuur-historische beteekenis der verschijnselen aan den dag te brengen, vooral op godsdienstig gebied, en daarin had hij zich altijd één met mij gevoeld; want hij miste in de andere ethnologen alle begrip voor godsdienst, en de verschijnselen, die deze in den mensch wakker roept. (...) Wat de Godsopenbaring betreft, betoogde ik, dat ik ongetwijfeld geloofde aan goddelijke ingevingen, die niets met evolutie hebben te maken, en die ik gevoelig openbaring kan noemen; dat ik daarom graag de Heidenen die in godsbegrip boven hun omgeving staan, graag profeten noem. Maar dat ik wel bedenkingen heb tegen de theorie van het oermonotheïsme, zoals Pater Schmidt²⁸⁹ die poneert; dat ik er veel uit ook niet begrijp, me niet kan voorstellen.²⁹⁰

Kruyt geeft hier in een enkel woord aan, dat hij gelooft in goddelijke ingevingen, die hij een regel later omschrijft als openbaring van God aan de heiden. De passage geeft de indruk dat hij uitingen van profetisme in het heidendom, die wijzen op een hoger godsgeloof, interpreteerde als het gevolg van goddelijke openbaring, die niet kan worden uitgelegd als de vrucht van een evolutionaire, religieuze dynamiek.

Opvallend is een passage die kort daarop volgt, waarin Kruyt zegt: '(...) ik onthoud mij absoluut van het trekken van eenige conclusie uit die gegevens.'²⁹¹ U is

²⁸⁶ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 40.

²⁸⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 40.

²⁸⁸ Bernardus Andreas Gregorius Vroklage was priester. Van 1936 tot 1938 deed hij etnologisch veldwerk in Timor en Flores (zie *IDA*, blz. 734).

²⁸⁹ Bedoeld is de reeds eerder genoemde W. Schmidt (1868-1954), zie *RGG3*, blz. 1459v.

²⁹⁰ Brief Kruyt aan zijn zoon, 1 oktober 1934 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

²⁹¹ Kruyt doelt hier op het interpreteren van gegevens die betrekking hebben op de 'West-Toradja's'.

filosofisch geschoold, waardoor U in staat is, de gegevens filosofisch te beschouwen en verwerken; in dit opzicht wil ik graag aan uw voeten zitten, en hooren wat U ervan vindt.' Deze passage biedt een verklaring voor hetgeen Kruyt later vaak door etnologen verweten is, namelijk dat zijn werken slechts catalogi van gebruiken zijn, zonder dat hij een interpretatief kader biedt. Hij achtte zich daartoe klaarblijkelijk niet competent.

Uit de daaropvolgende brief²⁹² blijkt, dat Kruyt zich bereid verklaarde een manuscript van Vroklage door te nemen. Hij wilde echter niet dat Vroklage hem zou aanvoeren als medestander inzake de theorie van het oermonotheïsme. De derde passage gaat over een volgende ontmoeting met Vroklage.²⁹³ Deze had hem verweten dat hij in zijn etnologisch werk slechts één kant van het verhaal aanreikte, alsof zijn evolutionaire visie op de religie de enig mogelijke visie op het geheel zou zijn. Als voorbeeld daarvan noemde Vroklage het *measa*-opstel. De lezer zou volgens hem tot de slotsom komen dat de To Pamona slechts magisch denken. Hij had veel meer moeten inzetten op het beschrijven van het geheel van geloofsopvattingen.

Het ontbreken van een breder interpretatiekader – het omschrijven van het geheel en het ontwerpen van een hypothese van oorsprong en ontwikkeling – was een verwijt dat ook Van Ossenbruggen uitte. In een brief aan zoon Jan beschreef Kruyt een gesprek met Van Ossenbruggen in relatie tot een artikel over de oorsprong van de priestertaal.²⁹⁴ Zij waren het niet met elkaar eens over de oorsprong. Kruyt schreef daarop, mede naar aanleiding van kritiek op zijn werk van de zijde van de etnoloog J.J. Fahrenfort (1885-1975):²⁹⁵

Sedert aan Fahrenfort op de ethnologenvergadering van het vorige jaar heel kras is gezegd, dat het niet aanging, dat hij over een man als Kruyt zoo sprak als hij deed, schijnt hij er bij elken Hieb²⁹⁶ op mij bij te zeggen, dat ik zooveel verdienste heb voor het bijeenbrengen van materiaal. Ik zal hem op den een of anderen dag wel eens ontmoeten, maar zoeken doe ik die heeren niet. (...) Het zijn alle hypothesen, en nu vraag je je af, wat het meest waarschijnlijk is. Maar al dat gehypothetiseer verveelt me al geweldig, en toch wil men mij er toe dwingen. Zoo, zei Held²⁹⁷ onder meer tot mij dat ik mij niet moest bepalen tot beschrijvingen van volken, maar dat ik meer mijn gedachten over een en ander zou zeggen: 'Van een lid van de Koninklijke Academie wordt zoo iets verwacht.'²⁹⁸ Ik zal mij toch niet laten verleiden.²⁹⁹

Kruyts weigering zijn gedachten in een theoretisch kader te plaatsen is hem zowel in zijn eigen tijd als daarna vaak verweten.³⁰⁰ Het bovenstaande maakt duidelijk dat

²⁹² Brief Kruyt aan zijn zoon, 15 oktober 1934 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

²⁹³ Brief Kruyt aan zijn zoon, 30 oktober 1934 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

²⁹⁴ Kruyt, 'De oorsprong van de priestertaal in Poso', *VMKAW*, 1933 (76/7), blz. 197-214.

²⁹⁵ Kruyt las in 1933 J.J. Fahrenforts *Dynamisme en logies denken bij natuurvolken. Bijdrage tot de psychologie der primitieven*, Den Haag/Batavia, 1933. Hij schreef daarover: 'Hij gaat vooral Levy Bruhl en Van der Leeuw te lijf.' (Brief Kruyt aan zijn zoon, 14 augustus 1933, ARvdZ 106/2/5a-b). Fahrenfort promoveerde in 1927 op een (kritische) studie over de publicaties van de theoloog en etnoloog W. Schmidt. Hij noemde diens werk bevooroordeelde etnografie. Fahrenfort deed nooit veldonderzoek (zie *IDA*, blz. 189).

²⁹⁶ Het Duitse 'Hieb' betekent 'steek onder water'.

²⁹⁷ G.J. Held, etnoloog die veel publiceerde over India.

²⁹⁸ Kruyt was hiervan lid. Zie blz. 109.

²⁹⁹ Brief Kruyt aan zijn zoon, 14 augustus 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

³⁰⁰ Zie blz. 466vv. die nader ingaan op de receptie van Kruyts werk door etnologen.

Kruyt niet wilde ‘hypothetiseren’. Hij deed dit echter wel degelijk in zijn publicaties *Het Animisme in den Indischen Archipel*, ‘Measa’ en *Van Heiden tot Christen*.

Na het verschijnen van het boek *Van Heiden tot Christen* publiceerde Kruyt nog talloze artikelen en gaf hij zijn grote werk *De West-Toradja’s op Midden-Celebes* uit.³⁰¹ Deze publicaties laten geen fundamentele wijzigingen ten opzichte van eerder ingenomen standpunten zien. Dit geldt evenzeer voor het belangwekkende artikel ‘The influence of western civilization on the inhabitants of Poso (Central Celebes)’, gepubliceerd in 1929,³⁰² waarin Kruyt de gevolgen van de vestiging van het Nederlandse gezag in Midden-Celebes beschrijft. Koentjaraningrat noemt dit artikel in het voorbijgaan, in het kader van zijn bespreking van de studie van acculturatie in Indonesië.³⁰³ Hij wijst met name op het opmerkelijke gegeven dat Adriani de acculturatie positief waardeerde, maar dat Kruyt tot een negatieve beoordeling kwam. Het onderstaande gaat na waarom dit het geval was en hoe dit in verband stond met zijn visie op de godsdienst van de To Pamona.

Kruyt beschrijft in het genoemde artikel de situatie van de Pamona-samenleving voordat het Nederlandse gezag zich in Poso vestigde als in economisch opzicht min of meer statisch: vooruitgang kon niet plaatsvinden, doordat individuele leden van de communaal levende familie in tijden van tekort steeds een claim legden op het bezit van anderen. Degenen die het meeste hadden, moesten anderen bijstaan. Aan bezit hechtten de To Pamona daarom weinig waarde en handel genoot weinig belangstelling. Kruyt concludeert: ‘Such a community was bound to remain at the same level. Development and progress were impossible’.³⁰⁴ Toen het werk van de zending resulteerde in bekeringen, bracht dit de bekeerlingen in een isolement: dat bekeerlingen afzagen van de cultus voor de zielen van de overledenen kon slechts tot vernietiging van de stam leiden. Een grotere zonde was niet denkbaar en hun houding moest wel verwoestende magische kracht ontketenen. Kruyt schrijft dat het sterftecijfer in de eerste jaren na de vestiging van het Nederlands gezag in Midden-Celebes hoog lag. De dwingende maatregelen – herendienst, het aanleggen van wegen en het bouwen van nieuwe dorpen aan de aangelegde wegen – en het gevoelen in een nieuwe, veranderde wereld te leven, leidde volgens hem tot een verlies aan vitaliteit en vervolgens tot een verhoogde sterfte.³⁰⁵ De inbreuk op de godsdienstige rituelen, met name het verbod op het koppensnellen en het houden van dodenfeesten, sneden volgens Kruyt het hart uit de religie van de To Pamona.³⁰⁶ Op verwijtende toon spreekt hij van de overheid, die zich niet realiseerde wat de gevolgen waren van haar verordeningen.³⁰⁷ Als belangrijkste gevolg noemt hij het proces van individualisatie, dat de oude communale verbanden deed vervagen.

Koentjaraningrats conclusie dat Kruyt de invloed van het westen negatief waardeerde, is maar gedeeltelijk waar. Kruyt was namelijk zeer ambivalent in zijn

³⁰¹ Kruyt, *De West-Toradja’s op Midden-Celebes*, 4 dln., Amsterdam, 1938.

³⁰² Kruyt, ‘The influence of western civilization on the inhabitants of Poso (Central Celebes)’, in: B.J.O. Schrieke (ed.), *The effect of western influence on native civilization in the Malay Archipelago*, Batavia, 1929, blz. 1-9.

³⁰³ Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia*, blz. 169-170.

³⁰⁴ Kruyt, *The influence of western civilization*, blz. 3.

³⁰⁵ Zie ook blz. 450.

³⁰⁶ Kruyt, *The influence of western civilization*, blz. 5-6. De resident verbood het houden van de dodenfeesten in december 1909. Kruyt meldt in zijn dagboek dat hij op dit verbod een uitzondering wilde maken voor een jongen in dooponderricht wiens moeder was overleden, zodat deze op goede wijze afscheid zou kunnen nemen van zijn oude leven (zie ‘Dagboek 1909’, 20 november).

³⁰⁷ Kruyt, *The influence of western civilization*, blz. 5-6.

houding naar de overheid. Hij realiseerde zich goed dat hij de overheid nodig had om met het missionaire werk verder te komen. Hij had echter groot bezwaar tegen de scheiding van kerk en staat en de inbreuk op de religie van de To Pamona die daarvan het gevolg was. Zijn visie was steeds geweest, dat hij moest aansluiten bij elementen van evolutionaire groei binnen de religie. De inbreuk op het geloof van de To Pamona zag hij meer als het bewerkstelligen van omverwerping van een religieus systeem (revolutie) dan als het leveren van een bijdrage aan de ontwikkeling daarvan naar een hoger ontwikkelingsstadium (evolutie). Hij schreef daarom: 'From the very start the Mission adopted a policy of leaving the people to the old ways and customs as much as possible so that they felt at ease. All customs which did not actually come into conflict with the principles of Christianity, were not interfered with'.³⁰⁸ Hij wijst daarbij met name op het toestaan van het jaarlijkse festival voor de karbouwen: 'The heathen character of this ceremony, which consists of magic acts to promote the welfare of these animals, is slowly receding into the background and will eventually disappear altogether, while the essence of the ceremony is faith in the Lord of heaven and earth.'³⁰⁹ Daarmee geeft hij aan, dat de dynamistische elementen van deze ceremonie al een evolutionaire ontwikkeling naar een personalistisch beleefd, animistisch godsgeloof hadden doorgemaakt en dat dit godsgeloof een eindpunt kon vinden in het christelijk geloof. We komen daarmee feitelijk al op het terrein van Kruyts theologie van de zending. Daarop gaat het komende hoofdstuk nader in.

4.4 CONCLUSIE

Kruyts visie op de godsdienst ontstond in de context van etnologisch onderzoek naar de oorsprongen van de godsdienst en de ontwikkeling van het religieus besef van de mens. Kruyt koppelde laagontwikkelde cultuurvormen aan laagontwikkelde vormen van religie. Evolutie zag hij met name als het gevolg van acculturatieve processen, waarin religieuze elementen uit de verschillende ontwikkelingsstadia streden om de voorrang. De etnologische concepten van E.B. Tylor, G.A. Wilken en F.D.E. van Ossenbruggen oefenden daarbij grote invloed op hem uit. De openheid van de ethische richting naar evolutionaire concepten van ontwikkeling speelde hierin ook een rol, evenals – in Kruyts jonge jaren – het onderwijs aan de zendingsopleiding, met name van J.W. Roskes en J.C. Neurdenburg.

Kruyt zag de religie van de To Pamona als een primitieve, laagontwikkelde vorm van godsdienst. In de tijd tot aan zijn eerste verlof omschreef hij het animisme als heidendom, waartegenover de zending met kracht stelling diende te nemen. We constateerden dat een omslag zichtbaar werd in Kruyts artikel 'Het wezen van het Heidendom', waarin hij zich steeds meer richtte op de vraag naar de essentie van het animisme. Hij wilde zo diep mogelijk doordringen in de ziel van de animist, teneinde het denken en voelen van de heiden te doorgronden. In zijn publicatie *Het Animisme in den Indischen Archipel* onderscheidde Kruyt diverse lagen in de religie van de Indonesische volken, namelijk het animisme als het geloof in het bezielde van alle dingen ('zielestof') en het animisme als spiritisme, een hogerontwikkelde vorm van animisme waarin het geloof in de ziel gestalte had gekregen. De ethische

³⁰⁸ Kruyt, *The influence of western civilization*, blz. 7.

³⁰⁹ Kruyt, *The influence of western civilization*, blz. 8.

Kruyt beoordeelde het animisme van de To Pamona met name als laagontwikkeld omdat hij weinig geloof van het hart aantrof, maar veel geloof in uiterlijkheden. De religie was volgens hem geheel gericht op het aardse leven. Het volstrekt uiterlijke van de godsdienst en het ontbreken van ontwikkeling benoemde hij gaandeweg steeds vaker als het conservatieve van het heidendom. De kracht van het animisme was groter dan hij had ingeschat: hij noemde het een 'monstrueuze macht'.

Kruyt zag het conservatisme van het animisme als een groot struikelblok voor de geestelijke ontwikkeling van het volk. Hij legde er zich dan ook steeds meer op toe om het voortreffelijke van het christendom aan te tonen, tegenover het nutteloze van het animisme. De goden waren volgens hem niet anders dan vergoddelijkte mensen en zij hadden derhalve voluit menselijke eigenschappen. Dat betekende volgens Kruyt dat zij de mensen nooit een hoger zedelijk besef konden bijbrengen. Zij konden niet voeren tot een hogere, onbaatzuchtige vorm van liefde. Aan de religie van de To Pamona ontzegde hij dan ook de innerlijke kracht om tot vernieuwing en verheffing te komen. Kruyt was niet overtuigd van unilineaire evolutie: hij zag in de ontwikkeling van het animisme zowel verval als ontwikkeling. Bovendien lokaliseerde hij de impulsen voor ontwikkeling niet in endogene, maar in exogene factoren. De vernieuwing werd veroorzaakt door de immigratie van geestelijk hoogstaander volken. Deze migraties leidden er toe dat de oorspronkelijke volken van Indonesië zich de zielestof steeds meer persoonlijk en individualistisch gingen voorstellen en op die wijze uiteindelijk gingen geloven in het bestaan van de ziel, waardoor zij in de fase van het spiritisme terecht kwamen.

Onder invloed van F.D.E. van Ossenbruggen kwam Kruyt tot de conclusie dat zijn omschrijving van het animisme voorbij had gezien aan de betekenis van het begrip *measa*. Hij kwam tot de overtuiging dat er een pre-animistische fase moest zijn, die hij in navolging van Van Ossenbruggen het dynamisme noemde. Hij classificeerde vervolgens alle magisch verstande rituelen als dynamistisch. De rituelen die duiden op het geloof in de ziel classificeerde hij als animistisch. Hogerontwikkeld geloof in goden omschreef hij als 'zich baanbrekend godsgeloof'.

In de praktijk zou hij de rituelen rondom zielestof (*tanoana*) verbinden aan het dynamisme. Voor zijn missionaire werk zou deze keuze grote gevolgen hebben, omdat hij hiermee uiteindelijk zou kiezen tegen de religie van de priesteressen. Het magische karakter van hun dynamistisch geloof zou niet bruikbaar zijn in het proces van de kerstening. De hogerontwikkelde laag van het animisme en het zich ontwikkelend godsgeloof zag Kruyt echter als een voorbereiding op het christendom. Het leidde de mens tot een persoonlijk geloof in de ziel en het voortbestaan van de ziel na de dood. Met name in zijn werk *Van Heiden tot Christen* stelde hij de magie van het dynamisme tegenover het geloof van het animistisch spiritisme en betoogde hij dat de godsdienst van de To Pamona zich in een ontwikkelingsproces bevond. Het was voor Kruyt essentieel, dat magie en geloof met elkaar in spanning stonden en dat dit uiteindelijk tot ontwikkeling leidde. Hij zag een voortdurende interactie van laagstaande en hoogstaande religieuze elementen en was de mening toegedaan dat interactie met het christendom nodig was om tot een volgende ontwikkelingsfase te komen.

In dit krachtenveld van hoog- en laagstaande religieuze elementen was volgens Kruyt openbaring nodig. Evolutie en openbaring zag hij als elkaar aanvullend: evolutie brengt de mensheid gaandeweg op een hoger plan, maar uiteindelijk kan de mens niet zonder openbaring. Deze is nodig om de hoogste fase van religieuze

ontwikkeling te kunnen bereiken. Deze opvatting staat enigszins in contrast met zijn latere stellingname dat hij het optreden van profeten in het animisme niet uitsloot. Hij geloofde in goddelijke ingevingen onder de animistische vromen, maar hij onderscheidde dit van het evolutieproces dat het gevolg was van de immigraties. De animistische profeten zouden door deze Godsopenbaring boven hun omgeving uitstijgen en zo ontwikkeling op gang brengen. Hij wilde hiermee echter niet de indruk wekken dat hij geloofde in een door endogene factoren bepaalde evolutie. Openbaring kwam volgens Kruyt van buiten af. Tegelijkertijd is de conclusie gerechtvaardigd dat, wanneer hij de mogelijkheid erkent van goddelijk geïnspireerd profetisme in het animisme, hij daarmee dicht in de buurt komt van het standpunt dat evolutie van de godsdienst vooral op gang komt door endogene factoren. Kruyt interpreteerde een dergelijk profetisme in een christelijk openbaringskader, maar met evenveel recht kan het optreden van deze profeten worden beschouwd als een endogene ontwikkeling, waarbij geen goddelijke inspiratie behoeft te worden verondersteld.

5 De christelijke zending onder de To Pamona: volkskerstening en levensvernieuwing

5.1 INLEIDING

In het voorgaande hoofdstuk beschreven we Kruyts visie op de godsdiensten en in het bijzonder op het animisme. In dit vijfde hoofdstuk zullen we nader onderzoeken welke theologische denkbeelden Kruyt had over de zending, met name in relatie tot het werk onder de animistische volken. We beginnen met een algemene paragraaf waarin we nagaan in welke context Kruyts denken over de zending vorm kreeg. Ook besteden we daarbij aandacht aan J.C. Neurdenburg, die de discussie over de zendingsmethodiek na 1865 in hoge mate bepaalde en invloed uitoefende op het denken van Kruyt. Vervolgens behandelen we Kruyts visie op zending, en bespreken in dat kader ook zijn denken over de verhouding van individuele bekering en volkskerstening.

5.2 HET NZG EN DE ZENDING

De begrippen ‘bekering’ en ‘beschaving’ speelden bij het NZG een belangrijke rol in het definiëren van inhoud en doel van de zending. Ook bij Kruyt vinden we dit begrippenpaar terug: de zending richtte zich zowel op de overgave van het hart aan God als op de verheffing van het volk. In het hiernavolgende gaan we nader in op de omschrijvingen die in de kring van het NZG werden gebruikt om doel en inhoud van de zending aan te duiden.

5.2.1 Het NZG en de zending tot 1865

De oprichters van het NZG riepen in 1797 de godsdienstminnende landgenoten op tot de ‘uitbreiding en bevordering van den Christelijken Godsdienst’.¹ Terugkijkend op de geschiedenis wezen de schrijvers op de middelen die waren aangewend om deze godsdienst en het licht van het ‘Evangelië der Verzoening en der Zaligheid’ aan de heidense volken bekend te maken.² Het Zendelinggenootschap wilde deze opdracht, ‘deze ijver’, hervatten. Het hoofdoogmerk van het genootschap was: ‘de Heidenen vooral te verlichten met de zaligmakende kennis van onzen Heer Jesus Christus, als den Weg, de Waarheid en het Leven; hen bekend te maaken met het getrouw en aller aanneeming waardig woord, dat Hij in de Waereld gekomen is om de zondaars zalig te maken’.³ Het ging om de verspreiding van het licht van kennis en deugd, om ‘redelijke menschen, die zondaars geworden zijn’ de weg van het geloof in de

¹ *Aanspraak van het Zendeling Genootschap, opgericht te Rotterdam, Den 19 December 1797, aan alle oprechte vereerers van onzen Heer Jesus Christus in Nederland, welke in de uitbreiding van zijn koninkrijk belang stellen*, Rotterdam, 1798 (tweede druk), blz. 1.

² *Aanspraak van het Zendeling Genootschap*, blz. 2.

³ *Aanspraak van het Zendeling Genootschap*, blz. 5.

gekruisigde en verheerlijkte Christus aan te wijzen.⁴ Het accent lag op de behoudenis van onsterfelijke zielen⁵ en het arbeiden aan het vermeerderen van de hemelbevolking. Deze gerichtheid op de hemel betekende echter niet dat de wereld geheel uit de aandacht verdween: het rijk van zaligheid moest op aarde reeds worden gesticht.⁶

H.J. Krom, predikant te Middelburg, sprak in 1799 op de jaarvergadering van het NZG over de roeping van de heidenen.⁷ Het doel van het zendingswerk omschreef hij als de bevordering van het heil van onze medemensen, 'ter uitbreiding van Jesus Koninkrijk, ook naar blinde en woeste menschen, in de verst afgelegen landen'.⁸ Hij voegde daaraan toe dat weerstand tegen de genadeleer bestond, zowel elders als ook in eigen land, maar dat daartegenover moest worden gesteld 'eenvoudige, recht Apostolische voorstellingen van het Evangelium, zonder eenige menschelijke bijvoegselen'.⁹ De polariteit van beschaving en bekering is bij Krom goed zichtbaar. De heidenen, die hij omschreef als 'zwervende wilden',¹⁰ 'geheel onbeschaafde bewoners'¹¹ en 'ongelukkige schepsels', wonend 'in zelfs min of meer beschaafde steden in de binnenlanden van Afrika',¹² zullen eens weten dat zij óók mensen zijn en net als andere mensen waarde hebben. De onbeschaafdheid zag hij als een hinderpaal voor de verkondiging van het evangelie. Wat onbeschaafd was moest daarom tragsgewijs uit de weg worden geruimd: '(...) die tijden zullen opdagen, waarin menschen, thans in zulk eenen verachtelijken staat van gedwongen slavernij en wildheid, (...) zullen gestemd worden voor het gevoel van den Godsdienst, en gevormd voor het aannemen van het Euangelie onzes Verlossers!'¹³ Zending was voor hem dienstbaarheid aan het winnen van zielen voor Jezus,¹⁴ zodat de heidenen 'onder medewerkende genade van 's Heeren Geest, gebracht worden tot het geloof aan het Evangelie, en met verlaten van den dienst der stomme afgoden, in der waarheid zeggen: wij zijn des Heeren en als ware onderdanen van Jesus Rijk het geestelijk huisgezin van God, als zijne echte kinderen, worden ingelijfd'.¹⁵ Het ging om de ware verlichting en bekering van de heidenen, en niet om het ijveren voor 'eene of andere religiepartij'.¹⁶

In de 'Instructie van het Nederlandsch Zendeling-genootschap te Rotterdam' aan zendeling Teunis van der Vlist¹⁷ lezen we dat het genootschap niet beoogde 'de voortplanting van Theologische Concepten, maar van het ware Christendom'.¹⁸ Dat ware christendom was gelegen in 'het geloof des harten in den Here Jezus Christus,

⁴ *Aanspraak van het Zendeling Genootschap*, blz. 7.

⁵ *Aanspraak van het Zendeling Genootschap*, blz. 14.

⁶ *Aanspraak van het Zendeling Genootschap*, blz. 7.

⁷ Hermanus Johannes Krom, *Groote belofte van de roeping der heidenen in de tijden van het nieuw verbond. ter aanmoediging van hen, die aan de bevordering van die belangrijke zaak gaarne willen dienstbaar zijn: uitgesproken bij gelegenheid der algemeene vergadering van het Zendeling-Genootschap, 27 Junij 1799*, Rotterdam, 1799.

⁸ Krom, *Groote belofte*, blz. 2.

⁹ Krom, *Groote belofte*, blz. 7.

¹⁰ Krom, *Groote belofte*, blz. 49.

¹¹ Krom, *Groote belofte*, blz. 50.

¹² Krom, *Groote belofte*, blz. 62.

¹³ Krom, *Groote belofte*, blz. 62.

¹⁴ Krom, *Groote belofte*, blz. 69.

¹⁵ Krom, *Groote belofte*, blz. 80.

¹⁶ Krom, *Groote belofte*, blz. 81.

¹⁷ *Extract-Acten NZG 1799*, blz. 83-87.

¹⁸ *Extract-Acten NZG 1799*, blz. 84.

als den Goddelijken Verlosser die voor ons en in onze plaats onze zonden gedragen heeft op het Hout, en in ene daar uit voortvloeiende dankbare liefde jegens God en elkander naar de voorschriften van het Evangelie'.¹⁹ In het 'Plan van inrichting van den Zendeling-Oord aan de Zak-rivier',²⁰ lezen we evenwel dat het genootschap als oogmerk had 'het waare christendom voortteplanten in de harten des Menschen, overeenkomstig de Leer van den Heer Jesus en van zijne Apostelen'.²¹ In een instructie uit 1818, aan vijf zendelingen die werden uitgezonden naar Java en de Molukken,²² lezen we dat de verkondiging en verbreiding van het ware christendom 'onder de arme heidenen' diende te geschieden zonder inmenging van menselijke begrippen. Het doel was 'eene Gemeente of Gemeenten te verzamelen, welke met ons den eenigen waren God en den eenigen Zaligmaker Jezus Christus gelooven, belijden en vereeren'.²³ In deze instructie wordt onderstreept dat het zendingswerk diende te geschieden onder de heidenen en niet onder mensen die al toetreden waren tot de gemeenschap van christenen:

De Zendelingen, zoo in de Binnenlanden van Java, als die op de Moluksche Eilanden arbeiden, vervoegen zich tot de Heidenen, en niet tot de Christenen, dan in zoo verre dezelfde wederom tot het Heidendom bijna vervallen waren, onder de Heidenen wonen, en niet behoren tot eene gevestigde Gemeente, onthouden zich zorgvuldig, volgens den aard hunner ordening, van alle werkzaamheden onder Christenen, tot eene Gemeente reeds behorende, beschouwen zich als Heidenboden, die echter verlatene Christenen mogen dienen door onderwijs en stichting, voor zoo ver dit het hoofdoogmerk onder de Heidenen niet verhindert.²⁴

H. Hiebink (1810-1889), een aangetrouwde oom van Kruyts zuster Jen en van 1840 tot 1860 directeur van de zendingsopleiding,²⁵ schreef in zijn boekje *Het Zendelinghuis van het Nederlandsch Zendelinggenootschap in 1855*, dat het in de zending gaat om 'God en den Heer te dienen onder de Heidenen' en om het brengen van de heilsboodschap.²⁶ Elders formuleerde hij het doel van zending als een volk bekendmaken met het christendom en haar opleiden tot de belijdenis van het evangelie.²⁷ Hiebink, die in zijn boek vooral schreef over de opleiding van zendelingen, wees er op dat het NZG aanvankelijk vrijwel uitsluitend zendeling-werkmannen uitzond. Dit ging volgens hem ten koste van de beschikbaarheid voor de evangelieverkondiging, doordat zij in eigen onderhoud moesten voorzien.²⁸ Het was beter zendelingen op te leiden die konden uitgaan als 'volksonderwijzers'. Daarbij was het uitgangpunt dat het vormen van zendelingen met 'veel en velerlei wetenschap' niet het doel van de

¹⁹ *Extract-Acten NZG*, 10 juli 1799, blz. 85; zie ook 7 april 1800, blz. 123; 24 september 1804, blz. 362.

²⁰ *Extract-Acten NZG*, 24 september 1804, blz. 351-362.

²¹ *Extract-Acten NZG*, 24 september 1804, blz. 361.

²² *Extract-Acten NZG*, 22 mei 1818, blz. 383-395. De instructie was geschreven voor G.J. Hellendoorn (1793?-1839), H.N. Buttenaar (1788?-1833), J. Finn (1789-1853), J.C. Jungmichel (1787-1843) en R. le Bru(ij)n (1799-1829). Zie ook Chr.G.F. de Jong, *De protestantse kerk in de Midden-Molukken 1803-1900. Een bronnenpublicatie. Eerste deel 1805-1854*, Zoetermeer, 2004, onder meer blz. 70-71.

²³ *Extract-Acten NZG*, 22 mei 1818, blz. 385.

²⁴ *Extract-Acten NZG*, 22 mei 1818, blz. 390.

²⁵ E.F. Kruyf, *Geschiedenis van het NZG en zijne zendingsposten*, Groningen, 1894, blz. 92.

²⁶ H. Hiebink, *Het Zendelinghuis van het Nederlandsch Zendelinggenootschap in 1855*, Rotterdam, 1855, blz. 2, 6.

²⁷ Hiebink, *Het Zendelinghuis*, blz. 10.

²⁸ Hiebink, *Het Zendelinghuis*, blz. 15.

opleiding was. Het ging om ‘wel onderwezene, met den inhoud en geest des Christendoms wel bekende, en met eenvoudigen, ootmoedigen en vromen Christenzin vervulde zendelingen’, die niet de status van een goede leraarspositie zochten, maar die getrouwe heidenboden wilden zijn.²⁹ Met nadruk schreef Hiebink dat het genootschap niet afweek van het beginsel dat de boodschap van het heil toevertrouwd kon worden aan ‘geene andere dan getrouwe menschen’. Wie niet ‘het beginsel tot ootmoedigen geloofs en der vurige liefde tot den Heer, wie niet met een diep gevoel de verlossing, die in Christus is, heeft leeren zoeken’ moest voor het werk van de zending ongeschikt worden geacht.³⁰

5.2.2 Johan C. Neurdenburg en de zending vanaf 1865

In 1865 werd J.C. Neurdenburg (1815-1895) benoemd als directeur van de zendingsopleiding en volgde in die hoedanigheid H.C. Voorhoeve op.³¹ Sinds 1847 was Neurdenburg aan de opleiding verbonden als vaste onderwijzer.³² Volgens E.F. Kruyf, geschiedschrijver van het NZG, was zijn benoeming tot directeur opvallend, omdat Neurdenburgs ideeën over de zendingsmethode nogal verschilden van wat in die tijd de praktijk was bij het genootschap: hij was namelijk van mening dat in het zendingswerk de prediking van het evangelie niet volstond. De zending moest zich eveneens toeleggen op de voorbereiding van het onbekeerde heidense hart, zodat deze het evangelie zou kunnen ontvangen. In deze voorbereidende, beschavende fase zou het ‘theologische element’ op de achtergrond moeten treden.³³ Op de cruciale jaarvergadering van het NZG in 1864 zei hij bovendien dat het ontvangen van theologisch onderwijs niet van doorslaggevend belang was voor de vraag of de zending staande zou blijven in het werk.³⁴ Een jaar later, in 1865, stelde hij voor naast zendelingen ook gewone onderwijzers en artsen uit te zenden.³⁵ Op die manier zou de zending in de hele maatschappij een bijdrage kunnen leveren aan de voorbereiding van het heidense hart op de ontvangst van het evangelie. Neurdenburg was zich bewust van de beperkingen van de tot die tijd gehanteerde zendingsmethode: de doorwerking van de zending in het maatschappelijk leven was volgens hem te gering en de harten van de mensen konden niet voldoende worden voorbereid op het ontvangen van het evangelie.

Ondanks deze afwijkende visie op de zendingsmethodiek werd Neurdenburg benoemd, met name vanwege zijn pedagogische bekwaamheid en zijn grote kennis van het genootschap en het zendingswerk. Als een welhaast geruststellende gedachte noteert Kruyf: ‘Ofschoon de zienswijze des Directeurs in dezen wel niet geheel zonder invloed geweest zal zijn, het onderwijs in de theologische vakken, door de predikanten gegeven, heeft den kweekeling zeker wel doen inzien dat het hunne roeping was om “volken, aan wie Christus nog niet bekend is, te brengen uit de duisternis waarin zij verkeerden, tot het licht in den Heer.”’ (Algemene Bepalingen,

²⁹ Hiebink, *Het Zendelinghuis*, blz. 34-35.

³⁰ Hiebink, *Het Zendelinghuis*, blz. 52.

³¹ Kruyf, *Geschiedenis NZG*, blz. 455-456.

³² *Extract-Acten NZG*, 17 juli 1865, blz. 96; 11 oktober 1865, blz. 216; Kruyf, *Geschiedenis NZG*, blz. 95.

³³ *Extract-Acten NZG*, 19/21 juli 1864, blz. 145-148; Kruyf, *Geschiedenis NZG*, blz. 457-458. Zie ook J.C. Neurdenburg, ‘De opleiding van onze Zendelingen’, *MNZG*, 1891 (35), blz. 98-99.

³⁴ *Extract-Acten NZG*, 19/21 juli 1864, blz. 147, voetnoot 1.

³⁵ *Extract-Acten NZG*, 18/20 juli 1865, blz. 107-111; Kruyf, *Geschiedenis NZG*, blz. 458-459.

Artikel 3).³⁶ Kruyf meent dat Neurdenburg de nauwe verhouding van het hoofddoel van de zending en de theologie beter had moeten inschatten. Hij zou te zeer de beschavingsarbeid hebben bepleit.

Neurdenburg oefende grote invloed uit op de ontwikkeling van de zendingsmethodiek en daarmee ook op de NZG-zendingen die uitgezonden werden in de tweede helft van de negentiende eeuw. Zending Nicolaas Graafland (1827-1898)³⁷ stond bijvoorbeeld sterk onder zijn invloed, met name in zijn visie op het onderwijs als instrument om westers-christelijke normen over te dragen en zo het beschavingspeil te verhogen.³⁸ Ook het denken van Kruyf draagt de sporen van Neurdenburg.

Neurdenburgs zendingsmethodiek

In de jaargangen 1869 en 1870 van de *Mededeelingen* publiceerde Neurdenburg vier voorlezingsen over de zendingsmethodiek.³⁹ De inhoudsopgave vermeldt bij deze artikelen geen auteur, maar de naam van de schrijver is te traceren aan de hand van de bijlagen die zijn toegevoegd aan de derde voorlezing.⁴⁰ Het naschrift daarvan is ondertekend met de initialen van Neurdenburg. Bovendien noemt Kruyf Neurdenburg eveneens als schrijver⁴¹ en ook de catalogus van de voormalige Oegstgeester zendingsbibliotheek⁴² noemt Neurdenburg als schrijver van de betreffende artikelen.

Uitgangspunt in de eerste voorlezing⁴³ is dat de zending methodisch moet aansluiten bij de volksbegrippen en bij de 'bestaande toestanden'.⁴⁴ Neurdenburg wil daarmee niet zeggen dat de zending de inhoud van de verkondiging moet aanpassen aan de cultuur: 'Het evangelie is en blijft één en onveranderd; het is en blijft de hoogste openbaring Gods aan den mensch'.⁴⁵ De zending mag in de prediking wel 'vastknopen' aan de bestaande toestanden, maar hij mag zich niet 'in het bestaande' oplossen. Wanneer hij zich volledig schikt naar de zeden van een volk, loopt hij het risico zijn zending te missen.⁴⁶ Het tegenovergestelde, de evangelieverkondiging *an und für sich*, voldoet echter ook niet: wetenschap en wijsbegeerte zijn voor de verkondiger geen gevaarlijke ballast. De ervaring heeft geleerd, dat aanhangers van andere godsdiensten zijn gezwich voor 'de overmagt der europese wetenschap'.⁴⁷ Hij concludeert dan ook dat de ware zendingsman het tot zijn taak rekent 'diep in te dringen in de kennis van de taal en van het volk'.⁴⁸

Neurdenburg, die door A.Th. Boone – overigens zonder nadere bewijsvoering –

³⁶ Kruyf, *Geschiedenis NZG*, blz. 458.

³⁷ N. Graafland werkte van 1849 tot 1883 als zending in de Minahasa. Van 1883 tot 1895 was hij in dienst van de overheid als inspecteur voor de scholen.

³⁸ A.Th. Boone, *Bekering en beschaving*, blz. 46-47.

³⁹ De artikelenreeks bevat de tekst van een drietal lezingen, die in de winter van 1868-1869 in Rotterdam werden gehouden. De vierde voorlezing, in *MNZG* 1870, is de tekst van een in december 1869 in Leiden gehouden lezing.

⁴⁰ *MNZG*, 1869 (13), blz. 278-306. Dit is de tekst van de hierboven al genoemde *Extract-Acten NZG*, 18/20 juli 1865, blz. 107-111 plus een memorie van toelichting op de voorstellen.

⁴¹ Kruyf, *Geschiedenis NZG*, blz. 458, voetnoot. Kruyf wijst hier op een artikel van Neurdenburg in jaargang 13 (1869) van de *MNZG*. Aangezien geen andere artikelen van Neurdenburg in deze jaargang zijn opgenomen, moet Kruyf hier doelen op de drie voorlezingsen over de zendingsmethodiek.

⁴² Zie de gedigitaliseerde bibliotheekcatalogus van het Landelijk Dienstencentrum PKN (Utrecht).

⁴³ J.C. Neurdenburg, 'Over Zendingmethode (1)', *MNZG*, 1869 (13), blz. 1.

⁴⁴ Neurdenburg, 'Over Zendingmethode (1)', blz. 2.

⁴⁵ Neurdenburg, 'Over Zendingmethode (1)', blz. 3.

⁴⁶ Neurdenburg, 'Over Zendingmethode (1)', blz. 20.

⁴⁷ Neurdenburg, 'Over Zendingmethode (1)', blz. 20-21.

⁴⁸ Neurdenburg, 'Over Zendingmethode (1)', blz. 30.

wordt getypeerd als een zendingsman in de Groninger traditie,⁴⁹ kreeg binnen het NZG kritiek op zijns zienswijze. Hij zou willen humaniseren.⁵⁰ Neurdenburg poogde deze beschuldiging te weerleggen door erop te wijzen dat zijn ‘welwillende tegenstanders’ het christendom zagen als iets dat tegenover de maatschappij stond. Hij was echter van mening, dat ‘het Christendom meer en meer onze maatschappijen moet doordringen, en daarom ook niet op zich zelf mag blijven staan, dat den christen niets meer schaadt dan zijn isolement, en dat vooral de Heiden den evangeliebode in de meest natuurlijke gestalte van mensch moet aanschouwen’.⁵¹ Hij wilde daarmee zeggen dat de zending niet kon volstaan met de evangelieprediker die als vanzelf een positie tegenover de lokale cultuur innam, maar dat de ondersteuning van andere beroepsgroepen nodig was teneinde het isolement van de zending te doorbreken. Hij nam afstand van degenen die meenden dat wanneer de zending geneeskundigen op zou leiden dit een materialistische richting aan de geest zou geven.⁵² Hij betreurde het dat de zendeling snel verdacht werd van ‘gebrek aan trouw in zijne speciële roeping, als hij niet begint met in alles de godsdienst op den voorgrond te stellen’.⁵³ De zending in Nederland moest de ervaringen in het missionaire werk serieus nemen en geduld opbrengen:

Als thans onze zendelingen op Java, na rijpe ervaring vragen om onderwijzers, geneeskundigen, ethnologen, maar toch altijd zendelingen, dan moeten de vrienden in Nederland niet gaan meenen, dat zij ophouden met zendingwerk; neen! zij zullen beginnen, zij zullen grondslagen leggen. Zij zullen de eerste vruchten op den akker brengen, om later, later, al verder en verder te gaan. En wat dit geslacht niet vermag, dat zal een volgend geslacht voortzetten, dat zullen latere geslachten voltooien.⁵⁴

In het vierde en laatste artikel over de zendingsmethode spreekt Neurdenburg over de verachtering, achteruitgang en ondergang van de laagstaande Tasmaniërs.⁵⁵ Ook hier gaat hij in op de pedagogische taak van de zendeling: een verstandige opvoeding kan individuen uit de laagstgezonken volksstammen tot ontwikkeling brengen. ‘Ik zeg niet, dat van den Tasmaniër een Europeaan zou te maken zijn. Wie zoo iets van de evangelieverbreiding verwacht, kent noch den mensch noch het evangelie.’⁵⁶ Opvallend is dat hij daarbij uitgaat van de volmaaktheid van elk wezen: ‘elk menselijk individu, dat het levenslicht aanschouwt is volmaakt in zich zelf, en zal ook den hoogsten trap bereiken van de ontwikkeling, waarvoor het vatbaar is’.⁵⁷

Methodisch acht hij het onjuist wanneer de zending zich richt op ‘de hogere beschaving des geestes’, terwijl het volksleven ‘nog zoo achterlijk was in het alle-daagsche’.⁵⁸ De pedagoog mag geen wonderkinderen verwachten:⁵⁹ noch in de

⁴⁹ A.Th. Boone, ‘“In het belang van zedelijkheid en recht”, J.N. Wiersma (1833-1907) als modernistisch zendeling en hulpprediker te Ratahan (Minahasa)’, in: Th. van der End, Chr.G.F. Jong, A.Th. Boone, P.N. Holtrop, *Twee eeuwen Nederlandse zending, 1797-1997. Twaalf opstellen*, Zoetermeer, 1997, blz. 93-94.

⁵⁰ J.C. Neurdenburg, ‘Over Zendingmethode (2)’, *MNZG*, 1869 (13), blz. 129.

⁵¹ Neurdenburg, ‘Over Zendingmethode (2)’, blz. 130.

⁵² J.C. Neurdenburg, ‘Over Zendingmethode (3)’, *MNZG*, 1869 (13), blz. 247.

⁵³ Neurdenburg, ‘Over Zendingmethode (3)’, blz. 273.

⁵⁴ Neurdenburg, ‘Over Zendingmethode (3)’, blz. 273.

⁵⁵ J.C. Neurdenburg, ‘Over Zendingmethode (4)’, *MNZG*, 1870 (14), blz. 33.

⁵⁶ Neurdenburg, ‘Over Zendingmethode (4)’, blz. 46.

⁵⁷ Neurdenburg, ‘Over Zendingmethode (4)’, blz. 46.

⁵⁸ Neurdenburg, ‘Over Zendingmethode (4)’, blz. 53.

⁵⁹ Neurdenburg, ‘Over Zendingmethode (4)’, blz. 57.

ontwikkeling van beschaving, noch in de ontwikkeling van de godsdienst en zedelijkheid. De zendeling moet zijn evangelieverkondiging dan ook afstemmen op het ontwikkelingspeil en op de behoefte van de 'inlander'.⁶⁰ Hij concludeert dat de zendingen tot dan toe veel te weinig opvoedkundig te werk gingen en dat dit had geleid tot achteruitgang van sommige volksstammen. De zending moest daarom haar methode herzien. Met stellige overtuiging spreekt hij uit dat de Europese kolonist de ruwe volksstammen niet veredelt, maar deze juist te gronde richt. De zending moet in deze ontwikkelingen bemiddeld optreden.⁶¹

Kruijf wijst erop dat Neurdenburg door de jaren heen aan de hierboven geschetste zendingsmethodische visie trouw is gebleven.⁶² Dat is, na de jaarvergadering van 1865, volgens hem niet alleen zichtbaar in zijn *Proeve eener Handleiding bij het bespreken der Zendingwetenschap*, maar eveneens in zijn artikelen in de *Mededeelingen*. Kruijf maakt daarbij de kanttekening dat wanneer het theologische element op de achtergrond raakt de missionaire arbeid meer op beschaving dan op kerstening gericht raakt. Hij is in dat verband sceptisch over Neurdenburgs uitspraak dat in de zending zo min mogelijk gebruik moet worden gemaakt van het woord 'christelijke godsdienst'.⁶³ Hij interpreteert die uitspraak als een pleidooi voor zending als beschavingsarbeid. Hij doet daarmee echter geen recht aan Neurdenburg, die in het betreffende artikel juist vragen stelt aan de realiseerbaarheid van het beschaven van de heiden en aan de overdraagbaarheid van de christelijke zedenleer. Zending had volgens laatstgenoemde tot taak 'hen die met God niet bekend zijn, in Christus tot Hem te brengen'.⁶⁴ Hij schrijft met nadruk dat hij voor de zending geen ander doel kent 'dan de uitbreiding van het koninkrijk der hemelen, zoo als ons dit in Jezus Christus geopenbaard is', maar hij wil de middelen daartoe ruim opgevat zien.⁶⁵ Met dit laatste bedoelt hij niet alleen de gewenste en noodzakelijke inzet van godsdienstwetenschappers, etnologen en pedagogen voor de beoefening van de zendingswetenschap,⁶⁶ maar ook het uitzenden van onderwijzers en artsen.

Neurdenburg laat zijn definitie van zending nauw aansluiten bij de beginselen van het NZG, maar hij voegt daar een paar dingen aan toe. Zo maakt hij onderscheid tussen de evangelieverkondiging en een noodzakelijke pre-evangelisatiefase: de opvoeding van het volk dient vooraf te gaan aan de evangelieverkondiging, of eventueel gelijktijdig plaats te vinden. Daarnaast onderscheidt hij het verbreiden van de godsdienst en de zending. Hij wijst af dat het in de zending gaat om de verbreiding van een godsdienst: 'Jezus heeft ons niet geleerd God te dienen, maar als Gods kinderen te leven'.⁶⁷ De zendeling brengt niet een nieuwe godsdienst tot de mensen, maar het is omgekeerd: hij brengt de mensen tot God. Kern in zijn betoog is daarbij de vraag: 'Zijn onze godsdienstige instellingen en gebruiken voor hen [de heidenen]

⁶⁰ Neurdenburg, 'Over Zendingmethode (4)', blz. 72.

⁶¹ Neurdenburg, 'Over Zendingmethode (4)', blz. 72-73.

⁶² Kruijf, *Geschiedenis NZG*, blz. 458, voetnoot 1.

⁶³ Zie Kruijf, *Geschiedenis NZG*, blz. 458. Hij verwijst hier naar Neurdenburgs boekbespreking 'De Zendingwetenschap (E. Buss, Die christliche Mission) I', *MNZG*, 1876 (20), blz. 453. Dit betreft een bespreking van het boek *Die christliche Mission, ihre principiële Berechtigung und practische Durchführung, eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der Christlichen Religion gekrönte Preisschrift* (Leiden, 1876), geschreven door Ernst Buss. Neurdenburg wijdde aan dit boek een vijftal artikelen, die verschenen in *MNZG* 1876 (20) en 1877 (22).

⁶⁴ Neurdenburg, 'E. Buss. Die christliche Mission I', blz. 454.

⁶⁵ Neurdenburg, 'E. Buss. Die christliche Mission I', blz. 450.

⁶⁶ Neurdenburg, 'E. Buss. Die christliche Mission I', blz. 463.

⁶⁷ Neurdenburg, 'E. Buss. Die christliche Mission I', blz. 453.

geschikt?’⁶⁸ Hij geeft zelf het antwoord: ‘Deze en vele andere vragen van soortgelijke aard kunnen niet met een volmondig ja beantwoord worden; op vele zou het antwoord veeleer ontkenkend moeten zijn’.⁶⁹ Daarmee voert hij een pleidooi voor een geduldige pedagogische benadering van de onbeschaafde. De kerkleer en de kerkelijke ethiek zullen bij een onbeschaafd volk op een onvoorbereide akker vallen. Wanneer de zending meent zich daarop te moeten richten, dan is de ondergang van het werk nabij.⁷⁰ Hij is scherp over de bijdrage van kerk en theologie aan de zending: niets is van die zijde te verwachten voor de zending. De zending heeft mannen nodig die zich geheel aan haar wijden: ‘zij vordert den mensch, zoo als hij door ’t geloof in Christus tot het hoogste standpunt van zedelijke waarde is opgeklimmen’.⁷¹ Kruyf zou het hem letterlijk nagezegd kunnen hebben.

Kruyf geeft zich bij zijn kritiek op Neurdenburg onvoldoende rekenschap van de context waarbinnen deze zijn uitspraken doet, namelijk de bespreking van het boek *Die christliche Mission, ihre principiëlle Berechtigung und practische Durchführung* (1876) van Ernst Buss (1843-1928).⁷² Laatstgenoemde stelde de zending, volgens Neurdenburg, voor als de verbreiding van de kerk en de christelijke godsdienst, terwijl het evangelie deze begrippen niet kent. Zending die zich richt op de verbreiding van de kerk beantwoordt niet aan haar missionaire roeping. Wie oproept tot wisseling van godsdienst moet weten dat dit tot ongewenste strijd leidt.⁷³ Zijn pleidooi tegen zending als verbreiding van de christelijke godsdienst relateert hij aan de grondbepalingen van het NZG: het oogmerk van het werk is de bevordering van het ware christendom in de harten der mensen. Het gaat dus niet om het brengen van een ‘kerkelijk leerstelsel’ en ‘afgetrokken waarheden’ naar de heidenen.⁷⁴ Neurdenburgs zienswijze zal hierbij sterk zijn beïnvloed door de richtingenstrijd in de Nederlandse Hervormde Kerk, die ‘magtig veel kwaad deed en blijft doen aan het goede, het heerlijke werk ons door Jezus Christus opgedragen’.⁷⁵ Hij was dan ook uiterst kritisch ten opzichte van Buss’ zienswijze dat de mensen op den duur hun eigen godsdienst voor de christelijke zullen verwisselen, omdat deze de beste is.⁷⁶ De kritische vragen die Neurdenburg stelde aan de resultaten van de beschavingsarbeid nemen niet weg dat hij de volkspedagogiek wel van groot belang achtte voor

⁶⁸ Neurdenburg, ‘E. Buss. Die christliche Mission I’, blz. 455.

⁶⁹ Neurdenburg, ‘E. Buss. Die christliche Mission I’, blz. 455.

⁷⁰ Neurdenburg, ‘E. Buss. Die christliche Mission I’, blz. 455-456.

⁷¹ Neurdenburg, ‘E. Buss. Die christliche Mission I’, blz. 462-463.

⁷² In 1872 had het Haagsche Genootschap een prijsvraag uitgeschreven over de vraag ‘Wat leert de geschiedenis der Zending aangaande de bestemming en geschiktheid van het Christendom, om de algemeene wereldgodsdienst te worden. En welken invloed moet de tot dusver verkregen ondervinding hebben voor de toekomst op de methode der Zending hebben?’ De inzending van Buss werd in 1874 bekroond en in 1876 uitgegeven. Buss studeerde theologie in Bern, Berlijn en Tübingen en was predikant in Utzenstorf, Mett, Lenk, Zofingen, Bazel en Glarus (Zwitserland). In 1884 richtte hij in Weimar de Allgemeiner evangelisch-protestantische Missionsverein op, waarvan hij tot 1892 de president was. Het doel van deze zendingsvereniging was het bevorderen van de verbreiding van de christelijke religie en cultuur, in aansluiting bij de al aanwezige waarheidselementen. Een uitvoerige bespreking van *Die christliche Mission* is te vinden in F.E. Daubanton, *Prolegomena van Protestantse Zendingswetenschap*, blz. 352-377. Zie ook: I.H. Enklaar, ‘Welk soort zending? De reactie in Nederland op Ernst Buss’ “Die Christliche Mission, ihre principiëlle Berechtigung und practische Durchführung”’, in: *Kom over en help ons! Twaalf opstellen over de Nederlandse zending in de negentiende eeuw*, ’s-Gravenhage, 1981, blz. 106-122.

⁷³ J.C. Neurdenburg, ‘De Zendingswetenschap: Die christliche Mission, II’, *MNZG* 1877 (21), blz. 70.

⁷⁴ Neurdenburg, ‘Die christliche Mission II’, blz. 74-75.

⁷⁵ Neurdenburg, ‘De Zendingswetenschap: Die christliche Mission III’, *MNZG* 1877 (21), blz. 171.

⁷⁶ Neurdenburg, ‘De Zendingswetenschap: Die christliche Mission IV’, *MNZG* 1877 (21), blz. 271.

het uiteindelijk welslagen van de zending.⁷⁷ Hij beschouwde mensen als leerlingen die je niet in één keer het resultaat van jarenlange denkkraft (beschaving en leerstelsels) in handen geeft. De leerling moet zelf al lerend de ontwikkelingsweg afleggen. Het bijdragen aan deze ontwikkelingsweg, beschaven en ontwikkelen zijn voor Neurdenburg 'de gezegende uitvloeisels van de geest der liefde'.⁷⁸ Het woord mag verkondigd worden en het zal werken als een zuurdeeg. De volksopvoeding richt zich er vervolgens op om in de lokale situatie goed te leren waarnemen wat de gevolgen van het zuurdeeg zijn.⁷⁹ De zendeling moet dus een goed pedagoog zijn die bereid is op een stille weg te gaan en een ondergeschikte positie in te nemen.⁸⁰ Neurdenburg neemt afstand van Buss, die het als de taak van de zending zag de laagontwikkelde mens te brengen tot een steeds hogere trap van heilsbezit en die sprak van de geleidelijke godsdienstig-zedelijke verheffing tot de volle hoogte van het christelijk geloof en leven.⁸¹ Voor Buss was zending de opvoeding van het mensdom tot het christendom, maar voor Neurdenburg was zending de opvoeding van de laagontwikkelde mens tot de kennis van Christus.⁸²

Op zich was Neurdenburg het met de gedachte van een christelijke heilspedagogie eens, maar hij vulde dit anders in dan Buss: 'juist wat hij als bij uitnemendheid als de paedagogische methode voordraagt, komt mij voor meer te strooken met de zwakke deelen der tot hertoe gevolgde methode, dan met gezonde begrippen der paedagogie'.⁸³ Buss zag de zending apologetiek als kern van de pedagogiek, terwijl Neurdenburg de apologetiek zag als een reeds te vaak bewandelde weg, die slechts leidde tot heilloze polemiek.⁸⁴ Hij verzette zich tegen Buss' opvatting dat de zending zich moest richten op de hoger ontwikkelde cultuurvolkeren en de hogere standen: 'Maar dit geeft mij regt hem te vragen, of dan het overige mensdom voor niets geldt? Of het hem te doen is om propagatie van het Christendom, dan om het heil van het mensdom?'⁸⁵ Volgens Neurdenburg verdroeg dit zich niet met de grondregels van Jezus' pedagogie. Jezus wijdde zich aan de geringen en verworpenen en niet aan de machtigen en geletterden.

Neurdenburgs zendingswetenschap

In 1869, maar ook in de jaren daarna, pleitte Neurdenburg voor een wetenschappelijke behandeling van de zending.⁸⁶ Het uitblijven daarvan bracht hem ertoe zelf een handleiding bij de bespreking van de zendingswetenschap te schrijven, want hij voelde de behoefte aan een geschrift dat hem als leidraad kon dienen bij de behandeling van de zending voor zijn kwekelingen.⁸⁷ In het voorwoord van deze *Proeve eener Handleiding bij het bespreken der Zendingswetenschap* (1879) wees hij op de voorlezingsen die hij over de zendingsmethode hield en op zijn vanaf 1876 in de

⁷⁷ Niet zonder reden verzoekt Neurdenburg in zijn bespreking van Buss' publicatie de lezer ook zijn serie over de zendingsmethode te lezen ('Die christliche Mission IV', blz. 310, voetnoot).

⁷⁸ Neurdenburg, 'Die christliche Mission IV', blz. 287.

⁷⁹ Neurdenburg, 'Die christliche Mission IV', blz. 288-289.

⁸⁰ Neurdenburg, 'Die christliche Mission IV', blz. 302.

⁸¹ Neurdenburg, 'De Zendingswetenschap: Die christliche Mission V', *MNZG* 1877 (21), blz. 358.

⁸² Neurdenburg, 'Die christliche Mission V', blz. 358.

⁸³ Neurdenburg, 'Die christliche Mission V', blz. 361.

⁸⁴ Neurdenburg, 'Die christliche Mission V', blz. 362-363.

⁸⁵ Neurdenburg, 'Die christliche Mission V', blz. 364-365.

⁸⁶ Neurdenburg, 'Over Zendingsmethode (3)', *MNZG*, 1869 (13), blz. 276.

⁸⁷ J.C. Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding bij het bespreken der Zendingswetenschap*, Rotterdam, 1879, blz. iv.

Mededeelingen gepubliceerde opstellen over de zendingswetenschap.⁸⁸ In 1877 begon de redactie van de *Mededeelingen* op zijn verzoek met een vaste rubriek zendingswetenschap. Deze rubriek bood hem de mogelijkheid de ‘ziekteverschijnsels in de zending’ te bestrijden,⁸⁹ waarbij hij erkende dat in Duitsland en Engeland al veel werk op dit terrein was verzet. Nederland, met zijn grote koloniale gebied, mocht niet achterblijven.⁹⁰ De zending moest zelf haar eigen standpunt leren bepalen en zich niet steeds op slechtouw laten nemen door de theologie en de ethnologie: slechts wanneer de zending haar grondslag zou vinden, was er kans van slagen.⁹¹

In de inleiding van de *Proeve eener Handleiding* lezen we dat de mens in zijn aanleg en ontwikkeling en in relatie tot het huiselijk en maatschappelijk leven onderwerp van studie moet zijn.⁹² Ook voor de zendeling moet de waarneming van het volk waar hij onder werkt startpunt van zijn werk zijn. Hij dient de ‘mensch in de openbaring van zijne zedelijk-godsdienstige natuur’ gade te slaan.⁹³ Neurdenburg is van mening dat de zendeling dit het beste kan doen door zelf als huisvader te leven en te verkeren met gezinnen. De preekstoel en grote bijeenkomsten zijn niet het geëigende middel. Hij moet feiten verzamelen: over de omgang van de echtelieden, zorg voor de kinderen, onderling verkeer van bloedverwanten, behandeling van ziekte, godsdienstige verrichtingen en toepassing van wetten.

Uiteraard is deze studie niet het doel van de zending, evenmin het object ervan. Het object van de zending is ‘de mensch, meer bepaaldelijk zóó als hij leeft buiten de kennis van God en Christus’.⁹⁴ Het gaat volgens hem in de zending ten eerste om het winnen van zielen voor het rijk van Christus en ten tweede om het overbrengen van de zegeningen van het christendom tot de volken die van dat voorrecht verstoken zijn.⁹⁵ We zien dat in deze definitie van zending bekering en beschaving sterk met elkaar verbonden zijn, hetgeen consistent is met zijn uitspraken in eerdere publicaties. In de uitoefening van het zendingswerk kent de zending enkele hulpmiddelen, zoals het beoefenen van land- en tuinbouw. Neurdenburg rekende het handeldrijven niet tot de hulpmiddelen, een opvatting die we later ook bij Kruyt tegenkomen. Hoogstens zal de zendeling bij ‘min beschaafde volken’ handel kunnen aanmoedigen. De godsdienstwetenschap, de ethnologie en linguïstiek noemt hij als belangrijke hulpwetenschappen voor de missionaire arbeid.

In het hoofdstuk over het christendom valt op dat hij opnieuw afstand neemt van de gedachte dat het christendom een godsdienst is. Jezus, zegt hij, was geen godsdienststichter.⁹⁶ Het nieuwe leven moeten zendelingen dan ook niet zoeken in ‘bepaalde godsdienstvormen’: het gaat in de zending om het grote beginsel dat God onze Vader geworden is, ‘in een leven overeenkomstig de wederkeerige betrekking

⁸⁸ J.C. Neurdenburg, ‘De zendingswetenschap (1)’, *MNZG*, 1876 (20), blz. 221-246. Naast Neurdenburg was J.J. Prins een van de eersten in Nederland die pleitte voor zendingswetenschap. Zie daarvoor zijn artikel ‘Over zendingswetenschap’, *MNZG*, 1879 (23), blz. 308-312. Th. van den End noemt F.E. Daubantons *Prolegomena van Protestantse Zendingswetenschap* (1911) als het eerste Nederlandse missiologische handboek (in: *Twee eeuwen Nederlandse zending*, blz. 12).

⁸⁹ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. vi.

⁹⁰ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. x.

⁹¹ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. xii-xiii.

⁹² Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 2-3.

⁹³ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 4.

⁹⁴ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 6.

⁹⁵ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 7.

⁹⁶ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 9.

van den mensch tot God'.⁹⁷ De zending heeft zich te richten op de geestelijke relatie van de mens tot zijn God. Het christendom wordt voor alles beschouwd als 'leven', geen vorm, al dan niet geïnstitueerd als kerk. Neurdenburg spreekt dan ook, consistent met het voorgaande, over het christendom als een beginsel dat zich in het individu en in het huisgezin als veredelende liefde manifesteert. In de maatschappij openbaart het zich als een humaniserende kracht.

Dit vermogen tot het ontwikkelen van het 'volle en ware christelijke leven' kan alleen door de persoonlijke gemeenschap met Christus postvatten in het individu.⁹⁸ Het werkt organisch en vermeerderd door de eeuwen heen. De mens van alle tijden ervaart een zekere verwantschap met de God, die deze kracht werkt. De mens die vóór Christus leefde, is echter te beschouwen als een onmondige, die zich nog geen rekenschap kan geven van wat in hem leeft en wat zich in hem ontwikkelt. De mens die ná Christus tot volwassenheid kwam was vatbaar voor het begrijpen en het toepassen van het christelijke beginsel. Neurdenburg ziet het doel van het christendom als de zedelijke en esthetische aanleg van alle mensen te 'verenigen' tot een hogere eenheid: tot 'de hoogste eenheid door gemeenschap met God en Jezus Christus'.⁹⁹ Die eenheid wordt mogelijk waar het evangelie wordt aangenomen en leidt tot nieuw leven. Dit nieuwe leven bewerkstelligt de verheffing van de zedelijke, esthetische en intellectuele aanleg van de mens. Waarlijke beschaving betekent dan ook niet verheven en hooggeorganiseerde vormen, maar een fundamentele oriëntatie op het wezen der dingen.¹⁰⁰ Het gaat Neurdenburg, met andere woorden, niet om de resultaten van de 'verheven humaniteit', de uiterlijke vorm van een civilisatie,¹⁰¹ maar om de hoogste beginselen van die humaniteit.¹⁰² Deze openbaren zich uitsluitend in het christendom. De christelijke beginselen zijn in staat om het laag-dierlijke, het onredelijke en dwaze te overwinnen.

Neurdenburg was van mening dat het voor de zending een belangrijke zaak was de geschiedenis van de beschaving grondig te bestuderen.¹⁰³ Hij laat daarbij een waarschuwend woord horen: het komt er vooral op aan dat de zending zich een zuiver beeld vormt van de 'staat der beschaving van het volk, waaronder hij te werken heeft'. Hij mag zich daarbij niet te zeer laten leiden door de 'zoogenaamde primitieve cultuur, zoo als die o.a. door Tylor voorgesteld is'.¹⁰⁴ De betreffende passage is wat obscuur geformuleerd, maar duidelijk is wel dat Neurdenburg enige afstand neemt van onderzoek dat zich richt op het ontrafelen van de oorsprongen van religie. Het gaat hem om het verkrijgen van een duidelijk beeld van het 'algemeene karakter der beschaving'. In het hoofdstuk over de godsdiensten verwijst hij opnieuw naar de discussie over het ontstaan van de religie en over de verhouding van evolutieproces en openbaring: opmerkelijk genoeg probeert hij zich buiten de discussie te houden door het standpunt in te nemen dat deze vragen buiten het gebied van de zending omgaan: 'De zending heeft acht te geven op het gene is. Zij doet dit om dieper in te dringen in het zieleleven van den mensch'.¹⁰⁵ De zending mag

⁹⁷ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 10.

⁹⁸ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 10.

⁹⁹ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 11.

¹⁰⁰ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 15.

¹⁰¹ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 16.

¹⁰² Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 17.

¹⁰³ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 19.

¹⁰⁴ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 19.

¹⁰⁵ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 21.

gebruiken beschrijven, maar het is aan de linguïst en etnoloog om deze wetenschappelijk te analyseren. De zendeling heeft zich te richten op de wetenschap dat de mens van Gods geslacht is en als zodanig voorwerp van Gods vaderliefde. De kennis van primitieve godsdiensten is volgens hem nog zo gering, dat het beter is aan de beschikbare kennis nog geen consequenties te verbinden. Kruyt zou hierin later aanmerkelijk verder gaan.

In zijn bespreking van de godsdienst als ‘openbaring van eene bepaalde zijde van den menschelijken aanleg’¹⁰⁶ formuleert hij echter wel degelijk consequenties op basis van de geringe beschikbare kennis. Hij omschrijft de godsdiensten – anders dan Tylor – vanuit de degeneratietheorie, met dien verstande dat hij organische evolutie als zodanig niet afwijst en derhalve niet uitgaat van een paradijselijke oorsprong van de mens. Evenals Kruyt – en vele anderen – onderscheidde hij tussen de evolutie van het organische leven en de openbaring van de ware godsdienst in Christus. Neurdenburg spreekt niet van degeneratie als zodanig, maar van aberraties. In psychologische zin omschrijft hij de godsdienst als ‘een eigenaardig gevoel van betrekking tot God, als eene behoefte om bij en met God te zijn’.¹⁰⁷ Dit gevoel was in de oertijd nog onberedeneerd, omdat de rede nog sluimerde. Op het moment dat de mens zich bewust werd van zijn betrekking tot God en daarmee niet tevreden was, verviel de mens tot zonde omdat hij wilde opklimmen tot God. Op dat moment begonnen de ‘aberraties’ in de godsdienst: een verdorven bewustzijn leidde niet tot afhankelijkheid, maar tot verering. Dit leidde vervolgens tot de verplichtende offerdienst. In het begin was de vaderfiguur de voorganger in de cultus, maar allengs werd dit overgenomen door de priester. Daarmee werd volgens Neurdenburg de weg steeds verder geopend voor allerlei ceremonieën en bedrog. De zendeling moet de godsdienstige en culturele beschouwen als ‘de verbastering van de oorspronkelijk edele aandoeningen en behoeften’.¹⁰⁸ Het animisme omschrijft hij dan ook consequent als een bijgeloof waarin de oorspronkelijke idee verloren gegaan is.¹⁰⁹

In zijn beschrijving van de godsdienst van Israël komt Neurdenburg tot de conclusie dat we in de geschiedenis van dat volk de ‘gelijke trappen en graden waarnemen, als de overige godsdiensten vertoonen’, waarbij de profeten de tolken werden van de goddelijke openbaring.¹¹⁰ Hij lijkt hier aan te sluiten bij de Leidse oudtestamenticus Abraham Kuenen (1828-1891).¹¹¹ De conclusie van deze paragraaf, namelijk dat de openbaring haar toppunt bereikte in Jezus Christus, herinnert sterk aan hetgeen Kruyt later zou schrijven in het voorwoord van zijn boek *Het Animisme in den Indischen Archipel*. In de lijn van zijn leermeester legde hij sterke nadruk op het openbaringskarakter van het christelijk geloof: het ware geloof kon niet opkomen uit het animisme, maar evenmin uit de religie van Israël.

5.3 KRUYT EN DE ZENDING

De grote invloed van Neurdenburg op Kruyt wordt zonder meer duidelijk wanneer

¹⁰⁶ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 21.

¹⁰⁷ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 21-22.

¹⁰⁸ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 24.

¹⁰⁹ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 25.

¹¹⁰ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 25.

¹¹¹ Kuenen was vanaf 1852 hoogleraar in Leiden.

we het bovenstaande vergelijken met wat we aantreffen in de dagboeken en vroege artikelen van laatstgenoemde. Kruyt gaf veel aandacht aan de door Neurdenburg zo belangrijk geachte studie van de lokale cultuur. Er zijn echter meer overeenkomsten aan te wijzen. Evenals Neurdenburg beschouwde Kruyt zending als ontmaskering van het heidense bedrog. Beiden onderscheidden tussen de arbeid van de prediking en het voorbereidende pedagogische werk. Beiden hadden een evolutionistische visie op de ontwikkeling van de volken en beiden onderstreepten de verkondiging van Christus in plaats van de verkondiging van het christendom. Tot slot waren zowel Neurdenburg als Kruyt uiterst sceptisch over de bijdrage van theologen aan de zending. Kruyt duidde Neurdenburg niet zonder reden aan als 'mijne hooggeachte leermeester', wiens lessen tijdens de zendingsopleiding een blijvende indruk op hem maakten.¹¹²

Het voorgaande wil echter niet zeggen dat Kruyt een 'volgeling' van hem was. Naast het vele waarin zijn leermeester hem beïnvloedde, had Kruyt van meet af aan, en deels van huis uit, een eigen kleur. Anders dan Neurdenburg onderscheidde hij met nadruk hoofd- en hulpdienst in de zending. Kruyt ging uit van de evolutie van de volken en de godsdiensten, hoewel hij aanvankelijk evenals Neurdenburg overtuigd was van een degeneratie van de godsdiensten. Het opvallendste onderscheid is dat Neurdenburg wel een aanhanger van de Groninger richting genoemd wordt, terwijl Kruyt zich keer op keer, juist ook na zijn geloofscrisis, met nadruk als een man van de ethische richting omschreef. Dit blijkt onder meer uit een brief die hij in 1928, naar aanleiding van de kritiek op zijn boek *Van Heiden tot Christen*, aan zijn vriend Bram van der Flier zond. Hij schrijft daarin:

(...) ik zou graag over verschillende onderwerpen met je praten, ook over verschillende punten van het geloof. Ik heb in dit opzicht ook heel wat strijd doorgemaakt, en alleen het ethische standpunt heeft me gered. Zoolang we het zwaartepunt niet van God op den mensch overbrengen, kunnen we er naar mijn gedachte niet komen. Dit is in de Zending precies hetzelfde: de mensch moet op den voorgrond treden, deze moet worden gered, en daartoe heeft God Jezus gezonden.¹¹³

Kruyt bakent hier zijn theologische positie af: hij is geen 'verlicht' evolutionistisch theoloog, maar het gaat hem om het ethische karakter van de waarheid die het menselijk hart verandert. Het is daarom onjuist te betogen, zoals J. van Slageren doet, dat Kruyt in de voetstappen van de Groninger theologen ging.¹¹⁴ Van Slageren onderbouwt deze stelling niet met steekhoudende argumenten. De invloed van de Groningers op het denken van Kruyt is aanwijsbaar, maar hij koos voor de ethische theologie en paste dit toe op het zendingswerk. De door Van Slageren allereerst veronderstelde parallel tussen de gemeenschapszin en samenwerkingsdrang bij de Groninger theologen en bij Kruyt is vanuit de primaire bronnen niet aantoonbaar. Laatstgenoemde was als mens juist niet gericht op gemeenschap. Hij omschreef zich als een mens die geen echte vrienden had en die vaak genoeg had aan zichzelf. We moeten daarom een kritische kanttekening plaatsen bij de door Van Slageren

¹¹² Zie bijvoorbeeld Kruyt, *De Inlander en de Zending*, blz. 83.

¹¹³ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 30 juli 1928 (ARvdZ 101A/6/3).

¹¹⁴ J. van Slageren, 'A.C. Kruyt en de Verlichting, respectievelijk de Groninger Theologie', in: Chr.G.F. de Jong (ed.), *Een vakkracht in het Koninkrijk. Kerk- en zendingshistorische opstellen*, Heerenveen, 2005, blz. 265. Zie ook blz. 269 waar Van Slageren spreekt over de ethische theologie 'in wier traditie Kruyt volgens Van den End zou staan'.

veronderstelde ‘uitgesproken communicatieve eigenschappen’ van Kruyt.¹¹⁵ Laatstgenoemde mag in Nederland een gevierd man zijn geweest, maar zijn directe collega’s hadden moeite met zijn dominante gedrag.

De tweede veronderstelde parallel met de Groningers gaat eveneens mank: Van Slageren ontwaart anti-judaïserende elementen in Kruyts werk. Dat was echter niet alleen kenmerkend voor de Groningers, maar voor kerk en zending in het algemeen. Van Slageren trekt bovendien te snel conclusies omdat hij niet inhoudelijk kennis genomen heeft van het grote aantal preekschetsen, zowel over het Oude als het Nieuwe Testament.¹¹⁶ Kruyt beoordeelde de Joodse godsdienst evenals veel tijdgenoten als wetsreligie en zag het christelijk geloof als de weg van het vertrouwen op Gods genade. Het is bovendien onjuist dat Kruyts christocentrische benadering tot doel had de Posoër uit zijn cultuur ‘los te weken’.¹¹⁷ De preekschetsen legden veeleer een brug vanuit de cultuur van het oude Israël naar de leefwereld van de To Pamona. Beide religies, beide volken hadden de openbaring van het goddelijk Woord nodig.

De voorgaande alinea neemt niet weg dat Kruyt zijn denken over de opvoedende taak van de zending waarschijnlijk dankte aan Neurdenburg. Het onderwijs aan de zendingsopleiding en de persoonlijke contacten met Neurdenburg maakten deze invloed bijna onontkoombaar. Daarbij plaatsen we echter de kanttekening dat dit op zich niet duidt op rechtstreekse invloed van de Groninger richting. Ook in de ethische theologie bestond veel aandacht voor de pedagogische taak van de zending. Van der Sluis spreekt in zijn boek *De ethische richting* (1917) zelfs van ‘de ethische richting kenmerkende paedagogische opvattingen’.¹¹⁸ Kenmerkend voor de ethische theologen was dat zij de opvoeding zagen in relatie tot het innerlijke karakter van het christendom. Het ging niet om de uiterlijke kentekenen van het christen-zijn, maar om de groei van het geestelijk en zedelijk beginsel in de mens. Deze groei was verankerd in de bekering van het hart tot God, door het geloof in Christus. Daarin herkennen we zonder moeite ook de positie van Kruyt. Op een ander punt is de invloed vanuit Groninger kring wel te veronderstellen, namelijk Kruyts intensieve bemoeienis met het spiritisme. Groningers zagen het spiritisme als een belangrijke mogelijkheid meer kennis te verkrijgen over het metafysische. Bij Kruyt speelde dat motief, zoals we in hoofdstuk drie zagen, een grote rol, maar uiteindelijk kwam hij tot de slotsom dat het spiritisme als weg tot kennis onbegaanbaar was.

5.3.1 Zending als verkondigend gesprek

Kruyt omschreef zending in uiteenlopende bewoordingen. Het gaat daarbij om meer dan een verschil in terminologie. Zijn visie ontwikkelde zich gaandeweg en veranderde ook inhoudelijk, met name in relatie tot de doelstelling en de methodiek. Kruyt schreef gedurende de eerste jaren van zijn verblijf in Midden-Celebes veel over het zendingswerk, maar een definitie van zending formuleerde hij niet. In zijn beschrijvingen van het werk treffen we echter voldoende aanknopingspunten aan om zijn missionaire uitgangspunten te kunnen beschrijven. We moeten daarbij wel in gedachten houden dat de betreffende gedeelten fragmentarisch van aard zijn en dat

¹¹⁵ Van Slageren, ‘A.C. Kruyt en de Verlichting’, blz. 265.

¹¹⁶ Van Slageren, ‘A.C. Kruyt en de Verlichting’, blz. 267.

¹¹⁷ Van Slageren, ‘A.C. Kruyt en de Verlichting’, blz. 267.

¹¹⁸ J. van der Sluis, *De ethische richting*, Rotterdam, 1917, blz. 363.

deze nog niet in een coherente visie uitgewerkt waren. In het artikel ‘Mijne eerste ervaringen te Poso’ (1892) wijdde Kruyt bladzijden lang uit over de cultuur van de kustbewoners, maar uit enkele korte passages wordt duidelijk dat hij zending zag in termen van communicatie: het missionaire werk voltrok zich in de gesprekken met de To Pamona. Hij zocht naar gelegenheden om te vertellen over de schepping en de liefde van God voor de mensen.¹¹⁹ S.C. van Randwijck typeert de beginjaren van Kruyts werk dan ook als verkondigend gesprek. Hij voegt daar echter aan toe dat deze gespreksvorm bedoeld was ‘om de mensen stelselmatig te leren luisteren’.¹²⁰ Van Randwijck onderbouwt dit helaas niet, maar verwijst wel naar het zendingswerk in Mojowarno waar het verkondigend gesprek een gebruikelijke methode was. Hij doelt daarmee op een benadering die in het terloopse gesprek aanknopingspunten zocht om te kunnen spreken over God. De toevoeging van Van Randwijck, namelijk dat de methodiek gericht was op het leren luisteren, leidt gemakkelijk tot een misverstand. Kruyt richtte zich niet op het aanleren van een stelselmatig luisterende houding, maar hij liet de mensen wennen aan zijn spreken over God en de evangelieverhalen.

Kruyt schreef zelf dat het er op aan kwam ‘ongezocht een woordje over God te kunnen zeggen’ en dat hij geen nieuwe godsdienst wilde brengen.¹²¹ De woorden ‘ongezocht’ en ‘geen nieuwe godsdienst’ zijn cruciaal in Kruyts visie. Met het eerste doelde hij op het afwachten van gunstige omstandigheden om het bijbelverhaal te kunnen vertellen.¹²² Het moest niet gekunsteld zijn en niet los staan van de concrete context van het leven van de To Pamona. Het medisch handelen van Kruyt speelde hierin een belangrijke rol. Het begeleiden van zieken en het verstrekken van medicijnen creëerde veel mogelijkheden ongekunsteld over het evangelie in gesprek te raken.

Het spreken over God en de nadrukkelijke intentie geen nieuwe godsdienst te willen brengen lijkt een merkwaardige paradox. De betekenis van de betreffende passage wordt duidelijk in de context van hetgeen Kruyts leermeester Neurdenburg zei over de verkondiging van het evangelie: in de zending mocht het niet gaan over de verkondiging van een religie, maar de aandacht diende uitsluitend gericht te zijn op het spreken over Jezus. Het doel van de zending was volgens hem niet de ‘propagatie van het Christendom als kerkelijken vorm, of van de christelijke leer’,¹²³ want ‘Jezus was geen godsdienststichter’. Hij beschouwde het christendom daarom ook niet als een godsdienst in de gebruikelijke zin van het woord.¹²⁴ Het christelijk geloof zag hij als een zuurdeeg, een zedelijk beginsel, dat mens en maatschappij – en dus ook godsdiensten – doortrekt.¹²⁵ Kruyt lijkt vanuit deze visie te hebben gewerkt.

Een eenvoudige formulering over zending als gesprek, daterend van de dag dat Kruyt in Midden-Celebes aankwam, treffen we aan in dagboeknotities van februari 1892: ‘Als ik toch eens zo ver ben, dat ik met allen kan babbelen, dat ik naar hunne godsdienst vragende, langzamerhand andere gedachten bij hen kan opwekken’.¹²⁶

¹¹⁹ Zie ook Kruyt, ‘Reizen en ervaringen van Br. Alb.C. Kruyt in Posso’, blz. 19.

¹²⁰ S.E. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, II, blz. 411.

¹²¹ Kruyt, ‘Mijne eerste ervaringen te Poso’, *MNZG*, 1892 (36), blz. 386.

¹²² Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 27 mei.

¹²³ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 7.

¹²⁴ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 9.

¹²⁵ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 10.

¹²⁶ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 18 februari.

Zending speelt zich voor Kruyt af tussen de polen van het inwinnen van informatie over de godsdienst van de To Pamona en het verstrekken van informatie over het christelijk geloof. Vergelijkbare omschrijvingen treffen we op vele plaatsen in de dagboeken aan. In een notitie van eind februari 1892 treffen we een passage aan die de achtergrond vormt van de hierboven geciteerde zin uit het artikel ‘Mijn eerste ervaringen te Poso’. De dagboeknotitie is echter uitgebreider: Kruyt schreef dat het erop aan kwam ‘ongezocht’ het evangelie te verkondigen, daar mensen niet moesten gaan denken ‘dat ik een nieuwe godsdienst kom verkondigen, want dan keert men zich [af. Ze] moeten Jezus als het ware langzaam inzuigen.’¹²⁷ Met name het woord ‘inzuigen’ is illustratief voor Kruyts benaderingswijze. In de marge van deze dagboekpassage schreef hij – als verduidelijking van het begrip ‘inzuigen’ – de woorden ‘in zich opnemen’: de mensen moesten Jezus in zich opnemen zonder zich bewust te zijn van een wisseling van godsdienst.

Enkele maanden later treffen we in een dagboeknotitie deze gedachte opnieuw aan: ‘Over doop en Christenen spreek ik nog niet, de gedachte aan godsdienst veranderen schrikt hen wellicht af, en ik hoop door Gods kracht dat zij van Godsdienst in hun hart veranderen zonder het eigenlijk zelf goed te weten.’¹²⁸ Kruyt gebruikte het woord ‘godsdienst’ naast de term ‘Godsdienst in het hart’. Hij onderscheidde tussen religie als uiterlijke vorm en het ware, geestelijke dienen van God. Godsdienst schrijft hij daarom in het eerste geval met een kleine letter en in het tweede geval met een hoofdletter. Het zendingswerk was gericht op de verandering van het hart, die de ware ‘Godsdienst’ tot gevolg heeft: ‘Het gaat God niet om uitwendigheden, maar om de verandering des harten, die bewerkt wordt door het geloof in Jezus.’¹²⁹ Kruyt beoogde dus geen kerkplanting, maar het bereiken van het hart van de individuele heidenen. Het ‘winnen van zielen’ vormt een belangrijk motief in het werk van Kruyt, maar in tegenstelling tot Nikolaus von Zinzendorf (1700-1760) gebruikt hij die term als zodanig niet. Evenmin spreekt Kruyt van het Lam Gods voor wie de zielen moeten worden gewonnen. We vinden geen spoor van een ‘bloed en wonden-theologie’.¹³⁰ Wel gebruikte hij, zeker in zijn jonge jaren, termen die duidelijk maken dat het winnen van de ziel voor Kruyt belangrijk was. Zo omschrijft hij het doel van zending als ‘het toebrengen van zielen’ aan de grote gemeente van Jezus.¹³¹ In een dagboeknotitie van 1910 spreekt hij van het aanmoedigen van mensen om Jezus als Heer aan te nemen.¹³² Ook schrijft hij over zending als ‘de bevordering’ en ‘de verbreiding’ van het Koninkrijk van God.¹³³ Het gaat daarbij niet om een rationele waarheid, maar om een waarheid ten leven: het geloof in Jezus is onmisbaar en heilsnoodzakelijk.¹³⁴ De verbreiding van het koninkrijk gaat om het bekendmaken van Christus: Hij is de waarheid.¹³⁵

¹²⁷ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 24 februari.

¹²⁸ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 18 september.

¹²⁹ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 29 oktober.

¹³⁰ Vergelijk N. von Zinzendorf, in een preek op 23 juli 1747: ‘Wat is dat voor een vuur? Het is niets anders dan datzelfde bloed van Jezus Christus, dat eens vergoten werd tot vergeving van alle zonden en dat nog niet opgehouden is tot in het eeuwige leven op te wellen, dat nog vloeit, dat nog niet uitgeput en verdroogd is, waarmee nog tot op het huidige uur alles besproeid moet worden.’ Zie ‘Wat Zinzendorf zelf gezegd heeft: een keus uit zijn geschriften’, *Allerwegen*, 2000 (38), blz. 28.

¹³¹ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 24 februari.

¹³² Kruyt, ‘Dagboek 1910-1912’, 14 november 1910.

¹³³ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 11 maart.

¹³⁴ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 16 en 23 oktober; 29 november.

¹³⁵ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 30 maart.

In het missionaire gesprek vooronderstelde Kruyt degeneratie van de godsdiensten. Zo schreef hij in een dagboeknotitie, geschreven net na zijn aankomst in Midden-Celebes, dat de mensen ongelukkig werden en ‘hoe langer hoe slechter’. God zond zijn zoon Jezus teneinde hen weer gelukkig te maken: ‘jullie begrijpt wel, dat ik liever in Holland bleef, maar de Heer Jezus heeft gezegd dat we aan alle mensen moesten gaan vertellen dat God hen zo lief had’.¹³⁶ Kruyt sprak dus over zending als het vertellen van de liefde van God, maar voegde daaraan toe dat hij scholen wilde openen, ‘opdat de mensen niet langer dom zouden blijven’. Hij noemde de verkondiging dus in één adem met de beschavingsarbeid. De toevoeging met betrekking tot de scholen nam Kruyt echter niet over in het artikel voor de *Mededeelingen*. Het beschaven was voor Kruyt geen doel op zich, maar het was dienstbaar aan de evangelieverkondiging. We herkennen daarin moeiteloos de visie van Neurdenburg.

Uit het artikel ‘Mijne eerste ervaringen te Poso’ blijkt dat Kruyt zending primair zag als het vertellen over de liefde van God. Hij werkte dit uit aan de hand van de bijbelse verhalen over de schepping, de zondeval, en de komst van Jezus. Deze drie onderdelen vormden een constante in het missionaire gesprek. Varianten op deze reeks komen bij Kruyt echter ook voor: in het genoemde artikel zien we ook de drieslag schepping, aartsvaders, en het ongeluk van de mensen.¹³⁷ In de dagboeken komen we deze laatste aaneenschakeling onder meer tegen in de verslagen van ontmoetingen met de Buginees Rasai.¹³⁸ Ook gebruikte Kruyt de volgende reeks om de inhoud van de verkondiging te omschrijven: de aankondiging van Gods liefde voor de mensen, het zenden van Jezus, Gods gerechtigheid, de straf op de zonde en de noodzaak van verlossing.¹³⁹ Uit Kruyts verzuchting dat hij nog steeds de Pamona-woorden voor liefhebben, vrede, rust en zonde niet kent blijkt eveneens welke kernbegrippen hij hanteerde. Hierbij zij opgemerkt dat Kruyt deze opsomming niet zag als evenwichtig en volledig, want hij voegt eraan toe: ‘en weer anderen’.¹⁴⁰ Uit de dagboeknotities blijkt echter dat de genoemde begrippen kenmerkend zijn voor de gesprekken die hij voerde.

Ter illustratie van het missionaire gesprek laten we een tweetal beschrijvingen volgen van evangelisatorische gesprekken, die beide zijn opgetekend in 1892. De eerste weergave heeft betrekking op een ontmoeting van Kruyt met *kabosenya* Papa i Woente, circa drie maanden na het begin van het zendingswerk. Kruyt waarschuwde voor de bedriegerijen van de priesteressen die niet in staat zouden zijn om de dochter van Papa i Woente te genezen van framboesia:

Ten slotte ging ik over hem te wijzen op God, die alleen de macht heeft beter te maken, dat wij dikwijls om onze zonden gestraft worden met ziekte, maar dat die God ons toch zóó lijden mocht (...) dat hij Jezus (ik gebruik de naam Jesoe¹⁴¹) voor ons in de wereld heeft gezonden, om ons te leren, wie Hij is. (...) Hij scheen wel te willen luisteren en bij een rustpunt vroeg hij mij nog eens: ‘Dus de woerakes (priesters) weten er niets van?’ met een gezicht alsof hij zeggen wilde, dat had ik wel gedacht. Zonder dat er eenige aanleiding toe was informeerde hij daarna hoever Holland wel van hier ligt. Ik begreep

¹³⁶ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 20 februari.

¹³⁷ Kruyt, ‘Mijne eerste ervaringen te Poso’, blz. 387.

¹³⁸ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 20 februari.

¹³⁹ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 2 juni, 6 en 21 oktober, 1 november 1892.

¹⁴⁰ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 14 mei.

¹⁴¹ Zie voor het gebruik van de godsnaam: blz. 369vv.

echter zijn gedachtengang, toen hij op mijn antwoord liet volgen: ‘God woont zeker heel dicht bij Holland, omdat daar geen *woerakes* zijn.’ (Ik denk dat hij bedoelde: ‘omdat er in Holland geen *woerakes* nodig zijn, moet God zichzelf wel openbaren.’) Ik vertelde hem daarom dat God in den hemel woont, en dat die hemel even dicht bij Holland is als bij Poso.¹⁴²

In dit gesprek zien we dat Kruyt het medisch handelen als startpunt nam om te spreken over het ware vertrouwen op God. De priesteressen stonden het ware godsgeloof in de weg. Als de bewoners van Midden-Celebes dat zouden inzien, zouden zij kunnen gaan beseffen dat de God van de hemel de To Pamona net zo nabij gekomen was als de Hollanders. In een gesprek dat Kruyt een half jaar later met *kabosenya* Garoeda voerde, ging het eveneens over de *wurakes*. Eerstgenoemde probeerde het ‘onnut’ van de rituelen aan te tonen:

- Ik: Ik ben zoeven bij Lapasoea geweest. Daar was ook de priesteres, die ik een offerfeest heb zien leiden, toen ik laatst te Wjomakoeni was. Ik vroeg haar, wat zij opreunde terwijl zij met bladeren op de hoofden der lieden sloeg, maar zij zeide dat het verboden was die woorden te zeggen buiten het offerfeest.
- Garoeda: Ja, dat is hetzelfde als bij een *mengadji* (zoogenaamd uit de Koran lezen).¹⁴³ Hier gebruikt men een boek. De *woerake* doet alles uit het hoofd. Het is om zieke mensen beter te maken.
- Ik: En als men hier *mengadji*’d, begrijpt u het dan?
- Garoeda: O neen, ik begrijp er niets van.
- Ik: Welnu, wat voor nut heeft het dan. Dit is eigenlijk God uitlachen. Als ik u van God en Jezus vertel, begrijpt u het, en als u het niet begrijpt, dan ligt het aan mijne taal. Evenzoo leert ge God kennen en liefhebben. Ik heb ook tot die priesteres gezegd dat zoo zij ziek wordt zij dat formulier¹⁴⁴ maar achterwege moet laten en aan mij geneesmiddelen moet vragen. Ik ken Gods wil. Hij wil dat wij de geneesmiddelen gebruiken, die Hij geeft en die ik u breng. Krijgt de priesteres veel voor dat zieken genezen?
- Garoeda: Neen, niet zoo heel veel.
- Ik: Nu, ik help u voor niets. Zooals ik u vroeger wel gezegd heb: God heeft alle menschen lief en ik ben zijn dienstknecht, dus ik heb ook alle menschen lief, en daarom help ik hen.
- Garoeda: Ja, uw hart is goed.
- Ik: Maar dan moeten wij God ook liefhebben en luisteren wat Hij zegt door den Heer Jezus. Morgen is het weer de Godsdag en dan komt ge zeker weer bij mij om van Jezus te hooren vertellen.
- Garoeda: (eenigszins aarzelend) Ja, ik kom.¹⁴⁵

Dit gespreksverslag van een ontmoeting in een kustplaatsje maakt duidelijk dat de islam aan de kust een religieuze factor van betekenis was, terwijl dit in het binnenland nauwelijks het geval was. Het verslag toont eveneens aan dat Kruyt een harde lijn koos ten opzichte van de priesteressen en dat hij zichzelf in feite presenteerde als een priester van de ware God door te zeggen dat hij de wil van God kende. De claim God en zijn wil te kennen valt te vergelijken met de aanspraak van de *wurakes* die

¹⁴² Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 30 mei.

¹⁴³ *Mengaji* = de Koran reciteren.

¹⁴⁴ Kruyt gebruikt het woord ‘formulier’ hier in de zin van ‘uit het hoofd opgezegde formules’.

¹⁴⁵ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 1 oktober.

poneerden tot God te kunnen opklimmen om levenskracht te halen en mensen de wil van God te doen kennen.

De voortreffelijkheid van het christendom

Al spoedig merkte Kruyt dat zijn zendingsmethodiek niet tot de gehoopte resultaten leidde. De To Pamona bleken niet gevoelig voor de prediking over de schepping, de zondeval en het aanbod van Gods liefde in Jezus Christus: 'O, het is ellendig om te zien zoo weinig indruk als mijne woorden maken.'¹⁴⁶ Elders schreef hij, in een dagboekbrief aan zijn vrouw:

Er is zooveel geschreven over de teleurstellingen van den Zending, maar inderdaad, mijn schat, het verwondert mij, dat er nooit in het bijzonder over deze teleurstelling is gesproken, namelijk dat de hoogmoed in den zending (en wie heeft geen hoogmoed, zij het ook in zeer kleine mate) zoo gevoelig geknakt wordt. Hij ziet met al zijn praten, met al zijne overredingskracht, dat hij niets kan uitvoeren, dat hij stuit en telkens weer stuit op de grootste onverschilligheid; en wanneer dan al eens een hart in vlam raakt, och, dan heeft de Zending dat niet gedaan, maar God alleen.¹⁴⁷

Kruij kwam tot de ontdekking dat de bewoners van Midden-Celebes veel van 'logisch redeneren' hielden. Hij probeerde vervolgens met voorbeelden uit het dagelijks leven te bewijzen dat zijn boodschap over God waar was¹⁴⁸ en spande zich in de To Pamona te vangen op hun woorden.¹⁴⁹ Dat dit geen gemakkelijke opgave was, blijkt niet alleen uit het bovenstaande citaat, maar ook uit een opmerkelijke brief van Kruij aan het bestuur van het NZG.¹⁵⁰ In dit schrijven, van oktober 1893, kwam hij tot een conclusie die voor zijn zendingsmethodiek van fundamenteel belang zou worden. Naar zijn inzicht had de openbaring van Gods liefde namelijk niet de geringste invloed op de onvoorbereide heidenen. Pas na een uitgebreide 'bewerking', waardoor de ogen van de heidenen langzaam zouden opengaan, mochten overgangen tot het christendom verwacht worden. Gezien het belang van deze passage, die gedeeltelijk werd gepubliceerd in de *Maandberichten*,¹⁵¹ laten we de tekst hier integraal volgen:

Wat het 'Zending drijven' betreft, hierin ben ik tot andere inzichten gekomen. Ik heb geleerd alle verhalen van het 'getroffen' worden der heidenen door het Evangelie met een wantrouwend oog te beschouwen; ik heb geleerd, dat de openbaring van Gods oneindige liefde niet den minsten invloed heeft op den onvoorbereiden heiden. Wat hij niet ziet, trekt hem niet aan, en daaraan schenkt hij ook niet zijne aandacht. Hij heeft zijne voorwaardelijke zeden en gewoonten van oudsher gevolgd en hij ziet geene reden om ze te veranderen. Gevoel van zonde heeft de Alifoer niet. Hij vindt, dat hij goed leeft; hij heeft geene vergeving noodig. Om die reden dan ook zal hij niet in Jezus gelooven. Neen, hij moet inzien, dat de 'godsdiens' der Hollanders beter is dan de zijne, en dan eerst zal hij overgaan. De eerste Zendingen in de Minahassa toch vermelden, dat zij op hunnen vraag: 'waarom wilt ge Christen worden?' steeds ten antwoord kregen: 'omdat het Christendom

¹⁴⁶ Kruij, 'Dagboek 1892', 23 oktober.

¹⁴⁷ Kruij, 'Dagboek 1892', 23 november.

¹⁴⁸ Kruij, 'Dagboek 1892', 2 juni.

¹⁴⁹ Kruij, 'Verslag van de Zending te Posso over 1896', blz. 194; 'Verslag van de Zending te Posso in 1897', *MNZG*, 1898 (42), blz. 255.

¹⁵⁰ Brief Kruij aan bestuur NZG, 31 oktober 1893 (ARvdZ 65/4).

¹⁵¹ 'Uit de briefwisseling met Broeder A.C. Kruij', *MndNZG*, 1893 (12), blz. 192. Zie ook Kruij, 'Reizen en ervaringen van Br. Alb.C. Kruij in Posso', blz. 27.

beter is dan onze godsdienst.' Alle idealisme in de Christusprediking verdwijnt en maakt plaats voor het 'bepleiten' van het Christendom.

Indien de heidenen reeds op zulk een hoog standpunt stonden, dat zij getroffen konden worden door de groote waarheid van het Christendom, zou de Zending niet zoo groote moreele bezwaren ontmoeten. Bij een heidensch volk, waar het Christendom pas gebracht wordt, moet men dus overgaan tot het 'bewerken' van het [individu],¹⁵² wil men metertijd eenigen vrucht van zijnen arbeid zien. Mij dunkt, eerst veel later, wanneer het volk door onderwijs de oogen (en het hart) wat meer zijn opengegaan, kan men overgangen van een grooter aantal verwachten. Dit zal evenwel voor deze streken nog lang duren. Door de vele afzonderlijke kleine kampongs met weinig onderling verkeer, kan het Christendom zich niet uit zichzelf voortplanten, maar moet op iedere plaats bijzonderlijk gebracht worden.

De confrontatie met onverschilligheid leidde dus al vroeg tot een ingrijpende bijstelling van Kruyts zendingsdenken. Tot een uitgewerkte visie kwam het echter nog niet: 'Volgens een bepaald plan of eene methode is hier nog niet te werken. Wij zijn dikwijls zelfs zeer tegenstrijdig in onze handelingen, wanneer wij in hetzelfde geval nu eens zus en dan weer zoo doen.'¹⁵³ In het jaarrapport van 1896 schreef Kruyt dat hij niet zou weten wat te moeten antwoorden op de vraag of 'de zaak van het Godsrijk in het verslagjaar vooruit is gegaan.'¹⁵⁴ In hetzelfde verslag meldde hij te beseffen, dat van de prediking niet veel bleef hangen bij de mensen en dat hij Gods bedoelingen met Poso niet kende. Kruyt wilde echter volharden in het vertrouwen dat hij op de ingeslagen weg voort mocht gaan en op allerlei wijzen mocht verkondigen dat God de wereld lief had en dat Hij zijn zoon gaf tot behoud.¹⁵⁵ De bewoners van Midden-Celebes moesten daarom worden gedwongen in te gaan, omdat 'zij hun eigen geluk nog niet begrijpen'.¹⁵⁶ De dwang, niet fysiek maar spiritueel en moreel van aard, moest zacht maar toch ook sterk zijn.

De Minahasische *gurus* J. Sekeh en M. Kalengkongan, die Kruyt in 1895 kwamen ondersteunen bij zijn werk, kregen opdracht een opstel te schrijven waarin zij de inhoud en vorm van deze dwang moesten beschrijven. Uitgangspunt daarvoor waren de volgende vragen: 'welke middelen kunnen wij aanwenden om de Alfoeren het christendom nabij te brengen?' en 'welke middelen kunnen wij aanwenden om de kinderen op school te krijgen?'¹⁵⁷ De inhoud van deze opstellen is niet bekend, maar de opdracht en de vraagstelling op zich zijn al veelzeggend. Meer kunnen we, zij het met enige voorzichtigheid, afleiden uit de keuze van drie bijbelgedeelten, die Kruyt met de *gurus* besprak: het oordeel van Salomo, de doortocht door de Rode Zee en de Tien Geboden.¹⁵⁸ Uit deze selectie leiden we af welke accenten Kruyt in de prediking wilde leggen. In de context van het voorgaande wordt duidelijk dat hij ten eerste nadruk wilde leggen op de wijsheid van God tegenover de leugen van de mens. Het ging daarbij om de zedelijke eis van God aan de mens. Ten tweede onderstreepte hij de bevrijdende macht van God tegenover de *kapali*, de heidense

¹⁵² Onleesbaar. In de *MndNZG* is deze passage weergegeven met 'enkele personen'. Dit kan niet correct zijn gezien het voorgaande woord 'het'.

¹⁵³ Kruyt, 'Verslag van de Zending te Posso over 1896', *MNZG*, 1898 (42), blz. 194.

¹⁵⁴ Kruyt, 'Verslag 1896', blz. 171.

¹⁵⁵ Deze passage is een van de zeer weinige waarin Kruyt Johannes 3:16 als uitgangspunt neemt voor het omschrijven van de doelstelling van zending.

¹⁵⁶ Kruyt, 'Verslag 1896', blz. 182-183. Kruyt verwijst hier naar de tekst 'Ga de wegen en de paden op en dwing hen binnen te komen, want mijn huis moet vol worden' (Lukas 14:23).

¹⁵⁷ *Extract-Acten NZG*, 10 oktober 1895, blz. 143.

¹⁵⁸ *Extract-Acten NZG*, 10 oktober 1895, blz. 143.

verbodsbepalingen. De bevrijding was dan het aanbod van Godswege, waarvan de neerslag te vinden is in de goddelijke voorschriften.

De zojuist genoemde thema's zijn ook zichtbaar in de preekschetsen, waarvan Kruyt er enkele honderden schreef. Deze schetsen waren voor het zendingswerk van groot belang, aangezien de *gurus* deze jarenlang gebruikten voor de prediking en het onderwijs. Kruyt legde in de preekschetsen op vier punten de nadruk:¹⁵⁹ de zedelijke eis van Godswege, de macht en onmacht van het heidendom, de bevrijdende macht van God temidden van geesten en goden en tot slot het aanbod van genade door Jezus. In de jaren na de kerstening zou hij preekschetsen gaan schrijven waarin het accent verschoof naar het innerlijk leven van de door Christus verlorene ziel met God.¹⁶⁰

Opvallend is dat het aanvankelijke enthousiasme – de verwachting van de werking van Gods Geest onder de heidenen en de hoop op een persoonlijke 'bezieling des Heiligen Geestes'¹⁶¹ – spoedig week voor een voorzichtiger benadering waarin het accent kwam te liggen op het bepleiten van het christelijk geloof, dat meer in staat was de mensen beter te maken dan het heidense geloof.¹⁶² Kruyt wilde zich, in zijn poging het voortreffelijke karakter van het geloof aan te tonen, richten op mensen bij wie hij 'de hogere beginselen van rechtvaardigheid en liefde' bespeurde.¹⁶³ Met deze methodische keuze, reeds aan het begin van zijn verblijf in Poso, bepaalde Kruyt de doelgroep van de zending, want de genoemde beginselen meende hij met name te vinden bij de hoofden van het volk en niet bij de slavenstand. In het verslag over het jaar 1899 schreef hij daarover:

Dat de personen, op wie onze aandacht wordt gevestigd, tot de hoofden des lands behoren, worde niet toegeschreven aan een opzettelijk 'werken' op de hoofden, maar omdat dezen meestal de meest ontwikkelden zijn uit het volk, dat intellectueel te laag staat om vooralsnog iets te begrijpen van Gods liefde in Christus.¹⁶⁴

Kruyt heeft zich niet gerealiseerd welke verstrekkende zendingsmethodische gevolgen dit zou hebben. De keuze voor het aansluiten bij de ontwikkelden moet in de context van Kruyts opleiding worden geduid, want de accentverschuiving sluit nauw aan bij hetgeen Neurdenburg onderwezen had. Het lijkt erop dat Kruyts aanvankelijke optimisme over de werking van Gods Geest onder de heidenen, en de daaropvolgende teleurstelling, hem terugbracht bij de lessen van Neurdenburg. Deze legde sterk de nadruk op de noodzakelijke voorbereiding van het hart, voorafgaand aan de eigenlijke evangelieverkondiging.

De accentverschuiving wordt bij Kruyt met name zichtbaar in zijn spreken over het onnutte van het heidendom naast het wijzen op de liefde van God. Het motief van de ontmaskering van het heidendom is bij Kruyt vanaf het begin zichtbaar,¹⁶⁵

¹⁵⁹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 269vv.

¹⁶⁰ Kruyt, 'Het 25^{ste} jaar in dienst der Posso-zending', *MndNZG* 1916 (10), blz. 132. S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, II, blz. 416 en 426, verwijst zonder nadere aanduiding naar dit artikel.

¹⁶¹ Kruyt, 'Dagboek 1892', 13 maart.

¹⁶² Kruyt, 'Reizen en ervaringen van Br. Alb.C. Kruyt in Posso', blz. 27.

¹⁶³ Kruyt, 'Reizen en ervaringen van Br. Alb.C. Kruyt in Posso', blz. 28.

¹⁶⁴ Kruyt, 'De Zending te Posso in 1899', *MNZG*, 1900 (44), blz. 341.

¹⁶⁵ Kruyt, 'Dagboek 1892', 20 maart: 'God geve mij dan de gelegenheid goed te ontmaskeren, want de macht van de priesters moet gebroken zijn (...).' Zie ook Kruyt, 'Reizen en ervaringen van Br. Alb.C. Kruyt in Posso', blz. 28: 'Daarbij tast hij hunne bijgeloovigheden met kalmte doch met ernst

maar hij ging daarop steeds meer nadruk leggen: ‘Waartegen wij ons in dit jaar vooral gekant hebben, is het algemeene heidendom, dat in uiterlijke vormen zijne kracht zocht, en niets wil weten van eenen innerlijken omkeer des harten’.¹⁶⁶ Kruyt wilde zich wel concentreren op de verkondiging van Gods zondaarsliefde, maar hij kon niet zonder een waardige bestrijding van het heidendom.¹⁶⁷ De stutsels van het bijgeloof moesten eerst worden afgebroken en dat kon alleen door een grondige kennis van de gebruiken, teneinde de heiden op zijn eigen terrein, met zijn eigen wapens te kunnen verslaan.¹⁶⁸ Daarnaast valt eveneens te constateren dat hij, met name in de eerste jaren van zijn verblijf in Midden-Celebes, ook ging spreken over het oordeel van God over het heidendom: hij verbond dit met de slechte toestand in het land¹⁶⁹ en noemde als reden:

dat men God nog niet gehoorzaamde en Hem vertoornde door velerlei verkeerde praktijken als *montjojo*,¹⁷⁰ *momposoesa*,¹⁷¹ en verdere praktijken in de *lobo*¹⁷² en hoe met dit alles de mensen toch niet beter en de ziekten niet minder werden. Ik maande hen dus aan in Jezus te geloven en Hem na te volgen. Menigmaal wekten mijn woorden verwondering, maar een blijvend indruk maakten zij niet.¹⁷³

Het falen van het pleidooi en het uitblijven van de ‘blijvende indruk’ zou leiden tot nieuwe bijstellingen van Kruyts zendingsmethodiek.

De eenheid van God

Een verbatim van een gesprek dat Kruyt in 1907 met Papa i mBagi voerde¹⁷⁴ laat een heel andere wijze van gespreksvoering zien. Hij omschrijft zijn gesprekspartner, een *kabosenya* afkomstig uit Balangoa, als een bereisd man en een heidenfilosoof, die de tradities van zijn volk uitstekend kende. Kruyt was zelf zo onder de indruk van dit gesprek dat hij wenste het met een fonograaf te hebben kunnen opnemen:

De oude man demonstreerde levendig zijn geloof in God den schepper en vertelde het Toradjasche scheppingsverhaal. Ik: in dat verhaal is veel waars; het gebeurde in een land tusschen hier en Holland; de menschen verspreidden zich: gij hier, wij in Holland, maar we hebben allen denzelfden God. – Hij noemde de volken op bij wie hij was geweest: ieder volk heeft verschillende adat; laat de Toradja’s blijven bij wat ze hebben. – Ik: ge hebt gelijk; ieder land eigen adat, waar het op menschen slaat; adat tegenover God voor alle menschen één; tusschen God en de wereld kan maar één weg zijn. Hebt ge U wel eens afgevraagd, hoe het komt dat ge zooveel ziekte hebt, niettegenstaande alle bidden tot de goden; – Hij: Die ziekten ontstaan door de domheid der menschen, omdat ze vergeten hoe ze de goden moeten dienen; of ze zijn gierig en willen geen kip of varken offeren naar de onderwijzing, die Lasaeo¹⁷⁵ heeft gegeven. – Ik: maar wanneer ge schuld voelt

aan, vooral wanneer die bijgeloovigheden tot gruweldaden leiden.’

¹⁶⁶ ‘Verslag van de Zending te Posso in 1897’, blz. 257.

¹⁶⁷ Kruyt, ‘De Zending te Posso in 1900’, blz. 146.

¹⁶⁸ Kruyt, ‘De Zending te Posso in 1900’, blz. 147.

¹⁶⁹ Zie ook Kruyt, ‘Verslag 1896’, blz. 185.

¹⁷⁰ De religieuze ritens rondom het koppensnellen, als voorbereiding op het dodenfeest (*motengke*, *mompemate*).

¹⁷¹ De religieuze ritens voorafgaand aan het binnenhalen van de oogst.

¹⁷² De dorpstempel.

¹⁷³ Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 10 januari. Zie ook 30 mei.

¹⁷⁴ Kruyt, ‘Dagboek 1907’, 19 december.

¹⁷⁵ Lasaeo is een centrale figuur in de mythologie van de To Pamona, die afdaalde uit de hemel.

tegenover God, en ge offert een dier, dan doet ge hetzelfde, als wanneer ik mijn schuld aan U betaal met Uw eigen barang,¹⁷⁶ want de dieren zijn van God. Daarom predikte ik hem de verlossing in Jezus Christus. Uwe lamoas hebben U van God afgeleid. – Hij: de lamoas¹⁷⁷ doen niets buiten God, ze gaan eerst naar God (Pue mPalaburu) toe om verlof te vragen. – Ik: ge aanbidt de zielen van mensen, die mensen blijven, dit blijkt nu weer uit al die doodenoffers. – Hij: Ja, aan die doodenoffers heb ik ook het land, maar dat is alleen maar een uiting van de liefde tot de dooden (Goedemorgen!). – Ik verkondigde hem de eenheid van God¹⁷⁸ en de eenheid der mensen in Christus, door geloof in Hem zijn wij ook sterk; [dus] vermag geen booze macht, waarvan het heidendom zoo vol is, ons iets te doen. (...) Toen ik weg zou gaan, zei hij: is U alleen? – Ik: Ja. – Hij: is U niet bang voor geesten op den weg? Ik: Neen, ik heb een adjimat¹⁷⁹ in mijn hart. – Hij: Geef ons die ook. – Ik: Dit is mijn geloof in Jezus Christus, dat ik U zoeven verkondigd heb.

Voor een groot deel is de andere wijze van gespreksvoering te herleiden tot een diepere kennis van de lokale cultuur. Het zou echter onjuist zijn alleen deze factor te laten wegen in de beoordeling van bovenstaande passage. Het verschil tussen de geciteerde passages uit 1892 en deze uit 1907 is dat Kruyt aansluiting zoekt bij het aanwezige godsgeloof en probeert aan te tonen dat het geloof in Jezus daarvan de volmaakte vorm is. Het accent is verschoven van het veroordelen van het zondige heidendom naar het wijzen op een gedeelde menselijke geschiedenis en op de eenheid van de mens voor het aangezicht van God.

We zien deze accentverschuiving ook in een passage uit het jaarverslag van 1904, waarin Kruyt niet de nadruk legt op de antithese, maar op de eenheid van de mensen voor Gods aangezicht. Op grond van zijn missionaire ervaring beschouwde hij het spreken over de ‘eenheid van God’ – door Kruyt verstaan in de zin dat God zowel de Schepper van christenen als heidenen is – als een vereiste voor de prediking aan mensen die het evangelie nog niet kennen.¹⁸⁰ Het leggen van deze brug was volgens hem voorwaarde om te kunnen werken aan de reiniging van het godsgeloof. Kruyt wilde de mens brengen tot een overgave aan God, waardoor de ‘op de stof gerichte zielen’ zich zouden afkeren van de onnutte middelen en toewenden tot een geestelijk geloof.¹⁸¹ Wanneer we het woord ‘confrontatie’ willen gebruiken als een kenmerkend begrip voor de zending in Midden-Celebes, zoals Jan Kruyt doet in de ondertitel van zijn boek *Het zendingsveld Poso*, dan kunnen we dit slechts doen op gekwalificeerde wijze: het ging uiteindelijk niet over het uitroeien van het heidendom, maar over het tot ontwikkeling brengen van het al aanwezige geloof in de scheppergod. Het accent kwam te liggen op het ‘voortreffelijke des Christendoms’.¹⁸² Deze lijn zou Kruyt jaren later uitwerken in zijn boek *Van Heiden tot Christen*.

Tussen de jaren 1892 en 1907 kwam dus een omslag tot stand, die we met enige voorzichtigheid kunnen omschrijven als een verschuiving van een polemische naar

¹⁷⁶ *Barang* = spullen.

¹⁷⁷ Voor een bespreking van *lamoas*, zie het proefschrift van R.E. Downs, *The religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*, 's-Gravenhage, 1956, blz. 16-18.

¹⁷⁸ Zie over ‘de eenheid van God’ ook *BrAKrVr*, 1908 (3), blz. 10. In de betreffende passage beschrijft Kruyt hoe hij met Papa i Mengkojuju sprak over het heidendom van de oude Germanen en hoe de God die aan hen verkondigd werd dezelfde is als de God die Kruyt verkondigt.

¹⁷⁹ *Adjima* = amulet die in een katoenen zakje, over de rechterschouder en onder de oksel van de linkerarm, werd gedragen (N. Adriani, *Bare'e-Nederlandsch Woordenboek*, blz. 3).

¹⁸⁰ Kruyt, ‘De Zending in Posso, in 1904’, *MNZG*, 1905 (49), blz. 202-203.

¹⁸¹ Kruyt, ‘De Zending te Posso in 1899’, blz. 347.

¹⁸² Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 9 mei.

een irenische houding. De bestrijding van het heidendom maakte plaats voor het bepleiten van overgave aan de Schepper. Deze nieuwe missionaire benadering kunnen we in de dagboeken en publicaties goed traceren. Het begon met de constatering, in het najaar van 1893, dat de prediking niet de geringste invloed had op het hart van de onvoorbereide heidenen. Kruyt was trouw aan het ethische beginsel dat het christelijk geloof het menselijke antwoord is op de oproep tot gehoorzaamheid aan God en dat het onze verplichting is,¹⁸³ maar gaandeweg legde hij dit beginsel in de missionaire context steeds minder uit als bestrijding van het heidendom. Zo lezen we in een dagboeknotitie van 1894 dat Jezus niet gekomen was om de adat te veranderen, maar het hart.¹⁸⁴ Als het hart goed en rein wordt, komen de goede daden vanzelf.¹⁸⁵ De bestrijding van het heidendom wordt het strijden tegen de duivel, die in het hart woont en die de mens verderft.¹⁸⁶ De strijd krijgt zo een geestelijk karakter. Opmerkelijk is dat Kruyt – anders dan bijvoorbeeld de gereformeerde zending in Sumba¹⁸⁷ – niet spreekt van het heidendom als ‘duivelse religie’, maar dat hij de duivel lokaliseert in het hart, en niet in de godsdienst als zodanig. De mateloosheid van de onderlinge beboetingen en de stamoorlogen kwamen volgens Kruyt voort uit de hartsgesteldheid. Onafgebroken ziekten noemt Kruyt als zichtbaar gevolg wanneer Jezus het hart niet regeert.¹⁸⁸ Het accent ligt dus niet op de stamgodsdienst als bron van dat kwaad, maar op het menselijk hart. Hij predikte God daarom als degene die gehoorzaamheid van het hart vraagt.¹⁸⁹ Kruyt omschrijft dit op verschillende manieren. Een enkele keer gebruikt hij de term ‘onderwerping’.¹⁹⁰ Elders schrijft hij dat God gediend wil zijn.¹⁹¹ Geloof noemt hij ook wel de enige eis die God aan de mensen stelt.¹⁹² Daarmee doelt hij op het ‘geloof des harten’ en ‘niet op al die nonsens die het hart niet raakt’.¹⁹³ Hij legt er nadruk op dat het hart moet worden gevoed door de kennis van God, ‘door een geheel vertrouwen op God’.¹⁹⁴ Het leren kennen van God ziet hij als een plicht. Wanneer mensen God niet kennen, is hun hart ziek. Jezus predikte hij dan ook als de heelmeeester¹⁹⁵ die de ziel kan reinigen, licht maken en tot God voeren.¹⁹⁶

Essentieel is dat Kruyt in zijn beschrijving van de hartsverandering wet en evangelie tegenover elkaar stelt: hij preekte de noodzaak van innerlijke bekering en het nutteloze van het houden van de *kapali*-voorschriften (de verbodsbepalingen),¹⁹⁷ de ‘innerlijkheid des Christendoms’ stelde hij tegenover de ‘uiterlijkheid des heidendoms’¹⁹⁸ en het ‘levenwekkende’ tegenover het ‘zieldoodende’.¹⁹⁹ Volgens Kruyt

¹⁸³ Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 28 januari.

¹⁸⁴ Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 25 september.

¹⁸⁵ Kruyt, ‘Dagboek 1896’, 8-14 maart.

¹⁸⁶ Kruyt, ‘Dagboek 1896’, 16-22 februari. Zie ook 9 juni 1895.

¹⁸⁷ Zie Th. van den End, *Gereformeerde Zending op Sumba*, blz. 122, waar deze H. Dijkstra citeert: ‘Deze kwade geesten nu zoekt de Soembanees door offers te bevredigen. Zijn afgodendienst is derhalve rechtstreeks duivelendienst.’

¹⁸⁸ Kruyt, ‘Dagboek 1899’, 13 maart en 16 juli.

¹⁸⁹ Kruyt, ‘Dagboek 1897’, 11 april.

¹⁹⁰ Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 14 november.

¹⁹¹ Kruyt, ‘Dagboek 1895’, 11 april.

¹⁹² Kruyt, ‘Dagboek 1895’, 11-17 februari, 4 augustus.

¹⁹³ Kruyt, ‘Dagboek 1895’, 7 juli.

¹⁹⁴ Kruyt, ‘Dagboek 1896’, 28 juni-4 juli.

¹⁹⁵ Kruyt, ‘Dagboek 1896’, 28 juni-4 juli. Zie ook ‘Dagboek 1898’, 3 juli.

¹⁹⁶ Kruyt, ‘Dagboek 1898’, 23 november; 12 en ‘Dagboek 1899’, 15 februari.

¹⁹⁷ Kruyt, ‘Dagboek 1897’, 4 juli. Zie ook 21 augustus.

¹⁹⁸ Kruyt, ‘Dagboek 1899’, 14 januari.

veranderden de bewoners van Midden-Celebes ‘de adats van mensen in adats van Gods’. De consequentie was echter dat zij de werkelijke adat van God verwaarloosden, in tegenstelling tot de door mensen bedachte voorschriften. Het offeren van een karbouw kon geen schuld tegenover God goedmaken. Dat kon alleen bewerkstelligd worden door het aanvaarden van de adat van God, namelijk het offer van Jezus.²⁰⁰

Een omslagpunt wordt zichtbaar in de jaren 1896 en 1897. Kruyt kwam in 1896 tot de conclusie dat strijden tegen het heidendom contraproductief was. Aanleiding daartoe was zijn nutteloze verzet tegen het geloof in de *tau mepongko*, de weerwolf:

Het geloof aan de tau mepongko zit zoo vast bij den Alfoer dat al ons strijden er tegen niets geeft, ons eerder van hun verwijderd. Ik heb het dus over een andere boeg gegooid en de goeroe aangeraden dit ook te doen: God beschermt ons Christenen Zijne kinderen, en laat niet toe dat een tau mepongko ons kwaad doet. Geloof in Jezus, wordt een Christen, een kind van God en de tau mepongko heeft geene macht meer u kwaad te doen.²⁰¹

Van de bestrijding van het heidendom stapte hij dus over op het onderstrepen van het nut van het christendom: God beschermt tegen de gevreesde weerwolven. In een dagboeknotitie van enkele weken later treffen we een passage aan die eveneens laat zien dat Kruyt niet eenzijdig positie koos tegenover de cultuur en het animisme, maar dat hij het godsgeloof stimuleerde. Papa i Lantigimo, een *kabosenya* uit het kustplaatsje Malei, protesteerde ertegen dat Kruyt sprak van ‘onze God’, in de zin van de God van de christenen. Hij moest spreken van ‘ons aller God’, want ‘wij geloven ook in Hem’. Kruyt antwoordde daarop niet afwijzend, maar zei: ‘Des te beter, dan moet gij Hem ook beter leeren kennen en leeren dienen.’²⁰²

Kruyt kwam tot de conclusie dat het werk van de evangelieprediking een uiterst moeilijk werk was, dat een lange adem vereiste. Zijn ongeduld leidde er in 1897 toe, dat hij de overheid steeds meer zag als een noodzakelijk breekijzer voor de kerstening. In het dagboek van 1897 lezen we naar aanleiding van een gesprek met *kabosenya* Talasa, uit het dorp Watuawu,²⁰³ over het koppensnellen en het houden van slaven:

Als men hierop komt, kan men toch helaas merken, dat wij nog geen steek verder zijn. Hier en daar betuigt men zijne ingenomenheid met kleine stukjes van het Christendom, maar in het heidensch denken is nog geen kruimel verandering gekomen. Ik voel, dat als zulk soort dingen als dit godsdienstig koppensnellen moet wachten met afschaffing op de Evangelieverkondiging, het nog lang zal blijven bestaan. Het Gouvernement moet die ruwe brokken eraf hakken, de Zending zorgt voor het reinigen.²⁰⁴

Kruyt was dus van mening dat de overheid de uiterlijke vormen van het heidendom via wettelijke maatregelen moest afbreken, terwijl de zending zich diende te richten op het innerlijke, geestelijke veranderings- en reinigingsproces waardoor de heiden zich steeds meer op God zou verlaten.

¹⁹⁹ Kruyt, ‘Dagboek 1899’, 16 januari. Het ‘zieldoodende’ slaat in deze passage niet op het animisme, maar op de islam.

²⁰⁰ Kruyt, ‘Dagboek 1898’, 31 augustus. Zie ook 23 november.

²⁰¹ Kruyt, ‘Dagboek 1896’, 16-21 maart.

²⁰² Kruyt, ‘Dagboek 1896’, 12-18 april.

²⁰³ Kruyt schreef over deze Talasa het boekje ‘Ta Lasa, een tegenhanger van Papa i Woente’ (Den Haag, 1913).

²⁰⁴ Kruyt, ‘Dagboek 1897’, 27 december. Talasa was afkomstig uit het dorp Lebanoe.

Een dag later schreef Kruyt in zijn dagboek: ‘Na de tusschentijd van reizen (...) begint nu de strijd weer tegen de heidensche wereldbeschouwing, waarin geen plaats is voor God en voor Jezus. God is eene geheel nieuwe gedachte, die in die wereldbeschouwing niet kan worden binnengesmokkeld, maar die die wereldbeschouwing eruit moet gooien.’²⁰⁵ We zien hier een duidelijk verschuiving ten opzichte van 1893. Kruyt distantieert zich van zijn eerdere gedachte dat de bewoners van Midden-Celebes Jezus zouden kunnen ‘inzuigen’ zonder dat ze bemerkten dat ze van godsdienst veranderden.²⁰⁶ Hij sprak weliswaar van het bestrijden van de heidense wereldbeschouwing, maar ook hier zien we een verschuiving ten opzichte van de eerste jaren van Kruyts verblijf in Poso. De bestrijding vond namelijk niet meer plaats door de ontmaskering van de ‘bedrieglijke praktijken’ van priesters en priesteressen, maar door pogingen aan te tonen dat de innerlijke verandering van het hart mensen gelukkig maakt. Jezus maakte mensen gelukkig door de bevrijding van schuld en angst.²⁰⁷ We zien dit duidelijk terug in een verslag van een gesprek met Papa i Lanti²⁰⁸ in Malei, waarin Kruyt het goede in de godsdienst van de To Pamona erkende:

Papa i Lanti begon er daarna weer over, dat zij ook in God geloofden, dus dat er eigenlijk niets bij hen veranderd hoefde te worden. Ik zeide ongeveer: ‘Gij hebt veel schoons in uw godsdienst, en al het ware is ook niet uit uwe kennis van God verloren gegaan; maar dit is de groote kwestie: wie is uw Heiland, die als een *kabosenya* uwe mislagen tegenover God goedmaakt. Uwe offers dienen tot niets. Het eenige ware offer heeft Jezus gebracht. Geloof in Hem en gij zult zalig worden, dit is de *patoedjoe*²⁰⁹ van God, die allen moeten volgen’.²¹⁰

Kruyt was ervan overtuigd dat de To Pamona verstandelijk gezien ‘veel te laag’ stonden om het ware offer van Christus te kunnen begrijpen. Evenzo waren zij onvoldoende ontwikkeld om te kunnen inzien dat het christendom boven het heidendom verheven was. Wachten tot de tijd dat de To Pamona zover ontwikkeld zouden zijn dat hij het christendom en het evangelie eigener beweging zou begrijpen, was volgens Kruyt echter ondoenlijk. Hij wilde daarom consequent doorgaan met de prediking, zodat de To Pamona iets van het evangelie zouden gaan voelen, ook al was hij verstandelijk nog niet zo ver. Gods Geest zou het geloof gaan werken.²¹¹ Bovendien geloofde Kruyt dat de To Pamona uiteindelijk geen weerstand zouden kunnen bieden aan Gods Woord.²¹²

Kruyt was realist genoeg om te beseffen dat het ‘conservatisme van het heidendom’ zich verzette tegen elke verandering en dat de sociale structurering van de

²⁰⁵ Kruyt, ‘Dagboek 1897’, 28 december.

²⁰⁶ Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 24 februari.

²⁰⁷ Zie ook Kruyt, ‘Een en ander uit de Zending te Posso in 1898’, blz. 234: ‘God laat zich niet om de tuin leiden door uiterlijke godsdienstige handelingen; Hij vraagt geheele overgave van het hart aan Hem.’ In een brief aan Adriani schreef Kruyt dat de zending zich moest concentreren op de innerlijke verandering van het hart, het gouvernement was tevreden wanneer het de uiterlijke toestanden had hervormd (brief Kruyt aan Adriani, 1 april 1900, ARvdZ 96A/1/4). Het betreffende schrijven gaat uitvoerig in op het bondgenootschap van gouvernement en zending en betoogt dat de zending er voor moet zorgen dat het werk van het gouvernement niet blijft steken aan de oppervlakte.

²⁰⁸ Mogelijk doelt Kruyt hier op Papa i Lantigimo.

²⁰⁹ *Patoedjoe* = raad.

²¹⁰ Kruyt, ‘Dagboek 1898’, 8 maart.

²¹¹ Kruyt, ‘De Zending te Posso in 1899’, blz. 347.

²¹² Kruyt, ‘Een en ander uit de Zending te Posso in 1898’, blz. 225-226.

samenleving onlosmakelijk verbonden was met de godsdienst.²¹³ Een verandering van het hart zou niet alleen leiden tot een verandering van de godsdienst, maar evenzeer tot maatschappelijke desintegratie. Zo schreef hij dat het houden van slaven alleen in stand gehouden kon worden 'door vasthouden aan alle vormen van den godsdienst, waarmede de slavernij is op- en samengegroeid. Onbewust voelt de Toradja, dat wanneer getornd wordt aan het gebouw van zijn eeredienst, de instelling zijner slavernij ook gaat wankelen.'²¹⁴ Volksonderwijs zag Kruyt als de grootste bestrijder van dit heidense conservatisme en daar vestigde hij zijn hoop op.²¹⁵ Hierboven vermeldde we dat Kruyt van de overheid verwachtte dat zij het conservatisme zou kunnen doorbreken. Wanneer het Gouvernement de vrijheid van de slaven uitroept, dan 'stort het gebouw van het heidendom, dat dan een groote reden van zijn bestaan heeft verloren, in één, en velen zullen zich in de armen van het Christendom werpen.'²¹⁶ Op vergelijkbare wijze schreef hij over het koppensnellen in de *Haagsche Zendingsbode*:

't Is wanhopend; overal stuiten wij op een dikken muur van heidendom, waarvan het koppensnellen een der bolwerken is. En nu spant de controleur zich in om een einde te maken aan het koppensnellen. Hij doet dit uit een maatschappelijk oogpunt, maar wanneer het hem met den sterken arm gelukt, heeft hij den zending een grooten dienst gedaan. Door het vallen van de gewoonte van het koppensnellen zal eene zware bres zijn geschoten in het massieve gebouw van het heidendom der Toradja's.²¹⁷

In de verslagen van het zendingswerk wordt rond 1898 zichtbaar dat Kruyt zijn etnologische inzichten ging toepassen in het zendingswerk. Zo zien we in een verslag van een gesprek met landbouwpriester Tamawodja in Buyumbayau dat Kruyt sprak over magie en geloof als met elkaar strijdige religieuze elementen. Hij discussieerde er met deze 'bezweerder van geesten' lang over dat:

(...) Jezus woonde in de harten Zijner discipelen om die recht te maken, en dat er bij hem ook veel was, dat recht gemaakt moest worden. Hij: 'Met dat bezweeren van de duivel heb ik ook tot Poewe Allah gebeden.' Ik: 'Dat is wel mogelijk, maar dat gebed kan God niet verhooren, omdat ge het niet met een oprecht hart doet, en ge ook uw eigen weg (het bezweeren) zijt gegaan. Dat zijn twee middelen, die met elkaar strijden.'²¹⁸

Hier wordt duidelijk hoe Kruyt in de zendingspraktijk omging met wat hij later in *Van Heiden tot Christen* zou omschrijven als elementen die afkomstig zijn uit verschillende ontwikkelingsfasen van de godsdienstgeschiedenis.²¹⁹ In deze passage onderscheidde hij tussen animistische gebruiken (magische bezweringsrituelen) en theïstisch geloof in God. Magie en geloof waren volgens Kruyt onverenigbaar en de spanning tussen die twee leidde zoals we in het vorige hoofdstuk zagen tot interne

²¹³ Zie ook Kruyt, 'De Zending te Posso in 1899', blz. 348.

²¹⁴ Kruyt, 'Wat de slavernij der Toradja's voor de zending beteekent', *HZ*, 1904 (7/10), blz. 66. Het eerste deel van het artikel staat in de *HZ*, 1904 (7/9). Het artikel verscheen eveneens in de *MndNZG*, 1905 (1), blz. 1-8.

²¹⁵ Kruyt, 'De Zending te Posso in 1899', blz. 348. Zie ook het ingekorte verslag 'De Zending te Posso in 1899', *MndNZG*, 1900 (5), blz. 70.

²¹⁶ Kruyt, 'Wat de slavernij der Toradja's voor de zending beteekent', blz. 66.

²¹⁷ Kruyt, 'Het koppensnellen en de zending in Posso', *HZ*, 1902 (5/4), blz. 27.

²¹⁸ Kruyt, 'Dagboek 1898', 28 mei.

²¹⁹ Zie hiervoor blz. 187.

fRICTIE en daarmee tot ontwikkeling naar een hogere fase van religie. In 1898 onderscheidde Kruyt nog niet tussen animisme en dynamisme. Pas nadat hij dat ging doen, onder invloed van Van Ossenbruggen, werkte hij zijn visie op met elkaar strijdige religieuze concepten uit in een consistente visie. De aanzet is in 1898, in de verslaglegging van de prediking, echter al duidelijk waarneembaar. Het is niet zonder betekenis dat Kruyt een dag na de bovenstaande notitie over de strijdige middelen voor het eerst schreef over het belang van de bestudering van zendingswetenschap ‘met volle bekendheid van de etnologie van het volk’.²²⁰

In diverse dagboeknotities van 1899 zien we opnieuw dat Kruyt in de praktijk van het zendingswerk gebruik maakte van deze ‘onverenigbare’ religieuze noties. Zo sprak hij met Talasa en Papa i Danda over de *tanoana* (zielestof) en de *angga* (ziel)²²¹ en probeerde hij aan te tonen dat de cultus zich sterk concentreerde op de *tanoana*, terwijl de aandacht voor de ziel, het hogerontwikkelde en jongere religieuze concept, minimaal was.²²² Kruyt argumenteerde dat het van groot belang was meer aandacht te geven aan de *angga*, aangezien deze eeuwig leeft en alleen goed kan worden verzorgd door het geloof in Jezus.²²³ De *tanoana* duidde hij als het oudtestamentische begrip *nephesh*, de levenskracht in het bloed. Hij hoopte door deze uitleg van het begrip de grote rol van de priesteressen te ondergraven. We zien dus dat Kruyt in deze periode op zoek was naar door hem onverenigbaar geachte religieuze noties, waarbij hij probeerde aan te sluiten bij die elementen die hij als van jongere datum beschouwde. In de praktijk identificeerde hij ‘jong’ met die noties die theïstisch van karakter waren en die geloof in het bestaan van de ziel ondersteunden. Bij deze ontwikkelingen mogen we niet over het hoofd zien dat Kruyt juist in deze periode (1899) veel tijd nam om de werken van E.B. Tylor te bestuderen, met name *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom* (1873).

Het doorgronden van de cultuur

Kruyt ondernam tussen 1895 en 1900, vaak samen met Adriani, lange studiereizen teneinde de cultuur en de godsdienst van de volken van Midden-Celebes goed te leren kennen. In het zendingswerk maakte hij van deze kennis steeds meer gebruik. Hij wilde echter vermijden dat mensen onder druk van zijn overredingskracht tot bekering zouden komen. Het diende volgens hem te gaan om authentieke groei naar het geloof in Christus. Kerstening diende een zaak van het hart te zijn en geduld was voor hem een eerste voorwaarde in de communicatie van het evangelie. Kruyts visie op de zendingsmethodiek gaf rond 1900 aanleiding tot forse discussies en tegenspraak. Tastbare resultaten van zijn methodiek bleven uit en het bestuur stelde op de jaarvergadering van 1901 de vraag aan de orde of het zendingsveld wellicht zou moeten worden gesloten.²²⁴ Met name S. Coolsma, directeur van het zendingshuis van de

²²⁰ Kruyt, ‘Dagboek 1898’, 29 mei.

²²¹ Zie ook ‘Een en ander uit de Zending te Posso in 1898’, blz. 221-223.

²²² Kruyt, ‘Dagboek 1899’, 13 oktober. In deze passage spreekt Kruyt zich uit over de islam. In het gesprek met Talasa en Papa i Danda ‘toonde hij duidelijk aan dat de Mohammedaan (inzonderheid de hadji’s) onder de schijn van God groot te maken, zichzelf groot maakten en winst bezorgden. Daar waar er aanleiding toe is, spreek ik steeds tegen het Mohammedanisme om althans een slagboom te maken tegen overgang tot het Mohammedanisme zolang men nog niet genegen is het Christendom te omhelzen.’

²²³ Zie ook Kruyt, ‘Dagboek 1899’, 1-10 oktober en 12 oktober.

²²⁴ *Extract-Acten NZG*, 19 februari 1902, blz. 19.

NZV,²²⁵ keerde zich in zijn *De zendingseeuw voor Nederlandsch Oost-Indië* (1901) fel tegen de werkwijze van Kruyt en vergeleek zijn denkbeelden met die van S.E. Harthoorn, de NZG-zending die in 1863 ontslagen werd vanwege zijn denkbeelden over het falen van de zending in Java.²²⁶ Kruyt zou zich evenals Harthoorn te veel laten leiden door het idee, dat de To Pamona verstandelijk veel te laag stonden om iets van het evangelie te kunnen begrijpen.²²⁷ Hij zou zich te weinig tegen het heidendom verzetten en niet genoeg oproepen tot bekering. ‘Verwacht deze Zending niet te weinig van Boven en teveel van menselijke kennis en ontwikkeling?’²²⁸

Coolsma verwees met name naar het artikel ‘Reizen en ervaringen van Br. Alb.C. Kruyt in Posso’ (1894).²²⁹ Hij had ernstige kritiek op Kruyts zienswijze dat ‘de verkondiging dier liefde Gods niet den minsten invloed op den onvoorbereiden heiden’ zou hebben en dat de voortreffelijkheid van het christendom moest worden bepleit en aangetoond.²³⁰ Coolsma werkte zijn kritiek in vier punten uit. Ten eerste zou Kruyt door zijn overtuiging dat de lage ontwikkelingsgraad van het volk mensen verhinderde het evangelie te begrijpen, nalaten de liefde Gods in Christus te verkondigen. Die boodschap was volgens Coolsma ‘het eenige werkzame middel (...) ter bekeering der Heidenen’.²³¹ Ten tweede verweet hij Kruyt dat deze niet aandrong op bekering. Verkondiging diende vergezeld te gaan van de oproep tot omkeer. Ten derde had Coolsma grote moeite met Kruyts zendingsmethodische keuze voor de ontwikkelden. Hij was van mening dat het werk in eigen land de ondoelmatigheid en onwaarheid van deze methode liet zien. Het waren in Nederland zeker niet de ontwikkelden die de liefde van God het best begrepen. Ook door de eenvoudigsten werd het evangelie verstaan. Als vierde punt bracht Coolsma naar voren dat Kruyt het heidendom niet te vuur en te zwaard bestreed:

Hij wijkt ook daarin af van de gedragslijn, die men Zendingen van andere corporaties ziet volgen. Boven is gesproken van heksen-processen. Het is bij dezen Zending een beginsel, tegen zulke dingen niets te doen. Bijgeloof en heidensche gebruiken bestrijdt hij nooit rechtstreeks, en hij staat ook zijnen helpers niet toe dat te doen, dewijl hij heeft opgemerkt, dat bestrijding de menschen van hen vervreemdt. (...) Zendingen elders tasten het bijgeloof der Heidenen direct en indirect aan; direct, door de ijdelheid er van aan te toonen, wat toch wel geschieden kan zonder de menschen te kwetsen; indirect, door de verkondiging der openbaring Gods en de prediking van bekeering en geloof. (...) Maar ook van de prediking van bekeering en geloof schijnt Zending Kruijt zich vooralsnog te onthouden; tenminste, zijne mededeelingen doen mij zulks vermoeden.²³²

²²⁵ Sierk Coolsma (1840-1920), NZV-zending in Cianjur en Buitenzorg (1865-1873), bijbelvertaler in het dienst van het NGB te Sumedang, directeur van het zendingshuis der NZV (1878-1908). Zie Th. van den End, *De Nederlandse Zendingsvereniging in West-Java*, blz. 690, en J.L. Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor, I*, blz. 207-218.

²²⁶ S.E. Harthoorn (1831-1883), NZG-zending van 1854 tot 1863. Zie A.Th. Boone, *Bekering en beschaving*, blz. 120-183.

²²⁷ S. Coolsma, *De Zendingseeuw voor Nederlandsch Oost-Indië*, blz. 618.

²²⁸ Coolsma, *De Zendingseeuw*, blz. 618-619. Bij Coolsma's opstelling van Coolsma dient bedacht te worden dat het NZV in 1901 geen goede relaties met het NZG onderhield. Bij de totstandkoming van de samenwerking van de zendingscorporaties (SZC) in 1905 hield het NZV zich afzijdig vanwege de oude principiële tegenstelling tot het NZG. Pas in 1919 ging zij participeren in de opleiding aan de NZS. Zie Th. van den End, *De Nederlandse Zendingsvereniging in West-Java*, blz. 41-42.

²²⁹ ‘Reizen en ervaringen van Br. Alb.C. Kruyt in Posso’, blz. 19-30.

²³⁰ ‘Reizen en ervaringen’, blz. 27.

²³¹ Coolsma, *De Zendingseeuw*, blz. 618.

²³² Coolsma, *De Zendingseeuw*, blz. 618-619.

K.J. Brouwer refereert in zijn biografie over Kruyt kort aan de kritiek van Coolsma en merkt kortweg op dat de ‘etnologische methode’ niet bij iedereen ingang vond.²³³ J.J.P. Coté gaat in zijn studie ‘The colonization and schooling of the To Pamona of Central Sulawesi, 1894-1924’ ook kort in op deze kwestie. Hij citeert de betreffende passage van Brouwer, maar voegt daaraan toe dat de kwestie duidelijk maakt dat niet iedereen gelukkig was met de ‘methode Kruyt’ en dat hierover zorg bestond.²³⁴ In een brief aan P.D. Chantepie de la Saussaye reageerde Kruyt zelf als volgt op de kritiek van Coolsma:

Onlangs ontving ik het werk van den Heer Coolsma ‘De Zendingseeuw voor Nederlandsch-Indië’. Als een boek om feiten na te slaan is het wel geschikt, maar er zit heel weinig waarachtige historie in en het staat daarin (en in vele andere opzichten) ver ten achter bij het werk van Prof. Kruijff.²³⁵ Onzen arbeid te Posso valt niet in zijn smaak; maar het komt mij voor, dat de Heer Coolsma niet veel moeite heeft gedaan om ons streven hier te Posso te begrijpen.²³⁶

Bram van der Flier, Kruyts vriend, reageerde publiekelijk op de aantijgingen van Coolsma²³⁷ en toonde volgens Brouwer overtuigend ‘het onhoudbare’ van de kritiek aan. Coolsma kwam uiteindelijk tot de conclusie dat hij de werkwijze van Kruyt niet juist had ingeschat en herriep wat hij had geschreven.²³⁸ Dit neemt echter niet weg dat Coolsma terecht tot de conclusie was gekomen dat Kruyt een andere, vernieuwende zendingsmethode ontwikkeld had, die sterk afweek van hetgeen in zendingskrings gebruikelijk was. Coolsma’s verwijt dat Kruyt ‘te veel van menselijke kennis en ontwikkeling’ verwachtte²³⁹ heeft zonder meer enige validiteit, evenals de observatie dat Kruyt een andere benadering van het heidendom voorstond. Duidelijk is dat Kruyt langzaam maar zeker het gebruikelijke accent op de degeneratie van de heidense religie losliet en dit verving door het onderstrepen van de evolutie van de godsdienst naar een hoger, geestelijker niveau. Het gereformeerde uitgangspunt dat andere religies vervalsingen zijn van Gods openbaring²⁴⁰ – een gedachte waar Kruyt zich aanvankelijk goed in kon vinden – is niet meer te herkennen in *Van Heiden tot Christen*. Brouwer en Van der Flier hebben de vragen die samenhangen met Coolsma’s kritiek, achteraf gezien, te gemakkelijk willen ontwijken: er was wel degelijk reden om Kruyt op dit punt kritisch te bevragen.

Zendingeling J.H. Neumann,²⁴¹ die met Kruyt correspondeerde tussen 1902 en 1908, was zich goed bewust van de tegenspraak die laatstgenoemde in zendingskrings opriep. Zoals blijkt uit een brief van Neumann, uit 1903, waren de critici van mening

²³³ K.J. Brouwer, *Dr. A.C. Kruyt*, blz. 91-92.

²³⁴ J.J.P. Coté, ‘The colonization and schooling of the To Pamona of Central Sulawesi’, blz. 105, voetnoot.

²³⁵ E.F. Kruijff, *Geschiedenis NZG*. Kruyt schrijft de naam van de auteur abusievelijk met dubbel ‘f’.

²³⁶ Brief Kruyt aan P.D. Chantepie de la Saussaye, 3 februari 1902 (ARvdZ 101A/6/1).

²³⁷ A. van der Flier, *Nederlandsche Kerkbode*, 10 en 17 mei 1902. Van Randwijck spreekt in dit verband abusievelijk van G.J. van der Flier, de vader van Kruyts vriend Bram (S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, II, blz. 426).

²³⁸ S. Coolsma, *Nederlandsche Kerkbode*, 17 mei 1902; zie ook K.J. Brouwer, *Dr. A.C. Kruyt*, blz. 92.

²³⁹ Coolsma, *De Zendingseeuw*, blz. 619.

²⁴⁰ H. Reenders, ‘Zending voor de oorlog: de periode 1881-1942’, in: W.B. van Halsema, *De zending voorbij. Terugblik op de relatie tussen de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Christelijke Kerk van Sumba, 1942-1992*, Kampen, 1995, blz. 7, 21.

²⁴¹ J.H. Neumann, van 1900 tot (in ieder geval) 1934 werkzaam in Deli.

dat Kruyt te weinig op het gemoed van de heidenen werkte om hen te bewegen tot het christendom over te gaan:

Om over te gaan tot je brief – nogeens je opstel over het heidendom in Posso.²⁴² Het heeft tegenspraak uitgelokt, zeg je; welnu dat was eenigszins te verwachten, maar het is de vraag nog van welke zijde is die tegenspraak gekomen, dat is ook van veel waarde. Dat je te weinig op het gemoed werkt kan iemand uit de verte moeilijk beoordelen, maar mij dunkt dat dan eene nadere definitie van dat op het gemoed werken moet gegeven worden. Niemand zal toch met den Bijbel in de hand ons kunnen zeggen dat wij den menschen het geloof geven kunnen, de Heer Jezus zeide immers zelf: dat God het aan kinderkens openbaart; in hoeverre dus dat waar is dat men op het gemoed moet werken is nog voor mij een open vraag. Zeker zal het jou, bij grove zonden die onder je Toradjasche kennissen plaatsgrepen, toch wel overkomen zijn dat je es een hartig woordje over zeidet en op God wees die alles ziet en hoort. Het komt immers zoo vaak voor en dat is dus stellig op het gemoed werken.²⁴³

Een eerdere brief van Neumann maakt duidelijk dat deze zelf ook vragen had bij de zendingsmethodiek van Kruyt. Zijn vragen betroffen Kruyts intentie de To Pamona zo dicht mogelijk te naderen. Neumann had vernomen dat Kruyt geen bijdragen meer wilde geven aan de feesten van de To Pamona. Met deze slotsom kon Neumann zich goed verenigen. Hij plaatste echter kritische kanttekeningen bij het feit dat Kruyt in het verleden wel bijgedragen had:

Een tweede vraag betreft je methode van werken; ik las nl. een poosje geleden dat je met je goeroes afgesproken hebt geen bijdragen meer te geven voor hunne feesten (d.w.z. die van het volk). Daarover heb ik mij ten sterkste verwonderd en kan het mij nog niet goed begrijpen dat jij ooit bijgedragen hebt om hunne feesten te doen slagen. Ik kan mij niet indenken met welke bedoelingen je dat gedaan hebt en dat de menschen in dat terugtrekken nu niet een zwakheid van jou zien. Ik was nog niet lang hier of ik meende er toe te moeten overgaan om mij meer lijnrecht tegenover hunne praktijken te moeten stellen; men ging mij als hunner een beschouwen en dat benam mij, volgens mijne meening, het recht om zoo mondig tegen hen op te treden. Misschien krijg ik weleens een opheldering van je over dit punt. Meen niet dat wij er hier maar op los prediken en niet vragen of zij het verstaan kunnen of niet. Wij probeeren integendeel alles zooveel mogelijk passend voor hunne ideeën te maken; ook zullen wij het wel eens zijn omtrent het heidendom, dat dit evengoed in beginsel godsdienst is, in graad moge het verschillen met het Christendom, in waarde toch zeker niet.²⁴⁴

Neumann betoogt in het bovenstaande dat de antithetische lijn de enig juiste benadering van de heidense godsdienst is, aangezien de zendeling anders te zeer als een van het volk wordt beschouwd en niet meer vrijuit over het evangelie kan spreken. Kruyt koos echter voor een andere lijn: die van een zo groot mogelijke aansluiting bij de lokale cultuur. Het antwoord van Kruyt is helaas niet bewaard gebleven, maar het archiefmateriaal maakt duidelijk dat hij bijdroeg aan feesten. Het is evenwel niet aanneemelijk dat hij ooit geschenken gaf bij de dodenfeesten (*mompemate* en *motengke*), die hij als bij uitstek heidens beschouwde. We kunnen dit echter niet met zekerheid zeggen, omdat de bronnen hierover geen uitsluitsel geven.

²⁴² Neumann refereert hier aan Kruyts artikel 'Het wezen van het Heidendom', blz. 21-35.

²⁴³ Brief J.H. Neumann aan Kruyt, 15 juli 1903 (ARvdZ 106A/7/2).

²⁴⁴ Brief J.H. Neumann aan Kruyt, 28 december 1902 (ARvdZ 106A/7/2).

Jan Kruyt vermeldt dat het besluit om niet bij te dragen aan de feesten werd genomen in 1900, tijdens een vergadering van zijn vader met de *gurus*. Hij beschrijft dit in het kader van een korte uiteenzetting over het begrip *sintuwu*. Het geven van een bijdrage (*posintuwu*) zou de indruk kunnen wekken dat de *gurus* daarmee instemden met het vereren van de doden, die tot *lamo* waren geworden. De *gurus* mochten vanaf die tijd uitsluitend deelnemen aan de communale feestmalen in de eigen woonplaats. Jan Kruyt voegt daaraan toe dat zijn vader ook buiten de eigen woonplaats feesten bijwoonde, omdat hij dit zag als een goede mogelijkheid om met de To Pamona in contact te komen.²⁴⁵

Uit de dagboeken blijkt dat Kruyt in de eerste jaren van zijn verblijf in Midden-Celebes dodenfeesten bijwoonde ‘om hunne gewoonten te leren kennen’ en dat dit door de mensen als *posintuwu* werd beschouwd.²⁴⁶ *Posintuwu*, een sleutelbegrip in de cultuur van de To Pamona, wijst op het ‘samen leven’ en het ‘samen doen’. Het duidt als zodanig op een levensstijl waarin de mensen zich, binnen de stamverwantschap, van elkaar afhankelijk weten en waarin een verfijnd systeem bestaat voor het uitruilen van geschenken en onderlinge assistentie.²⁴⁷ Kruyt omschreef *posintuwu* zelf als volgt: ‘samenleven met de anderen, in de beteekenis van: een van zin willen zijn. Niet willen *mosintoewoe* is voor den Possoër een lelijke ondeugd, en er zullen maar weinigen zijn, die weigeren.’²⁴⁸ Dat Kruyt zijn aanwezigheid bij de dodenfeesten omschrijft als *posintuwu* doet vermoeden dat hij aanvankelijk bijdragen gaf, want het geven van geschenken vormt een wezenlijk onderdeel van het systeem.

Een passage in het dagboek van juni 1894 maakt dit aannemelijk: Kruyt wilde het aanbod van een stuk vlees van een karbouw, geslacht bij een dodenfeest, aanvankelijk weigeren. Hij vond echter dat een weigering te ‘afstotend’ zou zijn en kwam tot de slotsom dat de mensen het uitsluitend zagen als *posintuwu*, een uiting van vriendschap en het behoren bij dezelfde leefgemeenschap.²⁴⁹ Het met aarzeling ontvangen geschenk maakt duidelijk dat hij ook zeer aarzelend moet hebben gestaan ten opzichte van het geven van geschenken bij dodenfeesten. Zijn slotsom dat de To Pamona de *posintuwu* ook beleefden als uiting van vriendschap en het deel uitmaken van dezelfde leefgemeenschap had echter als keerzijde dat het geven van geschenken bij dodenfeesten op dezelfde wijze kon worden uitgelegd en dus legitiem was.

Een passage in het dagboek van 1898, tot slot, laat zien dat Kruyt zijn standpunt herzag, toen de Minahasische *guru* Herman Kolondam vanuit *posintuwu*-overwegingen naar niet nader aangeduide offerfeesten ging. Kruyt wees hem erop dat zijn houding

²⁴⁵ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 60.

²⁴⁶ Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 19 februari.

²⁴⁷ Kruyt schrijft opvallend weinig over het begrip *posintuwu*. In zijn publicaties is het zelfs vrijwel afwezig. In de dagboeken refereert hij er echter wel aan (zie onder meer ‘Dagboek 1894’, 3 juli; ‘Dagboek 1897’, 4 mei, 26 november; ‘Dagboek 1898’, 4 februari, 17 oktober). H. Lems gaat in zijn beschrijving van de bruidsprijs bij de To Pamona evenals Kruyt voorbij aan de betekenis van *posintuwu* als rituele uitwisseling en sociale classificatie (H. Lems, ‘Intercultural Giving for Mission’, in: M. Frederiks, M. Dijkstra, A. Houtepen, *Towards an Intercultural Theology. Essays in honour of J.A.B. Jongeneel*, Zoetermeer, 2003, blz. 153-155; vergelijk Alb.C. Kruyt over *olimporongo*, in: *De Bare’e sprekende Toradja’s van Midden-Celebes*, II, blz. 23-26 en A. Schrauwers, *Colonial ‘Reformation’ in the highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892-1995*, blz. 129-130).

²⁴⁸ Kruyt, ‘Dagboek 1919’, 27 december. *Mosintuwu* is het werkwoord, *posintuwu* het zelfstandig naamwoord.

²⁴⁹ Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 23 juni.

‘onchristelijk’ en ‘onvoldoende’ was.²⁵⁰ Helaas maakt Kruyt hier niet duidelijk wat dit onchristelijke precies inhield. Wel wordt duidelijk dat de wens de To Pamona nabij te komen en de *posintuwu* te onderhouden de *gurus* ertoe aanzette offerfeesten bij te wonen. Het valt aan te nemen dat dit Kruyt ertoe bracht, zoals we lezen in de brief van Neumann, zich terughoudender op te stellen en de regels ten aanzien van het geven van de *posintuwu* aan te scherpen.

Het zoeken naar aansluiting

In het reeds eerder genoemde artikel ‘Het wezen van het Heidendom te Posso’ (1903) was Kruyt tot de conclusie gekomen dat zijn Minahasische *gurus* wel de uitingen van het heidendom kenden, maar niet het wezen.²⁵¹ Daardoor zouden zij in de prediking niet goed in kunnen gaan op de verschillen tussen God de Vader en de goden van de To Pamona, tussen het gebed van een christen en het gebed van een heiden.²⁵² Kruyt kwam tot de slotsom dat de zendeling zich in zijn werk steeds geconfronteerd zag met een heidens antwoord op de christelijke verkondiging: hij kwam tot het besef dat de hoorder telkens het equivalent van een christelijk concept in zijn eigen religie zocht. Wanneer de zendeling van Jezus spreekt dan spreekt de heiden van de godheden die uit de hemel nederdaalden. Wanneer hij vertelt over de tien geboden dan verhaalt de heiden van de adat. Kruyt had echter gemerkt dat de hoorder voor alles een equivalent kon aanvoeren, maar dat hem dit niet lukte voor de liefde van Jezus tot in de dood. Kruyt verbond aan het ontbreken van dit equivalent de observatie dat de heiden het unieke van Jezus’ liefde volstrekt niet relevant achtte.

Deze irrelevantie hing volgens hem samen met kenmerkende eigenschappen van de To Pamona. Zo wees Kruyt op de volstrekte ‘aardsgezindheid’ van het volk. De verkondiging van het evangelie beantwoordde het met de vraag of de christelijke God dan kon garanderen dat niemand meer zou sterven. De rituelen van de To Pamona waren namelijk gericht op het versterken van de levenskracht. Wanneer de God van de christenen verlenging van het leven kon geven dan was de nieuwe godsdienst daarmee relevant. Kruyt antwoordde dat hij ‘in Gods naam durfde verzekeren, dat zij niet van de aarde verdelgd zouden worden, wanneer zij hunne goden verwierpen’. De To Pamona concludeerden op basis daarvan dat de christelijke godsdienst geen groter nut had dan de eigen religie.²⁵³

²⁵⁰ Kruyt, ‘Dagboek 1898’, 17 oktober. A.G. Hoekema wijst op de gepubliceerde dagboekfragmenten van de hier genoemde Kolondam als een vorm van Indonesische, protestantse prototheologie. Zie A.G. Hoekema, *Denken in dynamisch evenwicht. De wordingsgeschiedenis van de nationale protestantse theologie in Indonesië (ca. 1860-1960)*, Zoetermeer, 1994, blz. 42. Kruyt verzorgde de publicatie van de betreffende dagboekfragmenten. Zie Kruyt, ‘Herman Kolondam, een stukje geschiedenis van de Posso-Zending’, *MndNZG*, 1910 (12), blz. 205-212.

²⁵¹ Kruyt, ‘Het wezen van het Heidendom’, blz. 21. Hij besteedde daarom bij de opleiding aan de kweekschool bijzondere aandacht aan het onderwijs over de godsdienst van de To Pamona. Zie Kruyt, ‘Verslag over het Eerste Halfjaar (Januari-Juli 1913) van de Kweekschool te Pendolo’, *MNZG*, 1913 (57), blz. 380. Volgens Kruyt kleefden er bezwaren aan het inzetten van To Pamona-*gurus*, want zij beschouwden de aanneming van het evangelie, in tegenstelling tot de *gurus* uit de Minahasa, nog als een collectieve stamzaak en niet als een zedelijke eis aan elk individu afzonderlijk. Zie Kruyt, ‘De werkring Pendolo’, *MNZG*, 1918 (62), blz. 3.

²⁵² Elders schreef Kruyt dat de Minahasische onderwijzers meer aanleg hadden voor de afbraak van het heidendom dan voor het opbouwen in het christelijk geloof. Zie Kruyt, ‘De werkring Pendolo in 1910’, *MNZG*, 1911 (55), blz. 217; Kruyt, ‘Het ressort Pendolo in 1911’, *MNZG*, 1912 (56), blz. 106-107.

²⁵³ Kruyt, ‘Wat voor de Toradja’s de dood beteekent’, *HZ*, 1903 (6/3), blz. 17.

De To Pamona confronteerden Kruyt ook met het feit dat deze zich niet schuldig achtte aan het overtreden van Gods wet. Erkenning van zonde tegen God ontbrak en daardoor was de relevantie van Jezus' liefde voor de mensen moeilijk duidelijk te maken. Kruyt geloofde wel dat de Geest van God het begrip in de mensen kon werken, maar anders dan Coolsma zag hij het als de plicht van de zendeling 'dien Geest den weg te bereiden door de heidenen volmaakter vormen van onderdeelen des geheels te laten zien, van welks primitieven vorm de Toradja wel begrip heeft'.²⁵⁴ Met deze wat cryptische zin doelde hij op het zoeken naar aanknopingspunten: de heiden heeft een referentiekader waarbinnen hij dingen begrijpt, duidt en waardeert. Wat buiten het kader valt, is voor hem niet te duiden en dus niet relevant. In 1907 schreef Kruyt, terugkijkend op zijn werk in Midden-Celebes, dat de natuurmens onverschillig is voor het evangelie en voegde daaraan toe: 'O, als jonge zendingen meer doordrongen waren geweest van het besef, dat zijzelf en hun heilige boodschap met onverschilligheid zouden worden ontvangen, wat zouden zij zich dan veel ontmoediging en teleurstelling hebben bespaard'.²⁵⁵

Het kwam er voor de zendeling dus op aan te zoeken naar wegen om de relevantie van het christelijk geloof aan te tonen, rekening houdend met het bestaande referentiekader. De centrale vraag daarbij was volgens Kruyt: 'Wat kunnen wij van het heidendom gebruiken?' Evenzeer achtte hij de omgekeerde vraag van groot belang: 'Wat kunnen wij van het heidendom niet gebruiken?'.²⁵⁶ Zo predikte hij Jezus graag als de hogepriester, omdat de To Pamona goed bekend waren met priesters en de voordelen konden zien van een betrouwbare priester die geen dingen ten eigen bate doet. 'Waarlijk', voegde Kruyt toe, 'het is alleen Gods Geest, die de harten kan openen voor hogere verwachtingen en hooger verlangen; maar wij, predikers van het Evangelie, moeten den waren staat des heidendoms in dit opzicht kennen om de wegen te effenen, waarlangs Gods Geest in de harten kan komen'.²⁵⁷

De invloed van het evolutionistische denken wordt hierin duidelijk: de primitieve mens kan zich ontwikkelen naar een hoger beschavingsniveau en het wekken van een hoger verlangen kan daaraan dienstbaar zijn. Kruyt omschrijft de To Pamona in dit artikel als een volk dat nog slechts de laagontwikkelde 'dierlijke liefde' kent. Hij definieert dat als de liefde van ouders tot de kinderen en tot familieleden in het algemeen.²⁵⁸ Deze ontwikkelde zich volgens Kruyt echter niet vanzelf tot een hogere vorm, omdat in de verhalen over de goden van de To Pamona geen equivalenten bestaan van zichzelf overstijgende liefde. Deze goden zijn niet vergevingsgezind en sporen niet aan tot naastenliefde. De goden houden de To Pamona daarmee gevangen op het zelfde ontwikkelingsniveau, omdat ze geen verlangen naar het hogere wekken.²⁵⁹

Bovengenoemd artikel over het wezen van het heidendom leidde tot een discussie tussen zendingsdirecteur J.W. Gunning en zijn oom en oud-minister N.G. Pierson.²⁶⁰

²⁵⁴ Kruyt, 'Het wezen van het Heidendom', blz. 23.

²⁵⁵ Kruyt, *De Inlander en de Zending*, blz. 87-88.

²⁵⁶ Kruyt, 'Het wezen van het Heidendom', blz. 33, voetnoot.

²⁵⁷ Kruyt, 'Het wezen van het Heidendom', blz. 30.

²⁵⁸ Kruyt, 'Het wezen van het Heidendom', blz. 33. Zie ook: Kruyt, 'De Toradja's en de Evangelieprediking', *Het Haagsche Zendingsblaadje*, 1900 (3/6), blz. 43. Hij uit zich in het eerste deel van dit artikel overigens opvallend negatief over de To Pamona. Deze zouden uiterst egoïstisch zijn en 'geen karakter' hebben (zie 3/5, blz. 39).

²⁵⁹ Kruyt, 'Het wezen van het Heidendom', blz. 34.

²⁶⁰ J.W. Gunning (1862-1923) was een zoon van J.W. Gunning en P.A. Pierson. In theologisch opzicht stond hij sterk onder invloed van zijn oom J.H. Gunning, een van de grondleggers van de ethische theologie. N. Adriani bracht hem in contact met de zending (I.H. Enklaar, in: *BLGNP II*, blz. 228-

Kruyt zou volgens Pierson te intellectualistisch zijn geworden en niet voldoende 'Christus als het hoogste Ideaal voorstellen'. Kruyt zou te zeer zoeken naar aanknopingspunten en de prediking willen laten opkomen vanuit het bestaande, heidense referentiekader. Gunning zat meer op de lijn van Kruyt en achtte het niet verstandig te preken vanuit het ideaal. Kruyt verdedigde zich door erop te wijzen dat Pierson bij de heiden eenzelfde 'bodem des harten' veronderstelde als bij Europeanen, 'een bodem waarop "het hoogste Ideaal" kán worden geplant; maar bij den heiden moet zelfs de bodem nog worden toebeleid, en dit kan naar mijn ervaring niet anders dan door "leering" in den eenvoudigsten zin van het woord. Het is een van de zelfverloocheningen van den zendeling intellectualistisch te worden.' Het veronderstellen van dezelfde gevoelens zou er slechts toe leiden dat de hoorders de zendeling zouden napraten.²⁶¹ Het was Kruyt er juist om begonnen dat bekering geen zaak was van uiterlijkheden, maar van een verandering van het hart. Zending was voor hem gericht op een geestelijk en zedelijk verstaan van het evangelie. Het houden van de wet en de uiterlijke vormen daarvan zou voor de heiden een grote valkuil zijn. Wanneer de bodem niet goed werd voorbereid dan zou de heiden niet toegeleid worden naar een geestelijk verstaan van het evangelie, maar genoeg nemen met de vorm.

Een verslag van de gesprekken met zendeling en hulpprediker dr. S. Schoch,²⁶² die tot de ethische richting behoorde,²⁶³ toont hoe Kruyts zendingsmethodiek zich ontwikkelde. In 1905 ontmoette Kruyt hem tijdens zijn verblijf in de Minahasa. Hij raadde hem aan een studie te verrichten naar de restanten van het heidendom onder de Minahassers: 'Ik kon Schoch voorlopig geen ander middel aan de hand doen, dan naarstiglijk het heidendom op te sporen, dat nog leeft onder de Minahassers; dit openlijk te bespreken, uit te leggen, naast het Evangelie te plaatsen. Op deze wijze zou het Evangelie als een zuurdesem in het heidendom worden gestoken, terwijl dat heidendom nu alleen maar is overdekt met een broodkorst.'²⁶⁴ Een tweede gesprek met Schoch, dat enkele dagen later volgde, is illustratief voor Kruyts ontwikkelingsdenken:

Ik heb hem toen gezegd om in iedere toespraak zooveel mogelijk de heidensche gedachte (...) naast de christelijke te plaatsen. Of met andere woorden: het zuiver menselijke in het heidendom worde geplaatst naast het zuiver goddelijke in het Christendom. Volgens de geschiedenis zijn pasbekeerde heidenen, meer christen dan al christelijke inlanders. De eersten hebben gelegenheid gehad te vergelijken, niet dat het heidendom voor hen dood was, maar het werd gedomineerd door het christelijke geloof naar het woord van de zendeling. Toen men het uiterlijke heidendom niet meer met het uiterlijke Christendom kon vergelijken, zoodat het niet begrepen geestelijke Christendom naast het nog zuiver gevoelde heidendom ging staan, was geen vergelijking meer mogelijk, want de predikers predikten het evangelie van hun standpunt, en dit werd ontvangen door harten, welke een anderen gedachtengang hadden. De prediker heeft dus dunkt mij de plicht de hoorders aan zichzelf te ontdekken, d.w.z., hij moet hen ten eerste duidelijk maken, hoe mensen over de dingen denken, om hen dan te kunnen leiden tot de christelijke gedachte, maar natuurlijk is hiervoor een eerste vereischte, dat Schoch zich leert verplaatsen in de

231).

²⁶¹ Brief Kruyt aan zijn vrouw, 15 mei 1903 (ARvdZ 106A/7/4abc).

²⁶² Dr. S. Schoch, vanaf 1902 NZG-zendeling en hulpprediker van de Indische Kerk te Sonder, Tomohon en Pamekasan (Madura). Overleden 1912.

²⁶³ S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, I, blz. 149.

²⁶⁴ Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', 11 februari 1905.

gedachtengang van den Minahasser, en daartoe moet hij in de eerste plaats zijn godsdienst kennen en *begrijpen*.²⁶⁵

We zien in dit gedeelte dat Kruyt in de prediking, voor de christelijke Minahasers, de equivalenten in christendom en animisme naast elkaar wil plaatsen om het voortlevende heidendom bespreekbaar te maken. De geestelijke vorming van christenen kan volgens hem niet zonder het blijvende gesprek over de religie van de voorouders, omdat slechts de discussie over het zuivere heidendom de mens kon brengen tot de ware christelijke gedachte.

5.3.2 Zending als volkskerstening

In het verslag over het zendingswerk van 1901 spreekt Kruyt over het communale van de samenleving in Midden-Celebes. De mensen gaven aan christen te zullen worden indien de hoofden daartoe het initiatief zouden nemen. In verband daarmee schrijft Kruyt dat het een opmerkelijke trek is bij 'de heidensche volken in Nederlandsch-Indië, dat pogingen om enkelen hunner tot het geloof in Jezus te brengen meestal mislukken: zij gelukken veelal alleen bij die enkelen, welke door den zending in huis worden genomen, of die om andere redenen onder zijn direkten invloed staan.'²⁶⁶ Hij beseft dat de stem van het individu in het proces van de kerstening niet de doorslag zou geven, maar de stem van de hele stam.²⁶⁷ Deze opvatting strookte echter niet met de gangbare visie binnen de zendingscorporaties. S.C. van Randwijck spreekt zelfs van een principiële afwijzing van massa-overgangen en een sterke gerichtheid op de bekering van het individu.²⁶⁸ Ook Th. van den End merkt in zijn vergelijking van de zending van de corporaties met de Gereformeerde zending op:

De 19^e-eeuwse zendingen waren inderdaad uit op de bekering van enkelingen, in het uiterste geval van 'die ene ziel'. Het getal van die enkelingen kon zo groot zijn dat een heel volk werd gekerstend, zoals in de Minahasa geschiedde; men was echter althans in de Nederlandse zending niet uit op de kerstening van het collectief.²⁶⁹

In tegenstelling tot veel van zijn sterk door het piëtisme beïnvloede voorgangers bleek Kruyt in staat zich te ontworstelen aan een 'uiterst negatieve waardering van al het niet-christelijke en niet-westerse'. Hij vond het niet opportuun van de bekeerling te eisen dat deze geheel met het verleden zou breken.²⁷⁰ Kruyt was zich terdege bewust van zendingshistorische voorbeelden van collectieve overgangen naar het christendom, zoals bij de Bataks en de inwoners van Halmahera. Juist deze voorbeelden, in combinatie met zijn eigen ervaringen in Poso, stelden hem voor de vraag of de gangbare zendingsmethodiek, die gericht was op de bekering van het individu, houdbaar was.

²⁶⁵ Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', 19 februari 1905. Het woord 'begrijpen' is in het origineel niet gecursiveerd, maar onderstreept.

²⁶⁶ Kruyt, 'De Zending te Posso in 1900', blz. 227.

²⁶⁷ Kruyt, 'De Zending te Posso in 1900', blz. 228.

²⁶⁸ S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, I, blz. 146.

²⁶⁹ Th. van den End, 'De Gereformeerde Zending en de anderen', in: P.N. Holtrop, *ZGKN100*, 1996, Almelo, blz. 92.

²⁷⁰ Zie Th. van den End, 'Tweehonderd jaar Nederlandse zending: een overzicht', in: Th. van den End, Chr.G.F. Jong, A.Th. Boone, P.N. Holtrop, *Twee eeuwen Nederlandse zending*, blz. 11.

Een andere ontwikkeling versterkte Kruyts vragen bij de gangbare zendingsmethodiek eveneens. A. Hueting (1868-1961), vanaf 1896 zendeling in Halmahera,²⁷¹ werd in 1898 geconfronteerd met een massabeweging naar het christendom. Sinds 1865 had de UZV op dit eiland gewerkt, maar echte groei bleef lange tijd uit.²⁷² Zendeling H. van Dijken (1833-1900) doopte weliswaar op 17 juli 1874 een eerste groep van zeven dopelingen, negen jaar nadat hij met zijn werk begon, maar daarna trad stagnatie op. Van Dijken koos er namelijk voor christenen, en hen die christen wilden worden, bijeen te brengen in een christelijk dorp en vervolgens intensief geloofsonderricht te geven. De eisen die aan de nieuwe gelovigen werden gesteld waren hoog. Het doel daarvan was dat de gemeente zuiver zou zijn, zowel in geloofsopvatting als in levenswandel. De kloof tussen de christelijke en de niet-christelijke gemeenschap was daardoor echter groot. In 1895 bedroeg het aantal christenen dan ook slechts circa 150 mensen. Van deze groep waren slechts 62 mensen als volwassene gedoopt en de overigen als kind. Hueting zag de tekortkomingen van deze zendingsmethodiek en koos daarom voor een werkwijze die minder hoge eisen stelde aan de overgang naar het christendom. Zo onderscheidde hij tussen heidense en neutrale cultuurelementen, die binnen het christendom afgeschaft moesten worden dan wel bewaard konden blijven. Hueting wilde alle gegadigden niet direct dopen, maar hij stelde wel 'leerlingenbrieven' beschikbaar die duidelijk maakten dat de betrokkene leerde voor de doop.²⁷³

Kruyt was in januari 1905 in Halmahera in verband met zijn studie over het animisme. Hij had gedurende zijn verblijf veel contact met Hueting en hoopte nadien goed met hem in correspondentie te kunnen blijven, 'want ik geloof dat dit zeer de moeite waard zal zijn'.²⁷⁴ Hij was onder indruk van het zendingswerk van de UZV en schreef:

Wanneer ik voor mijzelf niet volkomen zekerheid had, dat bij de Toradja's de voorwaarden aanwezig zijn voor het slagen van de Zending, dan zou ik graag op Halmahera werken. Die forse gebaarde mannen en kleinere vrouwen zien er erg sympathiek uit, en al de voorwaarden zijn vervuld om hier een volkskerk te stichten, die zich kan ontwikkelen, en die langs geleidelijken weg kan opwassen in de kennis van God. En gelukkig hebben Hueting en Fortgens²⁷⁵ een open oog voor het schoone van dit werk en zij treden niet dwingend op.²⁷⁶

De geciteerde passage maakt duidelijk dat Kruyt reeds in 1905 tot de conclusie gekomen was, dat het werk van de zending niet gericht moest zijn op het individu, maar op het volk als collectief. Niet zonder reden spreekt hij van de aanwezige voorwaarden voor het stichten van een volkskerk. Het is zeer waarschijnlijk dat de

²⁷¹ A. Hueting, van 1896 tot 1915 UZV-zendeling in Tobelo (Halmahera), van 1915 tot 1930 in Leksula (Buru).

²⁷² Zie voor een uitvoeriger beschrijving van het zendingswerk in Halmahera: A.L. Fransz, *Benih yang tumbuh 9, Gereja Masehi Injili Halmahera*, Jakarta, 1976, blz. 3-16; Th. van den End, *Ragi Carita. Sejarah Gereja di Indonesia 2, 1860-an – sekarang*, Jakarta, 1989, blz. 126-131; A. Hueting, 'Geschiedenis der Zending op het eiland Halmahera', *TZM*, 1928 (72), blz. 1-24, 97-128, 193-214, 289-320. De dissertatie van James Haire (*The Character and Theological Struggle of the Church in Halmahera, Indonesia, 1941-1979*, Frankfurt am Main/Bern, 1981) geeft verhoudingsgewijs weinig aandacht aan de periode tot aan de zelfstandigwording van de kerk.

²⁷³ Zie I. H. Enklaar, *De scheiding der sacramenten op het zendingsveld*, Amsterdam, 1947, blz. 93-97; A. Hueting, 'Geschiedenis der Zending op het eiland Halmahera', blz. 208-209, 301.

²⁷⁴ Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', 25 januari 1905.

²⁷⁵ J. Fortgens (1876-1955), van 1901 tot 1921 UZV-zendeling in Tobelo en Jailolo (Halmahera).

²⁷⁶ Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', 24 januari 1905.

ontwikkelingen op Halmahera Kruyt beïnvloedden in zijn denken over volkskerstening. We gaan dit in het onderstaande na.

Kruyt correspondeerde, voor zover bekend, pas vanaf 1905 met Hueting, maar hij had reeds vanaf 1899, waarschijnlijk zelfs al eerder, een briefwisseling met zendeling G. Maan, die eveneens op Halmahera werkzaam was.²⁷⁷ Uit de correspondentie met laatstgenoemde blijkt dat Kruyt het werk op dit zendingsterrein met meer dan gemiddelde belangstelling volgt.²⁷⁸ Maan en Kruyt waren het geheel met elkaar eens dat de zendingen ‘den menschen rechtstreeks den Heiland hebben te brengen’. Maan schreef in verband daarmee dat het nodig is de dwaasheid van het heidendom aan te tonen.²⁷⁹ Zondag aan zondag preekte hij over zonde en verlossing, maar constateerde dat Kruyt een grotere diversiteit aan onderwerpen besprak.²⁸⁰ Een artikel uit 1916 werpt de vraag op of Maan hierin gelijk had. Kruyt schreef zelf namelijk, terugkijkend op 25 jaar zendingswerk in Poso: ‘Tot nu toe nam in de schetsen, welke ik met de onderwijzers bespreek, het “werven voor het Christendom” eene voorname plaats in. Naar allerlei aanleidingen en in verschillende vorm was toch de slotsom steeds “Bekeert u van uwen godsdienst, en wendt u tot den levenden God”’.²⁸¹ Kruyts terugblik is echter enigszins reductionistisch: uiteraard preekte hij de omkeer tot God, maar hij zocht daarvoor invalshoeken via vele en uiteenlopende onderwerpen.

Maan schrijft terloops dat hij altijd de naam had een ‘nog al calvinistisch Christen te zijn’²⁸² en laat daarop volgen: ‘hier arbeidende ben ik hoe langer hoe meer overtuigd, dat het is zoals U schreef: alleen Gods groote genade in Christus kan een geheele verandering teweegbrengen in den natuurlijke mensch’. Maans naspreken van Kruyt laat echter onderbelicht dat laatstgenoemde de kerstening en de bekering niet liet samenvallen: de kerstening van het volk betekende niet de gehoopte ‘gehele verandering’, want met de kerstening begon het bekeringsproces pas. Kruyt wilde niet de kerstening, maar de doop laten samenvallen met de bekering.²⁸³ Maan daarentegen wilde de kerstening zo veel mogelijk laten samenvallen met de bekering. Hij schreef met het oog op de voorbereiding van dopelingen:

Het is te begrijpen, dat zij vele dingen van ons Christendom nog niet verstaan, en de neiging bij hen bestaat het Christendom te assimileeren aan hunne denkbeelden. Zij zouden hun eigen denkbeelden willen volmaken met het Christendom, zonder bekeering, zonder wedergeboorte, zonder kennis van zonde en de verlossing die in Christus Jezus is.²⁸⁴

Ondanks zijn voorkeur voor het samenvallen van kerstening en bekering schrijft Maan toch dat hij – waarschijnlijk om pragmatische redenen – de voorkeur geeft aan groepsgewijze overgangen naar het christendom: ‘Indien ik het voor het zeggen had:

²⁷⁷ In het Kruyt-archief bevindt zich een zeer omvangrijke correspondentie van Kruyt met Maan, daterend uit de jaren 1899 tot 1925 (ARvdZ 101A/7/4). De eerste brief dateert van 7 februari 1899. Maan maakt daarin melding van eerder ontvangen brieven van Kruyt, waarop hij het antwoord lang schuldig bleef. Mogelijk is de brief van 7 februari Maans eerste brief aan Kruyt.

²⁷⁸ Brief G. Maan aan Kruyt, 29 januari 1900 (ARvdZ 101A/7/4).

²⁷⁹ Brief G. Maan aan Kruyt, 12 juli 1899 (ARvdZ 101A/7/4).

²⁸⁰ Brief G. Maan aan Kruyt, 19 november 1899 (ARvdZ 101A/7/4).

²⁸¹ Kruyt, ‘Het 25^{ste} jaar in dienst der Posso-Zending’, *MndNZG*, 1916 (10), blz. 132.

²⁸² Brief G. Maan aan Kruyt, 24 mei 1902 (ARvdZ 101A/7/4).

²⁸³ Kruyt, ‘De Zending in den werkkring Koekoe in het jaar 1908’, *MNZG*, 1909 (53), blz. 14.

²⁸⁴ Brief G. Maan aan Kruyt, 24 mei 1902 (ARvdZ 101A/7/4).

zag ik graag de mensen familiegewijs komen en overgaan. Eenlingen hebben het zwaar te verantwoorden. En toch verwacht ik gedurende mijn leven niet anders dan eenlingen, maar de Heer is machtig en als zijn Geest den hof doorwaait dan gebeuren er “wonderen”.²⁸⁵ De doop mocht volgens Maan geen propagandistisch middel zijn en hij stemde in met Kruyts uitspraak dat wanneer de zendeling mensen alleen maar vastheeft door de doop hij hen niet heeft. De zending in Halmahera gaf om die reden leerbriefjes af: ze kregen dan onderwijs en de zendingen konden leidslieden worden.²⁸⁶

Uit het voorgaande is duidelijk dat de groepsovergangen op Halmahera door Kruyt nauwlettend werden gevolgd. Niet zonder reden besloot hij tot een bezoek aan dat zendingsterrein. Tegelijkertijd moet echter worden geconstateerd dat zendeling Maan waarschijnlijk niet degene is geweest die Kruyt methodologisch op het spoor van de volkskerstening zette. Maan hechtte daarvoor te veel aan het samenvallen van de kerstening en de bekering van het hart. Het is echter evident dat in de contacten tussen beide zendingen de verhouding van beide processen wel steeds aandacht kreeg.

Invloed van James Chalmers

De ontwikkeling van Kruyts zendingsmethodische denken wordt duidelijk uit een belangrijk referaat dat hij hield op de Twintigste Algemene Nederlandse Zendingconferentie (26 oktober 1906), tijdens zijn eerste verlof in Nederland. 's Morgens hield zendeling Maan een inleiding over de keuze van zendingsvelden en 's middags sprak Kruyt over 'Het karakter der heiden-zending in onze Oost'.²⁸⁷ In deze bijdrage is een belangrijke zendingsmethodische omslag zichtbaar: Kruyt sprak hier publiekelijk uit dat hij weinig heil verwachtte van een werkwijze die zich richtte op de bekering van het individu. De zending zou zich moeten richten op de kerstening van het volk. Kruyt onderbouwt zijn keuze voor de volkskerstening met vele voorbeelden die hij ontleende aan de praktijkervaringen op de diverse zendingsterreinen in Nederlands-Indië. Ook verwijst hij meerdere malen naar de methodiek van de Engelse zendeling James Chalmers (1841-1901), die van 1877 tot 1901 in Nieuw-Guinea werkte.²⁸⁸ Uit Kruyts lezing blijkt dat het denken van deze zendeling hem beïnvloedde. Hij schreef, Chalmers' biograaf R. Lovett citerend: 'Wij zien teveel uit naar bekeerlingen van enkele personen; deze worden bericht en daarvan maakt men veel drukte. (...) Wij maken groote drukte over één of twee bekeerlingen; goed; maar streef naar het hoogere, het meerdere: verzeker u van den geheelen stam of het geheele volk.'²⁸⁹ Iedere zendeling, concludeert Kruyt, moet op zijn eigen arbeidsveld bepalen of de daar levende mensen als stameenheid of als individu benaderd moeten worden. Naar zijn mening zal deze keuze bij sommige volken die de islam aanhangen nog steeds mogelijk zijn. In het geval van animistische volken is de

²⁸⁵ Brief G. Maan aan Kruyt, 24 mei 1902 (ARvdZ 101A/7/4).

²⁸⁶ Brief G. Maan aan Kruyt, 24 mei 1902 (ARvdZ 101A/7/4).

²⁸⁷ Kruyt, 'Het karakter der Heiden-zending in onze Oost', blz. 39-72. J.A. Cramer verzorgde een samenvatting van Kruyts lezing in de *HZ*, 1906 (9/11), blz. 74-76. Cramer wijst erop dat het referaat 'heel wat discussie' veroorzaakte, maar dat het aantal aanwezigen op zichzelf bedroevend was.

²⁸⁸ St. Neill, *A History of Christian Mission*, Aylesbury, 1908, blz. 354. Chalmers was uitgezonden door de LMS en werkte van 1867 tot 1877 in Rarotonga (Cook Islands).

²⁸⁹ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 49; zie R. Lovett, *James Chalmers: his autobiography and letters*, London, 1902, blz. 304. Kruyt verwijst ook naar Chalmers in *De Inlander en de Zending*, Amsterdam, 1907, blz. 15.

keuze echter op voorhand duidelijk: het doel van de zending moet dan zijn het stichten van een volkskerk.²⁹⁰

In zijn dagboek noteerde Kruyt daarover dat hij direct na de kerstening een gemeenschap van nominale christenen voorzag.²⁹¹ Hij vergeleek die gemeenschap met de protestantse kerk in Nederland in de zeventiende en achttiende eeuw, 'een kerk waarvan het meerendeel der bevolking lid was, al voelden sommigen weinig of niets van het Christelijk geloof.'²⁹² Een volkskerk zag hij als een bodem waarin het evangelie kon doorwerken en waar persoonlijk geloof kon ontstaan.

De door Kruyt in 1906 gehouden lezing gaf aanleiding tot de opvatting dat hij niet bereid zou zijn enkelingen te dopen. Hij zou of het hele volk willen dopen, of niemand. In zijn jaarverslag van het zendingswerk in 1909 komt hij op dit misverstand terug en schrijft dat de mensen hem op dit punt verkeerd begrepen hebben:

Meermalen toch kwamen mij rechtstreeksch of zijdelings berichten ter oore, dat wij nooit enkelingen zouden doopen, dat wij het geheele volk wilden hebben of niets. Deze meening berust geheel en al op misvatting van een referaat, dat ik in 1906 te Amsterdam heb gehouden over het karakter der heidenzending. Met dat referaat heb ik alleen getracht aan te toonen, dat men onder heiden-volken niet teveel er op uit moet zijn om doopelingen te krijgen, waar het geheele volk nog niet voldoende voorbereid is geworden door het Evangelie.²⁹³

Kruij had niet anders willen zeggen dan dat het dopen van de enkeling kan leiden tot het afstoten van de menigte. De individuele doop achtte hij slechts legitiem in geval van bijzondere omstandigheden van de dopeling, zoals gold voor Pentjali Sigilipoe, die als pleegkind in het gezin van de familie Kruij opgroeide en die tijdens een verblijf in Mojowarno, in 1905, als eerste van zijn volk door zijn pleegvader werd gedoopt.²⁹⁴

Opmerkelijk is dat Kruij in de latere dooppraktijk soms afweek van het gestelde ideaal. Zo blijkt hij in de dorpen Binowoi en Taipa (ressort Pendolo) het principiële uitgangspunt van de bediening van de doop aan grotere familie-eenheden te hebben doorbroken. De hoofden van deze twee dorpen waren broers. De kerstening van Binowoi (Bancea)²⁹⁵ had echter niet automatisch geleid tot overgangen naar het christendom in Taipa, hoewel dat in Kruijs visie op de communale samenleving wel het geval had moeten zijn. Hij was hierover dan ook zeer verbaasd.²⁹⁶ Hij besloot niet te wachten met de bediening van de doop en rechtvaardigde dit door te wijzen op de slechte onderlinge relatie van de dorpen.²⁹⁷ Een jaar later besloot het hoofd van Taipa alsnog om de inwoners van zijn dorp dooponderricht te laten aanvragen,

²⁹⁰ Kruij, 'Heiden-zending', blz. 49.

²⁹¹ Zie over nominale christenen ook: *BrAKrVr*, 1928 (82), blz. 14-15: 'Met het heele volk samen gedoopt, is de man een gave Heiden gebleven'. Hij verwijst hier naar het feit dat bij massale kerstening de bevolking heidense gebruiken niet in strijd acht met het christendom. Evenals bij de Germanen spreekt hij dus van 'nominale' overgangen tot het christendom.

²⁹² Kruij, 'Dagboek 1919', 27 december.

²⁹³ Kruij, 'De werkkring Pendolo in 1909', *MNZG*, 1910 (54), blz. 47.

²⁹⁴ *BrAKrVr*, 1909 (7), blz. 14.

²⁹⁵ In het jaarverslag van 1914 spreekt Kruij niet van Binowoi, maar van Bancea (Kruij, 'De Posso-zending in 1914. De werkkring Pendolo', *MNZG*, 1915 (59), blz. 345. Elders zegt Kruij dat Bancea en Binowoi aanduidingen voor hetzelfde dorp zijn. Zie Kruij, 'De werkkring Pendolo in 1918', *TZM*, 1919 (63), blz. 214.

²⁹⁶ Kruij, 'De Posso-zending in 1914. De werkkring Pendolo', blz. 345.

²⁹⁷ Kruij, 'De Posso-zending in 1913. De werkkring Pendolo', *MNZG*, 1914 (58), blz. 379.

‘denkende aan alle familieleden te Bantjea, die allen reeds christen zijn’.²⁹⁸ In het geval van de invloedrijke *kabosenya* Talasa, die de beslissing om over te gaan naar het christendom voor zich uit bleef schuiven, bleek daarentegen dat de bevolking zelfstandig besloot de afwijzende houding van het hoofd niet langer als maatgevend te aanvaarden en christen te worden.²⁹⁹

Onder invloed van Chalmers³⁰⁰ koos Kruyt zendingsmethodisch voor het bevorderen van vertrouwen in de persoon van de zendeling. Hij beschouwde de prediking op zich als nutteloos wanneer de mensen de bringer van het evangelie niet konden vertrouwen en wanneer er geen vertrouwensband was. Het gewicht hiervan bleef hij door de jaren heen onderstrepen. Zo sprak hij in 1924 van het grote belang van de persoonlijke band met de ‘inlanders’. Zonder die band kon de zendeling niets uitspreken.³⁰¹ Bij de eerste aanrakingen met de heidenen moest de zendeling niet proberen geestelijke gesprekken te voeren, want hij zou daarmee over de hoofden van de mensen heen schieten. Medisch werk zag Kruyt als een belangrijk instrument om het vertrouwen te winnen. Hij merkte daarbij op het medisch handelen niet als een wezenlijk onderdeel van zending te zien, maar als hulpmiddel. Het durven wachten met de evangelieverkondiging hoorde wat hem betreft bij de zelfverloochening van de zendeling. Uit liefde tot de heidenen moest hij zichzelf inhouden.³⁰² Hij stelde zijn eigen zendingsmethodiek, uit de beginjaren van zijn verblijf in Poso, scherp onder kritiek toen hij schreef:

De jonge zendeling, brandende van ijver voor den Heer, schrijft: ‘och, kende ik maar genoeg woorden om dezen menschen het Evangelie te verkondigen.’ En zoodra hij vijftig woorden machtig is, begint hij het Evangelie te ‘stamelen’. En dit wordt door de gemeente toegejuicht. Maar die jonge zendeling merkt later, dat hij eene groote zonde begaan heeft tegen het heilig Evangelie; hij heeft in zijn ijver, door het gebruik van verkeerde woorden, spot gewekt tegen het Evangelie; het heerlijk Evangelie heeft hij als iets goedkooops aangeboden; dezen indruk kan hij later niet ongedaan maken, en zoo heeft hij den Heiligen Geest een beletsel in den weg gelegd. Ik spreek hier tegen mijzelf, want ik heb hierin helaas evenzeer gezondigd.³⁰³

Zodra de zendeling het vertrouwen van de ‘inlander’ gewonnen heeft, kan de verkondiging van het evangelie beginnen. De inhoud van de prediking vat Kruyt in het bovengenoemde referaat thematisch samen als aandacht vragen voor de liefde van God voor zondaren, het plaatsvervangend sterven van Jezus en de opstanding.³⁰⁴ Hij voegt daaraan toe, wellicht om kritiek voor te zijn: ‘Ik zou niet weten, wat een zending anders aan heidenen zou willen verkondigen’.³⁰⁵ In een enquête die Kruyt invulde in verband met de voorbereidingen op de wereldzendingconferentie van Edinburgh (1910) schrijft hij in dit verband:

My experience in Missionary work has shown me, clearer than I saw ever before, that the cardinal point of Christianity, compared with heathenism, is GOD’s love for sinners in

²⁹⁸ Kruyt, ‘De Posso-zending in 1914. De werkkring Pendolo’, blz. 345.

²⁹⁹ *Extract-Acten NZG*, 25 september 1912, blz. 263.

³⁰⁰ Kruyt, ‘Heiden-zending’, blz. 50.

³⁰¹ *BrAKrVr*, 1924 (63), blz. 8.

³⁰² Kruyt, ‘Heiden-zending’, blz. 52-53.

³⁰³ Kruyt, ‘Heiden-zending’, blz. 52.

³⁰⁴ Kruyt, ‘Heiden-zending’, blz. 53.

³⁰⁵ Kruyt, ‘Heiden-zending’, blz. 53.

the surrender of HIS SON. In the struggle with heathenism I have felt, that only the preaching of this love has real force. For every other part of the Gospel the heathen can put equivalents.³⁰⁶

In het referaat over de heidenzending maakt Kruyt een onderscheid tussen het begrijpen en het voelen van de heidenen. Hij veronderstelt dat de heidenen van de prediking over Gods zoon niet veel zullen begrijpen. Hoewel hij het hier niet zegt, is duidelijk dat dit samenhangt met zijn visie op de (cognitieve) geestesontwikkeling. De heidenen zouden echter, met de hulp van Gods Geest, wel iets kunnen voelen van wat de prediker bedoelt met de liefde van God. Dat voelen kan ertoe leiden dat de heiden een ander mens wordt.

Kruyt veronderstelt dat de inhoud van de prediking in het zendingswerk niet geproblematiseerd hoeft te worden. De methodiek wil hij echter juist wel problematiseren, want de wijze van preken belemmert volgens hem vaak de bouw van de volkskerk: 'Zoodra een heiden eenige toenadering tot ons toont, wordt onmiddellijk beslag op hem gelegd. Hij wordt "bewerkt". Wij willen hem het geloof instampen, en wij laten zoo weinig over aan de werking van Gods Geest, en die Geest werkt langzaam maar zeker.'³⁰⁷ Kruyt verwijt zendelingen gebrek aan geduld. God is degene die het geloof werkt; de zending heeft slechts te prediken. De zending moet de eis tot bekering stellen, maar hij mag daar niet op aandringen. Wie aandringt op individuele bekering werkt daardoor 'de kerstening van het gansche volk tegen.'³⁰⁸ Hij voegt toe dat een enkele bekeerling 'een gevolg is zonder gevolgen': hij is niet in staat zichzelf voort te planten.³⁰⁹

Kruyt roept op tot geduld, omdat hij de werking van het evangelie in het hart van de heiden ziet als een gistingproces. Gisten heeft tijd nodig en daarom dient een vergelijkbaar proces als de werking van het evangelie met rust gelaten te worden, want 'de verandering van het hart is een werk van eeuwen door Gods Geest'.³¹⁰ Waar Kruyt spreekt over de verandering van het hart wijst Adriani consequent op de verandering van de taal. De taal, zegt laatstgenoemde, wordt gekerstend als gevolg van de innerlijke verandering van het hart. Ook hij zag dat als een uiterst langdurig proces.³¹¹ Wordt het proces verstoord door aan te dringen op bekering, dan wordt het gistingproces van het hart verstoord en keren mensen zich van het evangelie af.

Kruyt wil niet zeggen dat een weifelende geen handreiking mag worden gedaan om hem tot de beslissende stap te brengen, maar 'zelfs wanneer een heiden uit zichzelf komt en Christen wil worden, moeten wij voorzichtig zijn, willen wij de kerstening van een volk niet tegenwerken.'³¹² Naar zijn stellige overtuiging kan de

³⁰⁶ Kopie van de ingevulde enquête, aangetroffen in een boek van Kruyt, bibliotheek Dienstencentrum Protestantse Kerk in Nederland, Utrecht. Op de geciteerde passage laat Kruyt volgen: 'In former times I had an aversion against many rude-sounding expressions used by the confession of the Dutch Reformed Church to interpret Christian truth. I have overcome this aversion, because, seeking for expressions to interpret the Gospel for simple minded heathen, I came to the same formulations as used by the Confession.'

³⁰⁷ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 53.

³⁰⁸ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 54.

³⁰⁹ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 69-70. Kruyt verwijst naar R. Grundemann, 'Die Früchte der Missions-arbeit im verflossenen Jahrhundert', *AMZ*, 1902, blz. 261.

³¹⁰ Kruyt, 'Het koppensnellen en de zending in Posso', *HZ*, 1902 (5), blz. 27.

³¹¹ N. Adriani, 'Het christianiseeren eener taal', *VGA*, II, blz. 114-115.

³¹² Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 55.

doop van enkelen de doop van velen verhinderen, omdat de heiden concludeert dat dit ritueel de scheuring van de communale samenlevingsvorm betekent. Als 'voornaam middel tot kerstening van een stam' noemt Kruyt: 'het land doelmatig te bezetten met zendelingen en inlandsche onderwijzers, zoodat het volk gelijkelijk onder beademing van het Evangelie komt.'³¹³ Het gaat om het planmatig aanpakken van een stam als totaliteit. Slechts bij een algemene bewerking van de stam zijn er voldoende waarborgen dat ieder onder de invloed van de prediking komt. In deze argumentatie wordt opnieuw duidelijk dat hij zich Chalmers ten voorbeeld stelt.³¹⁴

De 'geestelijk hoogstaanden' zullen volgens Kruyt het eerst door het evangelie geraakt worden. Wanneer deze vromen gevonden worden onder de leiders van het volk, dan zal kerstening van het volk spoedig tot een beslissend punt komen.³¹⁵ Cruciaal in zijn denken is dat na de kerstening velen weliswaar de naam christen dragen, maar dat zij nog onwetend zijn van de inhoud van het christelijk geloof. Kruyt wenst 'de wil om christen te zijn' echter doorslaggevend te laten zijn. Daar ligt het startpunt voor het leven als christen. Door de wil zich christen te noemen doet de 'inlander' afstand van zijn exclusivisme: 'hij moet dadelijk erkennen, dat hij dichter is gekomen bij menschen, die hij vroeger min of meer als vijand heeft beschouwd. (...) Door christen te willen zijn, te heeten, erkent de heiden dadelijk anderen, die denzelfden godsdienst hebben, die denzelfden God aanroepen, als behoorende tot hem. Zijn hart wordt ruimer, wordt vatbaarder voor liefde.'³¹⁶ Kerstening brengt in Kruyts visie dus verbroedering tot stand.

Invloed van Albert Hauck

Kruyt constateerde dat de zending over het algemeen teveel uitgaat van de vraag hoe de zending het evangelie moeten brengen. De vraag zou volgens Kruyt veeleer moeten zijn op welke wijze de 'inlander' het evangelie ontvangt.³¹⁷ Uitvoerig verwijst hij in zijn referaat over de 'Heiden-zending' naar het verloop van de kerstening van de Germanen. Hij maakte daarvoor gebruik van het artikel 'Altkirchliche und mittelalterliche Missionsmethode' (1901) van de kerkhistoricus Albert Hauck (1845-1918).³¹⁸ De invloed van Hauck op Kruyt was veel groter dan die van Chalmers. Verwijzingen naar Chalmers treffen we in andere geschriften van Kruyt niet aan. Op de kersteningsgeschiedenis van de Germanen zou hij in latere jaren echter veelvuldig terugkomen, met name in relatie tot de inculturatie van het evangelie in Midden-Celebes.³¹⁹ Grote studies over de kerstening van de Germanen, zoals van Franz Flaskamp, Gustav Schnürer en Wilhelm Boudriot lijken aan Kruyt evenwel geheel voorbij te zijn gegaan.³²⁰

³¹³ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 60-61.

³¹⁴ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 63.

³¹⁵ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 63.

³¹⁶ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 64.

³¹⁷ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 39-40.

³¹⁸ A. Hauck, 'Altkirchliche und mittelalterliche Missionsmethode', *AMZ*, 1901, blz. 305-316, 375-383. Hauck was van 1878 tot 1887 hoogleraar kerkgeschiedenis en archeologie in Erlangen. In 1887 werd hij hoogleraar in Leipzig.

³¹⁹ Zie bijvoorbeeld *BrAKrVr*, 1908 (3), blz. 10.

³²⁰ F. Flaskamp, *Das hessische Missionswerk des heiligen Bonifatius*, Duderstaat, 1926; F. Flaskamp, *Die Anfänge friesischen und sächsischen Christentums*, Hildesheim, 1929; F. Flaskamp, *Die Missionsmethode des heiligen Bonifatius*, Hildesheim, 1929; G. Schnürer, *Bonifatius. Die Bekehrung der Deutschen zum Christentum*, Mainz, 1909; W. Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert*, Bonn,

Mogelijk ging Kruyt zich in de kersteningsmethodiek in Noord-West Europa verdiepen naar aanleiding van een brief van J.W. Gunning, waarin deze inging op het pas verschenen boek van S. Coolsma, *De Zendingseeuw voor Nederlandsch Oost-Indië* (1901), en de daarin vervatte kritiek op de zendingsmethodiek van Kruyt. Gunning schreef dat de 'laatste onderzoekingen over de eerste tijden van het Christendom' Kruyts handelwijze volkomen rechtvaardigden. Het christendom kon zich zo snel verbreiden doordat het heidendom zich verbond met het christendom en juist daarvoor als wegbereider voor het evangelie kon optreden. Gunning moedigde Kruyt aan zich in deze materie te verdiepen en een artikel te schrijven over de les van het verleden voor de zendingsmethodiek in Midden-Celebes.³²¹ In zijn referaat van 1906 bleek hij zich inderdaad verdiept te hebben in de kersteningsgeschiedenis van Europa.

Hauck kwam in zijn artikel tot de conclusie dat de verbreiding van het christendom in de middeleeuwen geheel anders verliep dan in de eerste eeuwen van de jaartelling. Hij karakteriseerde de presentatie van het evangelie in de eerste eeuwen als een 'Religion des Individuums'.³²² Het doel van de missionaire activiteiten was niet de uitbreiding van de kerk 'als einer religiösen oder gottesdienstlichen Gemeinschaft', maar 'den Freund oder den Fremden für die Wahrheit zu gewinnen, welche Befriedigung und Seligkeit gewährt'.³²³ Het ging niet om het werven van kerkleden, maar om 'persönliche Entscheidung'.³²⁴ Als bewijs van het individuele karakter van de christelijke religie wijst hij erop dat in religieuze zin gemengde huwelijken in het Romeinse Rijk relatief vaak voorkwamen. Juist daarom was het christendom het tegendeel van het heidendom: de een was een geloofsgemeenschap, de ander een cultusgemeenschap.³²⁵ Volgens Hauck is deze op individuele beslissing gerichte zendingsmethode verloren gegaan toen in de regeerperiode van keizer Constantijn (306-337) het christendom 'in die engste Verbindung mit dem römischen Staat trat'.³²⁶ Vanaf die periode ging het niet meer om de individuele overtuiging van mensen, maar om 'die ungestörte Herrschaft der Kirche'.³²⁷

Het tweede deel van zijn artikel gaat in op de kerstening van de Germaanse stammen. Hauck signaleert dat de zendingsinspanningen in die periode tot een beroepsmatige bezigheid van de kerk waren geworden: rondzwervende keltische monniken en zendingsbisschoppen verkondigden het evangelie. De zendingsmethodiek zou echter veranderen: het lukte niet 'eine allmählich wachsende Zahl für die Abwendung von der nationalen Religion zu gewinnen'. Hauck voert als reden voor dit mislukken van de zendingsmethodiek aan, dat de Germaan zich gebonden wist aan zijn stam: 'Nicht der einzelne, sondern die Gesamtheit entscheidet über die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Kirche'.³²⁸ Hauck wijdt dit aan een geringe ontwikkeling van de individualiteit. Zending moest zich richten op het geheel van het

1928. Het is auteur dezes niet bekend of het boek *Geschiedenis van de godsdienst der Germanen voor hun overgang tot het Christendom* van P.D. Chantepie de la Saussaye (Haarlem, 1900) van invloed is geweest op Kruyts denken.

³²¹ Brief J.W. Gunning aan Kruyt, 29 december 1901 (ARvdZ 96A/7/1).

³²² Hauck, 'Missionsmethode', blz. 313.

³²³ Hauck, 'Missionsmethode', blz. 313.

³²⁴ Hauck, 'Missionsmethode', blz. 316.

³²⁵ Hauck, 'Missionsmethode', blz. 313-314.

³²⁶ Hauck, 'Missionsmethode', blz. 316.

³²⁷ Hauck, 'Missionsmethode', blz. 316.

³²⁸ Hauck, 'Missionsmethode', blz. 377.

stamverband en een overgang bewerkstelligen voor een volksbesluit: wanneer de koning tot bekering kwam was de kans groot dat het volk zou volgen. De koning zou niet zonder zijn volk naar het christendom overgaan, maar hij zou de volksvergadering daarover een beslissing laten nemen.³²⁹

Kruyt volgde in zijn referaat nauwkeurig de redenering van Hauck. Zo probeerde hij zijn hoorders duidelijk te maken dat de zendelingen in de Germaanse gebieden weliswaar het evangelie aan de enkeling brachten, maar dat de kerstening een collectieve zaak was.³³⁰ Niet de individuele Germaan werd christen, maar de afzonderlijke stammen werden als geheel gekerstend: 'De Germanen voelden zich gebonden door hun samenhang met den stam of met het geslacht. Zij voelden zich niet als individuen, maar als stukjes, als deeltjes van het geheel, van den stam.'³³¹ Deze woorden van Kruyt zijn een vrijwel letterlijk citaat van Hauck.³³² Bonifatius, Willibrord en Ulfilas bewerkten de 'grootte menigte' en oefenden invloed uit 'op den stam in zijn geheel'.³³³ Kruyt nam niet alleen Haucks gedachten over, maar hij paste die toe op de situatie in Midden-Celebes: hij vergeleek het 'communistisch standpunt', de communale samenlevingsvorm, van de Germanen met die van de To Pamona. Hij verbond dit vervolgens aan de verschillende ontwikkelingsstadia die de Romeinen, de Germanen en de bewoners van Midden-Celebes hadden doorlopen:

Door meerdere geestesontwikkeling en beschaving, door handel en slavernij, door den invloed van het Jodendom op zijne omgeving, en door nog tal van andere oorzaken, was het leven van de bewoners van het Romeinsche rijk individueel geworden. Een stam- of familie-eenheid in den communistischen zin was er niet meer. Ieder gevoelde zich verantwoordelijk voor zichzelf; het geweten was individueel geworden. Daarom konden de predikers van het Evangelie een beroep doen op het geweten hunner toehoorders.³³⁴

De zendelingen in Noord-West Europa stonden echter machteloos tegenover het onvermogen van de Germanen om 'meer van het Christendom te voelen, dan zij deden'.³³⁵ De Germanen dachten en voelden niet individueel, want zij waren deel van het stamverband en konden los daarvan geen beslissingen nemen. De To Pamona waren volgens Kruyt evenals de Germaan pre-individualistisch. Zending die zich zou richten op individuele bekering had dan ook geen kans van slagen.

Kruyt uitte in zijn referaat impliciet scherpe kritiek op zendingsmethodiek die geen oog heeft voor het pre-individualistische zelfverstaan van de mens. Hij was van mening dat de verkondiging slechts op individuen gericht kan zijn indien 'het innige stamverband verbroken is, waar het individu zich heeft verheven boven den stam'.³³⁶ Indien de mens echter nog leefde in zijn stamverband en het individuele geweten nog niet tot ontwikkeling was gekomen dan diende het evangelie tot het gehele volk te komen. Kruyt pleitte dus voor de ontwikkeling van een andere zendingsmethode. Differentiatie was nodig: zending in Midden-Celebes moest anders zijn dan in Zuid-Celebes, waar de islam al beschaving en individueel denken had gebracht. De

³²⁹ Hauck, 'Missionsmethode', blz. 378-381.

³³⁰ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 43-44, 47.

³³¹ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 40.

³³² Zie Hauck, 'Missionsmethode', blz. 377.

³³³ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 41.

³³⁴ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 43-44.

³³⁵ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 43.

³³⁶ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 44.

zending in Midden-Celebes moest aansluiting zoeken bij het communale samenlevingsverband en zich dus methodisch richten op kerstening van het volk en niet op de bekering van het individu. In het verlengde daarvan citeerde hij R. Freudenbergs werk *Dr. David Livingstone: een levens- en karakterschets*: ‘Wanneer Livingstone³³⁷ eene vergelijking trekt tusschen de directe en de indirecte resultaten van missies, tusschen bekeeringswerk en de verspreiding van betere beginsels, dan geeft hij beslist de voorkeur aan het laatste.’³³⁸ Met duidelijke instemming citeerde Kruyt het vervolg van deze passage: voor de eindoogst was het beter het zaad breeduit op een groot veld te strooien dan enkele aren in te zamelen op een enkele plek. Concentratie was volgens Freudenberg niet het ware beginsel in de zending.

Kruijt beseftte dat Nederlandse zendingskringen deze methodische nadruk op de kerstening van het volk – en niet op de bekering van de enkeling – als de zending onwaardig zouden typeren. Hij was er echter van overtuigd dat de realiteit van het zendingswerk gebod met deze collectiviteit te rekenen: zowel in de eigen, West-Europese kersteningsgeschiedenis als ook in het werk in Poso, Nias, Kalimantan, Sumba en Halmahera. Het evangelie moest worden gebracht aan het ganse volk, want de oproep tot bekering aan de enkeling was een heilloze weg. Het was uiteraard wel heel verleidelijk de enkeling tot de bekering te leiden. Volgens Kruijt vergde de inzet op volkskerstening dan ook zelfverloochening van zending en zendeling.³³⁹

Het hierboven naderbeschouwde referaat over de heidenzending riep naast instemming en herkenning ook veel discussie op. Kruijts argumentatie zou te veel lijken op een verdediging van de door hem gehanteerde methodiek.³⁴⁰ Hij zou zich te veel richten op kerstening van het volk en te weinig op evangelisatie. De kerstening van de Germanen en die van volken in Nederlands-Indië zouden niet op één lijn mogen worden gesteld.³⁴¹ Tot slot zou het vrijkopen van slaven – Kruijt vond dat geen goede zendingsmethodiek – op Nieuw-Guinea wel degelijk de juiste methode zijn.³⁴² E.J. Jellesma, eveneens aanwezig, ondersteunde Kruijt door te zeggen dat zijn manier van werken de enig juiste was in de betreffende context.³⁴³ Opvallend is dat J.W. Gunning op het referaat reageerde met de woorden dat hij de andere

³³⁷ David Livingstone (1813-1873), zendeling in diverse Afrikaanse landen vanaf 1841.

³³⁸ R. Freudenberg, *Dr. David Livingstone: een levens- en karakterschets*, Nijkerk, 1901, blz. 194-195.

³³⁹ Kruijt, ‘Heiden-zending’, blz. 52-53.

³⁴⁰ Kruijt, ‘Heiden-zending’, blz. 72.

³⁴¹ Kruijt, ‘Heiden-zending’, blz. 75-76.

³⁴² Kruijt, ‘Heiden-zending’, blz. 75. Kruijt sprak in zijn dagboek zijn teleurstelling uit over het standpunt van zendeling W.L. Jens (1849-1925, van 1876 tot 1900 zendeling in Nieuw-Guinea), die het vrijkopen van slaven beschouwde als een goede zendingsmethode. Kruijt vond dat dit standpunt niet volgehouden kon worden (Kruijt, ‘Dagboek 1905-1906’, 16 november 1906). Zie ook: A. Jansen-Weber, L.F. Jens, P.A. Jens, *Zaaien in zoo barren grond. Uit het dagboek van Willem Leendert Jens, zendeling op Nieuw Guinea 1876-1899*, Epe, 1997, dagboeknotitie 21 april 1877, blz. 42-44: ‘Doch de Heer weet, dat wij het [nl. het vrijkopen van een slavenkind - GN] gedaan hebben in zijn gemeenschap en van Hem de kracht begeren om dit kind in Zijn naam en voor Hem optevoeden, opdat het waarlijk later ook in Hem en in Jezus Christus vrij mag zijn en zich verheugen in de vrijheid der kinderen Gods’. Zie over het aannemen van pleegkinderen als zendingsmethodiek ook H. Reenders, *De gereformeerde zending in Midden-Java*, blz. 20-21, 104-106, 118, 122-124, 136-138.

³⁴³ Kruijt, ‘Heiden-zending’, blz. 75. Kruijt schreef hierover enigszins cynisch in zijn dagboek dat Jellesma ‘in het publiek had verklaard, dat de methode die ik te Posso volgde, de eenig ware was, en toen geloofde iedereen het natuurlijk dadelijk’. Vanwege Jellesma’s ondersteuning voelde Kruijt zich verplicht kort daarop in Hilversum bij hem op bezoek te gaan (‘Dagboek 1905-1906’, 16 november 1906).

spreker, zendeling Maan, in het verleden had gemaand dezelfde methodiek als in Midden-Celebes te gebruiken.³⁴⁴ Uit de correspondentie tussen Maan en Kruyt bleek bovenstaand echter dat laatstgenoemde juist onder invloed van het werk op Halmahera tot zijn visie op volkskerstening kwam. Wellicht doelde Gunning op de voor Kruyt kenmerkende intensieve studie van taal en cultuur.

Merkwaardig is dat de rol van de overheid in dit referaat volstrekt buiten beschouwing bleef, terwijl Kruyt in de voorgaande jaren zo vaak onderstreept had dat de zending niet zonder het ingrijpen van de overheid kon. Bovendien zei Kruyt niets over de pacificatie van Midden-Celebes, die slechts enkele maanden tevoren plaatsvond. In de zomer van 1905 werd Luwu onderworpen en kort daarop, in augustus en september van dat jaar, werden militaire expedities naar Napu en Poso gezonden om de hoofden tot onderwerping aan het Nederlands-Indische gezag te bewegen.³⁴⁵ In 1902 had Kruyt over de rol van de overheid geschreven: 'Iedere gewoonte schadelijk voor het maatschappelijk leven wordt door het Gouvernement bestreden; maar bij den val van iedere de gemeenschap schadelijke gewoonte, valt ook een stuk van het heidendom, want bij de heidenen is iedere gewoonte geworteld in den godsdienst.' De rol van de overheid zag hij toen reeds als de directe aanleiding voor de toekomstige 'ineenstorting van het heidendom'.³⁴⁶ de zending op Midden-Celebes ging onafwendbaar het crisismoment tegemoet.³⁴⁷ Het is niet zeker waarom Kruyt de rol van de overheid in het zendingswerk buiten beschouwing liet, maar waarschijnlijk hangt het samen met een ander referaat dat hij enkele dagen eerder hield.

Op 23 oktober 1906 – drie dagen voor zijn toespraak over de heidenzending – hield hij voor het Indisch Genootschap een lezing getiteld 'De Inlandsche Staat en de Zending', waarin hij de verhouding van zending en bestuur wel uitgebreid besprak.³⁴⁸ Uit deze lezing blijkt dat hij de overtuiging was toegedaan dat de zending een 'integreerend deel van de kolonisatie' vormde en dat het gouvernement omgekeerd een grote rol speelde in het werk van de kerstening, ook al propageerde het de scheiding van kerk en staat.³⁴⁹ Kruyt schreef met overtuiging dat de onderwerping van Luwu zou leiden tot de kerstening van Midden-Celebes, want wanneer 'zij zich bewust zijn geworden, dat door de noodzakelijke maatregelen van het Gouvernement de vaderen niet meer als te voren kunnen worden gediend, zullen de Toradja's zich geheel onder leiding van de zendelingen plaatsen'.³⁵⁰ Ze zouden christen worden en zich geheel voegen naar de nieuwe stand van zaken. In 1906 was dat nog niet zo ver, maar wel schreef hij dat het ingrijpen van gouvernement in Midden-

³⁴⁴ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 75.

³⁴⁵ J.A. Arts, 'Zending en bestuur op Midden-Celebes tussen 1890 en 1920. Samenwerking, confrontatie en eigen verantwoordelijkheid', in: J. van Goor, *Imperialisme in de marge. De afronding van Nederlandsch-Indië*, Utrecht, 1986, blz. 102-103.

³⁴⁶ Kruyt, 'Het koppensnellen en de zending in Posso', blz. 28.

³⁴⁷ *Extract-Acten NZG*, 22 oktober 1902, blz. 218; zie ook *Extract-Acten NZG*, 18 februari 1903, blz. 29: 'Veel zal afhangen van de beslissing der Regeering, welke in dit nieuwe jaar zal moeten worden genomen, of zij krachtadig zal willen medewerken aan de ontwikkeling van dit belangrijke landschap of niet.'

³⁴⁸ Kruyt, 'De Inlandsche staat en de zending', blz. 79-109. Zie ook: N. Adriani, 'Maatschappelijke, speciaal economische verandering der bevolking van Midden-Celebes, sedert de invoering van het Nederlandsch gezag aldaar', *VGA*, II, blz. 1-24.

³⁴⁹ Kruyt, 'De Inlandsche staat en de zending', blz. 89-90, 94. Zie ook *Extract-Acten NZG*, 31 januari 1906, blz. 19, m.b.t. de expeditie tegen Luwu: 'Daaraan [aan de soevereiniteitsrechten over Midden-Celebes - GN] is thans een eind gekomen, en er is reden te verwachten, dat in Posso spoedig de overgang naar het Christendom zal beginnen.'

³⁵⁰ Kruyt, 'De Inlandsche staat en de zending', blz. 96.

Celebes inderdaad leidde tot wijd geopende deuren voor de prediking van het evangelie. Het vertrouwen van het volk op eigen kracht was gebroken en het hart was ontvankelijk geworden voor het evangelie.³⁵¹

Kruyt beschouwde dergelijke overgangen naar het christendom als ‘kerkelijk-staatkundig’ van aard. Deze term verdient enige uitleg. Volgens Kruyt was de scheiding van kerk en staat voor de heiden onbegrijpelijk. De door het gouvernement gepropageerde neutraliteit van de staat was daarom niets anders dan een illusie.³⁵² Kruyt illustreerde dit aan de hand van een voorval in Maliwuko, een dorp aan de kust, waar de inwoners zich christen noemden: ‘wanneer wij den eisch des Evangelies den menschen aan het hart legden, zeiden zij: Maar zijn wij dan geen goede christenen? Doen wij niet alles wat de Koempenia ons beveelt?’³⁵³ Het onderscheid tussen gouvernement en christelijk geloof maakten zij niet. Tot zijn verrassing bemerkte Kruyt tijdens zijn bezoek aan Maliwuko dat de gelijkenis van de verloren zoon werd geïnterpreteerd als oproep tot gehoorzaamheid aan het gouvernement: de jongste zoon overkwam veel ellende omdat hij de Koempenia niet gehoorzaamde, terwijl het de oudste zoon uitstekend ging omdat hij dat wel deed.³⁵⁴

Het christen-words bleek voor de mensen dus onlosmakelijk verbonden met de wisseling van de macht. Door het gouvernement uitgevaardigde verbodsbepalingen tastten het hart van het heidendom aan en dreven de mensen volgens Kruyt in de richting van het christendom. De kerstening, zoals hij die in Midden-Celebes op korte termijn verwachtte, omschreef hij dan ook als een gebeurtenis die met het ‘geestelijk doel der zending’ weinig te maken had.³⁵⁵ Hij kon daarom niet anders dan grote nadruk leggen op de zware eisen die het evangelie aan de mensen stelt.³⁵⁶ Dit laatste wil niet zeggen dat Kruyt ongelukkig was met het ingrijpen van het gouvernement in Midden-Celebes, maar het leidde wel tot een ‘verhaaste’ overgang naar het christendom.³⁵⁷ Kruyt oordeelde negatief over haast in het zendingswerk, maar hij schreef elders dat de pacificatie de zending toch ten goede kwam. Hij tekende daarbij ‘met vreugde’ aan dat het handelen van het gouvernement ‘niet van zóó overwegenden invloed is geweest voor de Zending, als ik mij dit had voorgesteld’.³⁵⁸ Kruyt motiveert zijn vreugde als volgt:

Ik zeg: tot mijn vreugde, want ik had gevreesd, dat het Christen worden een overwegend politieke handeling zou worden, waarbij nauwelijks sprake zou zijn van zedelijke beweegredenen. Maar ziet, nu blijkt, dat de godsdienstig-zedelijke overwegingen zich duchtig laten gelden nu de politieke bezwaren uit den weg zijn geruimd. Er is nu geen Datoe van Loewoe meer, aan wien de voorouders trouw hebben beloofd, verschillende menselijke gebruiken zoo nauw met den godsdienst verbonden, mogen niet meer worden gevolgd; in den landbouw, het bolwerk, waaromheen het heidendom zich concentreerde zijn belangrijke veranderingen aangebracht in het voordeel der bevolking; – al deze dingen hebben het heidendom sterk geschokt, maar het is nog niet gevallen. Het blijkt ons nu hoe langer zoo meer, dat inderdaad het hart der Possoërs veranderd moet

³⁵¹ Kruyt, ‘De Zending in den werkkring Koekoe in het jaar 1908’, *MNZG*, 1909 (53), blz. 1-2.

³⁵² Kruyt, ‘De Inlandsche staat en de zending’, blz. 97.

³⁵³ Kruyt, ‘De Zending in den werkkring Koekoe in het jaar 1908’, blz. 12.

³⁵⁴ Kruyt, ‘De Zending in den werkkring Koekoe in het jaar 1908’, blz. 13.

³⁵⁵ Kruyt, ‘De Inlandsche staat en de zending’, blz. 96.

³⁵⁶ Kruyt, ‘De werkkring Pendolo in 1909’, *MNZG*, 1910 (54), blz. 46-47.

³⁵⁷ Kruyt, ‘De werkkring Pendolo in 1909’, blz. 48.

³⁵⁸ Kruyt, ‘De Zending in den werkkring Koekoe in het jaar 1908’, blz. 11-12.

worden, aler zij zich gewonnen zullen geven, en zij zich zullen laten dopen. De Possoërs voelen het goed waarom het gaat, om de bekeering des harten tot den levenden God.³⁵⁹

In het proces van de kerstening is de verandering van het hart een vooronderstelling, maar tegelijkertijd een hoog doel dat nagestreefd dient te worden nadat het volk de keuze voor het christendom gemaakt heeft. Dit wordt duidelijk uit Kruyts bespreking van het 'innerlijk leven' van de gemeenten in het jaar 1918, waar hij met betrekking tot 'het overgrootste deel onzer Christenen' schreef dat zij 'nog zwakke planten zijn, die zich heel gemakkelijk nog door den wind laten heen en weer bewegen'.³⁶⁰

Kruyt zag het daarbij als een probleem dat de To Pamona redelijk onverschillig stonden ten opzichte van zijn volksgenoten. Het gebrek aan onderlinge kritiek stond de zedelijke ontwikkeling in de weg, aangezien dit de natuurmens 'buiten staat stelt onderscheid te maken tusschen goed en kwaad'.³⁶¹ Op de kweekschool in Pendolo legde Kruyt tijdens de behandeling van de bijbelse geschiedenis daarom een groot accent op de bespreking van de karakters van de bijbelse figuren en op de beweegredenen van hun zedelijk en godsdienstig handelen.³⁶² Zo schrijft Kruyt in een dagboek aantekening van oktober 1909, naar aanleiding van het opstellen van een doopformule voor het afzweren van de oude goden, dat 'het geestelijk leven bij de nieuwe leden nog weinig of niet is ontwikkeld'. Hij acht het daarom van groot belang dat nieuwe leden, als 'voornaamste uiting van hun christen-zijn', trouw in de kerk komen en de zondag heiligen.³⁶³ De toon over het geestelijk leven van de nieuwe leden is in zijn dagboek sceptischer dan in zijn jaarverslag over 1908, waar we lezen: 'Wanneer men zich zal laten doopen heeft er een zedelijk-godsdienstige verandering, eene bekeering, in de harten plaatst gehad, en dit vooruitzicht verheugt mij zeer'.³⁶⁴

De overgang naar het christendom betekent volgens Kruyt niet dat het heidendom als zodanig aangetast is. Het kan zijn dat 'de heidensche wereldbeschouwing, het Animisme, (...) dat niet tot den eigenlijken godsdienst, die zielenvereering is, behoort, nog onaangetaast is gebleven'.³⁶⁵ Met deze wat cryptische passage bedoelt Kruyt dat de verkondiger van het evangelie kan aansluiten bij het spiritisme – verstaan als het geloof in zielen en hogere goden – en dat hij het daarin vervatte godsgeloof verder kan begeleiden naar waarachtig vertrouwen op God, terwijl tegelijkertijd het magisch denken van de heiden nog volledig intact is. Dit betekent dat het in de zending niet gaat om de overgang naar het christelijk geloof, maar om de ontwikkeling van het geestelijk karakter van de hoorder. Deze vorming begint bij de aanvang van de missionaire prediking en gaat na de kerstening door.

Invloed van Gustav Warneck

Kruyt legt in zijn publicaties over volkskerstening nauwelijks een verbinding met het denken over 'Volkschristianisierung' in Duitse zendingskringen. Hij verwijst weliswaar naar Haucks beschrijving van de kerstening van de Germanen, maar diens

³⁵⁹ Kruyt, 'De Zending in den werkkring Koekoe in het jaar 1908', blz. 12.

³⁶⁰ Kruyt, 'De werkkring Pendolo in 1918', *TZM*, 1919 (63), blz. 214.

³⁶¹ Kruyt, 'Verslag over het Eerste Halfjaar (Januari-Juli 1913) van de Kweekschool te Pendolo', blz. 379.

³⁶² Kruyt, 'Verslag over het Eerste Halfjaar (Januari-Juli 1913)', blz. 379.

³⁶³ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 14 oktober 1909.

³⁶⁴ Kruyt, 'De Zending in den werkkring Koekoe in het jaar 1908', blz. 14.

³⁶⁵ Kruyt, 'De Inlandsche staat en de zending', blz. 96.

artikel speelde in het zendingsdebat over de verhouding van individuele bekering en volkskerstening geen rol van betekenis. Kruyts verwijzingen naar de Duitse zendeling Gottfried Simon (1870-1953)³⁶⁶ brengen ons dicht bij het debat over de volkskerstening. Simon publiceerde echter pas in de jaren dertig over de volkskerstening, terwijl Kruyt in 1906 verwees naar zijn reis- en werkverslag 'Der Beginn der Arbeit in den Timorlanden', dat in 1904 in drie korte delen gepubliceerd werd in de *Berichte der Rheinischen Missions-Gesellschaft*.³⁶⁷ Kruyt citeerde met name een passage waarin Simon sprak over de ongevoeligheid van de 'inlander' voor het geestelijke gesprek. Het was volgens Simon beter het alledaagse en aardse met hem te bespreken, omdat men niet van een vis kan verlangen dat die vliegt. Het evangelie verkondigen zonder eerst het vertrouwen van de 'inlander' te hebben gewonnen, was volgens hem als schieten in de lucht.³⁶⁸

In Kruyts referaat van 1906 komen we geen verwijzingen tegen naar Gustav Warneck (1834-1910),³⁶⁹ zoals wel het geval is in de lezing van zendeling Maan. Dat wil echter niet zeggen dat Kruyt niet door G. Warneck zou zijn beïnvloed, want eerstgenoemde was hecht bevriend met Johannes Warneck, zoon van Gustav.³⁷⁰ Het valt aan te nemen dat Kruyt daardoor goed bekend was met de belangrijke publicaties van vader Warneck.

G. Warneck had zich vanaf 1874, het jaar waarin hij begon met de uitgave van de *Allgemeine Missions Zeitschrift*, beziggehouden met de verhouding van individuele bekering en volkskerstening. Daarbij pleitte hij met name voor de legitimiteit van volkskerstening. Het zendingsbevel uit Mattheus 28 kreeg in dat pleidooi een centrale rol, omdat het in dat gedeelte gaat over het onderwijzen van de volken. In zijn *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart* (editie 1905), waarin hij twee korte hoofdstukken wijdde aan de zendingsmethodiek,³⁷¹ omschreef G. Warneck het doel van de oudere generatie zendingen als 'den einzelnen Heiden gläubig und durch den Glauben selig zu machen' en 'diese gläubig gewordenen Heiden in ecclesiolae zu sammeln'.³⁷² Bij de nieuwere generatie in de zending constateerde hij echter een verschuiving naar nuchterheid: de zendingen kwamen tot het inzicht dat de ontstane gemeenten 'nicht aus lauter wirklich "Bekehrten" bestanden'.³⁷³ In de praktijk bleken het namelijk 'Elementarchristen' te zijn, 'deren religiöses und sittliches Leben sich über das der

³⁶⁶ G. Simon deed als RMG-zending pionierswerk onder de Simalungun-Batak in Sumatra (1899-1910). Hij werd bekend door zijn geschriften over de islam. Van 1910 tot 1915 en opnieuw vanaf 1924 was hij docent missiologie aan de Theologische Schule te Bethel. Bij het honderdjarig bestaan van het RMG werd hem een eredoctoraat in de theologie verleend (G. Menzel, *Aus 150 Jahren Missionsgeschichte. Die Rheinische Mission*, Wuppertal, 1978, blz. 440-441).

³⁶⁷ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 50vv.; G. Simon, 'Der Beginn der Arbeit in den Timorlanden', *Berichte der Rheinischen Missions-Gesellschaft*, 1904 (1), blz. 7-29; (2) 37-50; (3), blz. 69-78.

³⁶⁸ Simon, 'Der Beginn der Arbeit in den Timorlanden', blz. 45.

³⁶⁹ G. Warneck werd in 1870 Missionsinspektor in Barmen en promoveerde in 1871 op de studie *Pauli Bekehrung, eine Apologie des Christentums*. In 1874 begon hij de uitgave van de *AMZ*. Van 1896 tot 1908 was hij Honorarprofessor Missionskunde in Halle.

³⁷⁰ Om verwarring te voorkomen wordt de naam Warneck steeds voorafgegaan door de initiaal van vader of zoon.

³⁷¹ G. Warneck, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. Mit einem Anhang über die katholischen Missionen, Achte verbesserte und vermehrte Auflage*, Berlin, 1905, blz. 460-480.

³⁷² G. Warneck, *Abriss*, blz. 460-461.

³⁷³ G. Warneck, *Abriss*, blz. 461.

Durchschnittschristen nur nicht erhob, sondern oft unter ihm stand.³⁷⁴ De bekering van het individu verloor hij daarmee niet uit het oog, maar hij plaatste de bekering in het grotere geheel van de volkskerstening. Het moest gaan om een verbinding van ‘auf den einzelnen gerichteten Rettungsarbeit’ en volksopvoeding, die zich zou richten op een ‘Sammlung einer einheimischen volkstümlichen Christenheit’.³⁷⁵ Op deze wijze nam hij afstand van de piëtistische zending, maar tegelijkertijd vrijwaarde hij zich van annexatie door cultuurpropagandisten. Hij zocht een tussenpositie door een blijvend accent op de bekering, terwijl hij ook het belang van de volkspedagogiek erkende.³⁷⁶ Dit bracht hem tot het verdedigen van de zendingsmethodische keuze voor volkskerstening.

In zijn *Evangelische Missionslehre, Ein Missionstheoretischer Versuch* (1892-1903)³⁷⁷ gaat G. Warneck uitvoerig op de zendingsmethodische vraagstukken in. Deze zendingstheoretische studie, die in vijf banden werd uitgegeven, noemde hij ‘die Hauptarbeit meines Lebens’.³⁷⁸ In het derde deel werkt hij zijn gedachten over volkskerstening uit.³⁷⁹ Uit de inleiding wordt duidelijk dat G. Warneck zich ten doel stelde theorie en praktijk van de zending dichter naar elkaar toe te brengen. Dit blijkt onder meer uit het voorwoord van deel III.3, waarin hij zich richt tot zijn zoon en schrijft dat hij de stof zo wil behandelen dat deze in de praktijk bruikbaar zal zijn. Het ‘Zeugnis der Brauchbarkeit’ van zendelingen zag hij als zijn grootste loon.³⁸⁰

Zending is voor G. Warneck ‘Weltchristianisierung’.³⁸¹ In dat werk gaat het om ‘die gesammte auf die Pflanzung der Kirche und Organisation der christlichen Kirche unter Nicht-Christen gerichtete Thätigkeit der Christenheit’.³⁸² Het doel is niet de bekering van het individu, of de opvoeding van het individu in de kennis van God, maar de ‘Gründung, Pflege und Organisation eines volklichen christlichen Gemeinwesens, einer Kirche’.³⁸³ Zending moet zich richten op ‘eine sittliche, geistige und soziale Gesamthebung des Volkslebens, auf eine Durchdringung der volklichen Naturverbände mit den Sauerheitskräften des Evangelii’.³⁸⁴ In dit proces van verheffing van het volksleven door de kracht van het evangelie onderscheidt hij drie fasen. De eerste fase bestaat uit de uitzending van de zendeling, de ‘Grundlegungsarbeit’, het leren van de taal, de zede en de wereldbeschouwing, individuele bekeringen en het op gang brengen van een gistingproces. De tweede fase bestaat uit de opbouw van het fundament, het inschakelen van inheemse medewerkers, het organiseren van groeiende gemeenten en de ‘Durchsäuerung’ van het volksleven. De derde fase omschrijft hij als de periode van de eigenlijke volkskerstening, waarin het

³⁷⁴ G. Warneck, *Abriss*, blz. 461.

³⁷⁵ G. Warneck, *Abriss*, blz. 461.

³⁷⁶ Zie ook Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse zendingswetenschap*, s.l., 1948, blz. 86-87.

³⁷⁷ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre. Ein Missionstheoretischer Versuch*, Gotha, 1892-1903. Hij verwijst in het zendingsmethodische hoofdstuk van de *Abriss* ook naar R. Grundemanns *Missionsstudien und Kritiken I en II*. In de *Evangelische Missionslehre* verwijst G. Warneck eveneens naar Grundemann (zie onder meer *Evangelische Missionslehre*, I, blz. 16). Verwijzingen naar Neurdenburg treffen we niet aan, maar wel verwijst Warneck in relatie tot de term halieutieck naar J.I. Doedes en J.J. van Oosterzee (zie *Evangelische Missionslehre*, I, blz. 19). Schrijver dezes maakte gebruik van de tweede druk (delen I, II: 1897; III.1: 1902; III.2: 1905; III.3: 1903).

³⁷⁸ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.3, blz. iii.

³⁷⁹ Zijn visie op volkskerstening werkte hij met name uit in de hoofdstukken 32 en 33, blz. 210-285.

³⁸⁰ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.3, blz. iii.

³⁸¹ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, I, blz. v-vi.

³⁸² G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, I, blz. 1.

³⁸³ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, I, blz. 4.

³⁸⁴ G. Warneck, *Abriss*, blz. 461.

heidendom ineens stort en massale overgangen naar het christendom plaatsvinden.³⁸⁵

In zijn behandeling van de vermenging van godsdiensten in het oude Midden-Oosten schrijft G. Warneck over de eenheid van God en de eenheid van het menselijk geslacht.³⁸⁶ Deze thematiek fungeerde bij Kruyt als sleutel voor de verkondiging van het evangelie. Overwegend dat Kruyt omstreeks 1904 voor het eerst de eenheid van het menselijk geslacht centraal stelde in de missionaire verkondiging, dat hij in dat jaar in contact stond met J. Warneck, en dat het eerste deel van G. Warnecks *Evangelische Missionslehre* in 1892 uitkwam, kan Kruyt het concept van de eenheid hebben overgenomen van G. Warneck. Sluitende bewijzen daarvoor zijn echter niet gevonden. G. Warneck spreekt over de eenheid van God in relatie tot het polytheïsme in het oude Midden-Oosten. Hij merkt daarbij op dat het polytheïstische heidendom van de oudheid door het verlies van de eenheid van God (het geloof in de ene Schepper) ook de erkenning van de eenheid van het menselijk geslacht (het geloof dat alle mensen dezelfde voorouders hebben) verloor. In deze opvatting klinkt de degeneratietheorie van de godsdiensten door. Voor Warneck was de nadruk op de eenheid van het menselijk geslacht van belang om te kunnen onderbouwen dat er grenzen waren aan de variabiliteit van de mens en zijn vermogens. Alle mensen hebben een god, spreken een taal en hebben begripsvermogen. De vooronderstelling van de eenheid van het menselijk geslacht leidde bij Warneck, anders dan bij Kruyt, tot de conclusie dat zelfs laagstaande volken het bevattingvermogen hadden om het evangelie te kunnen begrijpen.³⁸⁷ Kruyt veronderstelde geen degeneratie van de godsdienst, maar een evolutionaire ontwikkeling van mens en samenleving en kon zo tot de conclusie komen dat bij primitieve volken het begripsvermogen nog niet voldoende ontwikkeld was om het evangelie te kunnen begrijpen.

G. Warneck laat de zendingsopdracht van de zending samenvallen met de taak die Jezus zichzelf stelde. Die taak bestond 'in der Begründung des Himmelreiches in dieser Welt, in der Verkündigung dieses Reiches und der Sammlung von Reichsgenossen.'³⁸⁸ In de zending gaat het volgens G. Warneck voluit om het werken aan de benodigde verandering van het menselijk hart en om de wedergeboorte, om het aanbieden van vergeving van zonden en een eeuwig leven door de Naam van Christus.³⁸⁹ Hij wil de bekering echter geen doel van zending noemen. Hij beschouwt de bekering als 'der vollste Missionserfolg', het gevolg van een levenslange ontwikkeling onder invloed van Gods genade. Hij schrikt er daarom voor terug de bekering als doel van het menselijke zendingswerk te formuleren.³⁹⁰ Hij geeft de voorkeur aan het spreken over zendingsdienst als de dienst aan een wordende kerk.³⁹¹ Deze wording en planting van de kerk vloeit voort uit het onderwijzen van de volken. Dat werk is erop gericht 'die Menschen zu bewegen, dass sie sich dem Einflusse Jesu als ihres Lehrers und Heilandes unterstellen und diesem Einflusse auf ihrem Glauben wie auf ihr Leben immer mehr Raum gewähren, bis sie zur vollen

³⁸⁵ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, I, blz. 13-15. Zoon Johannes zou deze fasen later nauwkeurig uitwerken in zijn studie *Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums*, Berlijn, 1908.

³⁸⁶ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, I, onder meer blz. 80 en 285-290.

³⁸⁷ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, I, blz. 290.

³⁸⁸ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 177.

³⁸⁹ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 177.

³⁹⁰ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 216-217.

³⁹¹ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 211-212.

Jüngerschaft hinanwachsen.³⁹² Deze groei in discipelschap noemt G. Warneck kerstening: ‘Christianisieren ist die charakteristische Bezeichnung für das missionarische Jüngermachen.’³⁹³

In hoofdstuk 43 van deel III.1 gaat G. Warneck uitvoerig in op de controverse individuele bekering versus volkskerstening. Hij signaleert allereerst dat in de zendingspraktijk de antithese vaak veel minder scherp is dan in het zendingstheoretische debat, maar hij constateert wel onderliggende feitelijke verschillen in de visie op de zendingsopdracht.³⁹⁴ Er zijn zendelingen die zeggen dat de opdracht ‘lediglich darin bestehe, den einzelnen Heiden gläubig und durch den Glauben selig zu machen und diese gläubig gewordenen Heiden in ecclesiolae zu sammeln’.³⁹⁵ Anderen zeggen dat de zendingsopdracht niet opgaat in de bekering van individuen en ‘auf den Einzelnen gerichteten Rettungsarbeit’, maar dat zij evenzeer de missionaire volksopvoeding en ‘die Sammlung einer einheimischen volkstümlichen Christenheit’ behelst.³⁹⁶ De centrale vraag is derhalve of de zending naast bekeringsarbeid ook in pedagogische zin gericht is op het geheel van het volk, met als doel ‘seine gesellschaftlichen Naturverbände durch Durchdringung mit dem Sauerkräften des Evangelii zu verchristlichen’.³⁹⁷ G. Warneck komt tot de conclusie dat het niet mag gaan om de vorming van ecclesiolae, maar dat het moet gaan om de totstandkoming van volkskerken.³⁹⁸ Hij probeert daarin zowel de bekering van het individu als de kerstening van het volk vast te houden. De geredde individuen noemt hij ‘Haupterfolg der Mission’,³⁹⁹ maar de zending kan zich niet uitsluitend op de bekeerden richten aangezien tevoren niet duidelijk is wie uiteindelijk de ware discipelen zullen blijken te zijn. De bekering van het individu is het begin van de zending onder het volk. De zuurdesem moet via de bekeerden en via de geplante kerken werken in de samenleving, ‘denn ein volklich gearterter Christianisierungsprozess nimmt ganz von selbst eine volkserzieherische Gestalt an durch Beeinflussung des gesamten Volkslebens.’⁴⁰⁰

Invloed van Reinhold Grundemann

Zending Maan verzorgde op de al eerder genoemde Algemene Zendingconferentie in 1906 het co-referaat. Hij verwees daarin naar diverse Duitse missionologische publicaties. Zo verwees hij naar de hierboven genoemde *Evangelische Missionslehre* van Gustav Warneck⁴⁰¹ en eveneens naar de *Missions-Studien und Kritiken* (1894)⁴⁰² van Reinhold Grundemann (1834-1924).⁴⁰³ Kruyt noemde in zijn

³⁹² G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 213.

³⁹³ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 214.

³⁹⁴ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 243.

³⁹⁵ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 244.

³⁹⁶ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 244.

³⁹⁷ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 245.

³⁹⁸ G. Warneck pleit voor de kinderdoop. Hij ziet dit als de ‘Mutter der Volkskirche’: de kinderdoop schept ruimte voor een opvoedingsproces zonder dat van aanvang aan een strenge toelatingsnorm wordt gesteld (*Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 273).

³⁹⁹ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 245.

⁴⁰⁰ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 251, 254, 263.

⁴⁰¹ G. Maan, ‘De keuze van het zendingsveld’, *Twintigste Algemeene Nederlandse Zendingconferentie, gehouden te Amsterdam 26 Oct. 1906, verslag der toespraken en referaten*, Ermelo, s.a., blz. 15, 22, 24-25, 33.

⁴⁰² R. Grundemann, *Missions-Studien und Kritiken in Verbindung mit einer Reise nach Indien*, Gütersloh, 1894. Een tweede deel werd uitgegeven in 1898. De door schrijver dezes genoemde verwijzingen naar de *Missions-Studien und Kritiken* hebben uitsluitend betrekking op de uitgave van

lezing G. Warneck in het geheel niet, maar refereerde wel aan Grundemann.⁴⁰⁴ In het betreffende gedeelte wordt duidelijk dat Kruyt zich de gedachtegang van Grundemann goed had eigen gemaakt. Hij schrijft:

In een referaat over 'de vruchten van den zendingsarbeid in de vorige eeuw' wil Dr. Grundemann alleen de gechristianiseerde volken als vruchten der Zending erkennen, terwijl hij de bekeerde enkelen of de kleine gemeenten in een heidenland bloesems noemt. (...) Nu is het spreken in beelden altijd gevaarlijk, het leidt tot misverstand, want onder de enkelen zijn wel degelijk rijpe vruchten voor de eeuwigheid. Wanneer ik mij moest houden aan de beeldspraak der vruchten, dan zou ik willen zeggen, dat die vrome enkelen wel rijpe vruchten zijn; maar zij staan op zichzelf; zij zijn niet in staat zich voort te planten, omdat de grond, de omgeving onwillig is, de vrucht te doen ontkiemen. Een gekerstend volk is een gevolg van de Zending, dat een reeks van gevolgen na zich sleept, terwijl een enkele bekeerling een gevolg is zonder gevolgen.⁴⁰⁵

Kruyt verwijst hier naar Grundemanns artikel 'Die Früchte der Missions-arbeit im verflossenen Jahrhundert',⁴⁰⁶ dat in 1902 werd gepubliceerd.

Uit een korte passage in een brief van zendeling Maan aan Kruyt blijkt duidelijk dat beiden zich in 1903 verdiepten in de theorie van het concept volkskerstening. Maan schreef: 'Ja, zeker, ik lees Grundemann's boek met bijna volledige instemming en kan me bijna niet voorstellen, dat er zendingen zijn, die er anders over denken.'⁴⁰⁷ Maan antwoordde klaarblijkelijk op een eerder schrijven van Kruyt,⁴⁰⁸ waarin deze inging op het werk van Grundemann.⁴⁰⁹ We vinden geen nadere aanwijzingen over de titel, maar het ligt voor de hand – zeker gezien de discussie over de zendingsmethodiek in Halmahera en Maans verwijzing naar Grundemann in bovengenoemd referaat – dat het gaat om de studie *Missions-Studien und Kritiken*, waarvan het eerste deel werd gepubliceerd in 1894 en het tweede in 1898. Dit vermoeden wordt bevestigd in een brief van J.W. Gunning aan Kruyt, daterend van augustus 1901. Daarin schrijft Gunning: 'Ik meen my te herinneren dat gy o.a. met veel enthousiasme spraakt over de Missions Studien und Kritiken van Grundemann. Ik deel dat enthousiasme geheel, en het geeft mij geen geringen steun dat een man als hij geheel dezelfde indrukken heeft als ik.'⁴¹⁰ Kruyts enthousiasme over dit boek

1894.

⁴⁰³ G. Maan, 'De keuze van het zendingsveld', blz. 15, 24, 29, 31-32, 35.

⁴⁰⁴ Grundemann en G. Warneck kenden elkaar goed. Eerstgenoemde was mede-uitgever van de *AMZ*, waarvan G. Warneck uitgever en eindredacteur was. Grundemann studeerde theologie in Tübingen, Halle en Berlijn en was predikant in Bitterfeld (1861-1863), Frankfurt a.d. Oder (1863-1865) en Mörz (na 1869). Van 1865 tot 1869 werkte hij als cartograaf in Gotha. In 1879 richtte hij de *Brandenburgische Missions-konferenz* op die hij leidde tot 1904. Grundemann verwierf aanvaankelijke bekendheid als zendingscartograaf en als bewerker van de *Kleine Missionsbibliothek* van Gustav E. Burckhardt (1876-1881). Van Grundemann werd één publicatie in het Nederlands vertaald, met als titel: *Overzicht van het Christelijk zendingswerk over de geheele aarde*, bewerkt door Petrus van Wijk jr., Amsterdam, s.a. (ca. 1880).

⁴⁰⁵ Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 69-70.

⁴⁰⁶ *AMZ*, 1902, blz. 261vv.

⁴⁰⁷ Brief G. Maan aan Kruyt, 29 november 1903 (ARvdZ 101A/7/4).

⁴⁰⁸ Maan gaat in zijn voorgaande brief van 27 juli 1903 niet op Grundemann in (ARvdZ 101A/7/4).

⁴⁰⁹ De betreffende brief van Kruyt aan G. Maan is in het archief Maan (ARvdZ 31/21a/3) niet aangetroffen.

⁴¹⁰ Brief Gunning aan Kruyt, 17 augustus 1901 (ARvdZ 96A/7/1). Neurdenburg verwijst in zijn *Proeve eener handleiding bij het bespreken der zendingswetenschap* diverse malen naar Grundemann, zie blz. iv-vi, 122, 127. Kruyt moet dus al tijdens zijn opleiding van Grundemann hebben gehoord.

maakt het noodzakelijk Grundemanns kritiek op de zendingsmethodiek te behandelen.⁴¹¹

Grundemann, die zijn boek schreef naar aanleiding van een reis naar India, wilde zich volgens het voorwoord niet aanmatigen 'über die Mission Gericht zu setzen'. Hij wilde echter wel tot een oordeel komen: 'Denn vieles, was ich in Indien von der Mission sah und hörte, zeigte sich ziemlich verschieden von der Vorstellung, die wir uns hierzulande von der Sache machen. Da gilt es zu sondern und zu scheiden.'⁴¹² Het boek bestaat uit een bundel lezingen, die hij na terugkeer van zijn reis hield en waarin hij zijn ervaringen systematiseerde.

Johannes Chr. Hoekendijk bespreekt Grundemanns studie in zijn dissertatie *Kerk en Volk in de Duitse zendingswetenschap* (1948)⁴¹³ en omschrijft haar als een poging 'om definitief met de idee der Einzelbekehrung (als doel der zending) af te rekenen'.⁴¹⁴ Die conclusie is echter niet geheel juist. Grundemann wilde in zijn studie niet bewijzen dat individuele bekering een onjuiste zendingsmethode is, maar hij beoogde aan te tonen dat, in weerwil van de ideologische gerichtheid op individuele bekering, in de praktijk overal volkskerken ontstonden die niet beter waren dan de volkskerken in Europa.⁴¹⁵ Het ideaal, namelijk gemeenten van toegewijde christenen, de zogenaamde 'Auswahlgemeinden',⁴¹⁶ werd niet gerealiseerd. Zijn studie was in feite een polemieek tegen de overmacht van 'erweckte Christen' op leidinggevendende posities bij zendingsgenootschappen, die hun eigen ervaring van de christelijke gemeente als vindplaats van een vurig geloofsleven tot voorschrift maakten voor een zendingsmethodiek die de vorming van 'wahrhaft gläubige Christen' en van 'erweckte Christengemeinden' als het vanzelfsprekende doel van zending omschreef. De piëtistische theologie van Philipp J. Spener (1635-1705) en August H. Francke (1663-1727), die in de opwekkingsbeweging de aanleiding vormde tot het ontstaan van de zendingsgenootschappen, zou zendingsleiders verhinderen de middeleeuwse volkskersteningsmethodiek positief te waarderen.⁴¹⁷ Het is niet zonder reden dat Grundemann het eerste hoofdstuk begint met scherpe kritiek op Angelsaksische en kerkgebonden zendingsgenootschappen die de 'vergängliche Schale' van de kerkvorm boven de eeuwige inhoud van het christelijk geloof stelden.⁴¹⁸

Bij de beschrijving van de volkskerstening in de Germaanse gebieden merkt Grundemann op dat de middeleeuwse zending 'ihre Aufgabe, die Völker zu chris-

Neurdenburg verwijst in de hoofdttekst van zijn boek weinig naar andere auteurs. Hij doet dit wel in de inleiding en in de lijst van aanbevolen literatuur. G. Warneck wordt slechts zijdelings genoemd als uitgever van de AMZ (blz. 127).

⁴¹¹ In *TZM* 1924 (68), blz. 279-280, is een kort 'in memoriam' over Grundemann (zonder titel) opgenomen.

⁴¹² Grundemann, *Missionsstudien und Kritiken*, blz. v-vi.

⁴¹³ J.C. Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 87-90.

⁴¹⁴ Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 87.

⁴¹⁵ J.W. Gunning schreef ook in deze zin aan Kruyt: 'Ik heb in de 11 jaren van mijn werkzaamheid als predikant met eenige nuchterheid rondgezien in mijne gemeente en hoewel ik allerminst misken de werkingen des Geestes, die in de gemeente worden gezien kan ik toch aan den anderen kant het oog niet sluiten voor de geringe mate waarin men zich van het Christelijke beginsel bewust is geworden. Mijn stuk staat dus onder den invloed van mijne indrukken van de vruchten van het Christendom over de geheele wereld, en deze verbieden mij een al te hooge opvatting te hebben van het inlandsche Christendom.' Zie brief Gunning aan Kruyt, 28 mei 1902 (ARvdZ 96A/7/1).

⁴¹⁶ G. Warneck, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*, Berlin, 1905, blz. 461.

⁴¹⁷ Grundemann, *Missionsstudien und Kritiken*, blz. 168-170.

⁴¹⁸ Grundemann, *Missionsstudien und Kritiken*, blz. 5.

tianiseren, ziemlich buchstäblich und äusserlich' opvatte.⁴¹⁹ Hij noemt het een 'extensieve' methode, gericht op aantal en niet op kwaliteit. In de moderne zending constateert Grundemann echter het prevaleren van een andere opvatting, die zich erop richt uit de heidense volken onmiddellijk 'puritanische' gemeenten van gelovigen te vormen. Hij omschrijft dit als een 'intensieve'⁴²⁰ methode, die echter geen recht doet aan de zuiverende werking van Gods woord in de mens:

Nicht die Schaffung einer aus getauften Christen bestehenden Volkskirche, in der dann die weitere Arbeit mit dem Worte Gottes und durch dieselbe das Werk des heiligen Geistes an den Herzen allmählich Glieder zu der Gemeinde der Gläubigen sammelt – nicht die Herstellung solcher Volkskirche, die einem mit Unkraut vermischten Weizenfelde gleicht, gilt als die Aufgabe der Mission.⁴²¹

Hij constateerde dat het in de moderne zending ging om 'Wahlkirche, mit deren Mitgliedschaft es aufs strengste genommen werden soll'.⁴²² Deze vorm van zending zou veel te ongeduldig zijn en geen tijd gunnen aan de werking van de zuurdesem. Deze redenering komen we bij Kruyt in vrijwel gelijke bewoordingen tegen.⁴²³ Volgens Grundemann had de nadruk op de individuele bekering geleid tot een groot isolement van de christenen uit de heidenen. De vorming van christelijke dorpen leidde bovendien niet alleen tot sociaal isolement, maar ook tot verarming.⁴²⁴ Op die manier zou het risico bestaan dat op de eerste generatie christenen geen tweede zou volgen.

Grundemann zag niet de individuele heiden, maar 'die zusammenhängende Stücke des Volkskörpers' als object van de zending. Het ging hem in de zending om de kerstening van het gehele volk. De keuze voor volkskerstening betekende voor Grundemann niet dat hij instemde met een massale, snelle bediening van de doop. Geloofsonderwijs was nodig. Evenmin stemde hij in met de zendingsmethodiek van Gregorius de Grote – door hem omschreven als 'Methode der Substitution' – die zendeling Augustinus de opdracht meegaf om de tempels van de Angelsaksen niet te vernietigen, maar deze te wijden aan de ware godheid.⁴²⁵ Hij concludeerde echter dat de Engelsen, ondanks de slechte zendingsmethodiek van de middeleeuwen, na twaalfhonderd jaar vertrouwd waren geraakt met de inhoud van het evangelie. Hij verbond daaraan de gevolgtrekking dat volkskerken niet negatief mogen worden gewaardeerd.⁴²⁶ Het ontstaan van volkskerken zag hij als de weg van God.

Grundemann waarschuwde met klem tegen een rooskleurige voorlichting over de kwaliteit van het geestelijk leven van de bekeerlingen. Zendingsleiders moesten zich hoeden voor fantasie, idealisering en foutieve beeldvorming. Zij dienden de zendingsgemeenten te leren kennen zoals deze in werkelijk waren en ze moesten

⁴¹⁹ Grundemann, *Missions-studien und Kritiken*, blz. 5-6.

⁴²⁰ Grundemann, *Missions-studien und Kritiken*, blz. 15.

⁴²¹ Grundemann, *Missions-studien und Kritiken*, blz. 6.

⁴²² Grundemann, *Missions-studien und Kritiken*, blz. 6.

⁴²³ Zie onder meer Kruyt, 'Dagboek 1904-1905', 11 februari 1905; Kruyt, 'De christelijke zending', *Pro en Contra*, blz. 13; Kruyt, 'Heiden-zending', blz. 53-54.

⁴²⁴ Grundemann, *Missions-studien und Kritiken*, blz. 11-12. Zie hierover ook G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 276 en III.3, blz. 1, waar hij onder meer zegt dat het doel van de zending de doop is, maar dat dit niet het laatste doel is: het christendom is 'eine auf Gemeinschaft angelegte Religion' die geen isolement duldt en die de opbouw van de volkskerk eist.

⁴²⁵ Grundemann, *Missions-studien und Kritiken*, blz. 13-14.

⁴²⁶ Grundemann, *Missions-studien und Kritiken*, blz. 17.

zorgvuldiger letten op Gods wegen in de zending.⁴²⁷ De realiteit van het leven van de bekeerlingen en het besef van de eigen kersteningsgeschiedenis in Europa zou moeten leiden tot de keuze voor volkskerstening. In het derde hoofdstuk spreekt hij in dit verband van de noodzaak tot zelfverloochening. De zending diende af te zien van het vasthouden aan het ideaalbeeld van ‘erweckte Gemeinden’. Er waren weliswaar hier en daar bij bekeerde enkelingen ‘Spuren geistlichen Lebens’ te vinden, maar de situatie was in feite niet beter dan in de volkskerk in Duitsland.⁴²⁸ Gods weg in de kerstening van de volken was de weg van het geduld:

Gottes Wege in der Christianisierung der Völker gehen nun einmal anders, als die Wünsche und Pläne seiner Kinder hier auf Erden, welche in Ungeduld die Zeit der Vollendung herbeisehnen. Aber trotz aller anderweitigen Versuche, zeitiger das Reifen der Frucht zu erzielen, bleibt es bei der alten Ordnung: erst das Gras, danach die Ähren, danach den vollen Weizen in den Ähren.⁴²⁹

Het Europese christendom en de situatie van de volkskerk vergeleek Grundemann met het gras. Zendingsvrienden die in nieuw ontstane gemeenten uit de heidenen gevulde aren verwachtten, vergeleek hij met mensen die met Pasen de tarweoogst al willen binnenhalen. Hij beschouwde dit als gebrek aan realiteitszin. De kerstening viel niet samen met de bekering, zoals zendeling Maan wilde, maar vormde het begin van een langdurig leerproces. Kruid onderscheidde evenals Grundemann tussen kerstening en bekering. Voor beiden was bekering een langdurig leerproces. Grundemann verwoordde zijn kritiek op zending als eenzijdige inspanning tot het redden van zielen als volgt:

Unter dem Begriffe der Seelenrettung erfährt die Aufgabe der Mission eine bedenkliche Verschiebung, die zu berichtigen ist in dem Sinne, dass nicht aus bekehrten Seelen Gemeinden gesammelt werden sollen, sondern in gesammelten Gemeinden der Herr durch seinen heiligen Geist die Seelen bekehrt ebenso, wie in den volkskirchlichen Gemeinden der alten Christenheit.⁴³⁰

Voor Grundemann was zending ‘Einschulung’, het binnenbrengen van de volken in de school van het christelijk geloof. Hij fundeerde deze scholing theologisch in de nieuwtestamentische ‘Schülerschaft Christi’ van de discipelen.⁴³¹ Bekering en redding van de ziel waren een zaak van God en niet van de zendeling. De praktische consequentie die hij daaraan verbond was, dat het zendingswerk zich diende te richten op de ‘samenhangende kernen’ van het volk, namelijk gezin, geslacht en stam. Zodra mensen besloten tot het christendom over te gaan, mocht de zendeling volgens Grundemann de bediening van de doop niet uitstellen.⁴³² Een lang catechumenaat moest de nieuwe christenen vervolgens langzaam ‘ontwennen’ en losweken

⁴²⁷ Grundemann, *Missions-studien und Kritiken*, blz. 20-21.

⁴²⁸ Grundemann, *Missions-studien und Kritiken*, blz. 81.

⁴²⁹ Grundemann, *Missions-studien und Kritiken*, blz. 81-82.

⁴³⁰ Grundemann, *Missions-studien und Kritiken*, blz. 175.

⁴³¹ Grundemann, *Missions-studien und Kritiken*, blz. 175. G. Warneck uit op dit punt kritiek op Grundemann, omdat laatstgenoemde het discipelschap, de volkskerstening en het onderwijzen van de volken te zeer in elkaars verlengde zou zien (*Evangelische Missionslehre*, III.1, blz. 210, voetnoot).

⁴³² Grundemann, *Missions-studien und Kritiken*, blz. 175.

uit de oude volkszedes en invoeren in de christelijke zede.⁴³³

Kruyts denken over de volkskerstening toont op een aantal punten grote overeenkomsten met dat van Grundemann. Verschillen zijn echter eveneens aanwijsbaar. Met name de visie op de bekering verschilt. Dit begrip speelt bij Kruyt, staande in de lijn van de ethische theologie, een veel grotere rol dan bij Grundemann die zich verzet tegen vergeestelijking van het geloof, zoals hij dat in piëtistische kring constateerde. In Kruyts missionaire benadering van de To Pamona staat de verandering van het hart centraal. Hij ziet die verandering niet als een 'onmogelijke mogelijkheid Gods', maar als een voorwaarde voor het slagen van de zending én voor de door het gouvernement nagestreefde maatschappelijke hervorming. Terwijl Kruyt dus aan de ene kant pleit voor volkskerstening en geduld, wil hij aan de andere kant geen afstand nemen van de verandering van het hart als doel van de zending. Tegelijkertijd is Kruyt ervan overtuigd dat werkelijke bekering lang niet bij alle bekeerlingen voorkomt, maar slechts bij de besten onder hen. Het christen- worden van de inwoners van Midden-Celebes ziet hij meestal niet als een blijk van bekering, maar als de wens van de To Pamona om naar Gods wil te leven.⁴³⁴ Die wens en de bekering vallen in zijn visie echter niet noodzakelijkerwijs samen.

Invloed van Johannes Warneck

Kruyt wijst in zijn publicaties niet rechtstreeks op het werk van Gustav Warneck. Daar staat echter tegenover dat Kruyt en Johannes Warneck hecht bevriend waren en jarenlang met elkaar correspondeerden. Onderstaand wordt nagegaan of de betreffende correspondentie licht werpt op de vraag of Kruyts ideeën over volkskerstening ontleend zijn aan de discussie daarover in de Duitse zending. De invloed van G. Warneck op zijn zoon was groot. Beiden hielden zich intensief bezig met missiologie. Na het overlijden van zijn vader (1911) nam zoon Johannes de eindredactie van de *Allgemeine Missions Zeitschrift* van hem over. G. Warneck droeg zijn *Evangelische Missionslehre*, waarvan het eerste deel verscheen in 1892, op aan zijn zoon met de woorden: 'Meinem lieben Sohne Johannes als Mitgabe in den praktischen Missionsdienst'.⁴³⁵ Het voorwoord van deel III.3, dat verscheen in 1903, geeft enige inzage in de invloed die vader en zoon op elkaar hadden:

Du wirst, mein lieber Johannes, gerade diese vermutlich letzte Arbeit deines Vaters mit besonders lebhaftem Interesse begrüßen, da sie in einem ihrer wichtigsten Kapitel sich mit demjenigen Zweigen des praktischen Missionsdienstes beschäftigt, welcher seit Jahren in Deine Hand gelegt ist und von dem ich weiss, wie hohe Befriedigung er Dir gewährt. Es war mir eine grosse Freude, dass ich Deine eigene praktische Erfahrung in so volle Übereinstimmung mit meiner Theorie konstatieren durfte. Und Dir wird es keine geringere sein. Das ist auch ein Stück der Gemeinschaft, die uns über Zeit und Raum miteinander verbindet, dass wir in Harmonie des Geistes an einem Werke arbeiten dürfen, welche die Freude unseres Lebens ist.⁴³⁶

De correspondentie tussen J. Warneck en Kruyt begon voor 1904, maar de oudste, in het archief aanwezige brief van J. Warneck, dateert van 2 april 1904. In de brief

⁴³³ Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 88-89.

⁴³⁴ *BrAKrVr*, 1924 (63), blz. 8.

⁴³⁵ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, schutblad deel I.

⁴³⁶ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, III.3, blz. iv.

wordt terugverwezen naar een eerder schrijven dat lange tijd onbeantwoord bleef.⁴³⁷ In deze verloren gegane brief vroeg Kruyt zijn vriend hem informatie ter beschikking te stellen over het begrip 'ziel' bij de Bataks. J. Warneck verzamelde inderdaad materiaal, maar hij bewerkte dit vervolgens zelf tot een artikel, dat hij publiceerde in de *Allgemeine Missions Zeitschrift*. In een schrijven van 6 oktober 1906 zien we hetzelfde: de ontvangst van Kruyts boek *Het Animisme in den Indischen Archipel* bracht J. Warneck ertoe een artikel over dit onderwerp te publiceren in het tijdschrift van zijn vader.⁴³⁸

In de daaropvolgende brief van 27 december 1906 treffen we voor het eerst het begrip 'volkskerstening' aan.⁴³⁹ Dit komt ter sprake in het kader van wat J. Warneck schrijft over het thema 'die Lebenskräfte des Evangeliums', waarover hij een boek wil publiceren. De opzet, waarin hij veel aandacht geeft aan het wezen van het animisme, maakt duidelijk dat hij Kruyts zojuist genoemde studie grondig heeft bestudeerd. Warnecks centrale stelling is dat het heidendom geen ontwikkeling omhoog laat zien: 'Das Heidentum stellt einen *Verfall* dar, nicht eine Entwicklung nach oben, sondern nach unten; es sind widergöttliche Kräfte darin wirksam, von denen die Heiden sich nicht selbst erlösen können.' Daarmee neemt hij dus stelling tegenover Kruyt, die het heidendom veeleer omschrijft als een fase in de ontwikkeling tot een geestelijker verstaan van God. J. Warneck vervolgt:

Doch ist das Heidentum ein selbstverschuldeten Abfall von Gott (Röm. 1), infolge davon religiöser Irrtum und sittlicher Verfall. Sünde ist nicht bekannt. Also das Heidentum verlangt nach Erlösung durch Gott. (...) Es sind allerlei Wegbahner zum Christentum: missionare Vertreter einer überlegener Kultur, die man nicht ignorieren kann; Bildungsbedürfnis der Heiden; Vorarbeit der Kolonisierenden Staatsgewalt; Elendsgefühl der Heiden.⁴⁴⁰

J. Warneck is ervan overtuigd dat de Indonesiër slechts uiterlijke religie wil en dat de zedelijke eisen van het christendom hem afstoten. In een enkel geval gaan heidenen over naar het christelijk geloof omdat zij heilsverlangend zijn, maar meestal om uiterlijke motieven: de hoop op een beter leven, het volgen van het familiehoofd, massa-overgangen, en de heidense staat die wankelt. Innerlijke en uiterlijke motieven lopen door elkaar heen. Warneck stelt zichzelf de vraag hoe het evangelie het hart van de heiden raakt. Hij komt tot de conclusie dat de moraal van de christenen geen indruk maakt op de heidenen en dat de zendingsmethodiek dan ook niet gericht moet zijn op het spreken over de moraal. Het heeft evenmin zin de animistische religie te negeren of deze polemisch tegemoet te treden. Het is beter te zoeken naar aanknopingspunten en te spreken vanuit de 'Gewissheit der Verkündigung'.

Zekerheid is voor J. Warneck gelegen in de boodschap van een bevrijdende God, die mensen nabij wil zijn en met wie dus gemeenschap mogelijk is. De jonge christenen mogen binnentreden in deze Godsgemeenschap: 'inniger Gebets und Glaubensleben, so mangelhaft die Sittlichkeit noch ist'.⁴⁴¹ J. Warneck lokaliseert het bevrijdende van het evangelie in de verlossing van de 'Dämonenherrschaft und

⁴³⁷ Brief J. Warneck aan Kruyt, 2 april 1904 (ARvdZ 101A/6/4).

⁴³⁸ Brief J. Warneck aan Kruyt, 6 oktober 1906 (ARvdZ 101A/6/4).

⁴³⁹ Brief J. Warneck aan Kruyt, 27 december 1906 (ARvdZ 101A/6/4).

⁴⁴⁰ Brief J. Warneck aan Kruyt, 27 december 1906 (ARvdZ 101A/6/4).

⁴⁴¹ Brief J. Warneck aan Kruyt, 27 december 1906.

Furcht'. Deze bevrijdende breuk met de dienst aan geesten is voor hem niet gelijk aan de verlossing van zonde en schuld. Anders dan Kruyt plaatst hij de verlossing na de bevrijding van de dienst aan de geesten.⁴⁴² Het vertellen van de bijbelverhalen vervult in het bevrijdingsproces een centrale rol. Hij omschrijft de bijbelse geschiedenissen als 'reale Kräfte'. Ethiek en dogmatiek zijn niet de pijlers van het christendom, maar de 'Heilstatsachen'. Het is daarom van fundamenteel belang dat de zending daarin gelooft. Het zijn niet slechts mythen. De liefde van God spreekt in het bevrijdingsproces tot de heiden en op basis daarvan 'erschliesst sich langsam Verständnis für Sünde'. Daarop volgt dan het ontstaan van de nieuwe zedelijkheid.

J. Warneck onderscheidt in deze brief dus drie fasen in de kerstening van de heiden: de eerste is de ervaring van de macht van Jezus, door de bevrijding van de angst voor de geesten. De tweede fase is de ervaring van de liefde van Jezus, door een persoonlijke relatie met God. De derde fase is het besef van de heiligheid van Jezus, door het ontstaan van de nieuwe zedelijkheid. Volgens J. Warneck bereiken velen, ook onder Europese christenen, deze derde fase niet. Het is de fase waarin de betere christenen, de vechters, binnen kunnen gaan. De vrije mens die in een persoonlijke relatie tot God komt te staan kan dan ook een nieuwe zedelijkheid bereiken, of 'wenigstens ein Streben nach neuer Sittlichkeit'. Deze moraliteit komt tot uitdrukking in een verantwoordelijkheidsgevoel met betrekking tot grote en kleine dingen en resulteert in een 'Neugestaltung des ganzen Volkes, Volkschristianisierung: öffentliche, christliche Meinung,⁴⁴³ ein neues Volksgewissen, neue Sitte, Recht, Gewohnheiten.' Uiteindelijk moet dit uitmonden in een situatie waarin de jonge christenen zelf de opdracht tot zending op zich nemen. J. Warneck vraagt Kruyt om zijn mening over deze indeling in fasen, waarin voor eerstgenoemde centraal staat dat hij scherp in beeld wil krijgen wat de essentie is van de veranderende kracht van het evangelie. Hij vraagt aan Kruyt of hij in relatie daarmee voorbeelden uit de zendingsgeschiedenis kan aanreiken, want hij weet dat zijn vriend een belezen mens is. De in deze brief genoemde gedachten over de fasen van de kerstening vinden we in uitgewerkte vorm terug in J. Warnecks publicatie *Die Lebenskräfte des Evangeliums* (1908), met name in deel drie, dat als titel meekreeg 'Die siegreichen Kräfte des Evangeliums'.⁴⁴⁴ In de voetnoten en de tekst van dit boek is de grote invloed van Kruyt duidelijk zichtbaar.

De volgende brief aan Kruyt, gedateerd 7 februari 1907, is alleen interessant omdat eruit blijkt dat Warneck voor het schrijven van zijn studie veel gebruik maakte van Kruyts boek *Het Animisme in den Indischen Archipel*.⁴⁴⁵ Het daaropvolgende schrijven, van 30 maart 1907, gaat echter opnieuw in op de verhouding van individuele bekering en volkskerstening. Hij schrijft:

⁴⁴² Kruyt stelt zich in een rondzendbrief de vraag waarom gevallen van bezetenheid in de christelijke gemeenten nauwelijks voorkomen. Hij antwoordt, met verwijzing naar de Duitse zending G. Simon, dat de duistere geest die de mensen plaagt, verdwijnt wanneer de Heer zijn overwinnende hand uitstrekt en wanneer het geloof van de mensen groot is. Zie *BrAKrVr*, 1908 (3), blz. 6.

⁴⁴³ De lezing van het woord 'Meinung' is niet geheel zeker.

⁴⁴⁴ Dit boek beleefde vele herdrukken. In de zevende, herziene druk van 1922 omvat deel drie de bladzijden 203-344.

⁴⁴⁵ Brief J. Warneck aan Kruyt, 7 februari 1907 (ARvdZ 101A/6/4). Zie ook brief 19 januari 1908 (ARvdZ 101A/6/4) waarin Warneck aan Kruyt schrijft: 'Du wirst sehen, dass ich Deine Arbeiten nicht nur viel zitiert, sondern auch innerlich mir angeeignet habe. Nun tue mir ein Gefallen und halte mit Deiner Kritik nicht zurück.'

Mir ist es aber nicht sowohl darum zu tun, die Vorbereitungen eines Volkes für die Annahme des Christentums klarzustellen; als vielmehr die Kräfte herauszuheben, die bei der Einzelbekehrung und Volkschristianisierung von seiten des Evangeliums in Wirkung treten: das Christentum als Wahrheit und Offenbarung, als Kunde vom persönlichen, lebendigen Gott, von der Erlösung, von der Liebe, von der Sittlichkeit, von der Hoffnung.⁴⁴⁶

In januari 1908 schrijft J. Warneck aan Kruyt over zijn hoop dat de overgangen naar het christendom spoedig zullen beginnen.⁴⁴⁷ Hij gaat ervan uit dat de mensen nu in grote groepen zullen overgaan en voegt daaraan toe: 'Dann fängt die eigentlich geistliche Arbeit ja erst an'. Op een postkaart, gedateerd juni 1908, treffen we een opmerkelijke, zij het korte, passage aan. Warneck schrijft hier: 'Dass Du Deine missionstheoretischen Aussichten etwas revidierst, freut mich sehr. Nächstens mal ausführlich darüber, wenn Du mein Buch gelesen hast.' Duidelijk is dat deze uitlating betrekking heeft op de zendingstheoretische discussie tussen Kruyt en J. Warneck, maar de aard van de bijgestelde visie wordt uit de context niet duidelijk. Helaas is de antwoordbrief van Kruyt niet bewaard gebleven.

In januari 1909 spreekt J. Warneck zijn spijt uit dat Kruyt wel erg veel geduld heeft met betrekking tot de overgang van de To Pamona naar het christendom. Hij schrijft:

Ich bin sehr gespannt auf die Entwicklung Eurer Mission. Du weisst, wie mich Deine Studien interessiert haben, und wie ich Deine Gedankengänge voll und ganz verstehe. Aber ich wünschte doch, dass Ihr mit der Aufnahme in die christliche Gemeinde nicht wartet bis ein Volksbeschluss Tür und Tor öffnet. Gerade die ersten Übergetretenen, die für ihren Glauben etwas leiden müssen, bedeuten einen grossen Segen für das Missionsgebiet.⁴⁴⁸

Kruyt en J. Warneck verschilden dus van mening over het moment waarop de zending kon aandringen op de overgang naar het christendom. In de bewaard gebleven correspondentie zijn daarover verder niet veel indicaties te vinden. Evident is echter dat ze van mening verschilden over de door J. Warneck omschreven fasen van de kerstening. Dit wordt niet alleen duidelijk met betrekking tot J. Warnecks beschrijving van de kerstening van Nias,⁴⁴⁹ maar met name in relatie tot de beschrijving van de trapsgewijze, evolutionaire ontwikkeling van de godsdienst.⁴⁵⁰

5.3.3 Zending als levensvernieuwing

In 1907, twee jaar voordat in Midden-Celebes de overgangen naar het christelijk geloof begonnen, beschreef Kruyt de geestelijke ontwikkeling van christelijke Indonesiërs als volgt: 'In de Christenen is een nieuw beginsel gekomen, waardoor zij op de lijn zijn gekomen van onze beschaving, onze ontwikkeling'.⁴⁵¹ Kerstening wilde volgens hem niet zeggen dat een religieus-zedelijke vernieuwing had plaatsgevonden, maar dat de gekerstenden een nieuw uitgangspunt hadden leren kennen en

⁴⁴⁶ Brief J. Warneck aan Kruyt, 30 maart 1907 (ARvdZ 101A/6/4).

⁴⁴⁷ Brief J. Warneck aan Kruyt, 19 januari 1908 (ARvdZ 101A/6/4).

⁴⁴⁸ Brief J. Warneck aan Kruyt, 5 januari 1909 (ARvdZ 101A/6/4).

⁴⁴⁹ Brief J. Warneck aan Kruyt, 5 januari 1909.

⁴⁵⁰ Brief J. Warneck aan Kruyt, 5 januari 1909; 18 oktober 1909; 7 mei 1909 (ARvdZ 101A/6/4).

⁴⁵¹ Kruyt, 'De invloed der zending op de maatschappij der inlanders', *Onze Eeuw*, 1907 (7), blz. 58.

in een ander milieu terecht waren gekomen.⁴⁵² Fundamenteel daarin is dat de angst voor de zielen van de voorouders werd doorbroken. Dit nam de ‘princiële barrière voor alle vooruitgang’ weg. Het geloof in God leidt ertoe dat de boze geesten de invloed op de mens verliezen.⁴⁵³ Illustratief voor de visie van de To Pamona op de verhouding van geloof in God en geloof in de geesten is een passage uit het dagboek van 1909 waarin Kruyt een gesprek met *kabosenya* Talasa beschrijft, ruim een jaar voordat de overgangen naar het christelijk geloof begonnen:

Hierover pratende vroeg ik Talasa: ‘Hoe denkt gij over het Christendom? Gij zijt trouw in de bijeenkomst; gij hebt u altijd dicht bij ons geschaard.’ ‘Wat mij aangaat’, zei Talasa, ‘ik heb mijn heidendom weggegooid, ik weet dat God de ware is; alleen van één ding ben ik nog niet overtuigd: van den leugen van het *lobo*-offer, want dat heeft mij al drie maal genezing gebracht.’ Ik sprak erover hoe ook de *lobo*-geesten voor Gods macht moesten wijken, wanneer hij zich heelemaal aan Hem overgaf. Hij zou niemand tegenhouden Christen te worden, maar om de eerste te zijn, daar durfde hij niet aan.⁴⁵⁴

Om ‘geestelijke en lichamelijke ontwikkeling’ mogelijk te maken is het volgens Kruyt noodzakelijk de barrières van het nog bestaande heidendom uit de weg te ruimen en het geloof in Gods liefde aan te kweken.⁴⁵⁵ Hij spreekt in dat verband van het uitroeien van het heidendom in het hart van de mens. De verering van de zielen van voorouders stond niet alleen geestelijke, maar ook lichamelijke ontwikkeling in de weg. Hij doelt daarmee op geloofsopvattingen die het onmogelijk maakten landbouwtechnieken in te voeren die een veel betere oogst ten gevolge hadden. Heidendom blokkeert in zijn visie dus zowel geestelijke groei als maatschappelijke ontwikkeling.

Kruyt wilde in zijn zendingswerk met name aansluiten bij die heidenen, die tijdens de kerstening werkelijk hun hart aan Christus hadden gegeven. Zij voelden, in tegenstelling tot degenen die christen waren geworden omdat zij de macht van de God van de Hollanders moesten erkennen, de zedelijke eis die God aan de mens stelt.⁴⁵⁶ Dit waren de mensen die trachtten het evangelie na te volgen en die instrumenteel konden zijn in het bewerken van een omslag in de publieke opinie.⁴⁵⁷ Het werken aan de verandering van het hart legde het fundament voor de verandering van de samenleving. In zijn artikel *Het pessimisme van het Indonesische heidendom* ging hij hier nader op in en schreef:

Het Gouvernement is gekomen en heeft een einde gemaakt aan vele instellingen der vaders, aan koppensnellen en doodenfeesten, aan den eerbied voor den rijstgeest en nog veel meer belangrijke onderdeelen van den eeredienst, die voortgesproten was uit de pessimistische wereldbeschouwing der Toradja’s.⁴⁵⁸ (...) Maar alles wat men langs dezen

⁴⁵² Kruyt, ‘De invloed der zending’, blz. 59.

⁴⁵³ Kruyt, ‘Dagboek 1908-1909’, 20 mei 1909.

⁴⁵⁴ Kruyt, ‘Dagboek 1908-1909’, 10 september 1908.

⁴⁵⁵ Kruyt, ‘De invloed der zending’, blz. 65-66.

⁴⁵⁶ Kruyt omschreef de zedelijke eis – in een gesprek met Uma i Rehe uit Buyu mPendoli – als de verandering van het hart, het geloof in God en Jezus. Zie *BrAKrVr*, 1912 (19), blz. 13.

⁴⁵⁷ Kruyt, ‘De invloed der zending’, blz. 77.

⁴⁵⁸ In *De Zending een dwaasheid*, Oegstgeest, s.a., gaat Kruyt eveneens in op de ‘gelukkige natuurstaat’ van de heidenen (zie het hoofdstuk ‘De gelukkige heiden’, blz. 1-11). Hij wijst daarin met name op de steeds gevoelde vrees voor krachten die de levensziel bedreigen en op fatalisme. Het gouvernement verbood het terechtstellen van heksen, maar het kon door die maatregel de slachtoffers van heksery geen bescherming bieden tegen de magische krachten. Daarvoor was de zending

weg kreeg was van negatieven aard. Allerlei dingen leerde men ontkennen, maar een nieuw gebouw werd niet opgetrokken op de puinhopen van het oude. En bij alle negatie van het oude bleef de wereldbeschouwing in het gemoed onveranderd; (...) Waar Gouvernement, Westersche ‘beschaving’, althans Westersche invloeden, doordringen, is Zending eisch van barmhartigheid met de bevolking, die anders geestelijk geheel te gronde moet gaan. Inderdaad, hierin kan alleen de Christelijke Zending helpen, dat zij aan het hart, dat zoekt naar God, den weg wijst, dat zij inhoud geeft aan het leven, dat zij vertrouwen stelt in de plaats van wantrouwen, kortom, dat zij door het geloof in God den pessimistischen blik dezer menschen op het leven verandert in een optimistischen. (...) De mensch wordt geen Christen door uiterlijke vormen te volgen, maar door zijn blik op het leven te veranderen. En deze verandering heeft inderdaad plaats bij de ernstigen en nadenkenden onder de Toradja's.⁴⁵⁹

Kruyts sceptische houding over de invloed van uiterlijke vormen op het innerlijke leven wordt ook duidelijk in zijn houding jegens het overheidsbeleid inzake de bevordering van het onderwijs: ‘het is mijne innige, op ervaring steunende overtuiging, dat daarbij veel teleurstelling te wachten is’.⁴⁶⁰ Hij bedoelde daarmee dat het bevorderen van ontwikkeling niet kan plaatsvinden zonder dat eerst het heidense hart wordt veranderd. Wanneer dat niet gebeurt dan zal het onderwijs – en de ontwikkeling die daarvan het gevolg is – niet meer dan een vernis blijken dat weinig sporen in de maatschappij nalaat. Het hart van de ‘inlander’ moest naar zijn stellige mening ervan overtuigd worden dat de adat minder krachtig werkt dan het evangelie. Het kwam bij het bevorderen van werkelijke ontwikkeling aan op de goede voorbereiding van de grond. Pas dan kon het gouvernement de vruchten plukken van het uitgestrooide zaad: ‘onder toejuiching der bevolking zal dan hare godsdienstige en moreele opvoeding hand aan hand gaan met haren materieelen vooruitgang’.⁴⁶¹

De zedelijkheid van christenen

Dezelfde redenering – zending als verandering van het hart én aansluitend verandering van de samenleving – treffen we aan in de brochure ‘De christelijke zending’ (1910) waarin Kruyt en H. Borel pro en contra de zending schreven. Delen van Kruyts bijdrage zijn woordelijk overgenomen uit het hierboven besproken artikel ‘De invloed der zending op de maatschappij der inlanders’. In de genoemde brochure gaat hij echter uitvoeriger in op het zedelijk karakter van de gekerstende volken en onderstreept hij dat het onterecht is de zending te verwijten dat het zedelijk leven van de nieuwe christenen geen hoogstaand karakter heeft. Kruyt verwijst opnieuw naar de kersteningsgeschiedenis van Europa en voert aan dat Europeanen eeuwen nodig hadden om de openbaring van Jezus in zich op te nemen. In de zending mag daarom van inlandse christenen geen volmaaktheid worden verwacht. Het christelijke beginsel is een zuurdesem in hun hart.⁴⁶² Het gist heeft tijd nodig om tot het gewenste resultaat te komen.

nodig (blz. 4-9). Het betreffende hoofdstuk verscheen in 1928 als separaat artikel. Zie Kruyt, ‘De gelukkige heidenen’, *AWCC*, 1928 (4/14).

⁴⁵⁹ Kruyt, ‘Het pessimisme van het Indonesisch heidendom’, *Stemmen des Tijds*, 1924 (12), blz. 164-165. Adriani spreekt van de ernst van het heidendom (*Het animistisch heidendom als godsdienst*, Oegstgeest, 1922, blz. 31-32).

⁴⁶⁰ Kruyt, ‘De invloed der zending’, blz. 80.

⁴⁶¹ Kruyt, ‘De invloed der zending’, blz. 80.

⁴⁶² Kruyt, ‘De christelijke zending’, *Pro en Contra*, blz. 13.

De vraag of de kerstening leidde tot een goed resultaat was in het zendingswerk geregeld aan de orde. Ging de 'inlander' erop vooruit wanneer hij was overgegaan tot het christelijk geloof? Volgens Kruyt waren velen die slechts oppervlakkig in aanraking kwamen met Indonesische christenen geneigd daarop ontkennend te antwoorden.⁴⁶³ Kruyt probeerde de eenzijdigheid van dit antwoord aan te tonen door te wijzen op de grote veranderingen in de maatschappij van de To Pamona. Anders dan de gereformeerde zending op Sumba⁴⁶⁴ was hij zeer kritisch over de grove wijze waarop de regering had ingegrepen in de inlandse samenleving. Tegelijkertijd onderstreepte hij daarbij het grote belang van de zending. Temidden van de grote verwarring waarin de To Pamona verkeerden kon de zending als gids optreden: 'Is het dan niet wenschelijk, dat de Zending daar is om de botsing van oud en nieuw niet al te hevig te doen zijn, en om wegen te verzinnen, waarlangs deze natuurmensen hun evenwicht terug kunnen vinden?'⁴⁶⁵

Kruyt wierp het verwijt dat de zending mensen slechter maakte ver van zich. Hij legde er sterk de nadruk op dat de visie en werkwijze van overheid en zending goed moesten worden onderscheiden. Het ingrijpen van de overheid, niet van de zending, leidde tot desintegratie van de sociale samenhang.⁴⁶⁶ Het was volgens hem veel beter geweest wanneer de natuurvolken 'meer aan zichzelf hadden kunnen worden overgelaten om geleidelijk in aanraking te komen met den grooten wereldstroom.'⁴⁶⁷

Het aanhangen van een hogerontwikkelde godsdienst had volgens Kruyt een remmende werking op onzedelijk gedrag zoals drankgebruik, stelen en promiscuïteit. Bij de volken die de islam aanhangen constateerde hij dat ook. Wanneer een natuurvolk overging naar het christendom voordat de overheid het gebied onder haar bestuur had gebracht zou de integrerende rol van de godsdienst volgens Kruyt 'werkzamer zijn' dan wanneer de volgorde omgekeerd was. Waar de overheid voorafgaand aan de kerstening grote sociale veranderingen afdwong zou de gunstige zedelijke invloed van het christendom echter pas op termijn zichtbaar zijn.⁴⁶⁸

Kruyt laat zich in deze brochure zeer kritisch uit: het Nederlands-Indisch gezag maakt zich schuldig aan het 'oplossen van de gemeenschap', de mensen komen als individuen naast elkaar te staan en de sociale controle van de oude gemeenschapsverbanden valt weg. De jonge generatie gaat daardoor ook haar eigen weg en luistert niet naar de ouderen. Het volk is door het bevoegd gezag, het gouvernement, 'uit zijn verband gerukt'. De zending heeft dus tot taak de mensen te begeleiden in het vinden van een nieuwe, hoogstaande zedelijkheid:

⁴⁶³ Kruyt, 'De zedelijkheid van een natuurvolk en de zending', *Kerkopbouwgeschriften*, Assen, 1934 (1/2), blz. 3.

⁴⁶⁴ H. Reenders spreekt van een geconditioneerd positieve opstelling t.a.v. het gouvernement. Voor 1900 wilde de zending op Sumba zo weinig mogelijk te maken hebben met de overheid, maar dit werd anders door het beginsel van de ethische politiek. De Sumba-deputaten verzochten de overheid om het eiland te pacificeren. In 1901 werd daarmee een begin gemaakt. Zie H. Reenders, 'Zending voor de oorlog', blz. 12-15.

⁴⁶⁵ Kruyt, *De Zending een dwaasheid*, blz. 10.

⁴⁶⁶ A.F. Walls spreekt over een 'breakdown of society' wanneer de 'gap of traditional patterns and the new experience of reality becomes inescapable'. Daarop volgt een periode van 'desillusionment and re-evaluation' (A.F. Walls, *The Missionary Movement in History. Studies in the Transmission of the Faith*, New York, 1996, blz. 126).

⁴⁶⁷ Kruyt, *De Zending een dwaasheid*, blz. 16.

⁴⁶⁸ Kruyt, *De Zending een dwaasheid*, blz. 18. Zie voor de veranderingen in Midden-Celebes na de pacificatie ook N. Adriani, 'Maatschappelijke, speciaal economische verandering der bevolking van Midden-Celebes, sedert de invoering van het Nederlandsch gezag aldaar', Leiden, 1915 (overdruk uit *TKNAG*, 1915, 32/2, afl. 4).

Als dan de zending daar is om aan die menschen een zedewet te geven, hen op te voeden in de kennis van een andere macht, die hen dwingt om ondeugden te bestrijden en goede zeden aan te kweken, dan moet men toch wel erkennen, dat de Zending een groote taak heeft te vervullen onder zoo'n volk en dus recht heeft daar op te treden.⁴⁶⁹

Volgens Kruyt was het de taak van de zending een hogere eenheid te brengen in de 'uit haar voegen gelichte dorpsenheid'.⁴⁷⁰ Daartoe moest de zendeling aansluiting zoeken bij de oude idealen van de communale samenlevingsvorm; hij diende belangrijke waarden als gastvrijheid, onderlinge hulpvaardigheid en het onderlinge lenen niet meer te verankeren in het onderliggende, wederzijdse belang dat mensen daarbij hadden (*posintuwu*), maar in het hogere ideaal van de saamhorigheid van de kinderen Gods. Teneinde temidden van de sociale desintegratie nieuwe vormen van maatschappelijke cohesie te vinden, moest de zending het accent leggen op de onderlinge verwantschap van christenen, die hun leven richtten naar het evangelie.⁴⁷¹ De uiteengevallen en 'door elkaar geworpen' primitieve gemeenschap kende geen begrenzing meer waardoor onzedelijke gedragingen voluit de gelegenheid hadden op te bloeien. Het evangelie moest de grond bieden waarop oude waarden en goede zede opnieuw tot bloei konden komen.

Kruyt beseftte dat de zending nog niet in staat was geweest temidden van de ontwrichting en het wegvallen van de tucht van de gemeenschap genoeg zedelijk besef te wekken om de christenen van onzedelijke gedragingen te weerhouden: 'Waar in een natuurstaat zonder het Evangelie de menschen in dezen toestand allen zedelijken steun zouden missen, wordt deze aan hen, onder wie het Evangelie woont en werkt, wél geboden.'⁴⁷² Het probleem voor de zending was echter dat de To Pamona aan de tuchtmeester (de adat) onttrokken werd, terwijl zij daarvoor nog niet rijp waren. Door de overgang tot het christendom traden de To Pamona toe tot een nieuwe gemeenschap 'met andere regels en voorschriften'. Ook de geestelijke band was in deze nieuwe gemeenschap nog niet sterk en de opvoeding nog te kort. De inheemse christenen begrepen de vrijheid ten opzichte van de oude voorschriften dan ook nog niet:

Voor een grooter aantal hunner beteekent de overgang tot het Christendom een treden uit de oude gemeenschap, zonder de verplichtingen van de nieuwe gemeenschap als verbindend te voelen; een verloochen van de goden, zonder dat daarvoor God in de plaats is gekomen. Bij zulken is de tucht der gemeenschap niet vervangen door de wet van Christus. Door de ontwrichting van de Toradja-maatschappij door het Westersch bestuur is veel van wat niet werkelijk bezit des harten was, weggevaagd.⁴⁷³

Dit ontbindingsproces werd volgens Kruyt door het gouvernement veroorzaakt. Met deze uitspraak nuanceerde hij hetgeen hij eerder zei over de gewenste rol van het binnenlands bestuur, namelijk als de gezagsdrager die de ruwe brokken van het heidendom moest afhakken. Kruyt was inmiddels tot het inzicht gekomen dat het gouvernement met zoveel kracht had ingegrepen in de samenleving van Midden-

⁴⁶⁹ Kruyt, *De Zending een dwaasheid*, blz. 20.

⁴⁷⁰ Kruyt, 'De zedelijkheid van een natuurlvolk', blz. 6.

⁴⁷¹ Kruyt, 'De zedelijkheid van een natuurlvolk', blz. 6-7.

⁴⁷² Kruyt, 'De zedelijkheid van een natuurlvolk', blz. 10.

⁴⁷³ Kruyt, 'De zedelijkheid van een natuurlvolk', blz. 14.

Celebes, dat de zending niet, zoals hij hoopte, reinigend en zuiverend kon optreden, maar zich gedwongen zag als gids op te treden temidden van de ontstane sociale verwarring. Het antwoord van de zending kon niet beperkt blijven tot het instellen van een andere tucht en het afkondigen van velerlei voorschriften:

Wil de Zending werkelijk iets voor hen zijn, dan moet zij alle krachten inspannen om het geloof in Jezus bij de mensen aan te kweeken, opdat onze Heiland een gestalte in hen krijgje. Daarvoor zijn al onze krachten noodig, de kracht van onze persoonlijkheid en van ons voorbeeld. Altijd weer Jezus laten zien, zoals Hij ons den Vader heeft geopenbaard in zijne onbegrijpelijke zondaarsliefde. Het geloof in Jezus, dat deze zwakke Christenen maakt tot burgers van het Koninkrijk der hemelen, moet in de plaats treden van elke van buiten af opgelegde tucht, van welke aard die ook is.⁴⁷⁴

Het geloof in Jezus moest dus leiden tot een vernieuwde levenswijze, die geen uiterlijke tucht nodig had. Het was de taak van de zendeling om dit voor te leven.

De kracht van christenen

Het in het bovenstaande citaat genoemde woord ‘kracht’ is een begrip dat in Kruyts publicaties geregeld voorkomt. In een latere publicatie, *Zending en Volkskracht* (1937),⁴⁷⁵ gaat hij specifiek in op dit begrip. A.M. Brouwer (1875-1948) schrijft in het voorwoord, dat Kruyt ons in deze brochure wil doen nadenken over de vraag ‘wat het Evangelie in eigen volk heeft veranderd, welke kracht daarvan uitgaat, welke plaats in het volksleven aan de Kerk toekomt’.⁴⁷⁶ Het blijkt dan te gaan om de kracht van de ‘in vrijheid gebrachte en aanvaarde prediking’ die een vernieuwende invloed heeft en ‘dat niet slechts op het persoonlijke leven “in de binnenkamer”, maar niet minder op het ruime gebied van maatschappij en staat’. Het begrip ‘volkskracht’ verwijst derhalve niet zozeer naar een vermogen dat het volk van zichzelf al heeft, maar naar een vermogen dat het van God ontvangen heeft als veranderings- en groeiomogelijkheid.

Kruyt omschrijft deze kracht als het resultaat van het opvoedingsproces van Godswege. De natuurmens is volgens hem altijd op zoek naar kracht om zijn levensziel te versterken. Alle offers zijn erop gericht de natuurkrachten onder controle te krijgen en zodoende zelf sterker te worden. De opkomst van de priesterdienst leidde ertoe dat het vertrouwen op eigen kracht en eigen middelen plaatsmaakte voor het vertrouwen op hogere machten.⁴⁷⁷ De grote vraag aan de zendelingen was of hun God zo krachtig was dat de christenen niet zouden sterven en of de christenen betere oogsten zouden krijgen.⁴⁷⁸ Kruyt presenteerde het evangelie dan ook als ‘kracht van God’. Hij werkt dit in het eerste hoofdstuk helaas nauwelijks uit: hij zegt niet meer dan dat het ‘evangelie tot zaligheid’ deze kracht is en dat dit evangelie Midden-Celebes heeft overwonnen.⁴⁷⁹ In het tweede hoofdstuk wordt echter duidelijker wat hij bedoelt. Het gaat hem om de werking van de kracht in relatie tot de innerlijke verandering van de ‘magisch-religieuze gedachtenkring’.⁴⁸⁰

⁴⁷⁴ Kruyt, ‘De zedelijkheid van een natuurvolk’, blz. 15.

⁴⁷⁵ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, 's-Gravenhage, 1937.

⁴⁷⁶ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 2.

⁴⁷⁷ Zie hierover ook: *BrAKrVr*, 1928 (80), blz. 11.

⁴⁷⁸ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 15-16, 28.

⁴⁷⁹ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 18.

⁴⁸⁰ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 22.

Kruyt is van mening dat volkskerstening een risico met zich meebrengt. De uiterlijke kant van de overgang tot het christendom omschrijft hij zelfs als ‘gevaarlijk’ wanneer ‘niet de middelen en de krachten aanwezig zijn om zonder ophouden de gedoopten door het Evangelie te beïnvloeden’.⁴⁸¹ De reden voor deze zorg werd in het bovenstaande al eerder duidelijk: kerstening staat voor Kruyt niet gelijk aan bekering. Het innerlijk van de natuurmens is volgens hem weinig veranderd tijdens het kersteningsproces. Dit betekent dat de wereldbeschouwing en de mentaliteit van de To Pamona, ‘de magisch-religieuze gedachtenkring’, door de kerstening nog niet automatisch veranderde. De bekeerling wordt gedoopt, gaat naar de kerk en neemt deel aan het avondmaal, maar ‘hij doet deze dingen zonder hart, omdat zijn gemoed nog geheel heidensch is, voelt en denkt’.⁴⁸²

Toch was Kruyt een tegenstander van een scheiding van de sacramenten.⁴⁸³ Op 16 juni 1910, ongeveer een half jaar na de eerste overgangen naar het christendom, werd in het ressort Kasiguncu voor het eerst het avondmaal met de christelijke To Pamona gevierd. Kruyt werd bekritiseerd vanwege de snelle invoering van het avondmaal. In het jaarverslag van 1910 maakt hij daar melding van. Hij is echter van mening dat het nodig is dit ‘genademiddel’ te gebruiken om de ‘inlanders’ ‘tot inniger gemeenschap met God’ te brengen. De viering van het avondmaal zou tot een dieper besef van zonde leiden.⁴⁸⁴ Kruyt wil de nadruk leggen op de opvoedende waarde van het avondmaal en maakt de heiligheid van het avondmaal daaraan ondergeschikt.⁴⁸⁵ Als argument tegen de sacramentsscheiding voert hij aan dat de christenen in Midden-Celebes jarenlang onder het gehoor van de zendelingen gezeten hebben en dat zij zich reeds voor de doop als christenen hebben gedragen.⁴⁸⁶ In het ressort Pendolo echter, waar het zendingswerk veel later was begonnen, blijkt Kruyt een langere periode te hebben aangehouden tussen doop en avondmaal. In de gemeente Bancea was dit een periode van twee jaar.⁴⁸⁷

In het werk van de zending komt het volgens Kruyt erop aan de gekerstende ‘inlanders’ te brengen tot verdieping van het geloof.⁴⁸⁸ Daarbij tekent hij aan dat aanvankelijk, kort na de kerstening, niet gesproken kon worden over ‘sommige punten die voor ons geloof van overwegende beteekenis zijn, zooals de erkenning onzer zonde tegenover God en de geestelijke verlossing door Jezus Christus’.⁴⁸⁹ Voor de natuurmens is zonde een begrip zonder zedelijke, ethische betekenis. Zonde ziet hij als ‘het verkrachten van de natuur, het verstoren van de orde in de natuur, waardoor deze zich mechanisch op hem wreekt’.⁴⁹⁰

De zending is daarom gehouden aan te knopen bij het besef van een opperwezen, de hoogste God. Deze God is sterker dan de geesten en goden en geeft kracht aan de ziel. Voor Kruyt betekent dit dat hij Jezus predikte als de liefdevolle machtige, door wie de mensen verzekerd kunnen zijn van het kinschap Gods en door wie

⁴⁸¹ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 22.

⁴⁸² Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 23.

⁴⁸³ Zie hierover ook I.H. Enklaar, *De scheiding der sacramenten op het zendingsveld*, blz. 105-106. Enklaar verwijst uitsluitend naar Kruyts *Zending en Volkskracht*, blz. 109-111.

⁴⁸⁴ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 109.

⁴⁸⁵ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 110.

⁴⁸⁶ Kruyt, ‘De werkring Kasigoentjoe in 1910’, *MNZG*, 1911 (55), blz. 231.

⁴⁸⁷ Kruyt, ‘De werkring Pendolo in 1912’, *MNZG*, 1913 (57), blz. 113-114.

⁴⁸⁸ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 30.

⁴⁸⁹ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 30.

⁴⁹⁰ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 30.

zij beschermd worden. De zendeling moet de natuurmens, wanneer het vertrouwen in zijn persoon ontstaan is, 'over het doode punt' heenbrengen en hem helpen het evangelie te leren verstaan als een 'geestelijk leven met en voor God'.⁴⁹¹ Hij is degene die, nadat het hart van de heiden door de Geest is voorbereid, de mens op het juiste pad brengt. Jezus vergezelt de natuurmens gedurende zijn gehele leven op dat pad.⁴⁹²

Kruyt betoogt dat de kracht van het evangelie zowel in het geestelijk als in het maatschappelijk leven van de To Pamona zichtbaar wordt. De verandering op deze beide terreinen is voor hem verbonden met een krachtige missionaire prediking. Hij maakt daarbij op de toen gebruikelijke wijze een onderscheid tussen de hoofdtaak van de zending, namelijk de prediking, en het 'bijwerk' van de zending, het werk van onder meer de zendeling-arts en de zendeling-onderwijzer. Zo spreekt F.E. Daubanton van de prediking van het Evangeliewoord als hét zendingsmiddel en van geneeskundige zending als hulpmiddel om het wantrouwen tegen de zending te beschamen en het vertrouwen in zendingen te bewerkstelligen.⁴⁹³

Anders dan Daubanton koppelt Kruyt de sociale betekenis van de zending niet aan het bijwerk, maar aan de hoofdtaak. De prediking van het evangelie overwint het conservatisme van het heidendom en schept daardoor bijvoorbeeld ruimte voor vernieuwing van de landbouwmethoden. De strijd van het gouvernement tegen de 'magisch-religieuze gedachtenkring', tegen de heidense voorschriften die soms leiden tot het mislukken van de oogst, kan door het gouvernement niet worden gewonnen wanneer de prediking van het evangelie niet eerst het hart van de mensen verandert. De mensen moeten eerst vrij worden van hun angst voor de goden en van het daaruit voortkomende 'dodelijke conservatisme'.⁴⁹⁴ Pas na de bevrijding van de angst kan de mens volgens Kruyt opwassen in de kennis van God en in de genade van Christus. Dat groeiproces ziet hij als een eerste voorwaarde voor een vrije ontwikkeling, waarin de 'goden-voorouders' opzij treden. Daarvoor in de plaats komt een God, die 'alle wegen in de maatschappij openstelt, waarlangs men vooruit kan komen'.⁴⁹⁵ Kruyt ziet de tribale religie vooral als een remmende macht voor de sociale ontwikkeling, terwijl hij het christendom typeert als een kracht die voorwaarts drijft.⁴⁹⁶ Hij doelt daarmee niet op de uiterlijke vormen van het christendom, maar op het christelijk geloof. Het innerlijke geloof moest worden tot de dragende kracht van het volk, tegenover de desintegratie waaraan het volk onderhevig was. In die zin kan de titel *Zending en Volkskracht* gelezen worden als een devies.

Het geloof van christenen

Kruyt bespreekt de kracht die in het geloof zichtbaar uitvoerig in het derde hoofdstuk van zijn boek *Van Heiden tot Christen*. Hij stelt daar 'geloven' tegenover 'het bestaan op eigen kracht'. Met dit laatste doelt hij op het verwerven van bestaanszekerheid binnen de menselijke mogelijkheden. Dit werd door christenen in Midden-Celebes later het 'roven van Gods macht' genoemd: de mens wil zelf de macht houden om zijn leven te besturen, hij wil zijn leven niet overgeven aan de

⁴⁹¹ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 39. Zie ook: Kruyt, 'Het ressort Kasigoentjoe in 1911', *MNZG*, 1912 (56), blz. 92.

⁴⁹² Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 39.

⁴⁹³ F.E. Daubanton, *Prolegomena van Protestantse zendingswetenschap*, blz. 119.

⁴⁹⁴ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 65.

⁴⁹⁵ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 64.

⁴⁹⁶ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 65.

leiding van God en wil niet aanvaarden dat alleen God de rijstkorrel kan doen groeien.⁴⁹⁷ De To Pamona zijn voortdurend op zoek naar middelen om zich een zekerder bestaan in deze wereld te verwerven. ‘Elk middel, dat aangeprezen wordt om zich tegen allerlei invloeden te beschermen, zoodat men immuun wordt voor ziekten en ongevallen, vindt altijd een open oor bij de mensen.’⁴⁹⁸ De mensen willen deze magisch werkende middelen verwerven en lopen daardoor tovenaars achterna, die beloven dat de mensen zonder te sterven in directe gemeenschap kunnen leven met de zielen van overledenen (het zogenaamde *meyapi*).⁴⁹⁹ Kruyt onderscheidt tussen een geestelijk geloof en een stoffelijk geloof. Geestelijk geloven betekent onszelf toevertrouwen aan Gods macht over leven en dood. Dit kan naar zijn idee alleen worden bereikt wanneer ‘al die bruggen van het geloof in eigen kracht’⁵⁰⁰ worden afgebroken. Onder deze ‘bruggen en steunsels’ verstaat hij offers waarmee de mens de toorn van de goden wil bezweren en ‘voorbehoedmiddelen’⁵⁰¹ die het geloofsvertrouwen in God in den weg staan’.

Opmerkelijk is dat Kruyt de zending omschrijft als een soort atheïst.⁵⁰² Hij ziet deze namelijk als iemand die probeert mensen de uiterlijke steunsels van het geloof te ontnemen om hen zo tot geloof in God te brengen. Dat is een moeizaam proces, omdat de mensen nog weinig voelen van de diepte van het geestelijk geloof: ‘wij zendingen worden een soort atheïsten, die den eeredienst, waaraan het volk gewend is, en waarvan men heil verwacht, ontkennen, afbreken.’⁵⁰³ De evangeliepredikers worden dan ook gezien als mensen die geen eerbied hebben voor het traditioneel heilige en die de overgeleverde mythen en riten ontmythologiseren. Het gevaar van het zendingswerk is volgens hem dat de zendingen de oude cultus ontcrachten, maar dat ze er niet in slagen een nieuwe, christelijke gemeenschap op te bouwen en het geloof in Jezus krachtig aan te kweken.

Kruyt ziet dit als een risico dat bij elke ontwikkeling van de geest hoort en dat niet voorbehouden is aan veranderingsprocessen op de zendingsterreinen. Hij wil evenmin zeggen dat in het heidendom geen ‘innig geloof’ bestaat dat de mens met God verbindt en dat tot een nieuwe gemeenschap moet leiden: ‘er zijn in den Toradja strevingen, aspiraties, zoekingen, waaraan het Evangelie beantwoordt. Naast dat steunen op eigen kracht, wat het kenmerk van het heidendom is, vinden wij ook een streven naar overgave aan God.’⁵⁰⁴ Kruyt lokaliseert dat streven in de overtuiging van de To Pamona dat het goed is zoals God de mens heeft gemaakt. Evenzo spreken de To Pamona over het stervensuur als een door God bestemd uur.⁵⁰⁵ Dit geloof in beschikking wijst volgens Kruyt op een gevoel van afhankelijkheid van de hogere macht. Met name in de gebeden tot de goden beluistert hij veel vertrouwen op de voorouders. Hij ziet het als de taak van de zending aan te sluiten bij het streven naar overgave aan God. De zending moet zich er daarbij voor hoeden

⁴⁹⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 43-44. Zie ook Bijlage 3, preekschets nummer 4 (blz. 512) en blz. 365vv.

⁴⁹⁸ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 43.

⁴⁹⁹ Zie voor een uitvoerige beschrijving van *meyapi*: Kruyt en N. Adriani, ‘De Godsdienstig-Politieke beweging “Mejapi” op Celebes’, *BTLV*, 1913 (67), blz. 135-151.

⁵⁰⁰ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 44.

⁵⁰¹ Met ‘voorbehoedmiddelen’ doelt Kruyt op amuletten.

⁵⁰² Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 45.

⁵⁰³ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 45.

⁵⁰⁴ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 46.

⁵⁰⁵ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 48.

slechts af te breken en niet met alle kracht te werken aan de opbouw van de nieuwe zedelijke en christelijke gemeenschap.

Het geloofsvertrouwen van de To Pamona staat bij Kruyt steeds weer tegenover het zich verlaten op eigen kracht. Het godsgeloof van de heidenen kan niet tot ontplooiing komen omdat het wordt neergedrukt door de eigen kracht.⁵⁰⁶ De talloze voorschriften fungeren als een krachtig middel om zelf de controle te houden over het leven. De gekerstende inwoners van Midden-Celebes weken van die manier van denken niet af. Zij ontleedden het christendom in talrijke voorschriften teneinde de gunst van God te verwerven en zeker te stellen. Kruyt zag daarin een parallel met de wetten en voorschriften van het oudtestamentisch jodendom. In de lijn van Abraham Kuenen zag hij de prediking van de profeten als 'een opwekken tot geloof in den levenden God, het laten varen van de afgoden, het steunen op eigen kracht'.⁵⁰⁷ De ballingschap zag Kruyt vervolgens als de tijd dat 'die hogere Godskennis' meer tot de mensen doordrong. De wet van de priesterreligie kon het geloof echter dooddrukken. Dit leidde tot het doden van Jezus, die de verpersoonlijking van het geloof was. Het uitdrijven van de ene duivel, de 'heidensche eigenkracht', kan gemakkelijk gevolgd worden door de komst van zeven duivelen van de 'wettische eigenkracht', schreef Kruyt. Hij achtte dit laatste nog erger dan het eerste, omdat het vertrouwen op de wet het mom draagt van het geloof in de ware God, terwijl het dat niet is en niet kan zijn.⁵⁰⁸

In omgekeerde zin, vervolgt Kruyt, laat het zich baanbrekende godsgeloof niet meer wringen in het keurslijf van de wet of de heidense adatbepalingen. Dit raakt aan een belangrijk punt in het verstaan van Kruyts benadering: terwijl hij in de beginperiode van zijn werk in Midden-Celebes het bestrijden van het heidendom beschouwde als een onmisbare pijler in de voorbereiding van het heidense hart op het evangelie, argumenteerde hij later dat de evangelieprediking niet mag bestaan in het demonstreren van de onwaarheid, de leugen van het heidendom.⁵⁰⁹ Hij gaat daarin aanmerkelijk verder dan we in eerdere publicaties kunnen vaststellen. Bespottend en bestrijding van de geloofsovertuiging van de vaders kan volgens hem niet aan de orde zijn. Het werk van de zendeling moet erop gericht zijn uit elke heidense uiting van dat geloof de kern te nemen en deze aan te wenden 'om den menschen iets te doen verstaan van wat innerlijke zekerheid is op Gods genade'.⁵¹⁰

Kruyt duidt het afhankelijkheidsgevoel dat hij aan de bringers van offers toeschrijft niet negatief. In aansluiting bij F.D.E. Schleiermacher ziet hij de onderliggende religieuze noties juist als uitingen van op God gerichte aspiraties die moeten opwekken tot nieuw geloof. De offers waardeert hij dus niet negatief als heidendom, maar als in essentie goed. Sinds de dood van Jezus zijn deze gebruiken echter niet meer nodig. Het meegeven van kleding aan de overledene dient niet te worden bestreden als zondige bezweringspraktijk, maar de zendeling moet acht slaan op de kern die spreekt uit dat gebruik, namelijk de wens nog voor de overledene te zorgen. De zendeling mag in aansluiting daarop verkondigen dat deze zorg aan God mag worden overgelaten.

Hetzelfde geldt voor rituelen die de vrijmaking van zonden beogen. De prediker

⁵⁰⁶ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 53.

⁵⁰⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 53.

⁵⁰⁸ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 54.

⁵⁰⁹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 54.

⁵¹⁰ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 55.

moet zich volgens Kruyt realiseren dat het daarin ten diepste gaat om het besef dat de mens schuldig staat voor God: 'Zoolang ze niet beter wisten, heeft God hun offer aangenomen. (...) Maar nu Jezus gekomen is, worden onze zonden alleen vergeven in Hem.'⁵¹¹ Hij zegt daarmee dus dat in het heidendom echt geloof en een kern van waarheid te vinden is, maar dat Jezus de volmaakte weg toonde en dat de incarnatie het oude ritueel overbodig maakte. Het is de taak van de zending de ware kern op de voorgrond te stellen en deze in het licht te stellen van het evangelie, zodat nieuw geloof ontstaat: een 'innige band, die den Possoër met God verbindt'.⁵¹²

De zending moet de To Pamona dan ook niet willen dwingen om bestaande mengvormen van oud en nieuw geloof op te geven. Heidense gebeden waarin de godsnamen vervangen worden door de namen van God en Jezus zijn een teken dat de To Pamona het christelijk geloof in hun eigen kring getrokken hebben.⁵¹³ Elders noemt Kruyt dit 'in de eigen kring trekken' van het geloof ook wel het 'omlaag trekken' ervan. Deze term kan tot het misverstand leiden dat Kruyt deze praktijk negatief waardeerde. Dat is echter niet het geval. Hij was juist van mening dat het 'omlaag trekken' niet te vermijden viel en dat het derhalve beschouwd diende te worden als een noodzakelijke ontwikkelingsfase. Wanneer de zending de christenen wil dwingen 'geestelijk' te denken, dat wil zeggen dat zij het christelijk geloof niet in de eigen kring mogen trekken, dan zal het ritueel zich onttrekken aan de controle en leiding van de zending. De To Pamona trachten op hun wijze tot God te naderen en de zending moet dat ondersteunen en hen leiden tot de 'volle hoogte' van het geloof.⁵¹⁴

Ergens in dit ontwikkelingsproces lokaliseert Kruyt de openbaring van God. De heiden heeft aspiraties om God te naderen en doet dat op de wijze die past bij de ontwikkelingsfase waarin hij zich bevindt. De zending wil de heiden het evangelie van genade aanreiken en hem tot waarachtige gemeenschapsoefening met God brengen. Het moment van openbaring heeft voor Kruyt niet zozeer te maken met de Schrift. Hij omschrijft het openbaringsmoment in pneumatologische termen: de heiden zal slechts tot een innige relatie met God komen 'wanneer hij door God gegrepen is geworden en waarachtig Christelijk geloof heeft gevonden'.⁵¹⁵ Deze 'innerlijke verzekerdheid op Gods genade in Christus wordt door Gods Geest bijzonderlijk gewerkt'.⁵¹⁶

De vrijheid van christenen

In de opvoeding tot de innerlijke zekerheid van Gods genade is de strijd van wet en genade volgens Kruyt een van de belangrijkste uitdagingen: 'De mensen willen de wet, de zending wil het Evangelie'.⁵¹⁷ Kruyt beseft dat de wet een belangrijke rol speelt in de opvoeding van de christenen, maar het gezag dat voor kinderen geldt gedurende hun jeugd, moet langzaam maar zeker overgaan in vrijheid. De heiden is omringd door voorschriften om de ontkenning van ziekmakende krachten te voorkomen. De Israëliet, die een hoger beeld van de wet had, zag zich evenals de heiden geconfronteerd met de straf op de overtreding van de wet. Volgens Kruyt bracht het

⁵¹¹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 55.

⁵¹² Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 55.

⁵¹³ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 70-72.

⁵¹⁴ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 74.

⁵¹⁵ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 73.

⁵¹⁶ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 73.

⁵¹⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 135.

houden van de wet echter zowel de heiden als de Israëliet zaligheid. De eis tot gehoorzaamheid die het gouvernement stelde, was voor de To Pamona een logische gang van zaken. Degenen die christen werden zagen het christelijk geloof als een reeks van nieuwe voorschriften waaraan zij zich hadden te conformeren. Het houden van de nieuwe wet moest leiden tot de zekerheid van het bestaan. Kerkgang en zondagsheiliging werden volgens Kruyt dan ook verstaan als de nieuwe wet.⁵¹⁸

Hij beseftte dat dit zowel voor- als nadelen had. Het voordeel was dat mensen inderdaad in de kerk kwamen en dat de zendeling gelegenheid had de christenen op te voeden tot een geestelijker verstaan van het evangelie. Het nadeel bleek te zijn dat christenen tevreden waren met hetgeen zij deden. Zij hielden de voorschriften en voldeden daarmee aan de eis van de nieuwe godsdienst. Kruyt erkende dat de zending niet kan zonder mensen op te voeden tot naleving van de wet. Het kwam er volgens hem op aan het evenwicht te vinden en de mensen op te voeden tot de vrijheid van het evangelie.⁵¹⁹ De ijzeren wet die dwong tot het brengen van zoveel offers is weggenomen en de mensen mogen vertrouwen 'op Gods groote Vaderliefde, die Hij ons in Jezus Christus heeft betoond'.⁵²⁰ Christenen die deelnamen aan heidense feesten of rituelen wilde Kruyt, in tegenstelling tot de Minahasische gemeentevorgangers, niet (laten) straffen omdat daarmee het accent zou komen te liggen op de wet.⁵²¹ Hij was er echter van overtuigd dat het geen zin had een beroep te doen op het christelijk geweten van de 'afvalligen', want dit zou nog te weinig 'christelijk ontwikkeld' zijn. Liefdevolle vermanende woorden om zich geheel en al toe te vertrouwen aan God konden het enige alternatief zijn.⁵²² De wet moest er zijn voor degenen die de vrijheid van het evangelie nog niet verstonden.

Kruyt achtte het daarom van groot belang dat, voor zover regelingen en voorschriften nodig waren, deze niet naar het persoonlijk oordeel van de zendelingen zouden worden gehanteerd. De voorschriften moesten algemeen geldend zijn, als een wet die voor alle dorpen en alle christenen bindend was. Tussen de regels door uitte Kruyt kritiek op jonge zendelingen die zich niet hielden aan de afspraken die gemaakt waren in de Conferentie van Zendelingen. Het zendingsbestuur kreeg het verwijt dat de voorzitter niet de bevoegdheid had in te kunnen grijpen wanneer zendelingen het beleid van de conferentie niet uitvoerden.⁵²³ Dat 'niet uitvoeren' leidde volgens Kruyt namelijk tot onzekerheid bij de 'inlander'. Een strakke leiding was op dat punt nodig. De zending van de oude kerk in Europa kon volgens Kruyt zo goed slagen, omdat zij een wettische eenheid voorstond tegenover de primitieve stammen. De wet had een belangrijke opvoedende rol, maar het mocht niet bij de wet blijven: 'De Inlander moet ook tot het Evangelie worden opgevoed, en wanneer wij hem onverpoosd laten voelen, wat het Evangelie wil, dan zal hij door Gods Geest eenmaal tot het licht worden gebracht. Een voorname rol vervult daarbij het Christelijk gebed, dat uit het geloof in Gods genade voor zondaars geboren is.'⁵²⁴ Hij verwees hierbij naar de opwekking op Nias (met name in de jaren 1916-1917 en 1922-1923)⁵²⁵ en in het bijzonder naar de op Nias werkzame zendeling E. Fries

⁵¹⁸ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 139.

⁵¹⁹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 145.

⁵²⁰ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 147.

⁵²¹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 151.

⁵²² Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 151, 153.

⁵²³ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 155.

⁵²⁴ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 156.

⁵²⁵ Th. Müller, *Die 'grosse Reue' auf Nias. Geschichte und Gestalt einer Erweckung auf dem Missions-*

(1877-1923).⁵²⁶ Deze Duitser was van mening dat de verhouding van wet en evangelie door elke zendeling doordacht moest worden.⁵²⁷ Op Nias brak het evangelie zich baan en in de daaropvolgende vrijheid van de Geest, argumenteerde Kruyt, was de wet niet meer nodig om de mensen tot berouw over hun zonde te brengen. Hij wees hier met name op de vrucht van de opwekking, namelijk dat de Niassers zich verantwoordelijk wisten voor het heil van de medemens.

Het is opmerkelijk dat Kruyt hier verwijst naar Fries, want laatstgenoemde kan niet worden aangemerkt als een voorstander van de volkskersteningsgedachte. Fries en Kruyt kenden elkaar goed. Zij correspondeerden vanaf 1906 met elkaar over zendingsmethodiek en etnologie. Fries had via bemiddeling van J. Warneck Kruyts boek *Het Animisme in den Indischen Archipel* gekregen.⁵²⁸ Hij reageerde in een brief uit 1907 op de hierboven reeds besproken lezing over de heidenzending, die Kruyt in Amsterdam hield.⁵²⁹ Fries concludeerde dat wie vruchtbaar wil werken in de zending een zekere wetenschappelijke belangstelling voor godsdienstwetenschap moet hebben. Op wezenlijke punten was hij het met de inhoud van Kruyts lezing eens, maar hij bleef met één prangende vraag zitten: kan het evangelie, dat gericht is op het individu, wel aansluiten bij de volken die zo communaal van aard zijn? Hij vroeg zich af wat de schaduwzijden waren van een prediking die aansluiting zoekt bij de communale samenlevingsvorm en denkwijze. Wordt het individuele verstaan van zonde en genade niet verwaarloosd wanneer de door Kruyt aangegeven weg wordt bewandeld? Vragenderwijs stelde hij dat de volkeren, die genoemd worden in Mattheus 28:19, gezien moeten worden als volken die tot persoonlijke individuen moeten worden. Hij bleek Kruyts ‘Gesammtanschauung’ echter wel te delen en voegde daaraan toe, dat hij op Nias nog geen grote volksbewegingen had gezien.⁵³⁰

Dit laatste hing uiteraard samen met het feit dat de pacificatie van Nias op het moment van het schrijven van de brief nog niet had plaatsgevonden. De zending verzocht weliswaar in 1899 om pacificatie van het eiland, maar de overheid zou pas ingrijpen in 1908.⁵³¹ In 1913 zou Fries echter aan Kruyt schrijven dat het aantal zendingen veel te klein was ten opzichte van het aantal christenen: verwildering van de gelovigen dreigde.⁵³² Hij kon zich niet goed vinden in het bedienen van de doop aan kinderen, omdat er aan de christelijke opvoeding van de kinderen zoveel schortte. De brieven maken duidelijk dat Fries geen voorstander van in Duitsland gangbare opvattingen over de volkskerstening kan worden genoemd. Hij richtte zich sterk op het individu. Het bij G. Warneck zichtbare balanceren tussen individuele bekering en volkskerstening is bij Fries veel minder terug te vinden. Wanneer hij in de laatstgenoemde brief schrijft, dat de zending tijd moet nemen voor de kerstening

felde, Gütersloh, 1931, blz. 13.

⁵²⁶ E. Fries, RMG-zending in Nias (1903-1920), directeur van het RMG 1921-1923 (G. Menzel, *Die Rheinische Mission. Aus 150 Jahren Missionsgeschichte*, Wuppertal, 1978, blz. 287-290).

⁵²⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 157.

⁵²⁸ Brief E. Fries aan Kruyt, 5 december 1906 (ARvdZ 101A/6/4).

⁵²⁹ Brief E. Fries aan Kruyt, 22 oktober 1907 (ARvdZ 101A/6/4).

⁵³⁰ Vergelijk E. Fries, Rundbrief April 1909: ‘Wir haben niemals hier auf Nias Volksbewegungen zum Christentum gehabt (...), es hat sich immer nur um einzelne Sippen gehandelt und um ein langsames Wachsen der einzelnen Gemeinden.’ (geciteerd naar Th. Müller, *Die ‘grosse Reue’*, blz. 17). Deze uitspraak dient te worden gelezen in de context van een groei van 850 christenen in 1890 tot 130.000 in 1915.

⁵³¹ Zie Th. Müller, *Die ‘grosse Reue’*, blz. 16; zie ook brief E. Fries aan Kruyt, 20 juni 1908 (ARvdZ 101A/6/4).

⁵³² Brief E. Fries aan Kruyt, 11 september 1913 (ARvdZ 101A/6/4).

van een heidens volk, stelt hij tegelijkertijd vragen bij de degelijkheid van het werk en bij de doorwerking van het evangelie in het hart van de individuele mens. Verwijtend schrijft hij dat wat bij de Germaanse volken eeuwen duurde, in de zending in Nederlands-Indië kennelijk in decennia 'ingetrichtert' moet worden. Het tempo bij de kerstening was voor hem niet het belangrijkste, want God zelf nam veel tijd voor de opvoeding van zijn volk Israël. Een passage in een rondzendbrief van 1904 is veelzeggend: het communale denken is volgens Fries bevorderlijk voor een volkskerstening, 'ist aber zugleich eine Gefahr, weil die persönliche Überzeugung des Einzelnen, auf die es beim christlichen Glauben so ankommt, fast nichts gilt.'⁵³³ Gedurende de opwekking van 1916-1917 kwam Fries echter tot de conclusie dat de vele bekeringen gekenmerkt werden door een diep besef van zonde en door het zoeken van vergeving voor begane zonden.

In 1923 deed zich opnieuw een opwekking voor op Nias. J. Warneck verweet Kruyt, dat hij de opwekking in Nias veel te sterk psychologisch duidde en dat hij niet werkelijk oog had voor het werk van Gods Geest:

Du schreibst: Fries sei in Gefahr, das Besondere, wie es in Nias ist geschehen, für das gewöhnliche zu halten; Du bist vielleicht in der Gefahr, das Besondere, will sagen, das unmittelbare Wirken des Geistes Gottes, das aus dem rein psychologischen herausfällt, zu sehr ausser Rechnung zu setzen. Was Du beschreibst, ist der gewöhnliche, psychologisch durchsichtige Weg der Aneignung des Christentums. Damit ist aber das Entstehen des inneren Lebens noch nicht voll erklärt. Wo uns wirkliches Leben aus Gott entgegentritt, ist es immer etwas Irrationales, nicht Erklärbares, schlechthin Wunderbares. Das weist Du natürlich auch, aber Du setzt es vielleicht zu wenig in Deine Rechnung ein.⁵³⁴

J. Warneck was zelf eveneens van mening dat er veel 'menschliches und rein psychologisches' waar te nemen viel in de opwekking, maar volgens hem mocht Kruyt niet uit het oog verliezen dat God daar wel degelijk bezig was om verandering van het hart te bewerken.⁵³⁵ Hij constateerde dat een kern van ver gevorderde christenen was ontstaan, die de hoogste fase van het christen-zijn had bereikt.⁵³⁶ Kruyt liet zich door de woorden van Warneck gaarne corrigeren en schreef over de ontvangen brief van zijn vriend:

Niet alleen om den warmen toon van vriendschap waarvan hij getuigt, maar ook omdat er weer uit blijkt hoe wij in den geest heel dicht bij elkaar staan. Trouwens dat is vroeger ook al meermalen aan den dag gekomen. Daardoor voel ik veel steun aan je te hebben, en ik ben overtuigd, dat ik door mijn omgang en schrijverij met je controle op mezelf uitoefen.⁵³⁷

De psychologische duiding van gebeurtenissen treffen we ook aan in Kruyts visie op dromen. In een rondzendbrief van 1925 spreekt hij over de rol die dromen speelden in de kerstening van de Bada-vallei. Hij meldt dat Amana Beto, dorpshoofd van

⁵³³ E. Fries, Rundbrief 1907, nummer 31 (geciteerd naar Th. Müller, *Die 'grosse Reue'*, blz. 19).

⁵³⁴ Brief J. Warneck aan Kruyt, 30 december 1923 (ARvdZ 101A/6/4). Warneck ontving afschriften van de correspondentie tussen Fries en Kruyt.

⁵³⁵ J. Warneck vond het een raadsel dat mensen op Nias, die nog op zo'n lage trap van ontwikkeling stonden, toch 'solch ein rein geistliches Erlebnis haben' (brief J. Warneck aan Kruyt, 30 juni 1922, ARvdZ 101A/6/4). Hij zag daarin het werk van God.

⁵³⁶ Brief J. Warneck aan Kruyt, 7 april 1924 (ARvdZ 101A/6/4).

⁵³⁷ Brief Kruyt aan J. Warneck, 15 april 1926 (ARvdZ 101A/7/1).

Leboni, een droom had waarin God hem verscheen en hem genezing van zijn ziekte beloofde. Het dorpshef genas en wilde christen worden. Kruyt zegt vervolgens dat de dromen in de Bada-vallei bewijzen dat de mensen ‘over de zaak hadden nagedacht’. Hij duidt de dromen dus niet als een verschijnen van God, of als de werking van Gods Geest, maar als het resultaat van een langdurig denkproces dat mensen tot in de dromen bezighield: ‘Zulk een droom is dus een uiting van hetgeen er reeds te voren in de ziel is omgegaan.’⁵³⁸ De droom wordt daarmee tot een wegbereider die de oplossing van een innerlijke crisis brengt.

Deze interpretaties moeten we verstaan in het kader van Kruyts studies van de psychologie van de natuurmens. In het vorige hoofdstuk werd duidelijk dat hij de werken van S. Freud en W. Wundt kende.⁵³⁹ In de correspondentie met H. Kraemer blijkt Kruyts interesse voor de psychologische discipline ook. Laatstgenoemde was het niet eens met Freud en zijn leerlingen, die godsdienst wilden verklaren als projecties, voortkomend uit conflicten in de ziel. Kruyt zag als het grote nut van Freuds werk dat de etnologie zich bewust werd van het onbewuste van de mens. Frazer zou volgens Kruyt voor dat onbewuste veel te weinig oog hebben gehad.⁵⁴⁰ Kruyts belangstelling voor een psychologische duiding van zending en religie blijkt ook uit zijn uitgesproken belangstelling voor het werk van R. Allier. In 1934 schreef Kruyt aan zijn zoon dat hij beslist Alliers boek *Le non-civilisé et nous* (1927)⁵⁴¹ moest lezen. Hij had dit ‘ooit’ al gelezen en er een uittreksel van gemaakt. Hij verzocht zijn zoon het boek op te sturen, zodat hij het kon gebruiken bij de lessen aan de kwekelingen.⁵⁴² Uit de correspondentie blijkt niet of Kruyt Alliers boek *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés* (1925)⁵⁴³ ook las, maar dit is aannemelijk omdat hij rond 1925 aantoonbaar belangstelling had gekregen voor de psychologie van de natuurmens en zijn religie.⁵⁴⁴

5.4 CONCLUSIE

De voorgaande paragrafen leiden tot de slotsom dat uiteenlopende personen en processen een rol speelden in de totstandkoming van Kruyts denkbeelden over zending. Niet alleen de opleiding aan de zendingsschool en de ontmoeting met zendingelingen en missiologen droegen hieraan bij, maar ook Kruyts voortdurende reflectie over het feitelijke en procesmatige verloop van het zendingswerk binnen en buiten Nederlands-Indië.

Kruyts vorming in het ethische klimaat van de zendingsschool heeft op zijn

⁵³⁸ *BrAKrVr*, 1925 (68), blz. 9-10.

⁵³⁹ Zie blz. 185, voetnoot.

⁵⁴⁰ Brief H. Kraemer aan Kruyt, 22 juni 1929 (ARvdZ 101A/6/3); brief Kruyt aan Kraemer, 16 september 1929 (ARvdZ 90/1/10).

⁵⁴¹ R. Allier, *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière*, Payot, 1927.

⁵⁴² Brieven Kruyt aan zijn zoon, 28 maart 1933 en 5 juni 1934 (ARvdZ 106A/2/5ab).

⁵⁴³ R. Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Parijs, 1925. Overigens heeft dit boek ook in de gereformeerde zending enige invloed uitgeoefend. D.K. Wielenga noemde het in 1928 – hij was sinds 1921 uit zendingsdienst – een ‘voortreffelijk boek’. Zie Wielenga, ‘Een bijzondere werkkring op het Zendingenveld’ (II), *De Macedoniër*, 1928 (32), blz. 367.

⁵⁴⁴ Reeds in 1916 bleek dat Kruyt onverklaarbare zaken niet snel als iets bovennatuurlijks of als een wonder duidde. Toen een onvruchtbare vrouw tijdens het dooponderricht onverwacht zwanger raakte en een kind baarde duidde hij dit niet als een ingrijpen van Godswege. Hij schreef dat er ‘iets merkwaardigs’ was gebeurd (Kruyt, ‘Dagboek 1916’, 8 februari).

werk levenslang invloed gehad, want de nadruk op de zedelijkheid van het geloof en op de verandering van het hart door de groei in geloofsvertrouwen was kenmerkend voor zijn visie. J.C. Neurdenburg, zelf geen vertegenwoordiger van de ethische richting, leerde kwekeling Kruyt lage en hoge ontwikkelingsfasen van volk en godsdienst te onderscheiden, overtuigde hem van de noodzaak cultuur en religie intensief te bestuderen, en maakte hem ervan bewust dat het hart van de heiden voorbereid moet worden om het evangelie te kunnen ontvangen. Van de anderen die Kruyt beïnvloedden moeten met name de Duitse theologen G. Warneck en J. Warneck, R. Grundemann en A. Hauck worden genoemd. De denkbeelden van deze personen hielpen Kruyt een theoretische onderbouwing te formuleren voor zijn visie op de volkskerstening. Uit Kruyts verwijzingen naar zendeling J. Chalmers en uit zijn correspondentie met zendeling G. Maan bleek duidelijk hoe hij zocht naar een vernieuwend model voor het missionaire werk, in antwoord op de stagnatie van het zendingswerk in Midden-Celebes. Maan en Kruyt zochten beide naar een verbinding van hun praktijkervaringen met de reflectie over de volkskerstening in de Duitse missiologie. Kruyt kan worden beschouwd als degene die de Duitse missiologische gedachtevorming over de volkskerstening als eerste Nederlander consequent toepaste in zijn zendingswerk, met dien verstande dat hij daarin een eigen weg ging door de integratie van evolutionistische denkbeelden. De invloed van S. Freud en R. Allier is duidelijk zichtbaar in Kruyts analyse en godsdienstpsychologische duiding van de kerstening van de To Pamona.

De hierboven genoemde invloed van personen en processen leidden tot een aantal verschuivingen in Kruyts missionaire denken. Ten eerste bracht de ervaring van de evidente weerbarstigheid van het conservatieve heidendom hem ertoe te zoeken naar aanknopingspunten voor de verkondiging van het evangelie. Zending was niet langer uitsluitend verkondigend gesprek en polemische ontmaskering van het heidendom, maar ook het zoeken naar een gedeelde oergeschiedenis van het menselijk geslacht en het aantonen van de 'voortreffelijkheid' van het christelijk geloof.

Ten tweede leidde het communale karakter van de samenleving ertoe dat Kruyt kritische vragen ging stellen aan de gangbare zendingsmethodische keuze voor de bekering van de enkeling. Hij kwam tot de overtuiging dat de zending te weinig gerekend had met het collectieve karakter van het volksleven. Hij wilde dan ook geen kerk van individuele gelovigen vormen, maar een volkskerk bestaande uit mensen die collectief hadden besloten christen te worden. Uit zijn referaat op de Algemene Zendingconferentie van 1906 blijkt dat hij overtuigd was geraakt van de zendingsmethodische juistheid van volkskerstening. Voor zover na te gaan was dit met name het gevolg van zijn studie van de massale overgangen naar het christendom op Halmahera en de discussies die hij daarover had met zendeling Maan. Kruyts reflectie over de ontwikkelingen op dat zendingsterrein viel temporeel samen met zijn studie van zendingshistorische werken van Hauck en zendingstheoretische studies van Grundemann.

Kruyts conclusie dat de verkondiging geen vat kreeg op het hart van de onvoorbereide heiden, leidde ertoe dat hij zich specifiek ging richten op diegenen die 'geestelijk hoogstaand' waren en die begrip hadden van hogere zedelijke waarden als gerechtigheid en liefde. Deze derde verschuiving in zijn denken bracht hem ertoe zich in de zendingspraktijk met name te richten op de familie- en stamhoofden (*kabosenya*) en niet op de stand van de slaven (*watua*).

Kruyts slotsom dat een totale breuk met het heidense verleden niet verwacht mocht worden als gevolg van de kerstening vormt een vierde verschuiving. De verandering van het hart kwam volgens hem niet als een radicale omkeer en breuk met het verleden, maar als een eeuwenlang proces van zuivering, van doordeseming van de samenleving en van gestage maar langzame groei in godsvertrouwen. Zijn visie op de evolutionaire ontwikkeling van de godsdienst oefende op dit punt een grote invloed uit op zijn denkbeelden over het verloop van de volkskerstening: het accent verschoof van een antithetische benadering naar het bevorderen van groei en zoeken van continuïteit, zonder daarbij het transformerende karakter van het evangelie en de noodzaak van openbaring uit het oog te verliezen.

J. Warneck zou in dit proces steeds blijven fungeren als een kritisch tegenover van Kruyt. Met name de waardering van de opwekking in Nias leidde tot een verschil van inzicht tussen beiden. Kruyt herleidde de verschijningsvormen van de opwekking tot fenomenen van de menselijke geest, terwijl Warneck ze beschouwde als het werk van de Geest. Dit wordt vooral zichtbaar rond 1925, toen in Kruyts zendingsdenken de invloed van de godsdienstpsychologische werken van Freud en Allier zichtbaar werd. Dit kan als een vijfde verschuiving in zijn denken worden aangemerkt.

Naast de hierboven genoemde verschuivingen in Kruyts missionaire denken zijn eveneens meerdere constanten aan te wijzen. Zowel aan het begin van zijn verblijf in Midden-Celebes als ook in de latere jaren is duidelijk dat Kruyt geen nieuwe godsdienst wilde brengen. Hij bleef altijd de nadruk leggen op de 'ongezochte' verkondiging, op 'het laten zien' van Jezus als degene die de To Pamona weer in de nabijheid van de hoogste God kon brengen. Over het doel van de zending kon voor hem geen misverstand bestaan: het ging hem altijd om de verbreiding van het Koninkrijk. Dat het zendingsmethodische accent daarbij verschoof van individu naar stamgemeenschap, neemt niet weg dat het Kruyt bleef gaan om de verbreiding van het Koninkrijk door de verandering van het hart.

Het werk van de verkondiging ging bij Kruyt steeds hand in hand met de beschavingsarbeid. Het beschaven stond niet alleen ten dienste van de evangelieverkondiging, maar was daar geheel mee verweven. Zo was het oprichten van scholen geen doel in zichzelf: het onderwijs leidde in Kruyts visie tot een hoger beschavingsniveau, maar de geestelijke verandering van het hart vormde de essentie van het toenemende ontwikkelingspeil.

De voorgaande paragrafen in dit hoofdstuk maakten de kernpunten in Kruyts missionaire werk duidelijk. Hij beschouwde een grondige kennis van de cultuur en de religie van het volk als een absoluut vereiste voor de zendeling. Zijn grote productiviteit op etnologisch terrein is hiervan een bewijs. Ten tweede gaf Kruyt prioriteit aan het zoeken van aansluiting bij het al aanwezige godsgeloof in de religie van de To Pamona. De kernen van geestelijke waarheid wilde hij tot ontwikkeling brengen. Hij sprak over de eenheid van het menselijk geslacht en de eenheid van God en hoopte op een groei van het ware godsgeloof. De bestrijding van het heidendom, een polemische benadering, zag hij steeds meer als contraproductief. Hij beschouwde het als effectiever het voortreffelijke van het christendom aan te tonen: het ware geloof kon mensen gelukkig maken en vrij van de angst voor geesten. De heidense religie was daartoe volgens Kruyt niet in staat.

Een derde kernpunt vormt zijn onderscheid tussen magie en geloof in de religie van de To Pamona. De frictie van deze religieuze elementen in de religie van de To

Pamona vormden volgens Kruyt een evolutionaire impuls voor de ontwikkeling van het ware godsvertrouwen. Hij poogde dan ook zijn zendingsmethodiek af te stemmen op deze intrareligieuze spanningen en het geloofsvertrouwen op de ware God aan te wakkeren. Kruyts keuze tegen de religie van de vrouwen vormt een vierde kernpunt: een belangrijke consequentie van zijn onderscheid tussen magie (laagontwikkeld) en geloof (hogerontwikkeld) was dat hij de dynamistische religie van de priesteressen classificeerde als magisch en primitief en dus niet geschikt om de groei van het godsvertrouwen te bevorderen. De mannen daarentegen richtten zich op de voorouderverering, waarin het door Kruyt hogerontwikkeld geachte geloof in zielen een belangrijke plaats had. Zijn zendingsmethodische keuze voor aansluiting bij het geloof in de zielen en de daarmee verbonden theïstische noties, betekende impliciet dus ook een keuze tegen de religiositeit waarin vrouwen een belangrijke rol speelden.⁵⁴⁵ Kruyt verwachtte veel van de inherente ontwikkelingsmogelijkheden van de religie van de To Pamona wanneer de theïstische noties in het licht van de openbaring van Christus zouden worden gesteld.

Een vijfde kernpunt is dat Kruyt de kerstening beschouwde als een 'staatkundige overgang' naar het christelijk geloof. Hij zag de overgang naar het christelijk geloof als een collectief besluit, dat slechts ten dele op geestelijke motieven berustte. In zijn visie was de kerstening dus een doorgroEIFase naar een geestelijk beleefd christendom, dat wil zeggen een geloof van het hart en niet van uiterlijke vormen. Als zendeling wilde hij, als een vertrouwen wekkende gids, de To Pamona begeleiden naar een zuivere vorm van geloven. Daarvoor diende de zending te rekenen met een lange tijd: het geloof moest als een zuurdesem de maatschappij en de mensen kunnen beïnvloeden. De kerstening betekende in dat proces het leren kennen van een ander religieus-zedelijk beginsel. De eigenlijke vernieuwing van het hart begon dan echter pas. De zendeling moest geduld hebben om dit groeiproces te laten plaatsvinden en diende een mate van zelfverloochening te tonen door niet aan te dringen op bekering en zuiverheid van leven. De heiden die tekenen van toenadering vertoonde, mocht niet direct in beslag genomen worden door de zendeling. Het werk moest worden overgelaten aan de Geest. De zendeling diende het werk van de Geest volgen en niet andersom. Het dopen van individuen keurde Kruyt dan ook af. Het kwam er in de zending op aan te wachten tot het stamverband, als collectief, aan die beslissing toe was.

Als zesde kenmerk kan worden genoemd dat Kruyt ruimte wilde bieden aan een 'omlaaggetrokken' christendom. De zending moest niet bang zijn voor een 'roomse periode' waarin nieuwe christenen de gelegenheid hadden door een periode van syncretisme heen te gaan. Bijgeloof beschouwde hij als een noodzakelijk product van de kerstening, dat niet moest worden bestreden. Het kwam er op aan de groei-mogelijkheden in het oog te houden en het bijgeloof niet te laten verstollen in onveranderlijke rituelen, die een verdere uitzuivering onmogelijk maakten.

Kenmerkend was ook dat Kruyt zeer kritisch was ten aanzien van de houding van de overheid, die wel oog had voor 'beschavingswerk', maar niet voor de daartoe noodzakelijke verandering van het hart. Dat de overheid aannam dat verbodsbepalingen en onderwijs zouden kunnen leiden tot een hoger beschavingspeil zag Kruyt als een dwaling. Slechts de zending zou door de gerichtheid op de verandering van het hart echt een bijdrage kunnen leveren aan de verandering van de maatschappij.

⁵⁴⁵ Verg. A. Schrauwers, *Colonial 'Reformation'*, blz. 57.

Het argument dat de kerstening niet leidde tot zichtbare vooruitgang van het zedelijk leven, wierp Kruyt verre van zich. Hij weet dit aan de sociale desintegratie die de overheid zelf bewerkte door allerlei verbodsbepalingen uit te vaardigen die diep ingrepen in het religieuze en maatschappelijke leven. Het werk van de zending was in zijn visie een onmisbare hulp voor de 'inlander' om het evenwicht te hervinden. De zending moest een nieuwe en hogere eenheid in de samenleving brengen, waar de overheid dat niet kon.

6 Transformatie van de godsdienstige wereld van de To Pamona door de zending: de weg van magie tot geloof

6.1 INLEIDING

Het vorige hoofdstuk beschreef de ontwikkeling van Kruyts visie op zending. Dit hoofdstuk gaat in groter detail na hoe zijn etnologische visie op religie zich verhiel tot zijn denkbeelden over christelijke zending. Bijzondere aandacht wordt daarbij gegeven aan de slothoofdstukken van het boek *Van Heiden tot Christen*, waarin Kruyt zijn gedachten over de verhouding van magie en geloof uitwerkt. We gaan hierop vervolgens dieper in door in detail na te gaan hoe hij dacht over het schoonmaken van de graven, een voorbeeld van een gekerstend gebruik waarin de visie op de verhouding van godsdienst en zending, van magie en geloof, een grote rol speelde. Dit hoofdstuk geeft eveneens aandacht aan Kruyts denken over de evolutie van mens en godsdienst, aangezien dit grote invloed had op zijn denken over zending.

Om Kruyts denken over godsdienst en zending in context te kunnen plaatsen volgt eerst een beschrijving van het denken over de verhouding van het christelijk geloof en de evolutie van de godsdiensten bij J.C. Neurdenburg en P.D. Chantepie de la Saussaye.

6.2 GODSDIENST EN ZENDING BIJ J.C. NEURDENBURG

J.C. Neurdenburg, director van de zendingsopleiding, stond onder invloed van de Groninger theologen. Bij de Groningers was de invloed van het ontwikkelingsdenken tastbaar. De aanhangers van deze richting lieten zich inspireren door het voorreformatorische, christelijke humanisme en legden een zwaar accent op een praktische, ondogmatische vorm van vroomheid, waarin een sterk verband werd gelegd tussen geloof en gemoedsleven.¹

Het ontwikkelingsdenken in de Groninger theologie blijkt goed uit de classificatie en de beoordeling van het gevoel. Het gevoel van afhankelijkheid (*sensus dependentiae*)² beschouwden ze als de laagste trede in de ontwikkeling. Via de daaropvolgende, hogere trede van het gevoel van behoefte (*sensus indigentiae*) behoorde het gevoel van afhankelijkheid zich door opvoeding en beschavingsarbeid te ontwikkelen tot een gevoel van liefde (*sensus amoris*). In deze visie wordt God vooral als de pedagoog gezien, die door de geschiedenis heen mensen opvoedt tot gelijkvormigheid aan het grote voorbeeld Christus.³ Opleiding en openbaring zijn voor de Groningers hetzelfde en zijn nauw verwant aan het dubbelpaar onderwijs en opvoeding.⁴

¹ Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk*, blz. 47.

² Vergelijk Schleiermachers 'Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit'.

³ Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk*, blz. 49.

⁴ Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk*, blz. 45.

De mensvisie van de Groningers, en ook van Neurdenburg, is radicaal anders dan die van het klassiek-reformatorische denken: de mens is onvolmaakt, maar niet verdorven. Hij heeft ruimte om tot ontwikkeling te komen. Het verkeerde gebruik van die door God gegeven ruimte wordt beschouwd als zonde. Bekering en verlossing zagen de Groningers in termen van kennis: het kwam er voor de christen op aan de goede manier te weten om God te dienen. Vergeving heeft niet te maken met de verdorven staat van de mens en het verlossingswerk van Christus, maar met het toenemende inzicht in een proces van opvoeding. Dit proces zou de mens brengen tot zijn uiteindelijke bestemming: de volmaaktheid. De Groningers, zeer invloedrijk in het NZG,⁵ onder meer door de al eerder genoemde voorman P. Hofstede de Groot, zagen zending dan ook met name als opvoeding en beschavingsarbeid. Aanhangers van andere godsdiensten waren niet 'verblind in hun heidendom', maar zij waren onvolmaakt in kennis. De christelijke godsdienst was niet *una vera*, maar wel *verissima et praestantissima*. Alle openbaring van God loopt uit op Christus, het hart van de openbaring.⁶ De taak van de zending was op te voeden tot juiste kennis en daarmee tot volmaaktheid.

In J.C. Neurdenburgs *Proeve eener Handleiding bij het bespreken der Zendingswetenschap* (1879) is de invloed van ontwikkelingsconcepten eveneens zichtbaar. Het hele boekje ademt het evolutionaire denken. Zo schrijft deze leermeester van Kruyt, dat de 'beschaving dierlijke neigingen op den achtergrond doet treden'. Onbeschaafden vergelden diefstal met wraak, beschaafde volken echter straffen binnen de kaders van de wet.⁷ Hoe meer de beschaving de dierlijke neigingen naar de achtergrond verdringt, des te meer openbaren zich de invloed van het verstand en het gevoel van het schone en het goede.⁸

Christus, schrijft Neurdenburg, is het toppunt van alle beschaving.⁹ Europa is voor hem het voorbeeld van een beschaving die zich blijft ontwikkelen naar een steeds hoger niveau. China en Japan noemt hij daarentegen als voorbeelden van beschavingen die op dezelfde hoogte blijven steken en die zich niet verder ontwikkelen. Tot slot noemt hij Hawaii en de Zuidzee als voorbeelden van beschavingen, die zich in het eerste stadium bevinden: ze gelden 'helaas!' niet als voorbeelden 'van eene zich geleidelijk ontwikkelende beschaving'.¹⁰ Deze beschavingen zullen niet uit zichzelf in staat zijn verder te ontwikkelen.

Het volkerenverkeer en met name de handel acht Neurdenburg van groot belang voor het stimuleren van ontwikkeling:

Daar nu echter het laag-dierlijke, het onredelijke en dwaze altijd vele individus blijft beheerschen, zoo kan de beschaving op zichzelf deze vijanden niet overwinnen of bedwingen; daartoe is nodig een hooger beginsel. Dit niet te erkennen of niet toe te passen, wordt tenslotte altijd de dood voor de beschaving.¹¹

⁵ Zie hiervoor J. Vree, *De Groninger Godgeleerden. De oorsprongen en de eerste periode van hun optreden (1820-1843)*, Kampen, 1984, blz. 208-218 en A.J. van den Berg, *Kerkelijke strijd en zendingsorganisatie*, onder meer blz. 16-20.

⁶ Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk*, blz. 53.

⁷ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 14.

⁸ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 14.

⁹ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 26.

¹⁰ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 14.

¹¹ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 17.

Bij de minst beschaafde volken behoorde de zendeling dan ook met name te letten op het stimuleren van de nijverheid. Indien al een zekere trap van ontwikkeling was bereikt, moest de zendeling handelsscholen en werkplaatsen opzetten.¹² Het accent op het belang van het volkerenverkeer, met inbegrip van de handel, maakt duidelijk dat Neurdenburg onder invloed stond van een evolutionaire classificering waarin de handelaren een hoger stadium van ontwikkeling hebben bereikt dan de agrariërs, die nog weinig contacten met andere volken onderhouden. Voortredender in deze lijn voert Neurdenburg aan, dat de zending een uitstekend instrument is om het volkerenverkeer te bevorderen. Het werken aan beschaving mag voor Neurdenburg weliswaar niet het doel van de zendingsarbeid zijn, maar de zendeling moet zich wel onderscheiden door 'eene mate van kennis, handigheid, kunstnijverheid, die hem eene meerderheid geeft boven het volk'.¹³ Elders citeert hij met klaarblijkelijke instemming de Britse filoloog en godsdienstwetenschapper Max Müller (1823-1900), die in een lezing over de zending opmerkte dat de zendeling onder onbeschaafde volken moet werken als een vader: liefdevol, onderwijzend, opvoedend.¹⁴

Neurdenburg trekt de consequenties van het ontwikkelingsdenken niet door en is hierin ook niet consistent. Hij vooronderstelt evolutie in de ontwikkeling van de beschaving en ook met betrekking tot de godsdienst. Zo onderschrijft hij, dat de godsdienst van Israël niet anders was dan de godsdiensten in het algemeen: dezelfde ontwikkelingsstadia acht hij aanwijsbaar.¹⁵ Elders wekt hij echter de indruk dat de opgaande en de neergaande lijn, de evolutie en de degeneratie, na de verdrijving uit het paradijs strijden om voorrang: zo omschrijft hij het heidendom als een aberratie in de godsdienstige ontwikkeling die het gevolg was van de zondeval.¹⁶ Evenzo omschreef hij heidenen, in zuidelijk Afrika, als mensen die gedaald zijn tot 'het laagste peil van verdierlijking'.¹⁷ Deze formulering is kenmerkend voor de degeneratietheorie, die ervan uitgaat dat de mensheid oorspronkelijk kennis van de ware God had, maar dat deze door de zondeval gaandeweg verloren ging. Het afnemen van de kennis leidde vervolgens tot een pervertering van de ware godsdienst, zoals het aanbidden van geesten en het maken van godenbeelden.¹⁸

Uit dagboeken en publicaties van Kruyt blijkt dat deze in zijn jonge jaren een vergelijkbare visie had. Het ligt voor de hand dat hij deze denkbeelden kreeg onder invloed van zijn leraar Neurdenburg.

6.3 GODSDIENST EN ZENDING BIJ P.D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

De ethische theoloog en godsdienstwetenschapper P.D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920), voorzitter van NGB en NZG, behandelt in deel I van zijn *Lehrbuch der*

¹² Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 91, 93.

¹³ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 19.

¹⁴ J.C. Neurdenburg, 'Max Müller over de zending', *MNZG*, 1874 (18), blz. 221-222.

¹⁵ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 25.

¹⁶ Neurdenburg, *Proeve eener Handleiding*, blz. 22.

¹⁷ J.C. Neurdenburg, 'Over Zendingmethode (2)', *MNZG*, 1869 (13), blz. 239. Zie ook het vierde artikel in deze reeks, *MNZG*, 1870 (14), blz. 33, waarin hij impliciet afstand neemt van de evolutietheorie en spreekt van 'eene vreeselijke verachtering' i.p.v. ontwikkeling.

¹⁸ Zie voor een beschrijving van de degeneratietheorie: W. Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, blz. 180vv. en F.C. Kamma, 'Dit Wonderlijke Werk'. *Het probleem van de communicatie tussen Oost en West gebaseerd op de ervaringen in het zendingswerk op Nieuw-Guinea (Irian Jaya) 1855-1972. Een socio-missiologicalische benadering*, Oegstgeest, 1977, band I, blz. 7-18.

Religionsgeschichte (1887) de verhouding van godsdienstwetenschap en evolutieleer. In deze studie verwijst hij in het geheel niet naar Neurdenburgs visie op de verhouding van godsdienst en evolutie.¹⁹ De la Saussaye, met wie Kruyt tijdens zijn eerste verlof (1905-1907) intensieve contacten had,²⁰ wijst in zijn boek allereerst op 'die Forderung einer natürlichen Geschichte der Religion'²¹ in het werk van D. Hume. Vervolgens gaat hij vooral in op H. Spencer, die naar De la Saussayes inschatting deze kwestie het meest omvattend heeft behandeld. Het gronddogma van evolutionaire concepten van geschiedenis omschrijft hij als volgt: 'überall entwickelt sich das mehr Zusammengesetzte aus den einfacheren Formen, das Höhere aus dem Niederen, das Menschliche aus dem Thierischen'.²²

De la Saussaye erkent het belang van de evolutietheorie 'bei der Erklärung des Lebens der Menschheit',²³ maar hij verzet zich ertegen dat religie uitsluitend wordt geduid als het gevolg van omgevingsfactoren in de algemene ontwikkeling van het menselijk geslacht. Hij ziet een duidelijke grens tussen mens en dier en onderstreept het belang van teleologie: het is onhoudbaar uitsluitend te spreken van oorzaken, zonder te erkennen dat het leven ook doelen en ideeën kent. Het is onjuist alleen te spreken van de verklaring van het 'Seiende', zonder daarnaast ook te spreken van het 'Seinsollende'.²⁴ De la Saussaye wil waken voor een miskenning van de grote betekenis van de evolutieleer en erkent dat het moeilijk is grenzen tussen het natuurlijke en het geestelijke aan te wijzen. Maar, concludeert hij, men moet toegeven, 'dass die rein natürliche Erklärung vieler Erscheinungen einseitig und deshalb falsch ist, und dass die naturwissenschaftliche Methode da nicht zulänglich ist, wo wir durch Werthurtheile zu den Erscheinungen Stellung nehmen'.²⁵ Het goed recht van beide benaderingen wil hij overeind houden: in de godsdienstwetenschap wil hij de betekenis van de 'mechanische Betrachtung' niet marginaliseren, maar tegelijkertijd biedt de evolutieleer hem onvoldoende handvatten om het religieuze leven van de mensen te kunnen beoordelen.²⁶

Hij stelt zich vervolgens de vraag of we mogen uitgaan van een gedeelde oergeschiedenis: wijzen de veel voorkomende verhalen van schepping en zondvloed, in allerlei culturen, op een historische kern in de bijbelse verhalen uit Genesis 1 tot en met 11? Hij voert aan dat christelijke apologeten gaarne de bijbelverhalen gebruiken als 'Leitstern' om religieuze grondideeën en een gemeenschappelijke oorsprong van de mensheid aan te tonen. Daar laat hij echter op volgen: 'Wir haben aber nur zu viel Grund, ihre Beweise sorgfältig zu prüfen. Viele entstellen mit grosser Willkür die Thatsachen und fügen mit wilder Phantasie das Ungleichartigste und Entlegenste zusammen'.²⁷ Teveel schakels zouden in hun bewijsvoering ontbreken. Met instemming citeert hij, als conclusie, G. Rümelin: 'Die biblische Erzählung von Paradies und Sündenfall ist zwar ansprechender, tiefsinniger und gehaltvoller, aber um nichts

¹⁹ De la Saussaye wijst in de aan het hoofdstuk voorafgaande literatuuropgave wel op publicaties van Max Müller contra Ch. Darwin en op J.I. Doedes' artikel 'De toepassing van de ontwikkelings-theorie niet aan te bevelen voor de geschiedenis der godsdiensten' (1874). Zie P.D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte, Erster Band*, Freiburg, 1887, blz. 7-8.

²⁰ Zie blz. 66.

²¹ De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 8.

²² De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 8.

²³ De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 9.

²⁴ De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 9.

²⁵ De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 9.

²⁶ De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 10.

²⁷ De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 13-14.

glaubhafter und denkbarer als die Sagen anderer Völker'.²⁸ Alleen de filologische studie en de studie naar de ontwikkeling van de zeden kunnen volgens hem helpen de oergeschiedenis verder op het spoor te komen. Of de gegevens wijzen op een gemeenschappelijke oorsprong van het menselijk geslacht (monogenese) of op een gelijktijdig ontstaan van mensen op verschillende plaatsen (polygenese), laat De la Saussaye in het midden. De studie naar de zeden zou evenmin als de filologische studie dwingend op een gemeenschappelijke oorsprong van de mens wijzen.²⁹

In de paragraaf over de oorsprong van de religie bespreekt De la Saussaye de vraag naar een oeropenbaring als oorsprong van de religie. De vraag naar de oeropenbaring wil hij los zien van de kwestie van de oergeschiedenis, zoals verhaald in Genesis 1 tot en met 11, omdat deze hoofdstukken geen informatie bevatten die het plausibel maken een gebeurtenis te veronderstellen die tot het ontstaan van een cultus of het stichten van een religie leidde.³⁰ Oeropenbaring kan derhalve niet beschouwd worden als een half of geheel historische aangelegenheid, maar moet worden gezien als een puur filosofische zaak. De la Saussaye wil niet gevangen raken in een problematische keuze tussen religie die uit het wezen van de mens voortkomt of uit het handelen van God. Hij weigert dit als een dilemma te erkennen en beschouwt het maken van een keuze tussen deze beide als net zo heilloos als het zoeken naar 'coördinatie', een verbinden van beide aspecten: 'Vielmehr gilt uns die Religion als aus dem Wesen des Menschen hervorgegangen, unter Einflüssen und Umständen, worin Gottes Activität sich bethätigte, ohne dass wir aber die Form und die Verhältnisse, worin dies geschah, bestimmen können.'³¹ Hij merkt op dat de verdedigers van een oeropenbaring deze redenering niet volgen: zij willen via de oeropenbaring argumenteren voor een oorspronkelijk oermonotheïsme van goddelijke herkomst. De la Saussaye meent dat deze opvatting onhoudbaar is.³² Over het animisme en het onderzoek naar de oorsprong van mythologieën merkt hij overigens op, dat deze evenmin een verklaring bieden voor de oorsprong van religie. Hij ontkent Tylor en Spencer daarmee niet de juistheid van hun constatering, maar wil grenzen aangeven: het is een verklaring van een vorm van religiositeit. Het is echter niet het laatste woord over de oorsprong van de religie.³³ De gegeven antwoorden op de vraag naar de oorsprong van religie zijn volgens hem te zeer afhankelijk van de filosofische vooronderstellingen.³⁴

In een eerder hoofdstuk werd duidelijk dat Kruyt de term 'zielestof' overnam van De la Saussaye. Het archiefonderzoek heeft niet aangetoond dat De la Saussayes denkbeelden over oerreligie en evolutie eveneens invloed hadden op Kruyt. Toch ligt het voor de hand dat zijn visie een rol heeft gespeeld in de ontwikkeling van Kruyts denken. Zij correspondeerden met elkaar over het animisme en voerden daarover tijdens Kruyts eerste verlof intensieve gesprekken.

²⁸ De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 14.

²⁹ De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 16.

³⁰ De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 23.

³¹ De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 24.

³² De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 24.

³³ De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 34.

³⁴ De la Saussaye, *Lehrbuch*, blz. 35.

6.4 GODSDIENST EN ZENDING BIJ KRUYT

Kruyts visie op de verhouding van godsdienst en zending wordt vooral duidelijk wanneer hij schrijft over magie en geloof in de godsdienst van de To Pamona. Hoofdstuk vier beschreef al dat Kruyt onderscheidde tussen twee soorten geloof: geloof als iets voor waar aannemen en geloof als zich toevertrouwen aan de goden, een 'innerlijke gemeenschap'.³⁵ De eerste vorm van geloof bleek Kruyt te verbinden met de oude, stoffelijke georiënteerde dynamistische religie. Hij postuleerde dat deze vorm tegenovergesteld was aan het geloof dat 'overgave aan Gods leiding en bestuur in zich sluit'.³⁶ Als reden voor deze tegenstelling voerde hij aan, dat het stoffelijke geloof zijn oorsprong vindt in de begeerte om de eigen levensloop te regelen. Uiteindelijk gelooft de heiden in eigen kracht: hij bezweert de wereld om zich heen, met alle middelen die hem ter beschikking staan. Magie (stoffelijk geloof) staat bij Kruyt zo tegenover geestelijk (gods)geloof.

6.4.1 Godsdienst en evolutie

Ontwikkeling komt volgens Kruyt tot stand door de groei van het stoffelijke, magisch-mechanische geloof naar authentiek Godsgeloof. Terwijl hij zich in *Het Animisme in den Indischen Archipel* (1906) duidelijk uitsprak voor het openbaringskarakter van de christelijke religie, voert hij in *Van Heiden tot Christen* de evolutionaire ontwikkeling van het heidendom ver door. Met een verwijzing naar de Europese kersteningsgeschiedenis betoogt hij, dat niet de verbastering van het heidendom de weg voor het christendom plaveide, maar de evolutionaire groei van het geloofsvertrouwen in hogere machten: 'het geloof, dat zich niet meer liet wringen in het keurslijf van de wet, of van de heidensche adatbepalingen, maar dat verlangde naar iets diepers en hoogers, de overgave aan een verlossende macht, aan den God en Vader van Jezus Christus'.³⁷ Weliswaar beschrijft hij de overgang naar het christendom niet als een continuüm – openbaring van God is nodig en het christendom is geen logische groei uit het heidendom – maar de ontwikkeling tot aan het moment van de kerstening en de individuele bekering tot het christelijk geloof beschrijft hij voluit in evolutionaire termen.

Het christelijk geloof komt bij Kruyt uiteindelijk toch van buitenaf: het wordt aangereikt door God en de zending. De inwoner van Midden-Celebes zal alleen tot 'innige gemeenschapsoefening met God' komen 'wanneer hij door God gegrepen is geworden en waarachtig Christelijk geloof gevonden heeft'.³⁸ Christelijk geloof komt dus niet voort uit een endogene ontwikkeling: het is de kroon op de aspiraties van het heidendom, de exogene factor die verdere evolutie van het geestelijk karakter van de mens als religieus wezen mogelijk maakt.

Kruyt spreekt in dit verband van de 'ontwikkeling van den geest'.³⁹ Hij schrijft hierover niet alleen in *Van Heiden tot Christen*, maar ook in een rondzendbrief van 1925, waarin hij het woord 'geestesontwikkeling' gebruikt.⁴⁰ Het boek *Van Heiden*

³⁵ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 41.

³⁶ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 43.

³⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 54.

³⁸ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 73.

³⁹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 45.

⁴⁰ *BrAKrVr*, 1925 (68), blz. 12; zie ook 1928 (80), blz. 11, waarin hij spreekt over de ontwikkeling van de geest van de natuurmens.

tot Christen maakt duidelijk, dat Kruyt de geschiedenis van de godsdiensten zag als een evolutionair proces. Nieuw was dat hij de evolutie van de godsdiensten koppelde aan het ontstaan en de ontwikkeling van de menselijke geest. Hij werkte dit echter niet duidelijk uit. Kruyt had al eerder de evolutie van de godsdienst gekoppeld aan de ontwikkeling van sociale instituties. Daarin was hij een volgeling van G.A. Wilken. Met zijn uitspraak over de ontwikkeling van de geest lijkt hij zich echter aan te sluiten bij de klassiek evolutionaire school in de etnologie, die niet alleen ontwikkeling constateerde in de geschiedenis van de mens, maar ook in de geschiedenis van de geest. Deze stroming relateerde de geestelijke vermogens van de mens aan de ontwikkeling van de religie: de zich ontwikkelende geest hield gelijke tred met de religieuze verwoording en verbeelding. Ook bij Kruyt komen we terminologie tegen die hierop lijkt te duiden: veelvuldig spreekt hij over de primitieve mens, zijn prelogische spreken en handelen, laagstaande cultuur en laagontwikkelde religie, en de groei naar hogere stadia.⁴¹ De uitspraak over de ontwikkeling van de menselijke geest kan in het verlengde hiervan staan.

Het is niet duidelijk of Kruyts uitspraak over de 'ontwikkeling van de geest' moet worden onderscheiden van zijn uitspraken over 'geestelijke ontwikkeling' van de mens.⁴² Het begrip 'geestelijk' gebruikt hij vrijwel altijd in de zin van een hoge vorm van spiritualiteit. In *Van Heiden tot Christen* gebruikt Kruyt de term echter in een nevenschikkende combinatie met godsdienstige ontwikkeling: geestelijke én godsdienstige ontwikkeling. Het is niet duidelijk of hij deze twee begrippen als synoniemen hanteert, of dat hij duidt op een ontwikkeling van het geestelijke naast een ontwikkeling van de geest. Is het tweede het geval dan ondersteunt dit de evolutionaire duiding van de uitspraken over de ontwikkeling van de geest. De beschikbare gegevens laten slechts de conclusie toe dat Kruyt zijn nieuwe visie niet goed uitwerkte en dat dit verwarring stichtte bij vrienden en collega's. Dit was het geval bij zijn goede bekenden A. van der Flier, A.M. Brouwer en H. Kraemer.

Al eerder is vermeld dat Kruyt in 1925 aan zijn vriend Van der Flier schreef dat hij niet geloofde in een evolutie van de menselijke geest.⁴³ In een brief uit 1933 verweet Kruyt zijn erepromotor, H.Th. Obbink, dat deze het animisme geheel uit het dynamisme liet ontstaan.⁴⁴ Hoe Kruyt dacht over het ontstaan van de mens en de ontwikkeling van de religie is hiermee echter nog geenszins beantwoord. De passage over Obbink maakt slechts duidelijk dat Kruyt veel gewicht toekende aan exogene factoren in de ontwikkeling van de godsdienst en dat hij niet gerekend mag worden tot de aanhangers van een unilineaire evolutie, die veel nadruk legden op endogene factoren.

Verder is het de vraag of Kruyt zich met zijn antwoord aan Van der Flier bij voorbaat heeft willen verweren tegen kritiek uit ethische kring. Ethische theologen wezen de gedachte van een evolutie van de menselijke geest af, omdat zij deze niet

⁴¹ G. van der Leeuw gaat in zijn boek *De primitieve mensch en de religie. Anthropologische studie* (Groningen/Jakarta, 1952) uitvoerig in op de 'primitieve mentaliteit' (blz. 5-123). Op blz. 8 verwijst hij naar Kruyts studie over *measa* en Van Ossenbruggens studie over de gebruiken rond de pokkenziekte als voorbeelden van Nederlandse studies over het 'primitieve denken'. Kruyt ontmoette Van der Leeuw op 21 januari 1933, toen hij een spreekbeurt hield aan de universiteit van Groningen (brief Kruyt aan zijn zoon, 23 januari 1933, ARvdZ 106A/2/5ab).

⁴² Zie bijvoorbeeld Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 72.

⁴³ Zie brief Kruyt aan A. van der Flier, 4 februari 1925 (ARvdZ 101A/6/3). Kruyt reageerde op de vraag of hij een evolutie van de geest vooronderstelde.

⁴⁴ Brief Kruyt aan zoon Jan, 22 februari 1933 (ARvdZ 106A/2/5a-b).

in overeenstemming achtten met de christelijke traditie. Het antwoord op de gestelde vraag is op basis van Kruyts publicaties niet te geven, want hij spreekt zich nergens expliciet uit over zijn visie op de verhouding van evolutie en schepping. In de verkondiging maakte hij veelvuldig gebruik van de scheppingsverhalen, maar dat was een zendingmethodische keuze: hij wilde de eenheid van het menselijk geslacht aantonen en de To Pamona overtuigen van de relevantie van de christelijke God. Het zegt dus weinig tot niets over zijn visie op de verhouding van de evolutie van de godsdienst tot de ontwikkeling van de menselijke geest. Het heeft alle schijn dat Kruyt, die zich nadrukkelijk rekende tot de ethische richting in de Nederlandse Hervormde Kerk, de ontwikkeling van de menselijke geest niet openlijk wilde verklaren vanuit de evolutie van de mens. We moeten in ieder geval constateren, dat hij in zijn publicaties het zwaartepunt legde op de evolutie van cultuur en religie door exogene, acculturatieve factoren en dat hij sterk aarzelde de endogene factoren, die we zouden moeten zoeken in de ontwikkeling binnen het eigen volk en in de menselijke geest als zodanig, onder de aandacht te brengen.

Passages in brieven aan collega's en vrienden, met name Kraemer en Warneck, werpen echter meer licht op deze kwestie. Eerstgenoemde ontving van Kruyt de artikelen 'Van Heiden tot Christen' – aanvankelijk gepubliceerd in *Mededeelingen* – en schreef dat de inhoud ervan tot misvattingen aanleiding zou kunnen geven.⁴⁵ Hij geeft Kruyt daarom enkele zaken in overweging. Zijn belangrijkste vraag bij het artikel was of de economische en maatschappelijke veranderingen, zoals de invoering van de rijstbouw, nieuwe innerlijke krachten in de mens wakker konden roepen en of die een nieuwe godsdienst 'naar buiten konden lokken'. In januari 1925 reageerde Kruyt op Kraemers brief:

...het is een heel moeilijke taak om na te gaan, welke veranderingen uiterlijke omstandigheden in de ziel van een primitief menscheweegbrengen. Of anders uitgedrukt: het is heel lastig om aan te wijzen wat veranderde omstandigheden uit de ziel van den mensch tevoorschijn roepen. Want ik houd mij overtuigd, dat alles in de ziel van den primitieven mensch voorhanden is, wat zich bij de cultuurvolken openbaart wat het zieleleven betreft. Bij den primitieve sluimert het. Op geestelijk en godsdienstig gebied is er dus geen sprake van evolutie. Door veranderde uitwendige omstandigheden komt uit de ziel van den mensch voort, wat daarin te voren sliep omdat het nog geen aanleiding had zich te openbaren. Daarom lijkt het mij dwaas om godsdienst uit eenigerlei maatschappelijke levensvorm te willen verklaren of afleiden, zooals Durkheim dit probeert te doen uit het primitieve gemeenschapsleven in zijn 'Les Formes élémentaire de la Vie religieuse'.⁴⁶ Daarvan heb ik hier onder de Toradja's een sprekend bewijs, want de nieuwe denkbeelden die zich zoo maar dadelijk openbaren bij den val van het communisme, bewijzen, dat deze zich niet ontwikkelen, maar dat ze aanwezig zijn, en zich alleen kunnen openbaren in den nieuwen toestand, omdat de oude daartoe geen gelegenheid gaf. Ik herinner mij een belangrijk gesprek met Professor Obbink over ditzelfde onderwerp naar aanleiding van Frazer's 'Folklore in the Old Testament', waarbij ik verscheidene voorbeelden aanhaalde hoe door een nieuwe fase in het leven van een volk de waardering van oude gebruiken dadelijk of ten minste heel spoedig veranderde, waardoor het niet mogelijk is te spreken van een evolutie op geestelijk gebied. In de nieuwe fase komen gedachten tot uiting die alreeds aanwezig waren, maar

⁴⁵ Zie brief H. Kraemer aan Kruyt, 24 november 1924 (ARvdZ 101A/7/1). De artikelen waren toen nog niet als boek verschenen.

⁴⁶ E. Durkheim (1858-1917), *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse: le système totémique en Australie*, Parijs, 1912.

die in de oude fase geen gelegenheid hadden naar buiten te komen. De vormen (de ritens) blijven dan wel dezelfde, maar de inhoud is geheel nieuw. (...) Zoo geloof ik ook niet aan de evolutie van het menscheit verstand. Als je de werken leest over het Steentijdperk, dan vind ik de menschen uit dien tijd niets minder verstandig dan tegenwoordig levende. De uiterlijke omstandigheden evolutioneeren, maar niet de mensch. De uiterlijke levensomstandigheden halen uit den mensch wat er al *memang*⁴⁷ inzit, maar dat nog niet geprikkeld was om zich te uiten.⁴⁸

We kunnen op basis van deze passage gemakkelijk tot de conclusie komen dat Kruyt evolutie van en door externe maatschappelijke, sociale en economische factoren erkende, maar dat hij een evolutie van de menselijke geest en zijn godsdienst niet voor mogelijk hield. Kruyt lijkt hier vast te lopen in zijn eigen theorie, want de opvatting van de mens als geschapen entiteit, met alle geestelijke vermogens, staat hier op gespannen voet met de beschrijving van de ontwikkeling van de godsdienst naar een steeds hoger niveau.

De vraag komt hierbij tevens op naar de verhouding van de degeneratie- en de evolutietheorie bij Kruyt. Een briefwisseling met J. Warneck, daterend uit 1909-1910 en dus van aanmerkelijk oudere datum dan de correspondentie met Van der Flier en Kraemer, werpt hierop meer licht. J. Warneck, zelf geen aanhanger van evolutionistische visies op de godsdiensten, vroeg aan Kruyt:

Bekennst Du Dich auch zu der Entwicklungslehre? Glaubst Du, dass die primitiven Religionen in sich die Möglichkeit haben, sich weiter zu entwickeln? Oder findest Du darin Spuren des Verfalls? Ich habe den bestimmten Eindruck, dass sie⁴⁹ an wahren religiösen Gehalte verloren haben. Das glaubt ja heute niemand. Aber ich kann nicht gegen mein Gewissen.⁵⁰

Warneck voegt daar in een volgende brief aan toe, sprekend over laagontwikkelde religies:

Schwierig ist mir nur das Problem, ob die vorhandenen höheren heidnischen Religionen sich daraus stufenmässig entwickelt haben, wie es ja heute allgemein angenommen wird. Das kann ich mir darum nicht denken, weil gerade in den primitiven Religionen, die wir zu beobachten Gelegenheit haben, der Gottesgedanke in einer Weise vorkommt, dass er unmöglich sich aus jenen Seelengedanken entwickelt haben kann, sondern den Eindruck eines ursprünglichen und dann in den Hintergrund gedrängten Besitzes macht. Dass deswegen manche Religionen einen Entwicklungsgang vom Niederen zum Höheren durchgemacht haben, lässt sich wohl nicht leugnen; doch war es mir sehr charakteristisch, in einem Buche über die griechische Religion zu lesen, dass trotz der gedankmässigen Weiterentwicklung, der religiöse Gehalt in den primitiven Zeiten der griechischen Religion wertvoller gewesen sei, als später.⁵¹

In zijn daaropvolgende brief reageert Warneck op Kruyts schrijven van 10 maart 1909. Helaas is dit antwoord niet bewaard gebleven, maar uit Warnecks brief van 7 mei 1910 schemert wel door hoe Kruyt dacht:

⁴⁷ *Memang* = inderdaad, echt.

⁴⁸ Brief Kruyt aan H. Kraemer, 30 januari 1925 (ARvdZ 101A/7/1; 90/1/10).

⁴⁹ Warneck doelt hier op 'laagontwikkelde' religies.

⁵⁰ Brief J. Warneck aan Kruyt, 5 januari 1909 (ARvdZ 106A/6/4).

⁵¹ Brief J. Warneck aan Kruyt, 18 oktober 1909 (ARvdZ 101A/6/4).

Sehr wertvoll ist mir, was Du in Deinem Briefe über Entwicklung bezugsweise Verfall innerhalb der Religionen schreibst. Ich stimme Dir darin ganz bei, dass die Form des Gottesdienstes vielleicht sich entwickeln kann, dass aber in jeder Religion die Tendenz besteht, den Inhalt immermehr zu verflachen; und soweit Gott nicht selbst eingreift, hat jeder ausserchristliche und auch die christliche Religion, sowie auch der einzelne Mensch die Neigung, sich immer wieder von Gott zu entfernen.⁵²

Wanneer volgens Kruyt alles in de ziel van de primitieve mens sluimert en slechts op exogene factoren wacht om te kunnen ontwaken, gaat het dan om gecorrumpeerde kennis van de dienst aan God en dus om restanten van de degeneratietheorie?

6.4.2 Zending en evolutie

Mogelijk hing Kruyt rond 1910 de degeneratietheorie – of een afgezwakte vorm daarvan – nog aan, maar in 1919 was dat niet meer het geval. In een dagboek-aantekening, ingaand op het bezoek van de gereformeerde zendingspredikant D.K. Wielenga aan Poso, schreef Kruyt dat deze met hem een gesprek aanknoopte over de gereformeerde beschouwing van het scheppingsverhaal. Kruyt schreef het ‘geheel onvruchtbaar’ te vinden om het gesprek over de visie op de schepping aan te gaan; hij gaf daarom ‘niet veel antwoord’.⁵³ De conclusie ligt voor de hand dat Kruyt inmiddels een visie had ontwikkeld die ver afstond van het gereformeerde standpunt. Zijn ethische Schriftopvatting betekende dat hij in ieder geval, evenals De la Saussaye, geen noodzakelijk verband zag tussen de verhalen van Genesis 1 tot en met 11 en het ontstaan van mens en godsdienst. Deze conclusie blijkt terecht wanneer we nota nemen van een briefwisseling tussen A.M. Brouwer en Kruyt in 1925. Onderstaand volgt eerst een citaat uit een brief die Brouwer in het genoemde jaar aan Kruyt schreef en die een reactie vormt op de artikelen ‘Van Heiden tot Christen’, alsmede op een eerdere brief van zijn ‘beste vriend’. Vervolgens kijken we naar Kruyts antwoord. Brouwer, een aanhanger van de degeneratietheorie,⁵⁴ gaat uitvoerig in op de vragen rondom degeneratie en oorspronkelijke godskennis:

Ethnologisch kan men natuurlijk niet verder gaan dan feiten constateeren. Maar een evolutionist (als bijvoorbeeld Van Gennep⁵⁵) zal de feiten zóó groepeeren, dat zijn evolutionisme erdoor gesteund wordt. Hij kan het opzettelijk doen. En dan kunnen we spreken van een bevooroordeelde wetenschap (die meer voorkomt, dan de heeren willen erkennen). Maar als evolutionist zal hij 't zeker onopzettelijk doen: hij ziet de dingen nu eenmaal zoo. En ik geloof, dat er heel wat wetenschappelijke menschen de dingen nu eenmaal zoo zien. En dat 't daarom moeilijk is voor een niet-evolutionist, om buiten dat vaarwater te blijven: de feiten worden door zoo velen, zóó gegroepeerd. Nu is 't voor ons geloof, voor onze wereld, voor onze levensbeschouwing niet onverschillig, of wij mogen aannemen: de mensch, en zijn oorspronkelijke pas geschapen staat, had een (zij 't dan

⁵² Brief J. Warneck aan Kruyt, 7 mei 1910 (ARvdZ 101A/6/4).

⁵³ Kruyt, ‘Dagboek 1919’, 26 maart.

⁵⁴ Zie bijvoorbeeld A.M. Brouwer, *Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan: Proeve van eene Theorie der Evangelieverkondiging op het Zendingsveld* (Rotterdam, 1916), hoofdstuk 7, blz. 2-3. In dit hoofdstuk bespreekt Brouwer, in het kader van een beschrijving van godsdienst in het algemeen, uitvoerig de evolutietheorie.

⁵⁵ A. van Gennep (1873-1957), Frans folklorist en etnoloog die de term ‘rites de passage’ introduceerde (*Les rites de passages: étude systématique des rites*, Parijs, 1909).

heel kinderlijke) kennis van den eenen, waarachtige God en 't verlies van die kennis is gevolg van 'zonde' (om 't kort te zeggen) – of dat wij moeten zeggen: de oorspronkelijke mensch wist niets van God en 't monotheïsme is een *geleidelijk* verworven inzicht. Hier hangt toch ook nauw de gedachte van verlossing mee samen, die herstel is in een oorspronkelijken staat, of alleen opvoeding tot hoogst inzicht. Dit maakt toch 't diepste leven, en als 't religieuze dingen geldt, dan zal een ethnoloog de feiten toch altijd naar 't een of naar 't ander gezichtspunt groepeeren. En dat maakt mij altijd kritisch ten opzichte van verklaring van religieuze verschijnselen, die deze of die geschiedenis zouden door-gemaakt hebben. Dat was ook de achtergrond van mijn vroeger schrijven naar aanleiding van den natten rijstbouw der Toradja's.⁵⁶ Dit zijn tot op zekere hoogte 'primitieve' menschen, maar even ver van Adam af als wij: in hun woonplaatsen kan heel wat afgespeeld zijn, aan vervorming en ontarding, zoodat het woord 'primitief' (als eigenlijk evolutionistisch: hier hebben we 't begin van de ontwikkeling) al op zichzelf eenig bezwaar bij mij werkt. Ik geef de voorkeur aan het woord 'natuurvolken', omdat dit weer kan geven 't feit dat zij zich geheel een met de 'natuur' gevoelen en door de natuur wordt beheerscht.⁵⁷

In september 1925 reageert Kruyt op deze brief.⁵⁸ Hij dankt Brouwer voor zijn duidelijke uiteenzetting over het monotheïsme en zegt toe dat ze zeker later hierover nog eens met elkaar van gedachten zullen wisselen. Toch wil hij alvast 'even enkele dingen zeggen', waarbij hij niet weet of zijn gedachten wetenschappelijk zijn of niet, 'omdat ik ze voor mijzelf heb moeten uitvechten'. Hij legt dan eindelijk zijn diepste overtuigingen bloot. We veroorloven ons een lang citaat:

Ik kan er niet aan twijfelen of de mensch is fysiek ontwikkeld uit den diervorm. Misschien is 'ontwikkeld' hier ook niet het woord, maar moet ik zeggen: ik stel me voor, dat op een gegeven moment een wezen, dat lichamelijk een reeks van diervormen als voorvaderen heeft gehad, een sprong heeft gedaan (je kunt ook zeggen: God heeft dat wezen een sprong laten doen), die hem tot mensch maakte. Nu kan ik er voor mij niet aan twijfelen, dat dit wezen dadelijk godsdienstig was; dit juist maakte hem tot mensch; zoolang hij deze notie nog niet had, was hij geen mensch. Dat hij die God als een eenheid gekend heeft, is ook best aan te nemen, al heeft hij dan in de praktijk (om dit zoo eens uit te drukken) aan vele machten gedacht. Die godskennis is dus voor mij geopenbaard: God heeft die kennis, of die bewustheid in den mensch gelegd; door die kennis was hij pas mensch.

Kruyt gaat er dus vanuit dat godskennis geopenbaard is aan de mens, maar hij worstelt met de vraag hoe deze kennis verloren is gegaan:

(...) hoe zou die mensch die godskennis verloren kunnen hebben? De mensch is nooit buiten dit godsbewustzijn geweest, en in dit godsbewustzijn zie ik zeer zeker ontwikkeling. Wanneer we bij de laagst staande volken te rade gaan vinden [we] wel eenig idee van een alvader, maar ook bij het geloof aan hem is niets ethisch te vinden. En als we van

⁵⁶ Zie Kruyt, 'De beteekenis van den natten rijstbouw voor de Possoërs', *Koloniale Studiën*, 1924 (8/4), blz. 33-53.

⁵⁷ Brief A.M. Brouwer aan Kruyt, 24 juni 1925 (ARvdZ 101A/7/1). Overigens plaatste ook zendeling J. Woensdregt kritische kanttekeningen bij Kruyts evolutionistische benadering. Hij schreef dat Kruyts visie op dynamisme en animisme niet onomstreden was en verwees naar de Duitse missioloog B. Gutmann die het animisme, het pre-animisme en het fetischisme niet beschouwde als de oerreligie, maar als een vervalverschijnsel (J. Woensdregt, 'De opbouw der heiden-christelijke gemeente', *TZM*, 1927 (71), blz. 335).

⁵⁸ Brief Kruyt aan Brouwer, 8 september 1925 (ARvdZ 101A/7/1).

zondeval spreken, moet deze toch zedelijk zijn. Alle lager staande volken zien in God of goden wezens, die een aantal geboden en verboden geven, die men in acht moet nemen. Welke zullen nu de geboden van God geweest zijn aan de eerste mensen, de eerste wezens, die zich mensch wisten? Al nemen we het bijbelverhaal letterlijk, dus dat dit eerste gebod was dat ze niet een zekere boomvrucht mochten eten, zou dan het overtreden van dit gebod (dat gelijk gesteld moet worden met alle andere geboden en verboden, die men bij natuurvolken aantreft) gemaakt hebben, dat men dien God niet meer kende? Ik zou alleen een zondeval kunnen aannemen, wanneer er maar eenige aanwijzing was, dat natuurvolken ook ethisch konden voelen en denken, en dit nu vindt men nergens.

Vervolgens stelt hij de vraag of het ‘gemis aan ethisch denken’ als de oorzaak van de zondeval aangemerkt kan worden:

Wat ik om mij heen zie, is een gradueel verschil in kennis van God of goden, iets dat alleen door onderlinge beïnvloeding of door openbaring van enkelen (profeten) kan zijn ontstaan. Ge zult dadelijk zeggen, dat hier een gebrek schuilt in mijn denken, omdat ik niet theologisch gevormd ben. En dan komt men met verklaringen van wat men onder zonde heeft te verstaan. Maar dat juist is mijn bezwaar tegen theologie, dat ze theorieën uitdenkt om eenige stelling te handhaven, en dan daarna naar bewijzen gaat zoeken in de werkelijkheid. Het enorme verschil in opvatting van ‘zonde’ bij ons en bij geestelijk lager staande volken, zou dit alles alleen te verklaren zijn uit een ‘vergeten’ of ‘verliezen’ van de kennis van den waren God? Als de eerste mensen zonde kenden zooals wij die kennen (en onze nazaten zullen zeker nog een dieper inzicht in deze materie krijgen), dan kunnen die eerste mensen toch niet kinderlijke kennis hebben gehad. – Om niet tot zwammen te geraken, wil ik alleen nog dit zeggen, dat wanneer ge zegt: het gaat hierom: de oorspronkelijke mensch wist niets van god, en ’t monotheïsme is een geleidelijk verworven inzicht – dan wel, of de mensch kennis had van den eenen waarachtigen god, – dan schaar ik mij bij het laatste; alleen kan ik niet gelooven, dat de mensch die kennis door de ‘zonde’ verloren zou hebben. – Ik voel zelf dat ik niet duidelijk [ben] en daarom zal ik maar ophouden. Voor mij is zonde het stellen van zichzelf in de plaats van God, maar dit is een bewustzijn, dat we langzaam aan door opvoeding van God hebben gekregen. De natuurvolken zouden dit ook kunnen zeggen, maar daaronder verstaat men dan alleen het overtreden van een aantal geboden. Wanneer de mensch de kennis van God verloren had door de zonde, dan weet ik geen weg met het feit dat Jezus pas 1900 jaar geleden gekomen is, en niet veel eerder. En ook niet met het feit, waarom de andere volken verstoken zijn gebleven van wat Jezus ons heeft gebracht. En ook niet met het feit, waarom Boeddha, Mohammad en ik weet niet welke profeten meer de menschen iets hebben gebracht, wat geen verlossing is naar onze opvatting.

Uit het bovenstaande volgt dat Kruyt rond 1925 afstand genomen had van de degeneratietheorie. De zondeval en het verliezen van de kennis van God zijn voor hem geen gebeurtenissen die het grote verschil in zedelijk besef van laag- en hoogstaande volken kunnen verklaren. Tegelijkertijd wil hij echter niet het standpunt innemen dat de oorspronkelijke mens geen kennis van God zou hebben gehad. Kruyt voelde zelf klaarblijkelijk aan dat het hem aan consistentie in zijn denkbeelden ontbrak. In de reeds besproken correspondentie met J. Warneck ging hij uit van zowel ontwikkeling ‘naar boven’ als een mate van vervlakking en verval in de godsdienst. Het is echter niet juist op basis hiervan te concluderen, zoals B. Plaisier doet,⁵⁹ dat Kruyt het animisme, en in het bijzonder de voorouderverering, voor een degeneratie

⁵⁹ B. Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 305.

van de ware godskennis hield. In tegenstelling tot wat Plaisier schrijft, was Kruyt op dit punt verwijderd geraakt van de ook in ethische kring gangbare opvatting ten aanzien van degeneratie. Plaisiers standpunt is waarschijnlijk wel correct voor de eerdere periode van 1913 tot 1917, waarin Kruyt contacten onderhield met de GZB-zending A.A. van de Loosdrecht. In die gekwalificeerde zin is het niet onjuist te poneren dat de GZB-zendingen in het Toraja-gebied 'in navolging van A.C. Kruyt, de voorouderreligie zagen als degeneratie'.⁶⁰

Een merkwaardige paradox is dat Kruyt altijd gebruik bleef maken van de verhalen over de eenheid van het menselijk geslacht, ook toen hij al lang de evolutietheorie aanhing. Wellicht is hier van toepassing hetgeen Abr. Kuyper de ethischen verweet, namelijk dat zij de voorstelling van de oorspronkelijke toestand van de mens graag 'blauw-blauw' lieten.⁶¹ Met name in de preekschetsen is zichtbaar dat Kruyt bleef spreken over de gedeelde oorsprong van de mens en de familieband van de Nederlander en de To Pamona. Hij legde daarbij steeds het accent op de verkondiging van de God die de To Pamona reeds kenden, maar slechts vanuit de verte. Deze gedachte past uitstekend in het raamwerk van de degeneratietheorie, maar veel minder binnen de interpretatieruimte die de evolutie van mens en godsdienst biedt.

De reden dat Kruyt geen afstand nam van het spreken over de gedeelde oorsprong van de mens kan erin gelegen zijn dat hij de uiterste consequenties van het evolutionaire denken, met name in relatie tot het ontstaan van religie, niet wilde trekken. Niet zonder reden had hij het in de bovenstaande brief aan Brouwer over zijn 'gevecht'. In het genoemde citaat blijkt bovendien duidelijk hoezeer hij de onduidelijkheid van zijn eigen positie beseftte. Een tweede reden voor zijn aanhoudend spreken over de gedeelde oorsprong van de mens kan te maken hebben met de mogelijkheden die het bood voor de verkondiging: zoals al eerder vermeld stelde het Kruyt in staat aan te knopen bij het religieuze besef van de To Pamona. Klaarblijkelijk had hier niet de (evolutie)theorie het primaat, maar de (zendings)praxis.

6.4.3 Godsdienst en zending bij de To Pamona

Het voorgaande helpt om Kruyts beschrijving van het zondebesef bij de To Pamona, het vijfde hoofdstuk uit *Van Heiden tot Christen*, beter te interpreteren. De hoofdstukken vier en vijf van dit boek vormen de sleutel tot Kruyts visie op de verhouding van godsdienst en zending; hij beschrijft daarin namelijk de verschillende ontwikkelingsstadia binnen de religie van de To Pamona. Kruyt wil de inherente spanning tussen deze stadia benutten voor missionaire doeleinden. Zijn theoretische visie op de godsdienst en zijn praktische zendingsmethodiek naderen elkaar hier heel dicht.

Het hoofdstuk begint met een verwijzing naar het werk van de Zweedse aartsbisschop en etnoloog Nathan Söderblom (1866-1931),⁶² auteur van *Das Werden des Gottesglaubens* (1916).⁶³ Söderbloms boek toont aan dat hij Kruyts opvattingen over

⁶⁰ B. Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 305.

⁶¹ A. Kuyper, *De Gemeene Gratie*, II, blz. 34.

⁶² Söderblom was één van de architecten van de internationale oecumenische beweging. In 1930 ontving hij de Nobelprijs voor de vrede.

⁶³ De Zweedse editie van dit boek werd uitgegeven in 1914, de Duitse in 1916.

‘zielestof’ had overgenomen.⁶⁴ Kruyt verwijst waarschijnlijk naar dit boek, omdat hij van mening is dat Söderblom dezelfde classificatie van religie hanteert: dynamisme, animisme en het geloof in een Maker. Kruyt gaat op dit punt echter onzorgvuldig te werk, want zijn eigen ideeën vallen niet geheel samen met die van Söderblom. Laatstgenoemde onderscheidt in religie drie aspecten: de macht, het animisme en de *Urheber*. Söderblom rekent tot het animisme ook het zogenaamde animatisme, het verschijnsel dat mensen de natuur beschouwen als levend en persoonlijk en dat mensen ‘zichzelf bepalende wezens’ zijn.⁶⁵ Dat is een aanmerkelijk ruimere definitie van het animisme dan Kruyt Söderblom in de mond legt: ‘het geloof in de zielen van afgestorvenen’.⁶⁶

Met ‘macht’ doelt Söderblom op levenskracht (*mana*). Karakteristiek voor zijn benadering is echter, dat hij bij deze ‘dynamistische’ ontwikkelingsfase van religie wijst op het voorkomen van godsgeloof en zelfs op het geloof in een hoogste wezen. Dit is anders dan de door Kruyt gegeven definitie van dynamisme, die geen ruimte laat voor het geloof in hogere goden. Söderblom sluit zich aan bij de ideeën van de Schotse dichter en etnoloog A. Lang (1844-1912), oorspronkelijk een volgeling van Tylor, die in zijn werk *The Making of Religion* (1898) spreekt over zijn ontdekking dat zelfs onder de als zeer primitief omschreven volken het geloof in een schepper-god en onderhouder aanwezig is. Hij hanteerde dit niet, zoals W. Schmidt deed, als een bewijs voor het oermonotheïsme, maar wees in tegenstelling tot gangbare etnologische opvattingen op een onzichtbare en alwetende hemelgod, die de zedelijke wereldorde instelde en de bewaker van de moraal is.⁶⁷

Ook de categorie *Urheber* is niet zonder meer gelijk te stellen met het geloof in goden, zoals Kruyt dat onderscheidt in de religie van de To Pamona. De *Urheber* is niet gelijk aan de natuurgoden, die object van de cultus zijn. Söderblom brengt de natuurgoden onder bij het animisme. De *Urheber* daarentegen beschouwt hij als het subject van de cultus: hij brengt de cultus. Söderblom en Kruyt hebben gemeen dat zij beiden uitgaan van de evolutie van religie, die begint bij levenskracht (bij Kruyt aanvankelijk ‘zielestof’, later *measa*) en eindigt bij de schepper-maker. Hun meningen gaan echter uiteen op het punt van de religieuze ontwikkelingsstadia en de godsdiensttheologische waardering daarvan.

Na deze inleidende opmerkingen over het boek van Söderblom geeft Kruyt een uiteenzetting van het begrip zonde bij de To Pamona: ‘een daad of een woord, dat een magische kracht ontketent, die schadelijk op de omgeving en op zichzelf inwerkt, zoodat daardoor ongelukken en ziekten ontstaan.’⁶⁸ Hij wijst daarbij met name op de oorspronkelijke betekenis van het begrip *sala*, dat ‘vergissing’ betekent. Zonde is dus ten diepste zich vergissen: ‘door niet te weten hoe hij moest doen, en daardoor verkeerd te doen, heeft hij een kracht ontketend, die schade heeft aangericht, die ziekte heeft veroorzaakt’.⁶⁹ Het Bare’e-woord *dosa* – via het Indonesisch overgenomen uit het Sanskriet – dat oorspronkelijk ‘zonde’ betekende, kreeg bij de To Pamona de betekenis ‘boete’. Een zedelijke betekenis kent Kruyt aan deze twee

⁶⁴ Zie N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig, 1916, blz. 15-16, 64-65, 80.

⁶⁵ Van Baal, *Geschiedenis en groei*, blz. 134.

⁶⁶ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 75.

⁶⁷ Th. van Baaren, *Wij mensen. Religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volken*, Utrecht, 1960, blz. 60-61.

⁶⁸ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 110.

⁶⁹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 78.

begrippen niet toe.⁷⁰ Zonde in de betekenis van ‘zich vergissen’ (*sala*) verbindt hij met de dynamistische fase. De mens vergist zich, maakt een fout (niet in morele zin) en ontketent magie, die hij vervolgens alleen met magische middelen kan afweren. Zonde in de betekenis van boete (*dosa*) wijst volgens Kruyt echter op een onderliggende notie van godsbesef en niet op dynamistische magie: de overtreding van wat de goden – ‘gepersonificeerde natuurkrachten’⁷¹ – verbieden, vereist het opleggen van een boete om verzoening te bewerken. Kruyt verbindt zonde als boete en de vergelding van de goden (*sili*) derhalve met het animisme.

In een uiteenzetting over de gebeden van de To Pamona signaleert hij met betrekking tot het begrip zonde met name oude, dynamistische elementen: wat zonde wordt genoemd, betreft het gebruiken van verkeerde woorden (een vergissing die leidt tot een kwalijke magische uitwerking) en incestueuze verhoudingen. De To Pamona verbinden beide zonden met kwade magie en de angst daarvoor. Incest leidt tot misoogst en ander ongeluk. De verzoening van de zonde is dan ook gericht op het inperken van de kwade gevolgen van de ontketende magie.⁷² De To Pamona slachten daartoe offerdieren, of doden de schuldige indien de zonde te groot is.

Essentieel is dat Kruyt in de gebeden elementen uit de drie religieuze ontwikkelingsstadia beluistert. In de formuleringen van een gebed tot de schepper-god, die hij in dit hoofdstuk in aansluiting bij Söderblom geregeld de Maker noemt, beluistert hij dat de To Pamona een ‘gevoel van afhankelijkheid van zijn maker’ vermengen met ‘het gevoel van eigen kracht, van eigen verdediging tegen de straffen voor de zonden, een gevoel dat wortelt in de voorstelling, dat ziekte en ongeluk een mechanisch gevolg zijn van verkeerde daden, die magische kracht hebben ontketend’.⁷³ Kruyt onderscheidt hier religie van magie: hij spreekt uitsluitend van religie in verband met het animistische geloof in persoonlijk voorgestelde zielen en geesten. Dynamisme daarentegen kent geen hogere, transcendente voorstellingen van geesten en goden. Kruyt omschrijft het derhalve als binnenwereldlijke magie en beschouwt het als de taak van de zendeling aansluiting te zoeken bij de gevoelens van afhankelijkheid van de Maker. De zendeling moet hoger ontwikkelde religieuze elementen, die duiden op godsgeloof, leren herkennen en tot verdere ontwikkeling brengen.

Het door Kruyt gemaakte onderscheid tussen religie en magie doet denken aan het onderscheid dat Neurdenburg aanbracht tussen religie en bijgeloof. Het laatste wilde Neurdenburg ‘streng afzonderen’ van religie, omdat het bijgeloof niet een gevoel van verwantschap met God kende. Bijgeloof mocht een onafscheidelijke begeleider van religie zijn, maar mocht daar niet mee worden verward.⁷⁴ Hij zag bijgeloof als een ziekte van de geest, die pedagogisch diende te worden bestreden: ‘het bijgeloof is ontstaan in den knapen- en jongelingstijd van het menselijk geslacht, is blijven voortleven overal waar de mensch niet opgeklommen is tot mannelijk bewustzijn.’⁷⁵ Genezing van het bijgeloof kon slechts trapsgewijs en langzaam plaatsvinden. Kruyt concludeerde op zijn beurt, dat religie met magie vermengd was. Waar de laatste eindigde en waar de eerste begon, was volgens hem meestal

⁷⁰ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 110.

⁷¹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 80.

⁷² Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 101.

⁷³ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 106-107.

⁷⁴ J.C. Neurdenburg, ‘Het bijgeloof in zijn ontstaan, zijnen voortgang en zijne versteening, met een enkel woord over zijne genezing’, *MNZG*, 1882 (26), blz. 234.

⁷⁵ Neurdenburg, ‘Het bijgeloof’, blz. 230.

niet helder aan te geven.⁷⁶ Kruyt sprak over magie niet als ‘ziekte’: hij zag haar als een te onderscheiden en te verwachten fase in de ontwikkelingsgeschiedenis van het menselijk geslacht.

Kruyts studie van de religiositeit van de To Pamona eindigt met de conclusie, dat zijn analyse in grote lijnen ook van toepassing was op andere primitieve, dus heidense volken in Nederlands-Indië, maar dat de verhouding van religieus geloof en magie van volk tot volk verschilt. Over de verhouding van geloof en magie bij de To Pamona schrijft hij ‘dat het religieuze voelen het magisch willen beheerscht’.⁷⁷ Daarmee bedoelde hij dat de To Pamona doordrongen waren van de gedachte, dat de goden zonden kunnen vergeven, als zij dat willen. In zijn studies van andere volken, zoals de Mentaweiers, concludeerde hij dat het magisch denken de boventoon voerde. Hij beschouwde hen dus in religieus opzicht als aanmerkelijk lager staand dan de To Pamona.⁷⁸ Kruyt sloot zijn betoog af met de observatie dat, wanneer ons het zondebesef van de heiden, in de verschillende religieuze ontwikkelingsfasen, helder voor ogen staat, het ‘ingrijpen van God’ (bekeringsen) een verrassing vormt. Het is geen logische ontwikkeling van binnenuit: uiteindelijk gaat het om een ingrijpen van buitenaf.⁷⁹

6.4.4 Continuïteit en discontinuïteit

Kruyts visie op de verhouding van godsdienst en zending werkte door in zijn concrete omgang met religieuze gebruiken van de To Pamona. In de jaren na de eerste overgangen tot het christendom kwam hierbij steeds weer de vraag aan de orde naar de authentieke en de niet-authentieke vormen van christen-zijn. Uitgangspunt was voor hem allereerst dat de zending in het veranderingsproces de oude adat niet onaangestast kon laten, want een zich ontwikkelend geestesleven ‘moet vanzelf de adat, die de weerspiegeling van die gesteldheid is, veranderen’.⁸⁰ Ten tweede was hij ervan overtuigd dat het protestantisme arm was aan symbolische handelingen, die hij juist voor de prediking van het evangelie van essentieel belang achtte. Symbolische handelingen en ‘aanschouwing’ van het heilige werden door de natuurmens verstaan als middelen die iets bewerken.⁸¹ De protestantse zending had uit vrees voor ‘roomse praktijken’ afgezien van visualisering en symboliek.⁸²

Op basis van het onderscheid tussen authentieke en niet-authentieke vormen van christen-zijn zocht Kruyt naar wegen om bekeerlingen te begeleiden naar een zedelijk en geestelijk geloof. De wijze waarop hij dit deed illustreert zijn visie op de verhouding van godsdienst en zending. Voor Kruyt kwam steeds de vraag op welke elementen uit de oude godsdienst geïncorporeerd konden worden in het christendom en voor welke elementen dat niet mogelijk was. Hij wilde de oude vormen zo min mogelijk veranderen en de sociaal-religieuze vorm zoveel mogelijk behouden, zodat

⁷⁶ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 111.

⁷⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 111.

⁷⁸ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 112.

⁷⁹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 118.

⁸⁰ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 55.

⁸¹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 120-121.

⁸² Kruyt verwijst omstandig naar de zendingsmethodiek, in het bijzonder het gebruik van drama, van de modernistische J.N. Wiersma (1833-1907), die van 1862 tot 1874 als zendeling-leraar van het NZG in de Minahasa werkte (Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 126-128).

de inwoners van Midden-Celebes zich thuis konden blijven voelen in hun eigen gewoonten.⁸³ Kruyt zag geen enkel heil in het rigoureuus veranderen van de adat:

Door de adat voor gedoopten te veranderen, scheppen wij slechts schijnbaar een nieuwen toestand en wij dwingen menschen dingen te doen, die geen uiting zijn van hun innerlijk bewustzijn. Dan ontstaan twee levensvormen: een uiterlijk Christelijke, die buiten het innerlijk bewustzijn omgaat, en dus weinig waarde heeft; en een vorm die in overeenstemming is met de oude adat, die nog gegrond is op het innerlijk voelen.⁸⁴

Hij was van mening dat het ontstaan van twee levensvormen slechts zou leiden tot een kwalijke dubbelheid en sprak in dit verband zelfs van een ‘dubbelwezen’ van de gedoopte Indonesiër. Hij verweerde zich echter tegen de kritiek van zijn tijdgenoten dat het christendom van de Indonesiërs niet meer zou zijn dan een kledingstuk dat op elk moment kon worden uitgetrokken: het evangelie had ‘wel degelijk’ in hun hart gewerkt en de oude adat was ‘niet ongeschonden’ gebleven.⁸⁵

Kruyt kwam tot de voor zijn denken en handelen belangrijke conclusie dat de adat het resultaat was van een ‘misschien eeuwenlange geschiedenis en ontwikkeling’ en ‘dat de adat de formuleering is van levensregels, die voor dat volk het beste passen’. De zending hoorde dan ook met eerbied tegenover de adat te staan. Zendingen behoorden de adat te bestuderen en de goede werking daarvan te erkennen. Hetgeen door christenen niet kon worden overgenomen, mocht niet met ruwe hand afgesneden worden, maar de zending diende ‘door de prediking van het Evangelie, door Christelijk onderwijs het denken en voelen der inheemsche Christenen [te] bewerken, zoodat wanneer de grond bij hen veranderd, Christelijk geworden is, zij zelve hun aandacht wijzigen, zoodat zij dan in hun Christelijken staat de uitingvorm blijft van wat er in de menschen leeft. Dan zal achterwege blijven het dubbele in hun wezen.’⁸⁶

Uitgangspunt daarbij was dat de zending de adat met liefde, ernst en respect bestudeerde. De zending mocht de adat niet vernietigen, maar wel omvormen, ‘omdat hart en geest, waarvan de adat de uitingvorm is, doorzuurd worden door het Evangelie, zooals de gist het deeg doorzuurt. Dan zal de Indonesische Christen geen wezen zijn met twee adats, een voorouderlijke en een Christelijke, maar hij zal er één hebben, de Christelijk voorouderlijke.’⁸⁷

Het schoonmaken van de graven

De relevantie van het bovenstaande voor de zendingsmethodiek blijkt onder meer uit de kwestie over het schoonmaken van de graven. In 1915 kwam bij de zendingen in Midden-Celebes het voornemen op de christelijke To Pamona te stimuleren jaarlijks op tweede paasdag de graven van de voorouders schoon te maken.⁸⁸ In *Zending en Volkskracht* schreef Kruyt, reflecterend over de betekenis van de voorouderverering, dat het voor een natuervolk van groot belang is dat ‘de piëteit voor

⁸³ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 65, 77.

⁸⁴ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 47.

⁸⁵ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 48.

⁸⁶ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 48.

⁸⁷ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 56.

⁸⁸ Zie hierover J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 324-328. Zie ook: H.M. van Nes, *Vijftig jaren zending ‘Oegsteest’, 1897-1947*, Den Haag, [1948], blz. 93-94.

de overledenen wordt aangekweekt'.⁸⁹ Door het stimuleren van die gedachten zou voor de To Pamona een 'reële, geestelijke wereld' ontstaan, want het groeiende besef van een geestelijke wereld na de dood zou ook het aardse leven 'opgeheven, geestelijker' maken.⁹⁰ Het geloof in de geestelijke dingen moest voortkomen uit een ongeziene werkelijkheid.

Kruyt was ervan overtuigd dat het heidense dodenfeest niet kon worden overgenomen door de christenen. Daarom zocht hij naar een functioneel equivalent dat acceptabel en vruchtbaar was voor het werk van de zending.⁹¹ In het jaarverslag van het zendingswerk in 1900 komen we voor het eerst Kruyts ideeën hierover tegen: het opgraven van de beenderen zou kunnen worden 'geassimileerd' met de viering van kerst of pasen.⁹² In 1912 is deze thematiek ook aan de orde in de correspondentie tussen J. Warneck en Kruyt. Eerstgenoemde reageerde op twee brieven van zijn vriend⁹³ en schreef: 'Du erwähnst, dass die Sitte der Christen, die Gräber zu Ostern schön zu machen, wahrscheinlich heidnischen Ursprungs ist.' Het is de vraag of Kruyt hier spreekt over de christenen in Poso, want de invoering van het schoonmaken van de graven met Pasen dateerde van latere datum. Het schoonmaken van de graven gebeurde door christelijke To Pamona wel, maar dan in de planttijd. Relevant is hier de passage waarin Warneck aangeeft welke visie hij heeft op het overnemen van voorchristelijke gebruiken in het christendom. Hij schrijft daarover aan Kruyt:

Nun meine ich aber, dass man manche Sitten (...) aus dem Heidentum, selbst solche, die ursprünglich animistische Bedeutung hatten, in das Christentum mit hinübernehmen kann, wenn ihr Sinn veredelt wird. (...) Dass es aber wünschenswert ist, so viel wie möglich von den alten Sitten zu retten, soviel sie nicht gegen das Christentum Stellung nehmen, darüber sind wir wohl einig. Nur müssen wir uns klar sein, welche Gedanken dabei den Heidenchristen nahe liegen, und versuchen, ihnen diese auszutreiben.

Bij de collega's van J. Warneck bestond veel weerstand tegen deze visie. Zij waren van mening, dat de zending Christus moet prediken en verder niets. Kruyt evenwel was het met de denkbeelden van J. Warneck eens.

Uit een brief van veel latere datum (1922) blijkt dat Kruyt en J. Warneck het bijgeloof als een product van de kerstening zagen en dat de geloofsvoorstelling rondom gekerstende gebruiken als een 'Durchgangsstufe' moest worden gezien.⁹⁴ Tegelijkertijd wordt hier ook echter ook een verschil tussen beiden zichtbaar. Voor J. Warneck bleef het bijgeloof hoe dan ook een dwaling, die de zending energiek diende te bestrijden. Hij wees in dat verband op de animistische denkbeelden in de geloofsvoorstellingen van de vrouw die de zoom van Jezus' kleding aanraakte (Mattheus 9:18-26). Kruyt schreef in de marge van de betreffende brief dat Jezus zelf slijk voor de ogen van de blinde maakte (Johannes 9:1-41), waarmee hij aangaf dat Jezus zich ook van animistische gebruiken bedienen kan. Kruyt liet daarbij in het midden of Jezus op die manier aansloot bij animistische voorstellingen of dat Hij

⁸⁹ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 36.

⁹⁰ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 36.

⁹¹ Kruyt, 'Dagboek 1915-1917', 24 november 1915. De term 'functioneel equivalent' wordt niet door Kruyt gebruikt.

⁹² Kruyt, 'De Zending te Posso in 1900', blz. 142.

⁹³ Brief J. Warneck aan Kruyt, 12 januari 1912 (ARvdZ 101A/6/4). Warneck reageerde op brieven van Kruyt, gedateerd 29 augustus 1912 en 23 oktober 1912. Deze brieven zijn niet bewaard gebleven.

⁹⁴ Brief J. Warneck aan Kruyt, 30 juni 1922 (ARvdZ 101A/6/4).

zelf 'kind van zijn tijd' was en geloofsvoorstellingen had waarin invloeden van het animisme zichtbaar waren. Voor J. Warneck waren de magische voorstellingen van de nieuwe christenen uiteindelijk geen bewijs dat het evangelie doordrong in het volksleven: 'Geht wirklich der Weg zu Jesus durch solcher Irrtümer der Prälogik?' Voor Kruyt was dat inderdaad de onontkoombare weg. Warneck daarentegen vond het 'Nochnicht' van het doorbrekend geestelijk geloof geen onschuldige zaak en vroeg zich af of het niet gevaarlijk was de zorg voor de graven te laten bestaan.

Over het gekerstende dodenritueel ontstond in 1915 een verschil van inzicht tussen Kruyt en zendingsdirecteur dr. F.J. Fokkema. Aanleiding daartoe vormde een particuliere brief die Kruyt had geschreven aan freule H.B. de la Bassecour Caan over de wijze waarop de oude gebruiken rondom de dodenfeesten waren gekerstend. Zij gebruikte dit materiaal in een publicatie, hetgeen vervolgens leidde tot vragen van het bestuur aan Kruyt over de juistheid van de gekozen kersteningsvorm en over de formulering 'gebed voor de doden'.⁹⁵ Kruyt reageerde hierop met de mededeling, dat hij niet anders bedoeld had dan het uitspreken van een gebed met de 'gedachte aan de doden' bij het schoonmaken van de graven.⁹⁶ Kruyt dacht dat daarmee de kwestie uit de wereld was, maar het bestuur reageerde met een uitvoerige brief, waarin hem een aantal kritische vragen gesteld werden.⁹⁷

In een volgend schrijven aan het NZG-bestuur verhelderde Kruyt zijn visie op deze kwestie, betuigend '[dat ik] wat mijne geloofsovertuiging aangaat, volkomen sympathiseer met de ethische richting, dus met mannen als onzen Rector,⁹⁸ A. van der Flier, Gerretsen⁹⁹ en anderen.'¹⁰⁰ Terzijde kan hier worden opgemerkt dat hij geen affiniteit had met de confessionele richting, getuige een zin in een brief aan zijn zoon: 'Hij [ds. B.J.C. Rijnders¹⁰¹] is confessioneel, maar¹⁰² ik hoor dat hij een beste man is.'¹⁰³ Kruyt sprak er zijn verontrusting over uit dat de bespreking van de wenselijkheid van een dodenherdenking werd overgebracht van het terrein van de zending naar dat van de dogmatiek. Daardoor zou de vrije blik die nodig is voor het werk van de zending worden beneveld. Kruyt beschouwde de gekozen herdenking van de doden als een belangrijk opvoedingsmiddel om de To Pama het evangelie nader te brengen en het christendom inheems te maken. Overigens verdedigde het bestuur het belang van de dogmatiek voor de zending en het gaf aan dat de geestverwanten die Kruyt had genoemd, juist bekend stonden als dogmatici. Kruyt zou argumenteren vanuit de 'land en volk-gedachte', de opheffing van het volk, terwijl het bestuur meer uitging van de stichting van de volkskerk van Christus.¹⁰⁴

⁹⁵ Brief bestuur NZG aan Kruyt, 9 september 1915 (ARvdZ 65/4).

⁹⁶ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 26 november 1915 (ARvdZ 65/4). Zie ook *Extract-Acten NZG*, 8 maart 1916, blz. 51, 54-55.

⁹⁷ Brief bestuur NZG aan Kruyt, 29 maart 1916 (ARvdZ 65/4). Het NZG-bestuur besprak de voorstellen voor de gekerstende rituelen in april 1915 (*Extract-Acten NZG*, 14 april 1915, blz. 118vv.).

⁹⁸ Kruyt doelt op A.M. Brouwer, rector van de zendingsschool van 1910-1921. In 1921 werd Brouwer benoemd tot kerkelijk hoogleraar te Utrecht en in 1935 tot hoogleraar Nieuwe Testament, eveneens te Utrecht.

⁹⁹ Kruyt doelt op de eerder genoemde J.H. Gerretsen (zie blz. 26).

¹⁰⁰ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 6 juli 1916 (ARvdZ 65/4). Zie ook *Extract-Acten NZG*, 11 oktober 1916, blz. 213-214.

¹⁰¹ B.J.C. Rijnders (geboren 1881), predikant in Wapenveld, Harderwijk, Doornspijk, Doorn en vanaf 1918 in Rotterdam. Zendingsdirecteur van 1924 tot 1946.

¹⁰² Cursivering van auteur dezes, niet van Kruyt.

¹⁰³ Brief Kruyt aan zijn zoon, 23 november 1923 (ARvdZ 106A/2/4).

¹⁰⁴ Brief bestuur NZG aan Kruyt, 13 november 1916 (ARvdZ 65/4).

In reactie op het schrijven van het bestuur besloot Kruyt de 'herinneringsdag' in 1916 te schrappen en te wachten totdat hij de kwestie kon bespreken met J.W. Gunning tijdens diens bezoek aan Poso. Uit de dagboeken blijkt, dat Kruyt door de kwestie teleurgesteld raakte in Fokkema:

Fokkema is mij tegengevallen, en ik heb de particuliere correspondentie met hem gestaakt. Hij heeft een sterk dogmatischen aanleg, en zulke menschen kunnen moeielijk een onbevangen blik op het zendingswerk krijgen. De heele manier waarop hij in de zaak van het herdenken der dooden optreedt, geeft mij weinig vertrouwen in hem. Ik heb nu de beslissing van het Bestuur in bovengenoemde aangelegenheid gevraagd. Wanneer men enkele dingen vanuit Holland beslissen wil, is het mij wel, dan dragen wij niet de verantwoordelijkheid.¹⁰⁵

Kruyt schreef over deze zaak eveneens met de gereformeerde zendeling D.K. Wielenga van Sumba. Laatstgenoemde was het 'op gereformeerde gronden' niet eens met de herinneringsdag.¹⁰⁶ In een brief aan Wielenga schreef Kruyt:

Ofschoon we hetzelfde bedoelen, gaan we toch in tegengestelde richting met onze gedachten. Gij wilt beginnen met hetgeen de menschen niet verstaan. Ik van mijn kant denk: Laat ons de herinnering aan de afgestorvenen vieren in een hun begrijpelijken vorm, en aan die herinnering hoe langer hoe meer Christelijken inhoud geven. Of liever: de vorm zij voor de menschen begrijpelijk, maar het volle licht van het Opstandings Evangelie laten wij er dadelijk opvallen. In mijn gedachte is het dus ook: na dezen zult gij het verstaan, maar omdat de vorm meer naar hun gedachte is, zullen ze (zoo stel ik mij de zaak voor) eerder tot dit verstaan komen, dan door eenvoudig verbod en vermaning.¹⁰⁷

Vader Kruyt deelde de mening van zijn zoon wel: 'Het is een geruststellende gedachte voor mij dat U gelijk met mij denkt ten opzichte van de herdenking der afgestorvenen.'¹⁰⁸ Kruyt werd in zijn mening ook gesterkt door een artikel in de *International Review of Mission*. De Chinees Chenting T. Wang uitte in dit blad kritiek op de zendingen die het Chinese Bloemenfeest, ter herdenking van de doden, onder christenen afschaften. Hij beschouwde dit als een hinderpaal om het christendom inheems te laten worden.¹⁰⁹

Het schoonmaken van de graven op tweede paasdag zou uiteindelijk toch een belangrijk onderscheidend kenmerk worden van de christelijke kerk in Midden-Celebes.¹¹⁰ In een brief aan C. Ferguson (1891-1934),¹¹¹ daterend uit 1917, schreef Kruyt met betrekking tot het schoonmaken van de graven:

Wij hier in Midden Celebes hebben ons ook dikwijls de vraag voorgelegd, wat we den Christenen moeten verbieden, wat niet. Als beginsel hebben we toen aangenomen, dat al

¹⁰⁵ Brief Kruyt aan A. van der Flier, 12 oktober 1916 (ARvdZ 101A/6/3).

¹⁰⁶ Kruyt, 'Dagboek 1915-1917', 4 april 1916.

¹⁰⁷ Brief Kruyt aan D.K. Wielenga, 1 april 1916 (ARvdZ 101A/6/1-2).

¹⁰⁸ Kruyt, 'Dagboek 1915-1917', 28 juni 1916.

¹⁰⁹ Chenting T. Wang, 'The importance of making Christianity indigenous', *IRM*, January 1916, blz. 75.

¹¹⁰ Veel minder bekendheid kreeg het zegenen van de buffels in de Bada-vallei, waarschijnlijk omdat het beleid t.a.v. de omvorming van rituelen reeds was vastgesteld. Zending Woensdregt stelde in 1927 aan de CvZ voor de rituelen die voorafgingen aan de arbeid op de rijstvelden te kerstenen. Zie hierover J. Woensdregt, 'Het zegenen der buffels in Bada', *TZM*, 1928 (72), blz. 227-249.

¹¹¹ C. Ferguson, uitgezonden door de SZC, van 1908 tot 1921 werkzaam in Kaluwatu (Sangir-Talaud).

die gebruiken die nog duidelijk dynamistisch worden gedacht (dus alles wat in verband staat met de onpersoonlijke zielestof) geen opzettelijke bestrijding behoeven. Alleen wat rechtstreeks betrekking heeft op zielen- en godenvereering gaan wij tegen.¹¹²

In het licht van hetgeen we eerder van Kruyt lazen, over de aansluiting bij bestaand godsgeloof, is deze passage uiterst verwarrend en kan ze gemakkelijk misverstaan worden. Terwijl hij elders aangeeft dat hij de 'inlanders', in een proces van opvoeding en zuivering, wil brengen tot het punt waarop zij bereid zijn het evangelie aan te nemen, schrijft hij hier dat hij rechtstreeks ingaat tegen hetgeen betrekking heeft op zielen- en godenvereering. Uit eerdere gedeelten ontstond de indruk dat Kruyt juist de magie van het heidendom, de dynamistische elementen van de religie, bestreed en dat hij de theïstische elementen tot ontwikkeling wilde brengen. Een nauwkeurige lezing van de passage maakt echter duidelijk dat hetgeen Kruyt hier schrijft niet in tegenspraak is met zijn eerdere uitlatingen. De door hem gevoerde strijd tegen het heidendom kreeg rond 1915 een nadere uitwerking in het onderscheid tussen dynamisme en animisme. Hij kwam tot de conclusie dat het geloof in de bezielheid van het hele bestaan en de rol van de magie vanzelf aan kracht zouden inboeten wanneer de zuurdesem, de veranderende kracht van het evangelie, in het hart werkzaam was. Het gistingproces zou vanzelf leiden tot het wegvallen van de stutsels en bruggen van het bijgeloof.

In de geciteerde passage wordt duidelijk dat het geloof in zielen en goden volgens Kruyt het beste bestreden wordt door te zorgen voor functionele equivalenten in het christendom. Hij zocht daarom intensief naar mogelijkheden om de centrale religieuze gebruiken van de To Pamona te kerstenen. In de brief aan Ferguson noemt hij als voorbeeld daarvan het gebruik de graven van de voorouders op tweede paasdag schoon te maken. Hij schrijft 'tegemeet te willen komen' aan gevoelens van piëteit. De gekerstende gebruiken ziet hij echter niet als het eindpunt. De zendelingen komen tegemoet aan de oude gebruiken, maar het is de taak van de zending te blijven verwijzen naar de voor christenen veranderde situatie: 'Zoo eenigszins mogelijk laten wij in onze toespraken ook den zedelijken ondergrond van heidensche gebruiken uitkomen, maar dan wijzen wij er ook op waarom ze hebben afgedaan, nu Christus op aarde is gekomen.'¹¹³ De omvorming van de gebruiken, door Kruyt dus gezien als een vorm van bestrijding van het heidendom, beperkt hij tot die religieuze elementen die volgens hem het kenmerk dragen van een hogere ontwikkelingsfase. Hij is ervan overtuigd dat de magische, dynamistische rituelen door het kersteningswerk vanzelf een steeds geringere rol zullen gaan spelen. Mensen zullen tot het inzicht komen dat het magische geloof wrikt met het geestelijke karakter van het christelijk geloof. Daarop richtte hij zijn aandacht dus niet. Hij zag dat in zekere zin als een achterhoedegevecht.

Een aantekening in het dagboek van 1915 werpt meer licht op Kruyts opvattingen. Op de Conferentie van Zendelingen, gehouden te Tentena op 16 november 1915, bespraken de zendelingen het schoonmaken van de beenderen en zij gaven daarbij aandacht aan een artikel van F.J. Fokkema over deze thematiek.¹¹⁴ Fokkema verwijst daarin naar de Conferentie van Zendelingen die op 6 januari 1915 plaatsvond en waar Kruyt en P. Schuyt met betrekking tot het schoonmaken van de graven

¹¹² Brief Kruyt aan C. Ferguson, 5 oktober 1917 (ARvdZ 101A/7/4).

¹¹³ Brief Kruyt aan C. Ferguson, 5 oktober 1917 (ARvdZ 101A/7/4).

¹¹⁴ F.J. Fokkema, 'Het feestelijk schoonmaken der graven in Posso', *MNZG*, 1915 (59), blz. 208-212.

beiden voorstellen deden die inhoudelijk fors van elkaar afweken. Schuyt stelde voor de onjuiste gebruiken niet te verbieden, maar door persoonlijk getuigenis te overwinnen. De zendelingen zouden principieel stelling moeten nemen tegen de feestelijkheden. Het schoonmaken moest worden beschouwd als noodzakelijk onderhoud van de graven, maar er moesten geen mensen worden uitgenodigd. Dit voorstel was er vooral op gericht het 'surrogaat der doodenfeesten'¹¹⁵ langzaam te laten verdwijnen. Fokkema omschreef Schuyts voorstel als tekenend voor het 'Christelijk Protestantsch-gereformeerd beginsel'.¹¹⁶ Kruyt was evenzeer van mening dat het geen zin had de feesten te verbieden, maar vond dat het schoonmaken van de graven een aanvaardbaar christelijk equivalent was voor de heidense doodenfeesten.¹¹⁷

De conferentie besloot tot het houden van een proef met het schoonmaken van de graven, op tweede paasdag van het jaar 1915. Fokkema wierp in zijn artikel de kritische vraag op of 'deze maatregel onze instemming heeft'.¹¹⁸ Hij stelde daarbij de vraag of de in te voeren gebruiken niet te zeer pasten in de 'Roomse lijn'. Grote risico's zag hij evenwel niet in de concrete voorstellen, aangezien de zendelingen protestanten waren, die niet het plan hadden 'een soort allerzielen-dag te bevorderen'. Fokkema concludeerde dat het in algemene zin wel degelijk ging om een roomse zendingmethodiek, maar dat de zendingsgeschiedenis in Poso, onder protestantse leiding, wellicht in snel tempo de roomse ervaringen opnieuw zou kunnen doorleven, met vermindering van de roomse valkuilen. Hij uitte daarbij zijn zorg dat de christelijke gemeente uiteindelijk te veel natuurlijke religie zou vasthouden,¹¹⁹ en vreesde dat historische opvattingen het hier wonnen van 'principieele precisering'. Fokkema bepleitte een combinatie van getuigenis en verbod, want naar zijn mening kon de zending daarmee evenveel bereiken als met 'het drukken van een stempel op de heidensche doodenfeesten'. Zijn voorkeur voor de eerstgenoemde mogelijkheid, getuigenis én verbod, hing samen met het gereformeerd-protestantse karakter van de betreffende methodiek. Hij prefereerde deze benadering boven de roomse optie.

Aan het artikel van Fokkema werd een naschrift toegevoegd waaruit blijkt dat de redactie de tekst van het artikel voorafgaand aan de publicatie ter kennis bracht aan de betrokkenen in Midden-Celebes. In het naschrift is een reactie van Adriani opgenomen, die ruimte voor de gekerstende feestelijkheden bepleitte. De tijd zou leren of het op deze manier kon. Was dat niet het geval dan zouden de zendelingen en inheemse voorgangers het feest ongetwijfeld afschaffen.¹²⁰ Kruyt was ongelukkig met het artikel. Niet zozeer om Fokkema's uitspraken, als wel omdat de discussie nu publiekelijk gevoerd werd, terwijl volgens Kruyt alleen degelijke studie van de cultuur en de kerstening tot een visie zou moeten leiden.¹²¹ In een dagboeknotitie, in

¹¹⁵ Fokkema, 'Het feestelijk schoonmaken', blz. 210.

¹¹⁶ Fokkema, 'Het feestelijk schoonmaken', blz. 210.

¹¹⁷ Kruyt sprak overigens zelf ook van het schoonmaken van de graven als 'een surrogaat voor de vroegere doodenfeesten': 'men zal misschien nog langen tijd heidensche gedachten aan dit feest verbinden, maar langzamerhand kan het een opstandingsfeest worden.' Zie NCvZ Midden-Celebes, 6 januari 1915 (?), (ARvdZ 96A/4/1).

¹¹⁸ Fokkema, 'Het feestelijk schoonmaken', blz. 211.

¹¹⁹ Fokkema, 'Het feestelijk schoonmaken', blz. 211-212. Kruyt wisselde met Adriani schriftelijk van gedachten over het schoonmaken der graven. Zie onder meer: brief Kruyt aan Adriani, 18 november 1915 (ARvdZ 96A/1/4a).

¹²⁰ Fokkema, 'Het feestelijk schoonmaken', blz. 212.

¹²¹ Kruyt, 'Dagboek 1915-1917', 24 november 1915.

feite een ‘dagboekbrief’ aan zijn vader in Mojowarno (Java), vroeg hij om advies en schreef met betrekking tot het omvormen van voorchristelijke gebruiken:

Ik heb mijzelf afgevraagd of wij in de Zending wel van eene Roomsche gewoonte mogen spreken. Dat Allerzielen bij de oude groote Kerk is opgenomen, is een bewijs, dat men toen de noodzakelijkheid daarvan heeft ingezien, evenals wij dit nu voor Posso doen. Maar de fout dier Kerk is geweest dat zij de heidensche gedachte daarin heeft overgenomen en gesanctioneerd, gekristalliseerd en dus voor ontwikkeling onvatbaar heeft gemaakt. In de Katholieke Kerk zijn vele dingen, die juist waren in de 6^e, 7^e en 8^e eeuw, omdat men toen eene andere beteekenis aan de dingen en woorden hechtte. De vormen heeft men laten bevrozen, terwijl de beteekenis der woorden veranderde, waardoor weer een andere waarde werd gehecht aan de vormen. Zoo kunnen wij voor de Toradja’s de beteekenis van het Avondmaal niet beter uitdrukken dan met Jezus’ eigen woorden: dit is mijn vleesch, dit is mijn bloed. De oude christenen hebben dat evenals onze Toradja’s in animistischen zin gevoeld. Maar wanneer men dit animistisch voelen verleerd heeft, moet de vorm waarin een en ander gezegd wordt, veranderd worden. Dit heeft de Roomsche Kerk niet gedaan, en zodoende moest men wel komen tot de leer van de verandering van brood en wijn in het bloed van Christus.¹²²

Kruyt protesteert hier dus tegen het spreken over kerstening van voorchristelijke gebruiken als een rooms-katholieke gewoonte. Hij acht dit een onjuiste kwalificatie, die de protestantse zending verhindert te zien dat in elk zendingswerk de vraag naar omvorming van voorchristelijke gebruiken een onontkoombare zaak is. De Indonesiër die christen wordt ‘tends to go through a period of drawing Christ into his circle of thought in order to be afterwards elevated together with Him.’¹²³ Hij betreurt dat het protestantisme de ‘inlander’ niet de mystiek geven kan waaraan deze juist behoefte heeft.¹²⁴ Kerstening van gebruiken is volgens Kruyt dus noodzakelijk en niet te voorkomen. Tegelijkertijd legt hij er nadruk op dat de gekerstende gebruiken tijdgebonden zijn en afhankelijk van de geestelijke ontwikkeling van de gelovige. Een bevrozing van de vorm is onjuist, omdat verwacht mag worden dat de geestelijke ontwikkeling van de gelovige leidt tot een ander verstaan van animistische gebruiken. Het is de taak van de zending, daar waar de ‘inlander’ de christelijke gebruiken naar beneden trekt in zijn eigen wereld, de tegengestelde beweging in te zetten: hij moet de christelijke Indonesiër meenemen op een weg die omhoog voert.¹²⁵ De gebruiken mogen daarom niet stollen, want wanneer de animistische verstaanscadere uitslijten zullen vorm en verwoording eveneens moeten meegroeiën naar een hoger ontwikkelingsniveau.

Het magisch-christelijke bijgeloof

Kruyt constateert dus dat het christendom in het kersteningsproces naar beneden getrokken wordt. Hij vindt kerstening niet scheppend voor zover het een proces is dat door de zending wordt geleid: het vernieuwende moet van de gekerstenden zelf komen. In een brief aan Kraemer schrijft hij hierover, in de context van een passage over het toepassen van etnologische inzichten op het gemeentelieven:

¹²² Kruyt, ‘Dagboek 1915-1917’, 24 november 1915.

¹²³ Kruyt, ‘The appropriation of Christianity’, blz. 275.

¹²⁴ Kruyt, ‘Dagboek 1919’, 5 oktober.

¹²⁵ Kruyt, ‘The appropriation of Christianity’, blz. 275.

Dit heeft mij altijd grote inspanning gekost; wij met ons stijve westerse denken, vinden zo moeilijk oosterse vormen. Juist mijn gevoel van onmacht in deze heeft mij ertoe gebracht de mensen bijvoorbeeld hun feesten op de oude hun eigen manier te laten houden, en daarin alleen wijziging te brengen, als deze nodig is voor het christelijk bewustzijn. Het ethnologisch inzicht treedt dan leidend op, maar niet scheppend; ik zou willen zeggen: scheppen van nieuwe vormen moeten de inheemsen zelf doen.¹²⁶

Tegelijkertijd spreekt Kruyt zijn verwondering er over uit dat in Poso nog zo weinig 'bijgeloof' ontstaat, teken dat het christendom in de cirkel van het animisme getrokken wordt. Hij concludeert daaruit dat het christendom nog relatief weinig vat gekregen heeft op de 'inlanders'. Bijgeloof is voor hem het bijproduct van de kerstening, omdat het christelijk geloof wordt geïnterpreteerd binnen magische kaders. Hij komt zelfs tot de stelling: 'Hoe meer bijgeloof (...) de Inlandsche Christenen hebben in verband met Christelijke instellingen, leer en personen, hoe zekerder men kan zijn, dat het Christendom bij hen is opgenomen.'¹²⁷ Kruyt beschouwt voorbeelden van acculturatie dus in feite als een bewijs voor de inculturatie van het evangelie. Acculturatie is een teken dat de heidenen zich het christelijk geloof eigen maakt.¹²⁸ De geschiedenis van de zending bewijst voor Kruyt dat de Indonesiër door een periode van 'magisch, of bijgeloovig Christendom' heen moet.¹²⁹ Dit betekent echter niet dat hij, in het proces van kerstening, voorchristelijke gebruiken wil incorporeren en sanctioneren:

Steeds zorgende er geen voedsel aan te geven, zullen wij er niet ruw te velde trekken in onzen beeldenstormenden aanleg, maar we zullen dat bijgeloof voorzichtig behandelen. Want groot is het gevaar, dat we door onze bestrijding, door ons dwingen om menschen geestelijker te maken dan ze bij mogelijkheid kunnen wezen, er toe medewerken, dat zij vrijdenkers en godloochenars worden.¹³⁰

Opmerkelijk is dat Kruyt reeds in zijn jaarverslag betreffende 1900 spreekt over het verdwijnen van de godsdienstige betekenis van de offers. De ermee gepaard gaande feesten zouden zijn geworden tot enige dagen gezellig samen zijn. Het gevaar dat de mensen tot vrijdenkers konden worden was volgens Kruyt niet alleen gerelateerd aan het kersteningsproces, maar het was een proces dat eveneens zichtbaar was in het animisme: 'Niemand trekt zich meer iets aan van het godsdienstige gedeelte, behalve eenige oude mannen en wat priesteressen, die bij de ceremoniën hunne diensten verleen; alleen de maatschappelijke beteekenis is overgebleven'.¹³¹ Het is niet duidelijk waardoor Kruyt tot deze conclusie kwam. Uit de betreffende passage blijkt niet dat hij hierin de consequentie zag van op elkaar inwerkende, verschillende religieuze ontwikkelingsfasen, dus de wisselwerking en de inherente spanning van dynamistische, animistische en theïstische noties. Hij verwijst slechts naar heidense feesten in de Minahasa, die evenzo in verval zouden zijn geraakt.

Kruyt beseft in dit verband dat het niet-serieus nemen van het heidendom door

¹²⁶ Brief Kruyt aan H. Kraemer, 17 juni 1940 (ARvdZ 101A/7/4).

¹²⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 168. Hij verwijst in deze passage naar de vele voorbeelden van bijgeloof die A.M. Brouwer noemt in zijn *Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan*, blz. 368-391.

¹²⁸ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 183.

¹²⁹ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 169.

¹³⁰ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 169.

¹³¹ Kruyt, 'De Zending te Posso in 1900', blz. 141.

niet-vrome animisten en hun zelfspot evenzeer een weerslag hebben op hun houding ten opzichte van het christendom. In die zin sluit de passage nauw aan bij Kruyts latere denkbeelden met betrekking tot de vrome en de sceptische heidenen. Zo noemt hij Papa i Woente geregeld als voorbeeld van de vrome heiden en Talasa als voorbeeld van de sceptische vrijdenker.¹³² In een brief aan Warneck komen we deze gedachtegang eveneens tegen, wanneer laatstgenoemde reageert op Kruyts schrijven over de ontwikkeling van het heidendom:

Ich stimme Dir darin ganz bei, dass die Form des Gottesdienstes vielleicht sich entwickeln kann, dass aber in jeder Religion die Tendenz besteht, den Inhalt immermehr zu verflachen; und soweit Gott nicht selbst eingreift, hat jeder ausserchristliche und auch die christliche Religion, sowie auch der einzelne Mensch die Neigung, sich immer wieder von Gott zu entfernen.¹³³

De vermeende tendens naar oppervlakkigheid in het animisme is voor Kruyt geen centraal gegeven in de ontwikkeling van zijn zendingsmethodiek. Bij de kerstening staat de aansluiting bij de vrome heidenen centraal. Ook bij deze vrome heidenen is de wisselwerking met de oude religieuze en culturele gebruiken volgens hem niet te vermijden, omdat zelfs de vrome heiden niet in één keer van een 'lage' trede van ontwikkeling naar een 'hoge' kan springen. Dit proces van wisselwerking moet de weg effenen voor een geleidelijke uitzuivering. Deze ontwikkeling kan volgens Kruyt – daarin stemt hij overeen met Fokkema – echter wel sneller verlopen dan in Europa.¹³⁴ De zending moet daarbij alleen niet toegeven aan de verleiding, zoals het geval was in de kerkgeschiedenis van Europa, in de prediking Christus op voorhand al in de denkkring van de hoorder van het evangelie te trekken. Hij moet het zuivere evangelie blijven prediken en moet trachten iedere verwording te corrigeren.¹³⁵ Stolling van in de menselijke denkkring getrokken geloofsvoorstellingen, volgens Kruyt bijvoorbeeld zichtbaar in de leer van de transsubstantiatie, acht hij ontoelaatbaar.

Bij de rituele vormgeving van het schoonmaken van de graven maakt Kruyt dan ook de keuze om naast het waarborgen van continuïteit (de gevoelens van piëteit ten opzichte van de overledenen) ook discontinuïteit op te nemen in het nieuwe gebruik. Zo wees hij Schuyts voorstel om bij het schoonmaken van de graven het avondmaal te vieren scherp af. Deze viering zou te veel de gelegenheid bieden om de magische beleving te continueren. Daarnaast maakte hij het gedenken van de overledenen los van de plantrituelen. Hij wilde zo voorkomen dat de To Pamona het schoonmaken van de graven zouden blijven zien als een gebed om bijstand van de voorouders, met het oog op een goede oogst.¹³⁶ Op de Conferentie van Zendingen ontstond een levendige discussie over Schuyts voorstel:

¹³² Zie *BrAKrVr*, 1908 (1), blz. 8: 'Hij is helaas van een sceptische natuur'. In een brief aan Adriani geeft hij een gesprek met Talasa weer, waarin laatstgenoemde het koppensnellen als 'nonsens' betitelde, terwijl de To Pamona dit juist als een centrale religieuze handeling beschouwden (brief Kruyt aan Adriani, 5 januari 1900, ARvdZ 96A/1/4a).

¹³³ Brief J. Warneck aan Kruyt, 7 mei 1910 (ARvdZ 101A/6/4).

¹³⁴ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 183.

¹³⁵ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 182-183.

¹³⁶ Zie hierover ook: Kruyt, 'The appropriation of Christianity', blz. 272-273.

(...) hij wil dit [het schoonmaken der graven] doen plaatshebben in den tijd, waarin de Heidenen gewoon zijn dit te doen. En dan wil hij voor de Christenen hieraan de viering van het Avondmaal verbinden. Dit voorstel vond geen bijval van de andere Broeders. We waren het er over eens, dat het tijdstip van de Herdenking der overledenen in de eerste plaats moest worden gezet, om er al dadelijk de gedachte aan te ontnemen, dat de dooden zouden medewerken aan het gelukken van de rijst. Om deze reden toch vieren de Toradja's het bij het openen der rijstvelden. Bovendien keurden wij het allen af, dat het Avondmaal in zoo nauw verband zou worden gebracht met de overledenen.¹³⁷

Uit een dagboek aantekening van 17 december 1915 valt af te leiden dat Kruyt naar aanleiding van bovengenoemde kwestie geen hoge verwachtingen had van het nut van dogmatiek voor de zending. Hij noteerde dat deze theologische discipline voor een zendeling zelfs gevaarlijk was: hij kon door de studie van dogmatiek 'den vrijen blik op den mensch verliezen, en dit zal hem belemmeren om de juiste wijze te vinden, waarop hij het Evangelie moet brengen. Om deze reden vind ik de studie van Theologie in den engen zin van het woord voor een zendeling niet aan te bevelen.'¹³⁸ Fokkema reageerde met te zeggen dat de zending niet zonder de dogmatiek kon. Kruyt was dat in principe wel met hem eens, maar 'mijn bedoeling was, dat men over dit onderwerp in het afgetrokken dogmatische dreigde te gaan redeneeren, zonder met de voeten op den bodem van Midden-Celebes te blijven staan.'¹³⁹

Kruyt zag niet alleen een theoretisch-dogmatische benadering als een gevaarlijke hinderpaal bij de inculturatie van het evangelie, maar had ook moeite met een pragmatisch-dogmatische benadering: het uitvaardigen van verbods- en strafbepalingen achtte hij een verkeerde weg. Dit blijkt uit een gesprek met controleur P. Karthaus,¹⁴⁰ met wie Kruyt de adatregeling voor inheemse christenen besprak. Geen van beiden vond daar in 1916 de tijd al rijp voor. In relatie daarmee schreef hij:

Ik houd niet erg van allerlei strafbepalingen in een christelijke gemeente, want ik geloof dat de innerlijke bloei er niets door bevorderd wordt. Als er zooveel strafbepalingen zijn, loopt de zendeling kans zijn heelen omgang met de menschen op die bepalingen te steunen, en dan doet hij weinig moeite om door zijn invloed of door opwekking van het verantwoordelijkheidsgevoel der menschen zelve het kwaad te voorkomen, en hen tot andere gedachten te brengen. Zoo heeft men tot nu toe ook te veel gesteund op de meening der menschen als zou het een voorschrift van het Gouvernement zijn, dat de menschen naar de kerk komen; vooral de goeroes hebben dit kerkgaan dikwijls als een bevel doen voorkomen, en weinig gebruik gemaakt van aanmoedigende overreding. Doordat men door de houding van den controleur heeft gemerkt, dat het kerkgaan volstrekt niet is voorgeschreven,¹⁴¹ is de terugslag op vele plaatsen gekomen en komen er soms maar heel weinigen ter kerk.¹⁴²

¹³⁷ Kruyt, 'Dagboek 1915-1917', 24 november 1915.

¹³⁸ Kruyt, 'Dagboek 1915-1917', 17 december 1915.

¹³⁹ Kruyt, 'Dagboek 1917', 9 maart.

¹⁴⁰ Karthaus was van 1914 tot 1918 controleur te Poso.

¹⁴¹ De samenwerking van de zendingen met Karthaus verliep uiterst stroef. Karthaus scheidde zedings- en bestuurszaken scherp en liet 'niet den minsten invloed' van de zending op zijn bestuur toe. In het dorp Singkona zei hij tegen de bewoners, dat hij niet naar de kerk ging omdat hij God niet kende. Over die opmerking werd veel gesproken en de tegenstanders van het christendom sloegen er volgens Kruyt munt uit ('Dagboek 1915-1917', 3 maart 1916).

¹⁴² Kruyt, 'Dagboek 1915-1917', 21 december 1916.

Relevant is hier niet hetgeen Kruyt schrijft over de houding van het bestuur, maar dat de zending van verbodsbepalingen geen innerlijke groei kan verwachten. Dat neemt echter niet weg dat Kruyt in 1908 toch wilde komen tot het verbieden van de 'drie zuilen van het heidendom': het *mowurake* (de rituele handelingen van de priesteressen), het *molobo* (de rituelen in de dorpstempel) en het *motengke* (het houden van een dodenfeest), aangezien deze gebruiken de geestelijke ontwikkeling remden.¹⁴³ Bepalend in de gedachtegang van Kruyt is dat hij zocht naar een zodanige omgang met de lokale culturele en religieuze gebruiken, dat ruimte werd gecreëerd voor groei van zowel het innerlijk leven als het verantwoordelijkheidsgevoel. Het uiterlijke vernis, de vorm, had in zichzelf geen kracht. Een gekerstend gebruik diende groeiomogelijkheden te hebben. Kruyt wilde zich niet verzetten tegen het magische verstaan van het leven. Het mocht als het ware meegenomen worden in het christendom. Wanneer de zendeling zich daartegen te zeer zou verzetten, zou de christelijke rite voor de mensen in feite onverstaaanbaar zijn. De Geest van God zou door 'steady influence and education' de gedachten van de mensen tot steeds grotere helderheid brengen.¹⁴⁴ Uiteraard was het niet de taak van de zendeling bijgeloof en magie te propageren. Zij behoorden het evangelie te brengen, maar moesten tegelijkertijd rekening houden met de geestelijke vermogens van de ontvangers.¹⁴⁵

Het schoonmaken van de graven bood volgens Kruyt de mogelijkheid tot doorgaande ontwikkeling: het zou de To Pamona helpen om los te komen van de gedachte dat de voorouders de vruchtbaarheid van de gewassen garandeerden:

Schuyt heeft in zijn werkkring ingevoerd dat de goeroe kennis moet geven als de kampoengbevolking de graven schoonmaakt in den tijd voor het begin van den landbouw, met de bedoeling daarbij hulp aan de afgestorvenen te vragen. Hij komt dan op dienzelfden dag het avondmaal vieren om de christen van de schoonmakerij af te houden. (...) Het schoonmaken der graven op zichzelf is niet kwaad. Waar we tegen moeten vechten is het vertrouwen dat de menschen in de dooden stellen ten opzichte van het gelukken van de rijst. Het eenige middel daartoe is de viering op een tijd te plaatsen, waarop het hulpvragen aan de dooden geen zin meer heeft, dat is als de rijst al hoog staat. En dan zal men misschien in de eerste jaren nog wel meedoen aan een schoonmaken voordat met het openen der velden begonnen wordt, maar dit zal ongetwijfeld langzamerhand verdwijnen, wanneer het Christenbewustzijn bij de menschen meer ontwaakt. Als er in dat opzicht maar een weg voor de menschen geopend is.¹⁴⁶

In maart 1917 ontving Kruyt van het zendingsbestuur bericht dat het instemde met de 'herinneringsfeesten voor de dooden'. Het bestuur gaf echter geen toestemming voor het vieren van het avondmaal in combinatie met het schoonmaken van de graven.¹⁴⁷ Met het oog op de eerste¹⁴⁸ herdenking van de dooden, in april 1917, schreef Kruyt een preekschets voor de *gurus*, 'zodat er geen rare dingen gezegd zouden worden'.¹⁴⁹ In zijn verslag van het verloop van de herdenking wordt opnieuw duidelijk dat hij een zwaar accent legde op de innerlijke, geestelijke groei:

¹⁴³ *BrAKrVr*, 1908 (2), blz. 14-15.

¹⁴⁴ Kruyt, 'The appropriation of Christianity', blz. 269-270.

¹⁴⁵ Kruyt, 'The appropriation of Christianity', blz. 272.

¹⁴⁶ Kruyt, 'Dagboek 1915-1917', 7 januari 1917. Zie ook Kruyt, 'Het 25^{ste} jaar in dienst der Posso-Zending', blz. 134-135.

¹⁴⁷ Kruyt, 'Dagboek 1917', 9 maart. Zie ook *Extract-Acten NZG*, 28 september 1917, blz. 133.

¹⁴⁸ Kruyt, 'Dagboek 1917', 30 maart.

¹⁴⁹ Kruyt, 'Dagboek 1917', 27 april.

Om half zeven 's morgens gingen we allen naar het kerkhof dat den Zaterdag van te voren geheel schoongemaakt was. Ik heb de menschen daar toen toegesproken, en op den ernst van den dood gewezen. Ik kon wel merken dat men onder den indruk was. Ook bij den daaropvolgende maaltijd ontbrak het niet aan den noodigen ernst. Ik heb het weer duidelijk gevoeld, dat zulk een gelegenheid gereede aanleiding geeft om meer dan anders op het eeuwige leven te wijzen, en op de Opstanding, terwijl hiermee nog meer inhoud wordt gegeven aan het Paaschfeest. Schuyt heeft gemeend nog eens zijne bezwaren omtrent deze zaak op de Conferentie met den Heer Gunning te moeten brengen.¹⁵⁰ Wij hebben hem toen gezegd, dat wij zijn bezwaren deelen, maar dat hij niet ver genoeg keek als hij alleen aan de christenen wilde verbieden om aan het heidensche doodenfeest mee te doen, zonder daarvoor iets anders in de plaats te geven, dat aan de behoefte der menschen om uiting te geven aan hun gevoelens voor de overledenen voldoet. Verbieden gaat nu nog, maar later niet meer, en de geschiedenis der Zending leert, dat dan al die heidensche gewoonten weer terug komen.¹⁵¹

Door de graven schoon te maken kregen de christenen volgens Kruyt meer oog voor de betekenis van de opstanding: Jezus, de Verrezene, werd op deze wijze in verband gebracht met de doden. Het paasfeest kon daarom via het schoonmaken van de graven een 'rechtstreeks belang' krijgen onder de To Pamona.¹⁵² Aan het eind van het jaar 1917 komt Kruyt in zijn dagboek enkele keren terug op de dodenfeesten en op het zoeken naar christelijke equivalenten van heidense gebruiken. In november schrijft hij dat in sommige, overwegend niet-christelijke, dorpen het schoonmaken van de graven vergezeld ging van het slachten van een karbouw, 'met geen ander doel dan om hulp der afgestorvenen te vragen om de rijst te doen gelukken'.¹⁵³ Ook hier acht hij het uitvaardigen van een verbod geen begaanbare weg:

Ik heb hun natuurlijk uitgelegd, dat de christenen er niet aan mochten meedoen, daar zij hun eigen dag tot herdenken hadden. De graven der christenen mogen bij deze gelegenheid dus niet schoongemaakt worden. Of de christenen wel aan de maaltijd mogen deelnemen? Ik geloof dat dit niet te verbieden is. Door de bovengenoemde restrictie is al genoeg geprotesteerd tegen het heidensch beginsel waarom dit feest plaats heeft. Om den menschen te verbieden aan het gemeenschappelijk maal deel te nemen, is niet geraden.¹⁵⁴

Hier wordt duidelijk zichtbaar hoe de invoering van het gebruik om de graven schoon te maken niet alleen van invloed was op de christelijke gemeente, maar evenzeer op dat deel van de bevolking dat geen christen was. Laatstgenoemden namen het gebruik namelijk over van de christenen. Tegelijkertijd bleef ook het oude voorchristelijke gebruik om de beenderen van de overledenen schoon te maken bestaan. De overheid had dat gebruik met het oog op de volksgezondheid al spoedig na de pacificatie van Midden-Celebes verboden, maar ook christenen bleken er in 1917 nog incidenteel aan deel te nemen.¹⁵⁵

De vragen rondom het schoonmaken van de graven kwamen bij Kruyt opnieuw aan de orde bij de instelling en de vormgeving van het kerstfeest. Jan Kruyt schrijft over de kerstviering bij de To Pamona slechts zeer summier.¹⁵⁶ Dit had echter een

¹⁵⁰ Gunning bracht in april 1917 een bezoek aan Midden-Celebes.

¹⁵¹ Kruyt, 'Dagboek 1917', 27 april.

¹⁵² Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 175.

¹⁵³ Kruyt, 'Dagboek 1917', 28 november.

¹⁵⁴ Kruyt, 'Dagboek 1917', 28 november.

¹⁵⁵ Kruyt, 'Dagboek 1917', 14 december.

¹⁵⁶ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 322-324.

uitvoeriger behandeling verdiend, omdat het bronnenonderzoek aantoonde dat zijn vader Alb. Kruijft bij het kerstfeest dezelfde afwegingen maakte als bij het schoonmaken van de graven. Kruijft constateerde dat de bewoners van Midden-Celebes, evenals de Germanen, aan de kerstboom magische betekenis toekenden. De gekerstende Germanen bleven ook lange tijd magische kracht toekennen aan voorwerpen: ze trokken Jezus in hun kring, 'maakten Hem tot hun eigendom, schreven waarschijnlijk aanvankelijk ook aan de viering van Zijn geboorte eenigen invloed toe op de kracht van de zon; maar omdat Jezus hun eigendom, nationaal was geworden, kon hij de mensch tot zich optrekken, hem geestelijk hooger brengen'.¹⁵⁷ Kruijft was zich ervan bewust dat de To Pamona de boom niet zagen als symbool van het licht van Christus.¹⁵⁸ Wanneer de zendeling bemerkt dat 'they still attach a magical sense to the tree we must not be upset, but avail ourselves of that magic sense, a natural quality of the people, to bring them nearer to Jesus'.¹⁵⁹ De zendeling moet het magisch verstaan van het kerstfeest dus niet zien als iets ongeestelijks, maar als een eerste stap van de To Pamona naar geestelijke verheffing. De zending mag de magische zingeving gebruiken als een weg die dichter tot Jezus leidt.¹⁶⁰ Hij mag het feest daarom niet dooddrukken. Ook de Germanen moesten via het zonnewendfeest tot het kerstfeest komen.¹⁶¹ Eind 1917 schrijft Kruijft in zijn dagboek over een noodzakelijke 'roomse periode':

De dingen waarmee men zich op dit feest vermaakt, zijn allesbehalve geestelijk. Voor geestelijk genot is men nog niet vatbaar, en men vermaakt zich dus met die dingen, waarmee men zich ook op heidensche feesten vermaakte, kuitschoppen, inheemsche dansen en dergelijke. Daarvoor iets in de plaats stellen lijkt mij niet mogelijk. Nu en dan hebben er wel vertooningen plaats,¹⁶² maar slechts een klein deel vermaakt zich daarmee. Kortweg genoemde spelen verbieden zou ten gevolge hebben, dat de menschen zich gingen vervelen en niet meer kwamen. En dan zou het waarschijnlijk denzelfden kant opgaan als in de Minahassa, waar het Kerstfeest hoe langer hoe meer zijn beteekenis verliest, en alle feestelijkheid verplaatst wordt naar het Nieuwjaarsfeest, dat geheel en al werelds is. In het klein zien we hier in Posso, hoe het Kerstfeest, de Kerstmis haar wereldsch karakter heeft gekregen. Ik geloof zeker, dat ook de Possoërs een Roomsche periode moeten doormaken, al eer ze de dingen van het Koninkrijk Gods geestelijk leren verstaan. Dit zal niet zoo sterk aan het licht komen, omdat wij Protestanten, die zoo ver van hen staan in geestelijk voelen, hen altijd zekeren kant opdringen. Bij de toespraken bij den Kerstboom, zowel van Possoërs als van Minahassers is het mij weer opgevallen, hoe alleen uiterlijke dingen hen treffen. Met een paar hoofden had ik een onderwerp besproken, en op de geestelijke kant der dingen nadruk gelegd, maar daarvan kwam niets terecht. Het kwam altijd maar weer neer op de uiterlijke dingen des Christendoms. Alles draait om: de afgoden zijn leugen, en God is de ware. Maar nu denkt de Possoër, als ik dat nu eenmaal weet, wat doe ik dan nog iederen Zondag in de kerk? Ik geloof immers, dat God de ware is, en dit is voldoende.¹⁶³

In 1919 schrijft Kruijft een laatste, opmerkelijke passage in verband met de omvorming van de dodenrituelen. Nadat de Spaanse griep van 1918 was uitgewoed in Midden-

¹⁵⁷ Kruijft, *Van Heiden tot Christen*, blz. 171.

¹⁵⁸ Kruijft, 'The appropriation of Christianity', blz. 272.

¹⁵⁹ Kruijft, 'The appropriation of Christianity', blz. 272.

¹⁶⁰ Kruijft, *Van Heiden tot Christen*, blz. 173.

¹⁶¹ Kruijft, *Van Heiden tot Christen*, blz. 172.

¹⁶² Hiermee doelt Kruijft op diavoorstellingen over de evangelieverhalen.

¹⁶³ Kruijft, 'Dagboek 1917', 28 december.

Celebes, werden hier en daar ‘verkapte doodenfeesten’ gevierd. Niet alleen maakten mensen de graven schoon, maar zij richtten hutjes op en slachtten een karbouw:

Ik heb deze gelegenheid nog eens aangegrepen om den menschen duidelijk te maken, hoe zeer deze gewoonte tegen het christelijk geloof strijdt. Als ze hutten willen maken en de graven verzorgen, daartegen is niets in te brengen, maar dat ze er een karbouw bij willen slachten bewijst, dat ze den invloed der dooden op den groei van het gewas en op het weer nog vreezen. Wanneer ze dit doen, bewijzen ze dus praktisch nog niet vast genoeg in God te gelooven. Nu kunnen ze juist bewijzen werkelijk christen te zijn; dit zijn menschen die alleen op God vertrouwen; want als ze wel een karbouw slachten, dan zou het blijken dat hun geloof alleen in woorden bestond. Ik heb hun uitdrukkelijk gezegd, dat ze nu zelf maar moesten uitmaken of ze het doen zouden of niet, want dat ze geen verantwoording schuldig waren tegenover mij, maar tegenover God, en dat ze mij natuurlijk gemakkelijk om den tuin konden leiden, maar God niet. Als ze er een karbouw voor over hadden moesten ze maar slachten op het herdenkingsfeest op tweeden Paaschdag. (...) Ik wacht nu af wat er gebeuren zal, maar ik voel dat de eenig ware weg is om het eigen verantwoordelijkheidsgevoel der menschen tegenover God op te wekken. Als ik het bepaald verbied zal men het zeker niet doen, maar ik weet dat we daarmee eigenlijk niets verder zijn.¹⁶⁴

Kruyt wilde de christenen dus zelf de keuze laten maken of zij al dan niet zouden slachten, maar sprak de mensen wel aan op hun verantwoordelijkheidsgevoel. Duidelijk is tegelijkertijd dat hij pessimistisch was over de innerlijke beleving van de mensen waaronder hij werkte. Ook de christenen onder hen ‘doen eigenlijk heelemaal geen geestelijke ervaring’ op.¹⁶⁵ Ze kunnen geen ‘zuiver geestelijke dingen denken’, want zij zijn gericht op het nut van het ritueel voor het dagelijks leven. Wanneer dat nut niet zichtbaar is, worden de mensen lauw en onverschillig.¹⁶⁶ De nadruk ligt op het ritualistische van het geloof en uitingen van persoonlijk geloof trof hij weinig aan.¹⁶⁷ Hij wilde niet al te veel denken aan wat de gekerstende bevolking er ‘eigenlijk van voelt en begrijpt’.¹⁶⁸

Met betrekking tot het avondmaal schreef Kruyt dat hij de viering daarvan alleen zag als middel voor de zending om de christenen tot diepere erkenning van de christelijke waarheid te brengen: ‘De diepere zin, en dus ook het gevoelen van behoefte aan viering ervan, mag in de eerste geslachten niet verwacht worden.’¹⁶⁹ Het leek hem dan ook niet juist om met de viering van het avondmaal te wachten tot de christenen daar zelf om vroegen. Hij voegde daaraan toe dat zelfs de Javaanse christenen ‘nog niet ver genoeg zijn in geestelijke ontwikkeling’. Hij stelde zijn eisen op dit punt wel erg hoog, want hij schreef dat zelfs de meeste zendelingen in hun ontwikkeling niet hoog genoeg stonden ‘om zich uitsluitend geestelijk werk te zoeken onder volken als de lui van Midden-Celebes’.¹⁷⁰

¹⁶⁴ Kruyt, ‘Dagboek 1919’, 22 januari.

¹⁶⁵ Kruyt, ‘Dagboek 1919’, 30 april.

¹⁶⁶ Kruyt, ‘Dagboek 1919’, 5 oktober.

¹⁶⁷ Kruyt, ‘Dagboek 1919’, toegevoegde notitie ‘werkkring Pendolo 1919’.

¹⁶⁸ Kruyt, ‘Dagboek 1920’, 27 maart.

¹⁶⁹ Kruyt, ‘Dagboek 1920’, 27 maart.

¹⁷⁰ Kruyt, ‘Dagboek 1921-1922’, 30 juli 1921.

6.5 CONCLUSIE

Zowel de Groninger theologie als de ethische richting stond onder invloed van het ontwikkelingsdenken, en dit oefende invloed uit op het denken over de zending. De door de Groninger theologie beïnvloede zendingsdirector Neurdenburg zag de missionaire beschavingsarbeid in termen van evolutie: de westerse beschaving was hoogstaand en Christus was het toppunt van alle beschaving. De verhouding van godsdienst en zending werkte hij niet helder uit: elementen uit zowel de evolutie- als de degeneratietheorie worden bij hem aangetroffen. De ethische godsdienstwetenschapper De la Saussaye erkende de evolutie als een verklaring van het fysieke leven van de mensheid, maar stelde tegelijkertijd vast dat de evolutietheorie geen handvat bood om de teleologische vragen te beantwoorden. Hij liet in het midden of de mens in het paradijs geschapen werd of dat een polygenese plaatsvond, gelijktijdig op verschillende plaatsen. In de Genesisverhalen zag hij geen aanwijzingen voor een oeropenbaring en een oerreligie.

Uit het boek *Van Heiden tot Christen* blijkt dat Kruyt zich in zijn denken over de ontwikkeling van de godsdiensten veel dichter bij de evolutionistische school positioneerde dan Neurdenburg en De la Saussaye. Zijn visie leidde ertoe, dat hij de verhouding van godsdienst en zending niet, à la Kuyper, zag als een antithese, maar veel meer als een groeimodel. Kruyt wilde geen nieuwe godsdienst samenstellen uit de delen van oude en nieuwe godsdienst, maar hij beoogde de geloofselementen uit de oude godsdienst te verbinden aan Christus, terwijl hij de magische elementen van het heidendom wilde uitzuiveren. In de verhouding van godsdienst en zending zag hij dus zowel continuïteit als discontinuïteit. De continuïteit had betrekking op de elementen van het godsgeloof die tot ontwikkeling konden worden gebracht. In dat proces veronderstelde Kruyt wel openbaring, die van buitenaf op de mens toekomt: het innerlijke groeiproces kon niet zonder het licht van Christus. Dit gegrepen worden door God zag hij als de bekering, die als zodanig niet samenviel met het moment van de kerstening.

De correspondentie tussen Brouwer en Kruyt maakte duidelijk dat deze, voor wat betreft de discussies rondom het ontstaan van de mens en een oeropenbaring, uiteindelijk de consequenties van het evolutionaire denken heeft getrokken. Rond 1925 had hij definitief afstand genomen van de degeneratietheorie. De zondeval bood hem onvoldoende houvast met betrekking tot de wetenschappelijk vaststelbare ontwikkeling van de volken en de godsdienst. Aan deze stellingname heeft hij in zijn publicaties nooit rechtvaardigheid gegeven en ook was hij daarover niet open in zijn correspondentie met A. van der Flier en H. Kraemer, die beiden van mening waren dat Kruyt in zijn boek *Van Heiden tot Christen* aanleiding gaf tot misverstand. Het ligt voor de hand te concluderen dat hij de confrontatie niet goed aandurfde, evenals dat in zijn jeugd het geval was geweest rondom de gevoelige kwestie van zijn betrokkenheid bij spiritistische praktijken.

Kruyts open opstelling naar de godsdienst van de To Pamona bracht hem tot het inzicht dat de inculturatie van het evangelie twee kanten had: naast de beïnvloeding van de lokale cultuur door het christendom mocht er ruimte zijn voor het binnendragen van oude gebruiken in de ruimte van het christelijk geloof. Het criterium daarvoor was de aanwezigheid van het geloofselement in het voorchristelijke gebruik. Het oude geloof diende te worden verbonden aan God. Zo zag hij de voorouderverering als een vorm van piëteit en geloof in het voortbestaan van de ziel.

Enkele van deze gebruiken konden volgens hem onder een aantal randvoorwaarden worden omgevormd en vervolgens opgenomen in het christendom. Het ontstaan van syncretistische gebruiken onderkende hij, maar hij zag dit als een noodzakelijke doorgroefase. Het was de taak van de zending ervoor zorg te dragen dat de openheid naar groei bij al deze gekerstende gebruiken zou blijven bestaan. Slechts op die manier kon geestelijke ontwikkeling mogelijk blijven en zou een geestelijk christendom ontstaan.

Op grond van het voorafgaande kan geconcludeerd worden dat Kruyt als etnoloog een strikt antropocentrische benadering had: hij bestudeerde de mens als zodanig, in relatie tot zijn cultuur en godsdienst. Zijn benadering als zendingsman moet onderscheiden worden naar zijn werk als 'zendeling-leraar' en als zendingstheoreticus. Als leraar was hij christocentrisch, als theoreticus eerder theocentrisch. Kruyts prediking toont aan dat hij de heiden Jezus wilde laten zien, zijn zendingsmethodische verhandelingen tonen aan dat hij een sterke nadruk legde op het reeds aanwezige godsgeloof in de heidense religie en op het aanwakkeren daarvan.

Het aanwakkeren van het godsgeloof was het werk van de zendeling. Voor de ontmoeting met Christus was echter openbaring van Godswege nodig. Toen Kruyt nog maar kort in Poso werkte – in zijn jonge jaren – sprak hij veel over de Geest. Rond 1925 treffen we van een pneumatologische benadering in zijn werk geen sporen meer aan. Hij omschreef het kerstenings- en bekeringsproces in die periode opvallend vaak in *diesseitige* psychologische termen, zonder impliciete of expliciete verwijzing naar het werk van de Geest.

Deel III

Het handelen van Kruyt: de kerstening van de
godsdienstige wereld van de To Pamona

7 Kerstening van de To Pamona

7.1 INLEIDING

Deel III gaat nader in op het verloop van de kerstening. Het accent verschuift nu van de zendingstheorie naar de zendingspraktijk. Hoofdstuk zeven behandelt Kruyts werkwijze in relatie tot de overgangen naar het christendom. Het daaropvolgende achtste hoofdstuk richt zich op de rol van bijbelvertaling en kerkplanting in het kersteningsproces. Het negende hoofdstuk gaat nader in op de vernieuwing van het leven (godsverering en kerstening van de cultuur). De opzet van de capita 7-9 volgt de klassieke indeling van Gisbertus Voetius (1589-1676), die de doelen van het zendingswerk omschreef als *conversio gentium* (de bekering van de volken), *plantatio, collectio et constitutio ecclesiae* (de planting, vergadering en constituering van de kerk) en *gloria et manifestatio gratiae divinae* (de verheerlijking en openbaarwording van de goddelijke genade).¹

Het accent ligt in hoofdstuk zeven strikt genomen niet op de plaats van de bekering in het zendingswerk van Midden-Celebes, maar op de vraag hoe Kruyts zendingstheoretische uitgangspunten doorwerkten in de praktijk van het missionaire werk en de opbouw van de kerk. Het gaat dus om de doorwerking van Kruyts visie op zending als transformatie van het hart van de enkeling én als transformatie van het volk (*conversio gentium*, individuele bekering en volkskerstening).² In dit hoofdstuk wordt ook nagegaan welke implicaties Kruyts visie op zending als pedagogische participatie in een evolutionair proces had voor de praktijk van het missionaire werk.

De overgang van de To Pamona naar het christelijk geloof is door Jan Kruyt uitvoerig beschreven in zijn boek *Het zendingsveld Poso* (1970).³ In het kader van deze studie wordt derhalve geen uitvoerige zendingshistorische beschrijving van de kerstening van Midden-Celebes gegeven. Jan Kruyt schreef zijn boek op basis van zijn decennialange ervaring in het zendingswerk in Midden-Celebes (1916–1953). Hij kende alle betrokkenen persoonlijk, sprak de taal en was intensief betrokken bij de beleidsvorming. Toch zou het niet juist zijn te volstaan met een verwijzing naar zijn boek. Jan Kruyt besteedt in zijn boek namelijk weinig aandacht aan de vraag hoe de theologische en missiologische visie op de kerstening zich verhiel tot de praktische vormgeving van het zendingswerk. In feite geeft hij slechts, in hoofdstuk drie, een beschrijving van de hoofdaccenten die in de prediking werden gezet.⁴ Jan Kruyt richt zich voornamelijk op een beschrijving van het praktische werk op het zendingsterrein Midden-Celebes (inclusief Luwuk, Mori en Palu),⁵ dat plaatsvond

¹ Zie J.A.B. Jongeneel, 'Voetius' zendingstheologie, de eerste comprehensieve protestantse zendingstheologie', in: J. van Oort, C. Graafland, A. de Groot, O.J. de Jong, *De onbekende Voetius. Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3 maart 1989*, Kampen, 1989, blz. 133-134.

² In deze studie wordt – in aansluiting bij de traditie waarin Kruyt stond – gekozen voor de term 'volkskerstening'. De term 'volksbekering' werd in de gereformeerde zending gebruikt, onder meer door H.A. van Andel en P.J. Lambooy (zie Th. van den End, 'Gereformeerde zending op Sumba', blz. 297-298).

³ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, met name de hoofdstukken 4-5 en 10-12.

⁴ Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, hoofdstuk 3: 'de prediking' (blz. 77-90).

⁵ Een ernstige tekortkoming van het boek is de gebrekkige verwijzing naar bronnen. Vaak wordt in

onder verantwoordelijkheid van de Conferentie van Zendingen.

Jan Kruyt kiest in zijn boek voor het aanbrengen van een periodisering: wederzijdse ontmoeting (1892-1903), ingrijpen van de koloniale macht (1903-1909), en groei van de inheemse kerk (1910-1947).⁶ Dit hoofdstuk behandelt de kerstening van de To Pamona zonder deze periodisering aan te houden, want de door Jan Kruyt gemaakte indeling van het tijdvak 1892 tot 1947 is discutabel. Zo kan de periode 1892 tot 1909 ook als één geheel behandeld worden, want de overheid speelde ook vóór 1903 een rol in het zendingswerk. Bovendien is het jaartal 1903 arbitrair gekozen: het ingrijpen van de overheid vond plaats in 1905. Met even goede redenen had Jan Kruyt dus kunnen kiezen voor een periode van 1905 tot 1909, of voor de periode van 1901 tot 1909, dat wil zeggen vanaf het moment dat controleur A.J.N. Engelenberg zijn werk begon. Wij kiezen hier voor een behandeling die thematisch is: het missionaire werk en de *conversio gentium*.⁷

7.2 HET MISSIONAIRE WERK

In deel II zagen we dat Kruyt koos voor de kerstening van het volk. Hoewel hij in de eerste jaren van zijn werk in Midden-Celebes uitging van het zendingstheoretische beginsel dat de bekering van de enkeling het doel van de zending was, concentreerde hij zich vanaf het begin niet op het gesprek met de enkeling, maar met de families op de tuinen.⁸ Kruyt investeerde veel tijd in het bezoeken van mensen in een relatief grote omtrek. De reden daarvoor was dat de bevolking zeer verspreid woonde. De Pamona-stam had weliswaar dorpen, maar in de praktijk waren de mensen een groot gedeelte van de week op hun tuinen die vaak op grote afstand van de dorpen lagen. Baron G.W.W.C. van Hoëvell, die het NZG had voorgesteld het zendingswerk in Midden-Celebes aan te vangen, had Kruyt grote inwoneraantallen voorgespiegeld: in de kuststreek zouden 100.000 mensen wonen. Later schreef Kruyt echter dat er volgens een volkstelling in 1930 in de hele regio, inclusief het gebied rondom het meer, slechts 41.900 mensen huisden. In de streek waar Kruyt aanvankelijk werkte woonden in 1930 niet meer dan 12.000 mensen. In het dichtstbevolkte deel van het gebied woonden vijftien mensen per vierkante kilometer.⁹

De grote spreiding van de bevolking was echter niet de enige reden voor Kruyts extensieve werkwijze.¹⁰ Die kwam grotendeels voort uit zijn groeiende overtuiging dat de To Pamona pre-individualistisch dachten. Dit betekende volgens hem dat zij slechts in het collectieve verband van de familie en de stam zouden kunnen beslissen tot een overgang naar het christelijk geloof. Het was dus noodzakelijk het gehele gebied te bewerken. Ook Jan Kruyt wijst erop dat volgens zijn vader van een individuele bekering bij de To Pamona geen sprake kon zijn: bij elke individuele beslissing houden zij rekening met het geheel van de stamgemeenschap.¹¹ Dit had

het geheel geen verwijzing gegeven. Indien dit wel het geval is, blijkt de vermelding niet zelden incompleet.

⁶ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 13-14.

⁷ Hier wordt in aansluiting bij Voetius de term '*conversio gentium*' gebruikt, hoewel elders het begrip 'kerstening van het volk' wordt gehanteerd.

⁸ Zie hiervoor ook J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 74.

⁹ Kruyt, *De Bare'e sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, deel I, blz. 75.

¹⁰ J. Kruyt spreekt in dit verband van expansie (*Het zendingsveld Poso*, blz. 73).

¹¹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 74.

als praktische consequentie dat Kruyt veel rondreisde en in verschillende dorpen *gurus* te werk stelde. Hij beperkte zich bovendien niet tot het werken onder één stam. Hij begon zijn werk in 1892 onder de To Pebato en bouwde daar goede contacten op met Papa i Woente, ‘een der invloedrijkste hoofden’¹². Hij werkte echter vanaf het begin ook aan een goede verstandhouding met de hoofden van andere stammen, zoals met Talasa, Papa i Melempo, en Bengka.¹³

Jan Kruyt wijst erop dat rondom het werk van Adriani, in tegenstelling tot dat van Kruyt sr., wel een zekere ‘kernvorming’ plaatsvond.¹⁴ Dat moge een terechte constatering zijn, maar deze ontwikkeling was niet het gevolg van een zendingsmethodische keuze voor concentratie, maar had te maken met de aard van Adriani’s linguïstische werk. Anderzijds moet toch ook worden geconstateerd dat Adriani weliswaar minder reisde in het gebied, maar vaker dan Kruyt verhuisde.¹⁵ Van echte ‘kernvorming’ rondom de woonplek van Adriani kan dus nauwelijks sprake zijn geweest. Eerder zal dat aan de orde zijn geweest rondom het werk van de zendingen die Kruyt in het werk kwamen ondersteunen en te werk gesteld werden binnen een relatief klein ressort.

7.2.1 De missionaire hulpdiensten

De sterke verdedigingsmuur van het heidens conservatisme bracht Kruyt ertoe in de periode voorafgaand aan de eerste overgangen na te denken over manieren om het hart van de To Pamona voor te bereiden op het ontvangen van het evangelie. De prediking bleek op korte termijn niet te leiden tot overgangen naar het christelijk geloof. Kruyt legde in zijn werk mede daarom veel nadruk op het organiseren van onderwijs en het verlenen van medische zorg. Jan Kruyt behandelt deze onderwerpen in zijn boek in het kader van de ‘Beleidsvragen’ (hoofdstuk 2). Ook bij de behandeling van de zendingstaken (hoofdstuk 9) komen ziekenzorg en maatschappelijk werk aan de orde.¹⁶

Zoals bleek in hoofdstuk twee leidde Kruyts visie op de zendingshulpdiensten handel en medische zorg tot forse conflicten met Schuyt en Ten Kate.¹⁷ Dit ernstige

¹² J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 79. De To Pebato-stam woonde aan de westzijde van de Poso-rivier, ten westen van de To Lage.

¹³ Talasa was het hoofd van de To Lage, een stam die hoofdzakelijk op de oost-oever van de benedenloop van de Poso-rivier woonde. Papa i Melempo was het hoofd van de To Kadumbuku, een kleine stam die woonde rond Tomasa, verder landinwaarts en gelegen aan de Poso-rivier. Bengka was het hoofd van de To Onda’e, die ten oosten van het Poso-meer woonde. Garuda was een hoofd uit Mapane. Samen met Bengka en de To Kadumbuku-hoofden Uli en Bunga tekende hij in 1888 een contract met het Gouvernement, waarin zij formeel het Nederlands-Indische gezag erkenden. In de praktijk zou dit contract echter nooit een rol van betekenis spelen. In de dagboeken van de periode 1892-1909 worden ook de namen van vele andere hoofden genoemd. Onder meer Papa i Lantigimo uit Malei, Papa i Piti uit Mapane en Papa i Nyo uit Poso.

¹⁴ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 74.

¹⁵ Bij zijn eerste komst, in 1895, vestigde Adriani zich in Tomasa, in het gebied van de To Lage. In 1898 verhuisde hij naar het Pebato-dorp Panta, aan de westelijke zijde van de Poso-rivier. Na een verblijf in de Minahasa (1903-1905) vestigde hij zich in Poso, maar reeds in 1906 vertrok hij met verlof naar Nederland. In oktober 1908 kwam hij terug en vestigde zich in Tentena. Van 1911 tot 1913 woonde hij in West-Java, waarna hij voor korte tijd naar Midden-Celebes terugkeerde. In 1914 repatrieerde hij om gezondheidsredenen. Pas in 1919 zou hij zich opnieuw in Midden-Celebes vestigen. Zie H. Kraemer, A.E. Adriani, *Dr. N. Adriani*, blz. 20-47; N. Adriani, *Posso (Midden-Celebes)*, blz. 145vv.

¹⁶ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 69-76; 237-255.

¹⁷ Zie blz. 84vv. (Schuyt) en blz. 87 (Ten Kate).

verschil van mening leidde tot de misvatting dat Kruyt geen aandacht had voor deze zendingstaken. In overeenstemming met de gangbare opvattingen beschouwde hij echter handel en medische zorg, evenals het onderwijs, als hulpdiensten voor de zending. Deze hulpdiensten moesten de ontwikkeling van de bevolking bevorderen, zodat zij bevattelijker zou worden voor het evangelie. De hulpdiensten mochten echter niet de aandacht afleiden van de hoofddienst in het zendingswerk, namelijk de prediking van het evangelie van Jezus Christus. J.C. Neurdenburg schreef op 19 juli 1894 aan Kruyt dat de voedselsituatie in Midden-Celebes aanleiding zou moeten vormen om gemeentelijke voorraadschuren aan te leggen en op die manier bij te dragen aan maatschappelijke vooruitgang.¹⁸ Aan dit voorstel gaf Kruyt echter geen gehoor. De reden daarvoor was niet gelegen in een afwijzing van regulering van handel en voedselveiligheid door de zending, maar in het feit dat het communale samenlevingsverband van de To Pamona geen woekerprijzen toeliet in tijden van voedselschaarste. Regulering door de zending was dus volgens hem niet nodig.

Kruiy liet Neurdenburg weten meer heil te zien in het bevorderen van de kleinhandel in het binnenland. Hij wilde voorkomen dat de inwoners van Midden-Celebes steeds weer naar de kust moesten afdalen om goederen in te kopen. Het leek hem een goed idee om de zendelingen als taak te geven de handelswaar grootschalig in te kopen en tegen kostprijs door te verkopen aan de To Pamona.¹⁹ Later zou hij zich echter een fel tegenstander betonen van een handeldrijvende of handel bevorderende zending. Dit was het gevolg van zijn inmiddels gegroeide overtuiging dat de To Pamona geen talent hadden voor de handel. Tegelijkertijd constateerde hij in de praktijk dat de ondersteuning van de handel in het binnenland te veel tijd en aandacht vroeg, hetgeen ten koste ging van de primaire taak van de zending, namelijk de verkondiging.

Over de medische zorg had Kruiy soortgelijke gedachten. Hij zag deze als een belangrijke hulpdienst, die eraan bijdroeg het vertrouwen van de bevolking te winnen, maar toch was hij geen voorstander van medische zending. Hij spande zich blijkens de dagboeken zeer in om medische zorg te verlenen, maar dit was voor hem een middel om het vertrouwen van de To Pamona te winnen en niet een manier om op concrete wijze de liefde van God voor mensen te laten zien. Bij aankomst in 1892 liet hij zichzelf via een Buginese tolk, Rasai, bij de lokale bevolking introduceren als de *pandita* die kwam om te onderwijzen en zieken te helpen.²⁰ Vanaf de eerste dag kwamen als gevolg daarvan veel mensen om medicijnen vragen. De dagboeken tonen aan dat hij de To Pamona bij de behandeling steeds wees op de macht van God. God wilde dat mensen Hem gehoorzaam zouden zijn. Het accent lag niet zozeer op de medische zorg als in zichzelf getuigend teken van Gods liefde, maar het verlenen van de zorg was veeleer een instrument dat de prediking van de eis van het evangelie mogelijk maakte.

Dit laatste blijkt uit de wijze waarop Kruiy de door hem verleende medische zorg vergelijkt met de genezingsrituelen van de *wurake*. Medische zorg kon in zijn visie bijdragen aan de ontmaskering van het heidendom. Kruiy vermeldt in zijn dagboek dat hij enkele malen het *mowurake* bijwoonde.²¹ Hij probeerde daarbij aan te tonen dat de mensen zich lieten bedriegen door het gegoochel van de priesteres met de *kantu* (gif).

¹⁸ Brief J.C. Neurdenburg aan Kruiy, 19 juli 1894 (ARvdZ 96A/7/1).

¹⁹ Kruiy, 'Dagboek 1901', 10 maart.

²⁰ Kruiy, 'Dagboek 1892', 18 februari.

²¹ Kruiy, 'Dagboek 1892', 20 maart, 4 en 27 april.

In directe aansluiting daarop zei hij dat God echte medicijnen had gegeven. Enkele weken later herhaalde hij dit in een gesprek met Papa i Woente: de priesters en priesters-teressen pleegden bedriegerijen en alleen God had de macht beter te maken.

Anders was Kruyts houding ten opzichte van het onderwijs, dat hij beschouwde als uiterst instrumenteel in de opvoeding van het volk. Hij was zich er goed van bewust dat zonder onderwijs de opleiding van inheemse onderwijzers en voorgangers niet mogelijk zou zijn. Al in een dagboeknotitie van 1892 is te lezen hoe voor Kruyt zending, naast de woordverkondiging, ook de beschavingsopdracht inhoudt. God wil dat de mensen gelukkig zijn. Er moeten scholen worden opgericht zodat de mensen niet langer dom blijven.²² Het ging erom met volharding aan hun welzijn te werken.²³ Nadat het NZG toestemming had verleend tot de werving van twee *gurus*, zocht Kruyts zuster Jaantje Hiebink-Rooker in de Minahasa leerkrachten die in Midden-Celebes wilden werken. Daar zij vooral contacten had in en rondom haar woonplaats Tomohon droeg zij ertoe bij dat deze en veel van de latere leerkrachten voortkwamen uit de To Umbulu-stam.²⁴ De leerkrachten van deze stam zouden zich volgens Kruyt onderscheiden van de To Lour (Tondano) en Tontemboan (Sonder) door hun grotere ernst in geloofszaken. Deze ernst had volgens Kruyt echter wettische trekken: het wetticisme onder de To Pamona weet hij deels aan de onderwijzers uit Tomohon, die als *gurus* in Midden-Celebes werkzaam waren.

De discussie over de verhouding van hoofd- en hulpdiensten in de zending, over de verkondiging van het evangelie enerzijds en het medische werk en het opzetten van de *toko*'s (handelondernemingen) anderzijds, speelde in Kruyts werk een grote rol.²⁵ Hoewel Kruyt zich niet kon vinden in de gereformeerde visie op zending, waren zijn denkbelden over hoofd- en hulpdienst in de zending sterk verwant aan de gereformeerde stellingname. De hulpdienst was slechts nodig om de weg voor de evangelieverkondiging te bereiden. De gereformeerde visie van hulpdienst als 'voorbereidende genade'²⁶ ligt dicht aan tegen Kruyts standpunt dat de hulpdienst uitsluitend een hulpmiddel is voor de geestelijke ontwikkeling van het volk en het daardoor groeiende vermogen het evangelie beter te bevatten. Het is daarom, enigszins paradoxaal, niet verwonderlijk dat de zending in zowel Sumba als

²² Kruyt, 'Dagboek 1892', 20 februari: 'Ik vertelde hem [de tolk Rasai] daarop de scheppingsgeschiedenis. Toen ik zag dat er aandacht was onder de hoorders, vertelde ik verder van de Aartsvaders, maar dat de mensen hoe langer hoe slechter werden en dat God toen medelijden met hen had en Jezus zond, want de mensen voelden zich ongelukkig, en God wilde ze weer gelukkig maken. En als we nu in Jezus gelooven dan worden we weer gelukkig. Zoo wil God ook dat de Posoërs gelukkig worden en daarom ben ik gekomen. Want zei ik, jullie begrijpt wel, dat ik liever in Holland bleef, maar de Heer Jezus heeft gezegd dat we aan alle mensen moesten gaan vertellen dat God hen zoo lief had. Dat ik daarom ook scholen wilde maken opdat de mensen niet langer dom zouden blijven.'

²³ Kruyt, 'Dagboek 1892', 19 februari: '(...) wij zullen Gods kracht nodig hebben om met volharding aan hun welzijn te werken.'

²⁴ N.P. Wilken, de vader van etnoloog G.A. Wilken, was onder deze Minahasische stam werkzaam.

²⁵ Zie onder meer Kruyt, 'Dagboek 1921-1922', 21 mei 1921; 30 juli 1921; 22 april 1922. Op 30 juli 1921 schreef Kruyt aan zoon Jan: 'Je vrees dat de scholen de strop worden waaraan we worden opgehangen, of liever het zendingswerk, deel ik geheel, vooral omdat het Bestuur in Holland blijkbaar weinig voelt, althans weinig belangstelling heeft in het eigenlijke Evangelisatiewerk, maar alles doet voor de scholen, dit tenminste wil doen.' Op 22 april 1922 schreef hij: 'Maar Jan, ten opzichte van die tokozaak wordt de zending meer aangetast, dan ik geloof dat je vermoedt. (...) Maar die tokorommel tast de mensen aan. Wij verliezen er onzen invloed door op hen, de goeroes worden er door bedorven. Op deze zijde van de zaak heb ik niet bijzonder gewezen, omdat men dat in Holland toch niet gelooft.' Zie ook *Extract-Acten NZG*, 13 januari 1915, blz. 12-16.

²⁶ Vergelijk J.A. Boersema, 'Een halve eeuw zending van de Gereformeerde Kerken (Vrijgemaakt) tegen de achtergrond van Middelburg 1896', P.N. Holtrop, *ZGKN100*, blz. 70-71.

Midden-Celebes zo veel aandacht schonk aan het volksonderwijs, ook al werd de verkondiging als hoofddienst gezien.²⁷ Het onderwijs was de brug naar het verstaan van het evangelie.

7.2.2 De missionaire prediking

Jan Kruyt behandelt de prediking van zijn vader thematisch: het zoeken van aansluiting bij de leefwereld van de To Pamona, het markeren van de zondag als apart gezette dag voor God, het gebruik van de Godsnaam, de macht van *Pue Ala* (Heer God) en de ziel van de mens.²⁸ Hij beperkt zich daarbij tot de periode 1892 tot 1900 en baseert zich op de dagboeken van zijn vader. Daarbij gaat hij uit van een brede definitie van het begrip prediking. Hij vat dit op als het missionaire gesprek over God in de ontmoeting met de To Pamona. Hij beperkt zich dus niet tot de prediking in het kader van de godsdienstoefening en refereert in dit hoofdstuk in het geheel niet aan de vroege preekschetsen van zijn vader. Jan Kruyt omschrijft het centrale thema in de prediking van zijn vader als de macht van God. Hij werkt dit vervolgens uit in de subthema's God en de landbouw, God en de machten, God en de chaos en tot slot God en de zonde. Kruyt jr. concludeert dat zijn vader trachtte mensen ervan te overtuigen 'dat allerlei krachten en machten, die hen zozeer verontrusten, niet bestaan'.²⁹ Deze conclusie is echter niet terecht. Jan Kruyt baseert zijn conclusie op het gebruik van het woord 'bestrijding van het heidendom'. Albert Kruyt ging echter niet uit van de vooronderstelling dat de geesten niet bestaan, maar dat zij in vergelijking met de ware God nauwelijks macht hebben. Jan Kruyt ziet hier ook over het hoofd dat zijn vader zich in deze periode intensief verdiepte in het spiritisme en derhalve zonder enige twijfel overtuigd was van het bestaan van geesten en machten. In een rondzendbrief die handelt over bezetenheid spreekt Kruyt sr. van 'duistere machten' die heersen in het heidendom. Hij vermeldt daarbij nadrukkelijk dat dit geen bijgeloof is, maar de realiteit van de heidenwereld.³⁰ Het door Jan Kruyt aangevoerde voorbeeld van het geloof in de *tau mepongko* (weerwolf) is een ongelukkig gekozen illustratie. Albert Kruyt rekende dit tot het bijgeloof en geloofde niet in het bestaan ervan, maar wel was hij overtuigd van er achter schuil gaande machten.

Jan Kruyt schrijft eveneens dat de prediking van zijn vader steeds gericht was op de individuele beslissing tot persoonlijk geloof, maar dat deze ook besepte dat de To Pamona zozeer onderdeel was van het 'gemeenschappelijk levenspatroon' dat een persoonlijke beslissing nooit los van de stamgemeenschap zou kunnen worden genomen.³¹ Hij wijst in dat verband op diverse dagboeknotities van zijn vader, die aantonen dat de To Pamona ingrijpende beslissingen neemt in het verband van de *wa'a ngkabosenya* (raad van dorpshoofden) en in het licht van de heerschappij van

²⁷ Zie H. Reenders. 'Zending voor de oorlog', blz. 16; Th. van den End, 'Enkele opmerkingen betreffende de Sumba-zending der Gereformeerde Kerken in Nederland en haar archief', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 1988 (88/3), blz. 176: 'er is een zekere ironie gelegen in het feit dat de Gereformeerde zending, die er zozeer de nadruk op legde dat deze takken van arbeid ondergeschikt behoorden te zijn aan de evangelieprediking, ze desondanks zo heeft uitgebouwd en dat de schriftelijke neerslag van deze arbeid een zeer groot gedeelte van het archief omvat'.

²⁸ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 77-90.

²⁹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 84.

³⁰ *BrAKrVr*, 1908 (3), blz. 5-6.

³¹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 85.

de *datu* van Luwu.³² Opmerkelijk is dat Jan Kruyt in zijn boek het woord ‘volkskerstening’ als zodanig in het geheel niet gebruikt. De invloed van dit missiologische concept op de zendingsmethodiek van Midden-Celebes laat hij in feite onbesproken. De praktische uitwerking van de zendingsmethodiek krijgt alle aandacht, maar dat geldt niet voor de conceptuele keuzen.

In zijn prediking richtte Albert Kruyt zich erop zijn gehoor te bewegen tot individuele overgave aan God en geloof in Jezus. Uit een briefwisseling met J.W. Gunning, in 1902, blijkt dat Kruyt worstelde met de verkondiging van Christus.³³ In het zendingswerk merkte hij dat de bevolking zich niets aantrok ‘van den persoon van Christus’. Hij was van mening dat de Christus-prediking vooral uitwerking had op mensen die reeds christen waren geworden. Kruyt vooronderstelde dat de prediking van de Christus in de praktijk geen aansluiting vond. Gunning legde echter het accent op de zendingstheoretische heilsbehoefte van de ‘inlander’. Volgens hem was het niet voldoende moraal te prediken. Een dogmatische prediking zou eveneens tot niets leiden; het kwam er op aan de ‘inlander’ te plaatsen tegenover de persoon van Christus. Dat de ‘inlander’ van Hem nog niets begreep, deed volgens Gunning niet ter zake. Kruyt moest proberen Christus te prediken als feitelijke geschiedenis. De verleiding mocht groot zijn het accent van de prediking te laten verschuiven naar dingen die de To Pamona wel zouden begrijpen, maar Kruyt had zijn opdracht pas vervuld wanneer zijn hoorders onder de indruk van Christus zouden zijn gebracht.

Kruyt betwijfelde of de zending wel vooruitgang in beschaving bracht. Voor zover dat zichtbaar was, achtte hij het meer het gevolg van activiteiten van het gouvernement. Gunning was dat echter niet met hem eens: hij poneerde als ‘aprioristische geloofsstelling’ dat vooruitgang in beschaving niet tot stand kan komen zonder de prediking van het evangelie. Wanneer het maatschappelijk peil werd verhoogd zouden de ‘inlanders’ volgens Gunning zelf gaan beseffen dat de animistische voorstellingen niet meer voldeden en een hoger ontwikkelde vorm van godsdienst nodig was. Kruyt zou zijn werk doen vanuit de hoop dat het volk door het opvoedende werk op een hogere trede van ontwikkeling kwam te staan en dat het vrome individu (de vrome heiden) het evangelie van Christus zou bevatten. Zijn aanvankelijke geloof in de directe werking van de Geest in het hart van de To Pamona, resulterend in bekering tot Christus, maakte langzaam plaats voor het opvoedingsproces waardoor de mens meer van Christus zou gaan bevatten. Ter bemoediging van Kruyt merkte Gunning op dat de Geest niet als een *deus ex machina* verschijnt om het gepredikte woord over Christus ingang te doen vinden in de harten van de hoorders.³⁴

In het dagboek van 1894 treffen we zeven preekschetsen aan, die een goed beeld geven van de wijze waarop Kruyt Christus predikte.³⁵ Het zijn weergaven van preken die hij in de zondagse godsdienstoefening hield. De preken laten geen differentiatie zien op basis van verschillen tussen de stammen.³⁶ Dit valt echter ook

³² J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 86.

³³ Brief J.W. Gunning aan Kruyt, 30 augustus 1902 (ARvdZ 96A/7/1).

³⁴ Brief J.W. Gunning aan Kruyt, 31 oktober 1902 (ARvdZ 96A/7/1). In deze brief vertelde Gunning dat zijn houding hem was komen te staan op een reprimande van S. Coolsma, die vroeg of hij wel wist dat er een Heilige Geest was.

³⁵ Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 7, 14, 21, 28 januari; 4, 18 februari; 4 maart. Deze preekschetsen zijn geschreven in de Pamona-taal. R. Ruagadi, emeritus predikant van de GKST, vertaalde de schetsen voor de auteur.

³⁶ Uiteraard maakte hij wel een verschil tussen de prediking voor de Maleissprekenden in Poso en die

niet te verwachten, omdat hij deze preken niet tijdens zijn rondreizen hield, maar in zijn eigen woonplaats. De bezoekers van deze godsdienstoefeningen kwamen uiteraard uit de directe omgeving en behoorden overwegend tot de To Pebato en de To Lage. In 1894 reikte Kruyts kennis van de cultuur nog niet zo ver dat hij goed inzicht had in de verschillen tussen de stammen. Uit deze eerste preekschetsen blijkt dat Kruyt in 1894, in tegenstelling tot latere preken, de inhoud nog weinig relateerde aan de cultuur van de To Pamona. Wel onderscheidde hij tussen prediking voor de heidenen en voor mensen die zich al lange tijd onder de invloed van de prediking bevonden. Dit is ook duidelijk in een Nederlandstalige bundel preekschetsen van Kruyt, 'Toespraken van Dr. Kruyt',³⁷ die hij mogelijk schreef met het oog op de voorbereiding van A.M. Brouwers boek *Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan: Proeve van eene Theorie der Evangelieverkondiging op het Zendingsveld* (1916).³⁸ Het hiernavolgende gaat nader in op de missionaire verkondiging in de periode tot 1909.

In de eerste preek, gehouden op 7 januari 1894, legt Kruyt verhalend uit hoe God voor mensen zorgt. Zowel het goede als het slechte wordt ons uit de hand van God gegeven. Wanneer de mens door ziekte wordt getroffen moet hij niet vragen naar de reden waarom juist hij wordt getroffen, maar moet hij zich realiseren dat God een bedoeling heeft met de ziekte. Ziekte en kwaad zetten de mens aan tot nadenken over de liefde van God en over zijn eis van gehoorzaamheid. In de tweede preek, gehouden op 14 januari 1894, vertelt Kruyt het verhaal van Gods belofte aan Abraham dat hij een zoon zal krijgen (Genesis 15:1-21). Hij legt daarin de nadruk op de betrouwbaarheid van God: Hij doet wat Hij belooft. In de conclusie van de preek onderstreept Kruyt dat de adat van de voorouders niet kan leiden tot verbetering van het leven. De gewoonte allerlei magische middelen aan te wenden teneinde de ziel te versterken, vertoort God. Zijn hart breekt wanneer mensen zich niet op Hem verlaten. De preek van 21 januari maakt duidelijk dat Kruyt zich goed bewust was van de invloed van de islam op de mensen in de kuststreek en hij paste zijn taalgebruik daarom aan. Zo noemt hij in zijn preek over Genesis 22:1-19 Abraham *nabi*, profeet. Hij legt in deze preek vooral nadruk op de mens als eigendom van God en hij verbindt dit met de vertelling van de rijke jongeling die zich niet kon losmaken van zijn bezit, met de oproep aan de hoorder zich toe te vertrouwen aan Jezus (Mattheus 19:16-26). Een week later stond Kruyt stil bij het verhaal van Jakob en Esau (Genesis 25:19-34). Jakob moest na het stelen van de zegen vluchten naar het bos, waar geen groente te vinden was om te eten. Hij legt in deze preek sterk de nadruk op de nabijheid van God: wat wij ook doen, wanneer wij dagelijks aan Hem denken zal Hij ons in zijn liefde nabijblijven.

Kruyt heeft in deze preken een sterk narratieve stijl: hij vertelt het bijbelverhaal en sluit steeds af met een korte toepassing. Deze komt er in alle preekschetsen van 1894 op neer dat hij oproept tot overgave aan Jezus, die door God gezonden was om onze zonden te vergeven, ons leven te verbeteren en onze ziel te versterken. De preekschetsen van 1894 maken duidelijk dat het accent vooral ligt op de verandering

voor de Pamona-sprekenden. Kruyt hield met zijn Minahasische *murids* op zondag een Maleise godsdienstoefening. Toen in 1894 christelijke soldaten in Poso gestationeerd werden, ontstond een Maleise gemeente (Kruyt, 'Dagboek 1894', 25 februari).

³⁷ 'Toespraken van Dr. Kruyt', I en II, privé-archief van de auteur. De tekst van deze preken is als documentatie integraal opgenomen in bijlage 3 (blz. 504). Deze 'toespraken' zijn niet dezelfde als de preken die Kruyt in januari-maart 1894 hield.

³⁸ Zie over Kruyts invloed op Brouwers boek: blz. 429vv.

van het hart. Aandacht voor de verandering van de samenleving is in deze preekschetsen niet waarneembaar. Differentiatie met betrekking tot de eigenheid van de stammen treffen we evenmin aan.

De hierboven genoemde ‘Toespraken van Dr. Kruyt’, twee schriften met niet-uitgegeven preekschetsen van Kruyt waarvan de datering onzeker is, geven een ander beeld. Kruyt gaat in deze preken nadrukkelijk in op de cultuur van de To Pamona en neemt daarbij soms zijn uitgangspunt in het cultuureigene van een bepaalde stam. Tevens krijgt de samenleving als geheel meer aandacht: dit wordt steeds gekoppeld aan de verandering van het hart. Daar moet het geluk voor de samenleving vandaan komen. Sommige van deze preken zijn geschreven met het oog op mensen die het evangelie nog niet of nog niet vaak gehoord hadden. Hoewel niet met zekerheid kan worden vastgesteld of deze preekschetsen werden geschreven voor de eerste overgangen naar het christendom (1909), is wel aan te nemen dat ze ontstonden voor 1918. In dat jaar begon Kruyt namelijk systematisch te werken aan zijn preekschetsen voor de *gurus*.³⁹ De teksten in de ‘Toespraken van Dr. Kruyt’ zijn echter zeer persoonlijk en vaak zijn ze ook in de eerste persoon gesteld. Het ligt derhalve voor de hand dat Kruyt deze preekschetsen schreef voordat hij de schetsen voor de *gurus* op papier zette. Zekerheid hierover hebben we echter niet.

De eerste toespraak gaat in op de eenheid van het menselijk geslacht.⁴⁰ Kruyt licht dit toe aan de hand van het verhaal van de zondvloed (Genesis 6-9). Alle mensen, zegt hij, hebben dezelfde voorouders. De eerste mensen leefden dicht bij God en waren gelukkig. Allengs begonnen de mensen God te vergeten en begon zonde deel uit te maken van het leven. Deze preek, die duidelijk spreekt van een degeneratie van de godsdienst,⁴¹ gaat uit van het slechte karakter van het menselijk hart. Keer op keer vergeet de mens zijn God en maakt hij medemensen tot goden. Aan het slot roept Kruyt op tot overgave aan Jezus teneinde gelukkig te worden. Daaraan voorafgaand treffen we een opmerkelijke alinea aan, waarin hij wijst op de macht van het gouvernement en de rijkdom van de Hollanders. Macht en rijkdom hebben de Hollanders van God ontvangen, omdat Hij hun hart en oog geopend heeft. Kruyt koppelt dus waarachtige Godskennis aan maatschappelijke voorspoed. De oproep tot overgave aan Jezus had dus niet uitsluitend als gevolg de verandering van het hart, maar eveneens de verandering van de samenleving. Deze tweeslag is de inzet van zijn prediking.

In de vijfde toespraak, die na 1909 geschreven is,⁴² refereert Kruyt aan de slechte behandeling van slaven, die vroeger bij de To Bada geregeld voorkwam.⁴³ Hij stelt het houden van slaven of hun slechte behandeling echter niet als zodanig aan de orde, maar gebruikt de situatie van slaven in Bada als contextuele illustratie voor de afwachtende houding van de To Pamona. Zij wilden eerst zien dat God voor de To Pamona net zo goed zou zijn als voor de Hollanders. Wanneer zij voorspoed in gezondheid en oogst zouden zien, dan zouden zij geloven. Kruyt legt er de nadruk op dat de verandering van het hart en de overgave aan God zouden leiden tot bevrijding van angst. Het is beter in Gods hand te zijn dan in de macht van de

³⁹ Zie onder meer Kruyt, ‘Dagboek 1919’, 26 maart, 11 april, 14 november.

⁴⁰ Bijlage 3, preekschets 1, zonder titel. Preekschets 3 gaat eveneens in op de eenheid van het menselijk geslacht. Zie ook *BrAKrVr*, 1928 (79), blz. 4.

⁴¹ Als bewijs voor de zondvloed wijst Kruyt op het vinden van schelpen boven op de bergen en oude vertellingen dat het land bedekt was door de zee.

⁴² Kruyt refereert in deze preek aan degenen die gedoopt zijn.

⁴³ Zie bijlage 3, preekschets 5: ‘Jezus werpt geesten uit’ (blz. 515).

geesten. In de zesde toespraak⁴⁴ refereert hij aan verschillen tussen de cultuur van de To Pebato en de goden 'van hen aan de overzijde der rivier', in het gebied van de To Lage en de To Rano. In deze preek gaat hij in op de sociaal-maatschappelijke gevolgen van de verandering van het hart: wie zich aan God overgeeft, zal niet langer bang zijn om naar een ander land te gaan, omdat hij beseft niet langer afhankelijk te zijn van de in geografisch opzicht beperkte macht van zijn vergoddelijkte voorouders.

Ter ondersteuning van het werk van de *gurus* schreef Kruyt ruim honderd preekschetsen over het Oude Testament, getiteld 'I Tuntu mPominggu Laolita nto Israeli'.⁴⁵ Daarnaast schreef Kruyt tientallen schetsen over teksten uit het Nieuwe Testament.⁴⁶ Deze preekschetsen in de Pamona-taal, samengesteld tussen 1918 en 1920, werden met behulp van een cyclostyle vermenigvuldigd en bleven in gebruik tot in de jaren vijftig. In een preek over de zonden van de voorvaderen, waarin uitgegaan wordt van het verhaal van de zondeval, is evenals in andere preken van Kruyt zichtbaar dat hij de verhalen uit de Schrift vertelt, met aan het eind een korte toepassing die sterk christologisch gekleurd is.⁴⁷ Het verband tussen het onderwerp van de preek en de uiteindelijke toepassing is niet altijd helder. Opmerkelijk in preek nummer twee, over de zondeval, is het gebruik van de Bare'e-term *pobangke-bangke* voor het eten van de vrucht. Deze krasse uitdrukking duidt op een zeer onwelvoeglijke houding ten opzichte van de gebruikelijke norm (adat) en met name ten opzichte van degene die de gedragslijn vaststelde. Het overschrijden van de regel leidde tot grote onrust van het hart. Het was er de oorzaak van dat de To Pamona bang werden voor de geesten van de voorouders (*lamo*) en voor de weerwolven (*pongko*), die het voorzien hebben op de ziel van de mens. De ongehoorzaamheid aan God leidde tot het verlaten van de geboden van God en dat leidde vervolgens tot het kwijt raken van de weg. Jezus roept de mens op de verboden vrucht die hij at, uit te spugen.⁴⁸ De vrucht wordt vergeleken met de *kangimbe*, een giftige vrucht die, indien gegeten, leidt tot duizeligheid en overgeven. Wanneer de mens niet overgeeft en de vrucht blijft in het lichaam, dan zal de vergiftiging in stand gehouden worden. De mens moet de onwelvoeglijkheid ten opzichte van de voorschriften en de ongehoorzaamheid uit het lichaam verwijderen en wegdoen. Pas dan kan er rust in het leven komen. Dit wegdoen van de ongehoorzaamheid kan tot stand komen door het geloof in Jezus, door wie de mens God kan kennen, zowel in zijn macht als in zijn liefde voor de mens.⁴⁹

⁴⁴ Zie bijlage 3, preekschets 6: 'Gods Alomtegenwoordigheid' (blz. 516).

⁴⁵ Deze serie van 105 handgeschreven preekschetsen is voor zover bekend uitsluitend in het Kruyt-archief bewaard gebleven. Zie: 'Preekschetsen van diverse verhalen uit het Oude Testament, Laolita nto Israeli. Toentoe mpominggoe' (ARvdZ 106A/4/5: bundel I, 1-21; II, 22-43; III, 44-60; IV, 61-75; V, 76-88; VI, 89-105). Deze preekschetsen werden nog in 1947 hier en daar in kerkdiensten gelezen door de voorgangers (brief M.E. Duyverman aan de schrijver, 25 mei 1994).

⁴⁶ Zie de volgende series: preekschetsen Mattheus (zonder titel, ARvdZ 106A/5/2); preekschetsen Lukas: 'Toentoe mpominggoe Loekasi' (deels getypt, deels handgeschreven, ARvdZ 106A/4/3: bundel I, Luk. 1:13-7:14; II, Luk. 7:20-11-26; III, Luk. 11:30-18:16; IV, Luk. 18:24-22:34; V, Luk. 22:34-kapoesanya); preekschetsen Johannes (zonder titel, ARvdZ 106A/5/1); 'Preekschetsen n.a.v. Handelingen der Apostelen. Toentoe mpominggoe wa'a mpowia' (handgeschreven, ARvdZ 106A/4/4: bundel I, Hnd. 1:5-4; II, Hnd. 5:13-9:16; III, Hnd. 9:39-14:23; IV, Hnd. 15:28-19:28; V, Hnd. 20:7-kapoesanya).

⁴⁷ Dj. Tanggerahi, predikant van de GKST, vertaalde voor auteur dezes een zestal preekschetsen uit deze reeks in het Indonesisch.

⁴⁸ Letterlijk: 'de giftige vrucht moet door overgeven uit het lichaam komen'.

⁴⁹ 'Laolita nto Israeli. Toentoe mpominggoe', I/4 (ARvdZ 106A/4/5), handelt over de regenboog als

In een preekschets over Kain en Abel (Genesis 4:1-26) behandelt Kruyt de verantwoordelijkheid van de mens voor zijn naaste. Ditzelfde onderwerp is aan de orde in de preekschets over de verhuizing van Lot naar de vruchtbare streek (Genesis 13:1-18).⁵⁰ Opmerkelijk is dat Kruyt aan het slot van de overdenking over Kain en Abel de verantwoordelijkheid interpreteert als de plicht van de mens om te zorgen dat de medemens niet verloren gaat: Jezus kwam niet alleen om de zonden van een enkel mens te vergeven, maar om de zonden van 'ons allen' te vergeven.

De invloed van de zendingsmethodische keuze voor de volkskerstening blijkt vervolgens in de laatste alinea. De eenheid van het volk mag niet worden doorbroken, noch in het heden, noch in de toekomstige wereld: 'wij moeten ons er dan ook voor inzetten dat onze vrienden niet verloren zullen gaan, maar dat wij allen verenigd zullen worden in het huis van onze Heer, in de hemel.'⁵¹ Het gaat hier om meer dan dat de hoorder antwoordt op de vraag: 'waar is je broer, je gezin, je kind?'⁵² Kruyt heeft het volk op het oog en hoopt dat de zuurdesem een isolement van de christelijke gemeenschap voorkomt.

Het thema van de eenheid komt eveneens naar voren in een preekschets over de torenbouw van Babel (Genesis 11:1-9).⁵³ De hoogmoed van de mens leidde tot de verspreiding van de mens over de gehele aarde: de mensen hadden God vergeten en Hem vervangen door het aanbidden van allerlei goden. De mensen konden daardoor de weg terug naar God niet meer vinden. Jezus zond daarom zijn discipelen uit om deze weg weer te laten zien. Zij moesten alle mensen opnieuw verenigen. Kruyt sprak in dat verband van de vereniging en de eenheid van het hart. Hij legde daarbij nadruk op het leven na de dood: de vereniging van de harten zou leiden tot het voortleven van de zielen in de hemel. De hoorders moesten zich ervoor inspannen om verenigd te worden in het hemelse huis. De nadruk ligt hier dus op het eeuwig heil in relatie tot 'wij allen': het gaat om heil in het verband van de gemeenschap. Allen moeten daaraan deel krijgen, zoals ook in de religie van de To Pamona de nadruk lag op de eenheid van de stam, zowel in het aardse leven als in het leven na de dood.⁵⁴

Jan Kruyt wijst erop dat zijn vader in het spreken over het eeuwig heil aansluiting zocht bij de Bare'e-begrippen *tanoana* (levenskracht, zielestof) en *angga* (ziel). Hij betreurt het dat zijn vader in de periode voorafgaand aan de vestiging van het Nederlands-Indisch gezag niet voorzichtiger over dit onderwerp sprak en geen aansluiting zocht bij het bijbels taalgebruik. Kruyt sr. zou de tegenstelling tussen het heil van de *tanoana* en van de *angga*, zoals hij dit uitwerkt in de vertelling over de rijke man en arme Lazarus,⁵⁵ met te krasse termen hebben verwoord en het zou voor de hoorder moeilijk verstaanbaar zijn geweest. Helaas onderbouwt Kruyt jr. deze kritiek niet met argumenten. Ook de uiteenzetting over de twee genoemde begrip-

teken van Gods trouw en gaat uitvoerig in op het kennen van God door Jezus. De stap van de regenboog naar het spreken over Jezus is vooral gebaseerd op een mythe van de To Pamona waarin de regenboog omschreven wordt als de prauw voor de ziel van de mens die zeilt naar de rust van de hemelgod. Kruyt vergelijkt deze weg naar de hemelgod met Jezus, in wie de mens tot God kan komen.

⁵⁰ 'Laolita nto Israeli', I/6 (ARvdZ 106A/4/5).

⁵¹ 'Laolita nto Israeli', I/3 (ARvdZ 106A/4/5).

⁵² 'Laolita nto Israeli', I/3 (ARvdZ 106A/4/5).

⁵³ 'Laolita nto Israeli', I/5 (ARvdZ 106A/4/5).

⁵⁴ Vergelijk N. Adriani, *De zending in Midden-Celebes*, Oegstgeest, 1919, blz. 11-12.

⁵⁵ Zie ook bijlage 3, preekschets 8 (blz. 520) en *BrAKVr*, brief 17 (27 februari 1912), blz. 1-10.

pen, in de paragraaf over de dodenwereld, biedt geen aanknopingspunten voor de redenen van zijn kritiek.⁵⁶ Jan Kruyt refereert hier mogelijk aan het antropologische discours over het begrip ‘zielestof’. Het bestaan van die notie als aparte categorie stond ter discussie. Dat neemt echter niet weg dat in de religie van de To Pamona *tanoana* werd onderscheiden van *angga*. Het gesprek over de *tanoana* bood Kruyt de gelegenheid te wijzen op de bron van de menselijke levenskracht en het vertrouwen op God. Het spreken over de *angga* bood hem de gelegenheid in te gaan op de verbondenheid van de mens met het voorgeslacht, de gemeenschap van de stam en de visie op het leven na de dood. De cruciale vraag naar het bewaren van de eenheid met de voorouders, die al waren overgegaan naar het dodenrijk en die Jezus niet hadden gekend, beantwoordde Kruyt als volgt: ‘Maak u over hen niet ongerust (...), zij zijn in Gods hand, en God is een liefhebbend Vader; zij hebben het evangelie hier op aarde niet gehoord; gij hoort het en God vraagt van u reken-schap’.⁵⁷

7.3 DE *CONVERSIO GENTIUM*

Voetius sprak over de bekering van de volken. Kruyt was van mening dat kerstening en bekering niet samenvielen. Hij realiseerde zich dat overgangen naar het christelijk geloof plaats zouden vinden op basis van een collectieve beslissing, waarin de enkeling het voortouw zou nemen. In het hiernavolgende wordt daarom onderscheiden tussen de bekering van het individu en de kerstening van het volk. De volgorde in de tijd is moeilijk aan te geven. Voor sommigen in Midden-Celebes ging de individuele bekering vooraf aan de kerstening van het volk, voor anderen was dit omgekeerd: zij volgden degenen die het voortouw namen. De bekering van het individu wordt in het hiernavolgende eerst behandeld, daarna de kerstening van het volk.

7.3.1 De bekering van het individu

Een innerlijke bekering verwachtte Kruyt slechts bij de ‘besten van de primitieve heidenen’.⁵⁸ Zijn overtuiging dat de individuele bekering slechts een ondergeschikte rol zou spelen in de overgangen naar het christelijk geloof leidde ertoe dat hij geen diep ingrijpende geestelijke omkeer verwachtte bij degenen die christen waren geworden. Slechts van de vromen onder de christelijke To Pamona verwachtte hij een echt, ‘geestelijk’ geloofsvertrouwen waaruit de magische elementen op korte termijn zouden verdwijnen. Het wekt daarom geen verwondering dat Kruyt weinig geschiedenissen van individuele overgangen naar het christelijk geloof beschrijft.⁵⁹ Hij was niet in methodistische zin uit op radicale bekeringen. Zijn aandacht ging uit naar de geleidelijke ontwikkeling van het geloof: het geestelijke karakter van het vertrouwen op God zou in een langzaam proces gaan groeien. I.H. Enklaar schreef

⁵⁶ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 31-35.

⁵⁷ Kruyt, *Levensschets van Papa i Woente*, Rotterdam, 1910, blz. 19. Zie ook P. Boomgaard, H.A. Poeze, G. Termorshuizen, *God in Indië. Bekeringsverhalen uit de negentiende eeuw*, Leiden, 1997, blz. 123-145.

⁵⁸ *BrAKrVr*, 1924 (63), blz. 8.

⁵⁹ Zie voor een bekeringsgeschiedenis geschreven door Jo Kruyt-Moulijn: *BrAKrVr*, 1912 (20), blz. 11-20. Deze brief gaat over de bekering van Ine i Ajoentowe uit Pendolo.

in dit verband dat Kruyt alle emotionaliteit en blinde bekeringsijver volkomen vreemd waren. Het ging hem erom dat in een langzaam verlopend proces mensen Christus naderbij gebracht werden, in het vertrouwen dat de Geest 'een levende relatie zou willen scheppen tussen dit volk en Christus'.⁶⁰ Het accent lag dus niet op de individuele bekering als moment van de grote omkeer, maar op het groeiproces van het magisch verstaan van de wereld naar een waarachtig geloofsvertrouwen op God. Terecht verwoordt Enklaar Kruyts visie als het bijdragen aan een relatie tussen het volk en Christus. Voor Kruyt ging het om de gelovige als deel van een gelovige volksgemeenschap.

Interviews met diverse personen uit Midden-Sulawesi ondersteunen de constatering dat slechts in een enkel geval sprake was van radicale bekering. Zo zei ds. T. Timboko (geboren 1908), eerste generatie-christen en een van de eerste in Pendolo afgestudeerde *gurus*, dat hij uit de periode van de overgangen naar het christendom geen bekeringsgeschiedenis kende: 'De ouderen werden christen, omdat zij anderen dit zagen doen. Het was geen bekering. Het was omdat ze de goedheid van christenen zagen. Hun stoffelijk en geestelijk leven was op orde'.⁶¹ Ds. R. Ruagadi (geboren in 1917) meende dat bekeringen niet voorafgingen aan de overgang tot het christendom, maar daar eerder het gevolg van waren: 'het wilde hert werd eerst gevangen en daarna tot tamme koe gemaakt'.⁶² Marisi Mbau, die in 1909 deel uitmaakte van de eerste groep dopelingen te Kasiguncu wees in dit verband op de rol van het bijbelonderwijs. De volgorde was niet: bijbelonderwijs, bekering, doop, maar: bijbelonderwijs, doop, vervolgonderwijs.⁶³ Bekeringsdwang werd daarbij niet uitgeoefend.⁶⁴ 'Ze geloofden al wel, maar waren nog niet bekeerd', zei Y. Silele, het geleidelijke karakter van de kerstening onderstrepnd.⁶⁵ De enige contra-indicatie treffen we aan in een interview met ds. P. Pogoa (geboren in 1902), een van de eerste *gurus* en werkzaam in de Bada-vallei. Hij wees op dromen die leidden tot inkeer en bekering.⁶⁶ Dit is in overeenstemming met het verloop van de kerstening in de Bada-vallei. In het hiernavolgende zal duidelijk worden dat dit echter niet goed paste in het theoretische concept van Kruyt: het individu was volgens hem niet hoog genoeg ontwikkeld om persoonlijke bekering te kunnen ervaren voorafgaand aan de kerstening van het volk.

Toch heeft Kruyt geschreven over het geloof van individuen. Zo tekende hij de levensgeschiedenis van Papa i Woente op, vanwege diens centrale rol in de overgangen van de To Pebato naar het christelijk geloof, en schreef hij enkele malen over christenen wiens vroomheid hij exemplarisch vond. Hij legde geen bekeringsgeschiedenissen in de eigenlijke zin van het woord vast. In het geval van Papa i Woente gaf hij veeleer een karakterschets en lichtte hij zijn rol in de kerstening toe. Wanneer Kruyt iemands vroomheid beschreef, informeerde hij de lezer niet over de bekering als eenmalige gebeurtenis, maar over de ontwikkeling van het geloof van een stoffelijk naar een geestelijk niveau.

⁶⁰ I.H. Enklaar, 'Een zendeling van vroeger. Albert C. Kruyt', in: *Kom over en help ons. Twaalf opstellen over de Nederlandse zending in de negentiende eeuw*, 's-Gravenhage, 1981, blz. 158.

⁶¹ *Interview*, 14 juni 1993.

⁶² *Interview*, 12 september 1994.

⁶³ *Interview*, 15 april, 10 mei 1993.

⁶⁴ B. Lawodi, *interview*, 20 september 1994.

⁶⁵ *Interview*, 20 september 1994.

⁶⁶ *Interview*, juni 1993.

De *Levensschets van Papa i Woente* (1910)⁶⁷ wijst op het ontstaan van een vriendschap tussen Kruyt en het hoofd van de To Pebato, die een leven lang stand zou houden.⁶⁸ Kruyt sprak hem aan met ‘vader’ en omgekeerd noemde Papa i Woente hem ‘oudste zoon’.⁶⁹ In de literatuur over de kerstening van Midden-Celebes wordt aan de rol van vriendschap in bekeringsgeschiedenissen geen aandacht besteed. Kruyt zelf schreef, zoals we zagen in hoofdstuk 5, over de rol van vertrouwen: de zendeling moest het vertrouwen van de ‘inlander’ winnen.⁷⁰ De ontstane vriendschap ging het theoretische concept vooruit. De rol van vriendschap, die meer is dan vertrouwen, thematiseerde Kruyt evenwel niet.

In de levensschets schrijft Kruyt meerdere keren over de eis tot bekering, die zijn prediking kenmerkte. Papa i Woente zou een van de eersten zijn geweest die besepte wat het christen-woorden inhield.⁷¹ De beschrijving van de periode totdat hij openlijk overging naar het christelijk geloof, heeft twee aspecten. Aan de ene kant wijst Kruyt op de karakterzwakte van Papa i Woente, waardoor hij zich niet kon losmaken van het heidendom. Aan de andere kant beschrijft hij de werking van het evangelie in zijn hart, waardoor hij de waarheid al vroeg erkende. Kruyt omschrijft ook hier bekering in termen van een langdurig proces van uitzuivering van de magie en groei van een geestelijk geloofsvertrouwen. Kruyt had moeite met de lange periode van uitstel om christen te worden. Hij weet deze aan karakterzwakte van zijn vriend. Papa i Woente was zich echter bewust van de ingrijpende consequenties van zijn keuze voor zijn familie en stam. Kruyt was zich daarvan eveneens goed bewust: ‘Met den overgang van het Hoofd tot het Christendom verliest het Heidendom den sleutel waarmee het uurwerk wordt opgewonden. Want nu geeft het Hoofd geen leiding meer aan de heidensche godsdienstige plechtigheden en hierdoor komt daarvan niet veel meer terecht.’⁷²

Volgens Kruyt leefde de dorpsgemeenschap in Kasiguncu, de woonplaats van Papa i Woente, al geruime tijd als christen, maar was de keuze voor het christendom nog niet uitgesproken.⁷³ Op het moment dat enkele schoolkinderen op voorstel van de ouders dooponderricht zouden gaan ontvangen, zag Papa i Woente dat er voldoende draagvlak was voor een gezamenlijke beslissing en sprak hij zich openlijk uit voor de overgang naar het christelijk geloof. Aan Kruyt vertrouwde hij toe dat de uiterlijke beletselen waren weggefallen en dat hij zich wilde overgeven aan God.⁷⁴ Jan Kruyt is milder over het ‘zeer langzame ontwikkelingsproces’ van Papa i Woente. Hij schrijft dat Papa i Woente geen baanbreker wilde zijn, maar de begeleider die de overgang naar het christendom vanuit het collectief wilde bewerken.⁷⁵

In een rondzendbrief uit 1911 treffen we een korte bekeringsgeschiedenis aan van de

⁶⁷ Dit boekje werd gepubliceerd kort na de eerste bediening van de doop in Kasiguncu (1909).

⁶⁸ Kruyt, *Levensschets van Papa i Woente*, blz. 6.

⁶⁹ Kruyt, *Levensschets van Papa i Woente*, blz. 14-15.

⁷⁰ Zie blz. 243vv.

⁷¹ Kruyt, *Levensschets van Papa i Woente*, blz. 18-19.

⁷² Kruyt, ‘De hoofden in Midden-Celebes onder het Nederlandsch-Indisch gouvernement’, *KT*, 1924 (13), blz. 39.

⁷³ Kruyt, *Levensschets van Papa i Woente*, blz. 29-30. Zie ook *BrAKrVr*, 1908 (2), blz. 9: ‘Te Kasigoentjoe wordt al gezongen, kortom wanneer ge niet beter wist, zoudt ge denken gedoopten voor u te hebben. Wanneer men hier tot den grooten stap komt, zal er in het uiterlijke althans weinig veranderd hoeven te worden.’

⁷⁴ Kruyt, *Levensschets van Papa i Woente*, blz. 30-32.

⁷⁵ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 108.

priester Ta Mawodja uit het dorp Longkida.⁷⁶ Deze oude man had zijn kinderen en kleinkinderen christen zien worden en stelde zich lange tijd op het standpunt dat het voor de kinderen goed was zich aan het Woord des Levens te houden, maar dat hij zelf bij de goden van de To Pamona moest blijven. Het relaas maakt duidelijk dat de collectiviteit van beslissingen niet inhield dat families altijd als geheel overgingen naar het christendom. Soms werd van een gezin de vrouw wel christen, maar de man niet.⁷⁷ Priester Ta Mawodja was al geruime tijd overtuigd van de waarheid van het christelijk geloof, maar meende dat de To Pamona hun eigen goden hadden. De aanleiding tot de uiteindelijke overgang van de priester naar het christendom was dat deze in zijn familie geheel alleen kwam te staan. Hij wilde daarom dezelfde weg gaan als zijn kinderen. Het deel willen zijn van de gemeenschap speelde dus een rol. Tegelijkertijd wordt uit de woorden van de priester duidelijk dat het ook ging om de rijping van een innerlijke geloofsovertuiging: ‘Mijn leven en mijn sterven, ik geef alles aan Jezus over. In mijn hart heb ik alles bewaard, wat ik van u⁷⁸ en van de onderwijzers heb gehoord, en dat hart heb ik nu geheel en al in Jezus’ hand gelegd’.⁷⁹ Indirect vormt deze uitspraak een duidelijke aanwijzing voor Kruyts christocentrische prediking.

Opmerkelijk is dat Kruyt, in een beschrijving van de overgangen naar het christelijk geloof in de Bada-vallei, zich kennelijk niet goed raad wist met de gebeurtenissen.⁸⁰ Zendeling J. Woensdregt beschreef de overgangen in het dorp Leboni in juichende termen: er was dorst naar het levende water en de mensen konden niet genoeg krijgen van de bijbelverhalen. Woensdregt verhaalde van de rol van wonderbaarlijke genezingen en van dromen in de overgangen naar het christelijk geloof. Hij stond daarin niet alleen: de herinnering aan deze gebeurtenissen leeft voort in de GKST. R. Ruagadi noemt uitdrukkelijk wonderbaarlijke genezingen en dromen als aanleiding tot de overgang naar het christelijk geloof.⁸¹ Volgens hem speelden met name dromen in de vroege ochtend een belangrijke rol, aangezien deze werden beschouwd als het spreken van de voorouders tot de levenden. Soms werd in dromen gezien dat voorouders en overledenen deel uitmaakten van de gemeenschap om Jezus heen, waardoor het christen- worden geen breuk in de gemeenschap met de voorouders zou opleveren. B. Lawodi meldde dat een vrouw uit zijn dorp een droom kreeg waarin Jezus aan haar verscheen. Daarop liet zij zich dopen. Ook hier was sprake van een individuele keuze voor bekering.⁸²

Kruyts beschrijving van de kerstening van de To Bada verraadt een zekere scepsis. Zijn theoretische concepten van de To Bada als een laagontwikkeld volk kleuren zijn weergave van de gebeurtenissen. De als bovennatuurlijk ervaren dromen, waarin voorouders tegen de levenden zeiden dat ze christen moesten worden, interpreteert Kruyt als tekenen dat de To Bada ’s nachts verwerkte waar hij overdag

⁷⁶ *BrAKrVr*, 1911 (13), blz. 1-6; zie ook Kruyt, ‘Dagboek 1910-1912’, 11 februari 1911.

⁷⁷ Kruyt, ‘Dagboek 1910-1912’, 22 maart 1912; *Interviews* R. Ruagadi, 7 september 1994; T. Timboko, 14 juni 1993.

⁷⁸ Bedoeld is Kruyt.

⁷⁹ *BrAKrVr*, 1911 (13), blz. 6. Een individuele keuze blijkt ook uit de bekeringsgeschiedenis van Papa i Mengkojoejoe, hoofd van de To Onda’e. Zie ‘Papa i Mengkojoejoe’, *BrAKrVr*, 1914 (24), blz. 2-18, ook gepubliceerd in *Ons Possoblad*, 1914, afleveringen 6-8.

⁸⁰ Zie voor de kerstening van de Bada-vallei ook N. Kraan, *Twee blijde boodschappers*.

⁸¹ *Interview*, 7 en 14 september 1994.

⁸² *Interview*, 20 september 1994.

over nadacht.⁸³ Van bekering spreekt hij in zijn relaas niet. Evenmin spreekt hij over de verandering van het hart. Hij gebruikt een term die net iets anders aangeeft, namelijk 'de verandering van de houding van het hart'.⁸⁴ Hij noemt dat het enige, dat veranderd was: de jonge christenen moesten nog veel leren.

Kruyt omschreef in 1907 dromen nog als een 'bekeringsmiddel' dat God gebruikte om de primitieve heiden op te voeren tot zijn kind.⁸⁵ Ze waren volgens hem één der krachtigste middelen in Gods hand 'om den natuurmensch te dringen tot zijn heil'.⁸⁶ In de rondzendbrieven van 1925 constateren we echter een andere benadering: de droom wordt geduid als weerslag van een innerlijk conflict en niet meer als een rechtstreeks ingrijpen van God.

De tekst van de rondzendbrief maakt duidelijk dat hij de situatie in Bada interpreteerde vanuit een evolutionistisch verstaanskader, dat hem ertoe bracht te spreken van een nog geringe 'geestesontwikkeling' en een lage 'trap van ontwikkeling' waarop de To Bada stonden.⁸⁷ Terwijl Kruyt ten tijde van de eerste overgangen naar het christendom frequent sprak van bekering en verandering van het hart, lijkt hij hier sceptisch. Dit is waarschijnlijk terug te voeren op twee oorzaken. Ten eerste liet zijn evolutionistische visie op het ontwikkelingspeil van deze afgelegen stam, die in zijn visie vooral een dynamistische levensbeschouwing had, kennelijk niet de conclusie toe dat deze mensen al zoveel van het evangelie begrepen dat een verandering van het hart, een bekering, het gevolg was. Hij concludeerde in plaats daarvan dat slechts de houding van het hart veranderd was, maar niet het hart zelf. Ten tweede leidde de gerichtheid op de kerstening van het volk, evenzeer als de evolutionistische visie, tot een sceptische houding over de kwaliteit van de individuele bekering. De volkskerstening was als concept innig verbonden met de volkspedagogiek. In de overgang naar het geloof was het slechts de enkeling, de beste en hoogst ontwikkelde onder het volk, die een innerlijke bekering kon beleven. De To Bada, levend in een afgelegen vallei, stonden op een lage trap van ontwikkeling. Waarachtige bekering kon dus nauwelijks aan de orde zijn bij een grote groep individuen.

7.3.2 Kerstening van het volk

In een rondzendbrief van 1910 schrijft Kruyt: 'De meesten der gedoopten behoren tot hen, die zich reeds langen tijd bij ons hadden aangesloten'.⁸⁸ Hij constateert dat de To Pebato in het dorp Kasiguncu zich in feite reeds als christenen gedroegen. Dat vormde voor Kruyt een bewijs dat de volkskersteningsgedachte juist was. Geduld loonde, want de zuurdesem deed zijn werk en doortrok de hele gemeenschap. Gemeentevorming moest vooral niet te snel plaatsvinden: dat was voor heidense volken als de To Pamona zeker niet aan te bevelen.⁸⁹ In reactie op de mededeling van de *guru* in Pendolo, dat door verschillende mensen het dooponderricht was

⁸³ *BrAKrVr*, 1925 (68), blz. 9-10.

⁸⁴ *BrAKrVr*, 1925 (68), blz. 11.

⁸⁵ Kruyt, *De inlander en de zending*, blz. 162. Zie ook Kruyt, 'Droomen en de Zending', *AWCC*, 1933 (9/40).

⁸⁶ Kruyt, *De inlander en de zending*, blz. 162. Opmerkelijk is dat hij in dit artikel spreekt van 'vermeende rechtstreekse ontmoetingen' met de doden in de droom (blz. 135), terwijl hij kort tevoren spiritistische seances nog als mogelijkheid zag om in contact te komen met overledenen.

⁸⁷ *BrAKrVr*, 1925 (68), blz. 12.

⁸⁸ *BrAKrVr*, 1910 (8), blz. 15.

⁸⁹ Kruyt, 'Dagboek 1910-1912', 15 december 1910.

aangevraagd, schrijft Kruyt in zijn dagboek dat hij liever had dat de zaken niet al te vlug gingen, maar dat hij beseft deze ontwikkeling niet te kunnen tegenhouden.⁹⁰

Deze notitie maakt duidelijk dat hij de ontwikkelingen te snel vond gaan. Hij wilde geen massale overgang, maar een rustige doorwerking van het evangelie in de samenleving en een goede voorbereiding voorafgaand aan het aanvragen van het dooponderricht. Tijdens een bezoek aan het dorp Buyu mPendoli zeiden de inwoners van het dorp dat zij christen wilden worden, maar dat zij dit wel allemaal tegelijk wilden doen. Kruyt reageerde daarop met de woorden dat dit niet mogelijk was, omdat overal waar het evangelie werd gebracht 'enkelen, die de stem Gods hoorden en haar niet konden wederstaan, vóór waren gegaan, en dat anderen dan volgden'.⁹¹

Naar aanleiding van de ontwikkelingen in Panjoka, het eerste voorbeeld van een massale overgang naar het christendom in Midden-Celebes, schrijft Kruyt: 'We hadden het liever anders gewild, maar wij hebben de weg niet aan te geven.'⁹² Massale overgangen droegen volgens hem niet bij aan een geestelijk en zedelijk karakter van het christendom bij de bekeerlingen. Zo schrijft hij over Papa i Owo, die in 1915 door de inlands assistent A.F. Najoan werd aangesteld als het hoofd van Poso, dat deze weliswaar was gedoopt, maar dat zijn christendom niet veel betekende.⁹³ Elders schrijft hij zelfs, naar aanleiding van de massale overgang van de To Loinang: 'Met het heele volk samen gedoopt, is de man'⁹⁴ een gave Heiden gebleven'.⁹⁵ Hij stelt deze overgangen gelijk aan de wijze waarop de kerstening verliep bij de Germaanse stammen: 'Wij zien hier dus hetzelfde gebeuren als bij de kerstening van de Germaanse stammen: men bekende zich nominaal tot het Christendom, en men voelde er niets tegenstrijdigs in om behalve op God, ook op andere geesten zijn vertrouwen te stellen.'⁹⁶

Hier wordt duidelijk hoe Kruyts zendingsmethodische nadruk op de bekering van het hart om de voorrang streed met het accent op de kerstening van het volk. In theoretische zin was hij overtuigd van de noodzaak een laagstaande vorm van christendom te aanvaarden als normaal onderdeel van een langdurig groeiproces, maar in de praktijk legde hij mensen steeds opnieuw de 'eis tot bekering van het hart' voor. Ondanks zijn theoretisch uitgangspunt dat de bekering van het hart niet samenviel met de kerstening van het volk, toonde hij enig ongeduld met mensen die het christelijk geloof naar zijn inschatting niet serieus namen en die geen blijk gaven van een verandering van het hart. Hij had meer waardering voor de verstokte heiden dan voor degene die christen was omwille van de meerderheid die voor de overgang naar het christendom had gekozen. Van de *gurus* verwachtte hij te meer dat zij zich 'hoogstaand' zouden gedragen. Hij oordeelde scherp wanneer dat niet zo was, zoals in het geval van de in Mori wonende en ontslagen *guru* Toemimomor: hij gaf door zijn leven geen blijk van het hoogstaande christendom, maar was daarentegen door zijn heidense omgeving naar beneden gehaald.⁹⁷

Het onderwijs speelde een grote rol in de overgangen naar het christendom. Niet

⁹⁰ Kruyt, 'Dagboek 1910-1912', 5 november 1911.

⁹¹ Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 15 december 1908. Zie ook *BrAKrVr*, 1912 (19), blz. 14.

⁹² Kruyt, 'Dagboek 1910-1912', 14 november 1910.

⁹³ Kruyt, 'Dagboek 1914-1915', 16 juli 1915.

⁹⁴ Kruyt doelt op het dorpshoofd van Pinapuan. De naam van man blijft onvermeld. Zie *BrAKrVr*, 1928 (82), blz. 13.

⁹⁵ *BrAKrVr*, 1928 (82), blz. 14.

⁹⁶ *BrAKrVr*, 1928 (82), blz. 15.

⁹⁷ Kruyt, 'Dagboek 1914-1915', 19 juli 1915.

zonder reden merkte Kruyt op dat hij bij de eerste doopplechtigheid in Kasiguncu onder de dopelingen vele volwassenen zag die hij herkende als de eerste leerlingen van de school in Panta.⁹⁸ In een dagboeknotitie schrijft hij dat in Midden-Celebes de school het 'voornaamste propaganda-middel' van de zending was.⁹⁹ Bij de overgangen naar het christendom in het dorp Pepewoloka lag het initiatief tot het aanvragen van het dooponderricht bij de oudste schoolkinderen.¹⁰⁰ Dorpshoofd Ta Maeka wilde aanvankelijk geen toestemming voor het dooponderricht geven, maar liet dit uiteindelijk toch toe. Hij zei tegen de *guru*: 'Wat mijzelf aangaat, goeroe, niet dat ik niet wil, maar het is alsof we willen gaan lopen terwijl er nog geen weg is. Wees daarom niet boos op ons, dat wij nog niet komen; laat de schoolkinderen ons maar voorgaan.'¹⁰¹ J. Rauws¹⁰² wees in de brochure *Midden-Celebes* (1919) ook op de kinderen van de christelijke scholen toen hij schreef: 'En zij zijn het, die geheel in Christelijken geest opgevoed, meer nog dan de ouders vatbaar zijn voor het Evangelie.'¹⁰³ Treffend verwoordde hij het proces dat leidde tot de overgangen naar het christendom: 'De gedachtenwereld der Possanen werd in de bedding van het Christendom geleid.' Dit proces kreeg volgens Rauws met name vorm door het christelijk onderwijs in de scholen.

Hoe diep geworteld de zendingspedagogische gedachte was, blijkt uit Rauws' beschrijving van de overgangen en de gemeentevorming in Poso: in het ontwikkelingsproces van aan het heidendom ontrukte zielen tot de vorming van de gemeente werden de zendelingen, net als ouders bij het grootbrengen van hun kinderen, geconfronteerd met allerlei vraagstukken in 'de opvoeding van dit geheele volk', zoals de opvoeding tot zelfonderhoud.¹⁰⁴ Zendingspedagogiek en volkskerstening staan in elkaars verlengde en kunnen ook nauwelijks los van elkaar gezien worden: de zendingspedagogische benadering moet het geheel van het volk op het oog hebben wil er kans zijn op een succesvolle doorwerking

In 1912 beschreef Kruyt de kerstening van de To Onda'e, een stam wonend ten oosten van het Poso-meer.¹⁰⁵ In juli 1909, kort voor zijn verhuizing naar Pendolo, had hij *guru* Ibrahim Soepit in het dorp Taripa geplaatst.¹⁰⁶ In deze regio was de periode tussen de eerste intensieve contacten met de zending en de overgang naar het christelijk geloof veel korter dan bij de To Pebato. Terwijl bij de To Pebato kon worden gesproken van mensen die zich 'reeds langen tijd' bij de zending hadden aangesloten, kon dit niet worden gezegd voor de leden van de Onda'e-stam die overgingen naar het christendom.¹⁰⁷ De invloed van het christendom op het dagelijks

⁹⁸ *BrAKrVr*, 1910 (8), blz. 12-13.

⁹⁹ Kruyt, 'Dagboek 1910-1912', 5 november 1911.

¹⁰⁰ Kruyt, 'Dagboek 1910-1912', 11 februari 1911.

¹⁰¹ Kruyt, 'Dagboek 1910-1912', 16 maart en 15 april 1911.

¹⁰² J. Rauws werd in 1908 als director-secretaris J.W. Gunning terzijde gesteld. Van 1913 tot 1920 gaf hij samen met zijn vrouw leiding aan het internaat van de zendingsopleiding. In 1914 werd Rauws eindredacteur van de *MNZG* (H.M. van Nes, *Vijftig jaren zending 'Oegstgeest'*, blz. 70-71, 93).

¹⁰³ J. Rauws, *Midden-Celebes*, Oegstgeest, 1919 (vierde vermeerdeerde druk), blz. 21.

¹⁰⁴ Rauws, *Midden-Celebes*, blz. 23-24.

¹⁰⁵ *BrAKrVr*, 1912 (18), blz. 12-19. Zie ook *De Posso-Zending. Onda'e. Een Zendingspost voor de Afdelingen Appingedam en Onderdendam van het Nederlandsch Zendeling Genootschap*, Groningen, 1912 (de auteur van deze brochure wordt niet vermeld).

¹⁰⁶ Zie Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 31 juli 1909. Soepit zou in de maand september door Kruyt worden geïnstalleerd. In dezelfde dagboekaanekening meldde Kruyt van Hofman bericht te hebben ontvangen dat Papa i Woente opriep christen te worden en zich te laten dopen.

¹⁰⁷ Ook bij de To Pebato ging het niet altijd om overgangen van mensen die zich al lange tijd bij de zending hadden aangesloten.

leven van de To Onda'e nam zeer snel toe en leidde al in 1912 tot verzoeken om de doop. Soepit werkte in Taripa en vier omliggende dorpen en kreeg maandelijks bezoek van Kruyt. Hij schreef dat de bezoekers in de wekelijkse godsdienstoefening niet kwamen uit interesse voor het evangelie, maar op grond van de overtuiging dat dit na de vestiging van het koloniaal gezag niet anders kon. In een dagboeknotitie van augustus 1911 valt te lezen dat de landbouwpriester Ta Iwa had aangekondigd na het oogstfeest in dooponderricht te willen gaan: 'Deze landbouw priesters zijn evenals de ijzersmeden gewoonlijk verstokte heidenen. Wanneer deze Ta Iwa christen wordt dan zullen zeker velen met hem meegaan.'¹⁰⁸ Deze overgang van een landbouw priester naar het christendom moet mede in het kader van de afgedwongen landbouwhervormingen worden gezien. Het gouvernement dwong de bevolking niet alleen de dorpen op de bergtoppen te verlaten en te gaan wonen aan de nieuwe doorgangsweg van Poso naar Tentena,¹⁰⁹ maar tevens werd de natte rijstbouw ingevoerd. Dit betekende, mede door de hogere rijst opbrengsten van de natte rijstvelden, dat de positie van de landbouw priesters sterk onder druk kwam te staan.

Kruyt was tot de overtuiging gekomen dat het houden van dodenfeesten en het bewijzen van de laatste eer aan de voorouders de overgang naar het christendom zou versnellen. Bij de eerste overgangen in 1909 en 1910 had hij gemerkt dat mensen eerst 'op heidensche wijs' de overledenen wilden eren en zich dan vervolgens opgaven voor het dooponderricht.¹¹⁰ Hij sprak daarom de hoop uit dat de To Pamona de feesten zouden organiseren om afscheid te nemen van de voorouders.¹¹¹ Kruyt illustreerde de snel groeiende invloed van het christendom door te beschrijven hoe de angst voor de geesten afnam. Hij leidde dit af uit het feit dat Ta Loeboe, dorps hoofd van Sange, niet bang was om hout van de niet meer gebruikte dorps tempel te gebruiken voor zijn huis. Ook het districtshoofd, Papa i Mengkojoejoe, was niet bang voor de wraak van de geesten wanneer hij het hout zou gebruiken.¹¹² Uit het dagboek van *guru* Soepit, weergegeven in de rondzendbrief van Kruyt, blijkt dat de To Onda'e in de loop van 1912 steeds meer vragen ging stellen over de consequenties van het christen worden. Dit varieerde van de kwestie of mensen dezelfde kleding konden blijven dragen tot de vraagstelling hoe het de Hollanders en de Minahasers was vergaan toen zij de dienst aan hun goden vervingen door de dienst aan de God van de christenen. In een van de dorpen was het hoofd tot de overtuiging gekomen dat de To Onda'e leken op een spin die haar kinderen niets anders weet te leren dan een web maken. De christenen hadden echter veel kennis en geluk. In juni 1912 meldde de hoofden van de To Onda'e dat zij christen wilden worden.

In het boekje *Ta Lasa, een tegenhanger van Papa i Woente* (1913) beschrijft Kruyt het leven van een ander invloedrijk hoofd. In tegenstelling tot Papa i Woente

¹⁰⁸ Kruyt, 'Dagboek 1910-1912', 15 augustus 1911.

¹⁰⁹ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 19 oktober 1910.

¹¹⁰ Kruyt, 'Dagboek 1910-1912', 14 november 1910: 'Wij hebben besloten, zei het hoofd, om nog een paar maanden te wachten [met christen worden], totdat het doodenfeest achter de rug is. Er zijn velen van ons gestorven, en wanneer wij Christen zijn geworden, kunnen wij hun geen begrafenis geven, zoals zij die van ons verwachten.' Zie ook 'Dagboek 1909-1910', 19 oktober 1910; 'Dagboek 1910-1912', 15 april, 9 oktober 1911. Voor de doopvragen, zie onder meer *Goede tijdingen van onze zendingsposten Kasigoentjoe en Tobelo*, Rotterdam, 1911 (1), blz. 5-6.

¹¹¹ Kruyt, 'Dagboek 1910-1912', 9 oktober 1911.

¹¹² *BrAKrVr*, 1912 (18), blz. 13-14.

werd Talasa nooit christen, al meldde hij zich wel aan voor het dooponderricht.¹¹³ Hij had een sceptisch karakter en volgens Kruyt lieten zowel het animisme als het christendom hem onverschillig.¹¹⁴ Ook dit hoofd noemde Kruyt een vriend, maar hij voegde daaraan toe dat zij elkaar toch altijd vreemd bleven en elkaars beweegredenen nooit volledig peilden.¹¹⁵ Talasa zou het werk van Kruyt – op zich niet ten onrechte – altijd blijven zien als de voorbereiding op de vestiging van het koloniaal gezag. De overheid speelde ongewild een grote rol in de kerstening van Midden-Celebes door in te grijpen in de interne politieke verhoudingen van het landschap en maatregelen af te kondigen die de pijlers onder de religie van de To Pamona wegsloegen: het verbod op het koppensnellen, de tempeldienst en de dodenfeesten betekende dat de To Pamona in geval van crisissituaties de eigen *tanoana* niet meer konden versterken door het doden van een vijand. Een breuk met de cultus voor de voorouders werd hierdoor geforceerd, met name door het verbieden van het dodenfeest.¹¹⁶ Dit leidde tot de ineenstorting van het ‘conservatisme van het heidendom’.

De logica van de overheidsmaatregelen, gericht op preventie van moord en verspreiding van ziektes, nam niet weg dat de overheid door het afkondigen van deze maatregelen in feite de weg baande voor de kerstening.¹¹⁷ In 1904, kort voor het ingrijpen van de overheid, zei Kruyt tegen een aantal hoofden dat hij slechts onderdaan van het gouvernement was. Die opmerking werd met gelach beantwoord: ‘Dit gelooft immers niemand meer. (...) Gij zijt de tamme buffel, waarmede het Gouvernement ons, wilde buffels, wil vangen.’¹¹⁸ Ondanks de samenwerking met de overheid probeerde Kruyt aan zijn gehoor over te brengen dat hij evenmin als de To Pamona kon verhinderen dat het gouvernement zijn gezag in Midden-Celebes zou vestigen. Hij liet daarbij buiten beschouwing dat hij een grote rol had gespeeld in het ingrijpen van de overheid in Midden-Celebes, doordat hij had aangekaart dat het feitelijke bestuurlijke gezag berustte bij Luwu en slechts het ingrijpen in de bestuurlijke verhoudingen het falen van de zending kon voorkomen.

Opmerkelijk is in dit verband een passage in een rondzendbrief van 1912. Kruyt verhaalt over een gesprek met Oema i Rehe,¹¹⁹ districtshoofd in Pendolo, en schrijft: ‘Zoodra Oema i Rehe zijn hart aan het Gouvernement had gegeven, vroeg hij om een onderwijzer.’ Aanvankelijk had dit uit Buyu mPendoli afkomstige lid van de stam To Wingke mPoso zich aangesloten bij een verzetsgroep. Hij kwam daar echter van terug en ging met het gouvernement samenwerken. Het is niet duidelijk waarom Kruyt hier zo nadrukkelijk spreekt van het geven van het hart aan het gouvernement,

¹¹³ Kruyt, ‘Dagboek 1910-1912’, 17 januari 1911.

¹¹⁴ *BrAKrVr*, 1908 (1), blz. 8. Volgens R. Ruagadi wilde hij geen christen worden omdat hij de oude adat wilde handhaven (*interview*, 12 september 1994).

¹¹⁵ Kruyt, *Ta Lasa*, blz. 33-34.

¹¹⁶ Zie J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, hoofdstuk 4, blz. 91-105; *BrAKrVr*, 1926 (74), blz. 6.

¹¹⁷ Kruyt realiseerde zich dat de ‘pacificatie’ ook leidde tot overgangen naar de islam: ‘Het is duidelijk, dat vroeger de Islam afstuitte op het conservatisme van den Inlandschen staat en van het ongebroken Heidendom, die hoogstens enkele concessies toelaten. Toen de inmenging van het Gouvernement de kracht van die beide bolwerken had gebroken, kon aan den Islam geen weerstand meer worden geboden, evenals het breken van die kracht ook den weg heeft gebaad voor het Christendom in Posso. Vele Bugineezen vestigden zich niet alleen in het binnenland, maar enkelen hunner werden tot Hoofden aangesteld, en men zou geen geloovig Mohammedaan zijn om van zijn macht geen gebruik te maken voor de uitbreiding van den Islam.’ Zie Kruyt, ‘De Propaganda van den Islam in Midden-Celebes’, *De Opwekker*, 1927, blz. 428.

¹¹⁸ Kruyt, *Ta Lasa*, blz. 28.

¹¹⁹ Deze naam betekent ‘vader van Rehe’. Zijn eigenlijke naam luidde Tonggelo, ook gespeld Taenggelo.

terwijl hij enkele regels verder schrijft over ‘den eisch van verandering des harten, van geloof in God’.¹²⁰ De uitdrukking ‘overgave van het hart’ of ‘het geven van het hart’ gebruikt Kruyt in de regel als omschrijving voor de bekering tot God en voor geloofsvertrouwen. Mogelijk gebruikt hij deze term om te laten zien dat voor de To Pamona de overgang naar het christelijk geloof niet los stond van de erkenning van het Nederlands-Indisch gezag. In het geval van Oema i Rehe constateert Kruyt dat eerstgenoemde weinig gevoel had voor geestelijke zaken, maar dat hij altijd uitging van de vraag: ‘Wat wil de Koempenia, dat ik doen zal’.¹²¹ Kruyt concludeerde tijdens een eerder gesprek met Oema i Rehe, in 1908, dat hij om oneigenlijke motieven christen wilde worden. Christen worden viel voor hem samen met het gouvernement dienen. Kruyt zag er dan ook vanaf hem aan te moedigen christen te worden.¹²² In de praktijk zouden velen echter christen worden als logisch uitvloeisel van de vestiging van het bestuurlijk gezag van het Nederlands-Indisch gouvernement.¹²³

7.4 CONCLUSIE

In dit hoofdstuk ging het om de vraag of Kruyts zendingstheoretische uitgangspunten met betrekking tot de bekering van het individu en de kerstening van het volk bepalend waren voor de praktijk van het zendingswerk. Op grond van het bovenstaande kan de conclusie worden getrokken dat zijn visie op volkskerstening ertoe bijdroeg dat hij in de praktijk geen hoge verwachtingen had ten aanzien van individuele bekeringen, hoewel hij in de prediking de eis tot bekering centraal stelde. Slechts de besten onder de heidenen hadden een ontwikkelingsniveau dat het mogelijk maakte het evangelie te begrijpen en een verandering van het hart te ervaren. De overgang naar het christelijk geloof was slechts een fase in het proces van de volksopvoeding. Het dooponderricht, de catechisaties en de prediking moesten de mensen verder brengen op de weg naar een geestelijker verstaan van geloof en wereld. De diepgang van bekeringen, zoals bij de geïsoleerd levende en in zijn visie laagontwikkelde To Bada, bezag hij met een enigszins sceptische houding. Oorzaak daarvan was zijn theoretisch uitgangspunt dat geestelijk geloof slechts verwacht mocht worden van mensen die op een hogere trap van ontwikkeling stonden. Het wordt daardoor duidelijk dat Kruyts evolutionistische visie, meer nog dan zijn visie op volkskerstening, bepalend was voor zijn reactie op de overgangen naar het christelijk geloof. Het zendingswerk werd ingericht op het scheppen van ruimte voor het evolutionaire proces. De evolutionaire geestesontwikkeling diende te worden ondersteund door het onderwijs aan de scholen en door het begeleiden van het maatschappelijke transformatieproces waarin het hart van het individu zich gaandeweg los zou maken van de magie en zich gelovig zou toevertrouwen aan God.

De overgang van een stoffelijk naar een geestelijk verstaan van het leven was voor Kruyt niet het gevolg van een plotselinge bekering, maar van groei naar een hoger ontwikkelingsniveau. Deze keuze leidde tot een zendingspraktijk die, anders

¹²⁰ *BrAKrVr*, 1912 (19), blz. 12-13.

¹²¹ *BrAKrVr*, 1912 (19), blz. 13.

¹²² Kruyt, ‘Dagboek 1908-1909’, 15 december 1908.

¹²³ *Interview*, R. Ruagadi, 7 september 1994. Het christendom kreeg als bijnaam ‘godsdienst van de mensen met de witte ogen’, oftewel de godsdienst van de blanken.

dan in de piëtistische en methodistische zending, veel ruimte bood voor een overgangsfase door het scheiden van bekering en kerstening. Terwijl Kruyt aanvankelijk de bekering wilde laten samenvallen met de doop en niet met het moment waarop de keuze voor het christelijk geloof werd gemaakt,¹²⁴ scheidde hij later bekering en kerstening geheel. Kerstening betekende geen bekering en zou, ook op termijn, daar niet in alle gevallen toe leiden. Ook de gekerstende mens kon een 'gave heiden' blijven. Dergelijke situaties verontrustten Kruyt niet, want zij pasten binnen de kaders van zijn zendingstheoretische visie. Zendingsmethodisch betekende dit voor Kruyt dat geduldig moest worden gewerkt aan de verdere opvoeding en ontwikkeling van het volk.

Coolsma verweet Kruyt al in een vroeg stadium dat in Midden-Celebes mensen te weinig werden opgeroepen tot bekering.¹²⁵ Hij had daarin in zoverre gelijk dat Kruyt terughoudend was in het aandringen op bekering. Kruyts visie op het communale karakter van de samenleving was de reden voor die terughoudendheid. Zijn visie op volkskerstening ontstond in de weerbarstige praktijk van het leven en werken temidden van het conservatieve en ongedacht sterke heidendom. Deze visie leidde vervolgens tot keuzen in de zendingsmethodiek. De bij Kruyt steeds zichtbare wisselwerking tussen zendingstheorie en zendingpraktijk maakt het moeilijk om te bepalen in hoeverre de theorie bepalend was voor de praktijk of dat, andersom, de praktijk bepalend was voor de theorie. Beide bewegingen zijn aanwijsbaar. De theoretische en praktische keuze voor volkskerstening leidde in ieder geval tot een relatief geringe aandacht voor persoonlijke bekering. Voor zover Kruyt aandacht had voor individuele bekering, richtte hij zich met name op de invloedrijke hoofden van de To Pamona, die hij beschouwde als sleutelfiguren voor de kerstening van het volk. Over het geheel genomen was Kruyts aandacht meer gericht op het doorgaande groeiproces van het geloofsvertrouwen, in de breedte van het gekerstende volk, dan op de verandering van het individuele hart.

¹²⁴ Zie Kruyts correspondentie met zendeling G. Maan, blz. 240vv.

¹²⁵ Zie blz. 230.

8 Bijbelvertaling en kerkplanting bij de To Pamona

8.1 INLEIDING

Het vorige hoofdstuk beschreef hoe in de praktijk van Kruyts zendingswerk een steeds groter accent kwam te liggen op de kerstening van het volk. De transformatie begon naar zijn mening weliswaar in het hart van de hogerontwikkelde, vrome enkeling, maar moest ook in het geheel van de volksgemeenschap vorm krijgen. De opvoeding tot het ware verstaan van het christelijk geloof vond plaats in de gemeenschappelijkheid van het stam- en volksverband en moest op die manier leiden tot de transformatie van het volk (*conversio gentium*). Dit hoofdstuk, dat naar de indeling van Voetius handelt over *plantatio, collectio et constitutio ecclesiae*, bespreekt de rol van de bijbelvertaling en de kerkplanting in het transformatieproces. Het is daarvoor nodig de aandacht te richten op het werk van N. Adriani en op de wijze waarop, onder verantwoordelijkheid van de Conferentie van Zendelingen, gemeenten werden opgebouwd.

8.2 BIJBELVERTALING

Adriani werkte van 1895 tot 1926 aan de bestudering van de Pamona-taal en de vertaling van het Nieuwe Testament. Jan Kruyt besteedt in zijn historische studie over het zendingswerk in Midden-Celebes relatief weinig aandacht aan dit werk.¹ In zekere zin is het geringe aantal pagina's dat hij wijdt aan de bijbelvertaling illustratief: Adriani was teleurgesteld over het geringe effect dat de beschikbare vertalingen van afzonderlijke bijbelboeken (Lukas en Handelingen) had op het zendingswerk in Midden-Celebes.²

Toen Adriani in 1926 overleed, was van de vertaling van het Nieuwe Testament was circa zeventig procent gereed.³ In 1907, twee jaar voor de eerste overgangen naar het christendom, was de vertaling van het Lukas-evangelie verschenen. De evangeliën naar Mattheus, Markus en Johannes kwamen tussen 1921 en 1924 in concept gereed. Tussen 1924 en 1926 volgden, eveneens in concept, Romeinen, Hebreeën en de brieven van Petrus, Johannes, Judas en Jakobus.⁴ In 1926 werd het boek Handelingen uitgegeven.⁵ De vertaling van het Nieuwe Testament in de

¹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 75-76, 264-268.

² Brief N. Adriani aan Kruyt, 4 december 1917 (ARvdZ 101A/8/1).

³ Dit percentage wordt genoemd door Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 45.

⁴ Het is niet duidelijk wie Adriani bij de vertaling van deze bijbelboeken ter zijde stond. Swellengrebel verwijst naar een artikel van A.E. Adriani (Adriani's zus), die het dorps hoofd Papa i Bora noemt (ook wel bekend als Soedipi). Het is echter zeer de vraag of deze als taalhelper optrad, aangezien Adriani hem slechts vertalingen voorlas om zijn reactie daarop te horen. Zie A.E. Adriani, 'Eenige persoonlijke herinneringen aan Dr. N. Adriani', *Handelingen van de Algemene Vergadering van het NBG*, 1931 (35).

⁵ 'Lijst van de Geschriften van Dr. N. Adriani', in: *VGA*, III, blz. 409.

Pamona-taal werd in 1933 gepubliceerd, zeven jaar na de dood van Adriani.⁶ Tussen de aanvang van het linguïstieke werk en de uiteindelijke uitgave lagen dus bijna veertig jaren. De oorzaak lag in Adriani's visie op bijbelvertaling: naar zijn mening diende de taal gekerstend te zijn voordat aan het eigenlijke vertalen kon worden begonnen. In het hiernavolgende wordt nagegaan welke visie Adriani en Kruyt ontwikkelden op de noodzaak van taalstudie, hoe zij spraken over de verhouding van kerstening van de To Pamona en kerstening van de taal, en hoe de bijbelvertaling tot stand kwam.

8.2.1 Bestudering van de taal

Kruyt en Adriani ontwikkelden de visie dat het kennen van de taal een belangrijke zendingsmethodische sleutel is. Op zich was het geen unieke gedachte dat taalkennis onontbeerlijk is in het werk van de zending, maar uniek was wel dat zij de taal bestudeerden met het oog op een zo ver mogelijk doordringen in de ziel van het volk. De grondige ethnologische studie van Kruyt vond een parallel in het linguïstisch onderzoek van Adriani. Het ging beiden daarin om een diepgaande bestudering van de lokale cultuur met het doel aansluitingsmogelijkheden voor de zending te vinden. In 1922, toen de familie Veldhuis in Midden-Celebes aankwam,⁷ schreef Adriani over de noodzaak van taalstudie: 'Vijf maanden zijn daarvoor lang niet genoeg; voor gewone mensen, die flink hun best doen, zou een jaar nog nauwelijks voldoende zijn, want men mag zich in het Evangeliewerk niet op de goedkoopste manier door de taal heenknoeien'.⁸ Wie de taal niet grondig kende, zou verdwalen. Adriani sloeg met zijn werkwijze nieuwe wegen in. Hendrik Kraemer noemde hem 'een geheel nieuw type' in de geschiedenis van het NBG en wees erop dat Adriani, anders dan linguïsten voor hem, de taal niet uitsluitend bestudeerde met het doel zo spoedig mogelijk tot een afgeronde vertaling te komen.⁹ Adriani koos voor vergelijkend linguïstisch onderzoek en bestudeerde de lokale cultuur vanuit de vooronderstelling dat het vertalen van de bijbel niet kon zonder grondige kennis van de religie.¹⁰

Aanvankelijk deed Kruyt zelf eveneens linguïstisch onderzoek. Zo publiceerde hij in 1894 achtereenvolgens *Posso'sch eerste spelboekje*¹¹ en *Woordenlijst van de Bare'e-taal*.¹² Na de komst van Adriani, in 1895, zou hij echter geen taalkundige artikelen meer schrijven. Wat betreft het aantal geschriften dat van zijn hand verscheen, kan Adriani gelden als Kruyts evenknie.¹³ Zijn belangrijkste linguïstische

⁶ Jan Kruyt noemt 1935 als het jaar van publicatie (*Het zendingsveld Poso*, blz. 267), terwijl J.L. Swellengrebel begin 1934 noemt als het moment dat de bijbelvertaling in Midden-Celebes beschikbaar kwam (*In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 47). Volgens het titelblad van de bijbelvertaling was het jaar van publicatie echter 1933. Zie: *Soera mpodjandji i mPoe Ala dawo'oe. Het Nieuwe Testament in de Bare'e taal*, Amsterdam, 1933.

⁷ Zendeling R. Veldhuis was van 1922 tot 1944 aan de Poso-zending verbonden. Hij overleed in Japanse gevangenschap.

⁸ Brief N. Adriani aan jkvr. A. Repelaer, 1 februari 1922 (privé-archief van de auteur).

⁹ H. Kraemer, A.E. Adriani, *Dr. N. Adriani*, blz. 51.

¹⁰ Zie voor een beschrijving van Adriani's visie op zending: I.P.C. van 't Hof, 'De missiologie van dr. Adriani (1865-1926)', *Wereld en Zending*, 1976 (5), blz. 269-281.

¹¹ Kruyt, *Posso'sch eerste spelboekje* Rotterdam, 1894.

¹² Kruyt, *Woordenlijst van de Bare'e-taal. Gesproken door de Alfoeren van Centraal Celebes beoosten de rivier van Poso, benevens de Topebato-Alfoeren bewesten genoemde rivier*, Den Haag, 1894.

¹³ Een overzicht van Adriani's publicaties is te vinden in de 'Lijst van de Geschriften van Dr. N. Adriani, samengesteld door Annette E. Adriani', in: *VGA*, III, blz. 396-412.

werken over de To Pamona zijn de *Taal- en letterkundige schets der Bare'e taal en overzicht van het taalgebied: Celebes – Zuid-Halmahera* (1914)¹⁴ en de postuum uitgegeven en door S.J. Esser bewerkte uitgaven *Bare'e – Nederlandsch Woordenboek* (1928)¹⁵ en *Spraakkunst der Bare'e-taal* (1931).¹⁶ Adriani's lange lijst van andere boeken en artikelen toont echter aan dat het hem niet alleen begonnen was om het samenstellen van een grammatica en een woordenboek. Hij hanteerde niet een 'smalle' definitie van linguïstisch werk, maar een 'brede': het in kaart brengen van de taal moest bijdragen aan het leren kennen van volk en godsdienst.¹⁷ Zo schreef hij:

Ik behoef hier wel nauwelijks aan te stippen, dat er voor den niet-beoefenaar der landstaal veel verborgen blijft, dat hem voor de kennis van het volkskarakter van groot nut zou zijn geweest. Ik zie niet voorbij, dat taalkennis bij lange na niet genoeg is, om het karakter van een volk te leeren verstaan. Maar de taalstudie brengt vanzelf tot de beoefening der land- en volkenkunde; daarbij is ze onmisbaar om het Heidendom te leeren begrijpen.¹⁸

Voor Adriani liep dus een rechte lijn van de taalstudie naar het begrijpen van de cultuur. Zo schreef hij, zich verzettend tegen het gebruik van Maleis in de zending: 'Maleisch spreken tot den Inlander (...) wil zeggen: des Inlanders begrippen niet kennen, zijn godsdienst niet onderzoeken, met zijne logica en zijne gansche denkwijze onbekend blijven, den omvang zijner geestvermogens, de kracht en de zwakheid van zijn aanleg niet zien, van zijn innerlijk wezen weinig of niets af weten.'¹⁹ In omgekeerde zin argumenteerde hij hier dus voor de noodzaak van bestudering van de lokale taal. Zonder kennis van die taal was er geen mogelijkheid de ziel van de 'inlander' te leren kennen.

Adriani's aandacht voor de samenhang van taal- en cultuurstudie is goed zichtbaar in zijn beschrijving van de priesterlijke litanieën.²⁰ Deze litanieën waren als

¹⁴ Deze studie werd gepubliceerd als deel III van *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*.

¹⁵ Leiden, 1928. Adriani droeg dit woordenboek op aan Kruyt, 'den eersten verkondiger van het Evangelie in de Bare'e-taal'.

¹⁶ Bandoeng, 1931. S.J. Esser spreekt in het voorwoord zijn dank uit aan Kruyt, die hem hielp bij de bewerking van de postume uitgave.

¹⁷ Zie ook H. Kraemer, A.E. Adriani, *Dr. N. Adriani*, blz. 51-52. Kraemer wijst erop dat Adriani al in 1896 principieel koos voor een brede aanpak van de taalstudie.

¹⁸ N. Adriani, 'Het christianiseeren eener taal', blz. 116.

¹⁹ N. Adriani, 'Evangelie-prediking in de landstaal', *VGA*, I, blz. 72. Jan Kruyt citeert deze passage onzorgvuldig door het betoog los te maken van Adriani's verzet tegen het gebruik van het Maleis. Hij liet de referentie naar het Maleis weg, evenals de negatie: 'des Inlanders begrippen kennen, zijn godsdienst onderzoeken, met zijn logica en ganse denkwijze bekend worden...' (J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 75).

²⁰ Zie onder meer N. Adriani, 'Indonesische priester taal', *VGA*, III, blz. 1-21 (oorspronkelijk gepubliceerd in: *VMKAW*, 1920 (5/4), blz. 377-396) en 'De Toradjasche vrouw als priesteres', *VGA*, II, blz. 190-215 (oorspronkelijk gepubliceerd in: *VMKAW*, 1917 (5/2), blz. 453-478). Opmerkelijk is dat Adriani in het laatstgenoemde artikel de theologie van de priesteressen veel positiever waardeert dan Kruyt, die daarin met name magische elementen herkende uit de dynamistische fase. Adriani schrijft: 'Het komt mij voor dat de Toradjasche vrouw als priesteres voor de geestesgesteldheid van haar volk werkelijk iets bewaard heeft dat eene geestelijke waarde mag genoemd worden. Wie weet door hoe lange tijden heen, heeft zij de gemeenschap beoefend met een hogere wereld, die zeker niet altijd geestelijk wordt gedacht en voorgesteld, maar die toch ook voor haar alleen is te zien met den blik die van de aarde af opwaarts is gericht.' (blz. 215). De aanraking met de dingen die niet van deze aarde zijn, zou het gemoed van de priesteres vatbaar hebben gemaakt voor de 'geestelijke zaken' van het christendom (blz. 214). Adriani zag dus in tegenstelling tot Kruyt het *mowurake* als

‘geheimtaal’ linguïstisch interessant, maar Adriani verschaftte in zijn beschrijving vooral veel inzicht in de godsdienst van de To Pamona en hij poogde daarvoor begrip te kweken. C. Snouck Hurgronje omschreef in verband hiermee Adriani als een ‘congeniaal aanvoeler en diep-doordringend beschouwer van het godsdienstig besef van dit volk’, die ‘warme belangstelling en liefdevolle benadering van het zieleleven van een animistisch volk’ uitstraalde.²¹ Jan Kruyt spreekt over Adriani’s ‘diepgaande studie van de inheemse taal- en letterkunde’. Deze studie had niet alleen de taalkundige voorbereiding van de bijbelvertaling op het oog, maar met name zou zij zendingen moeten helpen om tot een begrip van de taal en de cultuur te komen.²² Als zodanig was zij hulpdienst voor de zending. De taalstudie moest bijdragen aan het tot stand komen van een christendom dat ‘een eigen Toradja’sch karakter’ zou aannemen.²³ Het christelijk geloof mocht niet leiden tot vervreemding van de eigen cultuur, maar het moest inheems worden, en een eigen geestelijk bezit. Dit proces van toeëigening moest plaatsvinden in een nationale kerk, ‘in welke zich het geestelijk karakter van het volk ontwikkelt en uitspreekt, om het maatschappelijk leven te doordringen’.²⁴ Voor die ontwikkeling was de studie van taal en cultuur volgens Adriani onontbeerlijk.

Adriani’s stellige afwijzing van het gebruik van het Maleis in het zendingswerk kan niet los hiervan worden gezien.²⁵ De reden daarvoor was niet alleen dat de To Pamona geen Maleis spraken, maar juist ook dat werkelijke communicatie vereist dat de zendeling de moedertaal van de hoorders tot in de finesses beheerst. Hij schreef dat het voor de zendeling een enorme verleiding was in de kring van de eigen gedachten te blijven leven. De zendeling moest dus bereid zijn de eigen gedachtekring te verlaten en zich in de ‘begripskring’ van de ‘inlander’ in te werken.²⁶ Deed hij dat niet dan kon hij geen geestelijk leidsman worden.²⁷

8.2.2 Kerstening van de taal

De zendeling die een geestelijk leidsman wil zijn en in de moedertaal van de hoorder wil spreken over het evangelie, wordt geconfronteerd met de beperkingen van het begrippenkader van een andere taal. Adriani wees erop dat zendingen vaak kozen voor het gebruik van het Maleis omdat de Indische talen geen begrippen zouden hebben voor geestelijke zaken.²⁸ Met een verwijzing naar Kruyts zendingsmethodiek toonde hij aan dat terughoudendheid een betere weg was: het vermijden van het gebruik van Maleise woorden als *injl* (evangelie) en *khotbah* (preek) leidde ertoe dat de To Pamona zelf woorden vonden om deze begrippen in de eigen taal te omschrijven. De Pamona-term *nuntu ngkatuwu* (woord van het leven) kwam in gebruik

reeds tot ontwikkeling gekomen godsgeloof.
²¹ VGA, blz. xix.

²² J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 266.

²³ N. Adriani, *Korte schets van het Toradja-volk in Midden-Celebes*, Oegstgeest, 1920, blz. 36.

²⁴ Adriani, *Korte schets*, blz. 36.

²⁵ Zie Adriani, ‘Evangelie-prediking in de landstaal’, VGA, I, blz. 58-75. Oorspronkelijk werd deze lezing gepubliceerd in *MNZG*, 1902 (66), blz. 96-116.

²⁶ Adriani, ‘Evangelie-prediking’, blz. 65.

²⁷ Adriani, ‘Evangelie-prediking’, blz. 66.

²⁸ Adriani, ‘Evangelie-prediking’, blz. 72.

voor zowel ‘evangelie’ als ‘preek’.²⁹ Adriani pleitte voor geduld: het volk zou in de omgang met de zending zelf allengs een begrippenkader ontwikkelen:

Evenals het theologiserende deel der Nederlandsche volksklasse zich in de ‘tale Kannaans’ een taal van termen heeft geschapen tot het uitdrukken van begrippen die de geleerde theologen aan vreemde talen hebben ontleend, zoo kan ook het Inlandsche Christenvolk zich op den duur van zijne eigen taal bedienen en vergeestelijken wat in het eigen taalgevoel zijn reëelen grondslag heeft. Daartoe moet men intusschen geduld hebben en niet met een kant-en-klaar gemaakt ‘Maleisch’ de gemeente vooruithollen, maar zich toeleggen op het verruimen en verrijken der landstaal, een langzamer, maar oneindig zekerder weg.³⁰

Adriani bekritiseerde de zendingsgenootschappen omdat zij de zendingen niet traiden in een methodische bestudering van de lokale taal. Die nalatigheid zou ertoe leiden dat op een aantal zendingsterreinen te gemakkelijk gebruik werd gemaakt van het Maleis, met als gevolg een gebrek aan ‘waarheid en klaarheid in de toestanden’.³¹ De zending moest de lokale taal beheersen. Adriani noemde dat ‘een van de nodigste hulpmiddelen tot het doen van zijn werk’.³² Hij wees erop dat zendingsgenootschappen in de negentiende eeuw lange tijd vreesden dat het leren van de lokale taal de zendingstaak te zeer zou verzwaren. Zo leerden zendingen in de Minahasa de lokale talen niet, maar maakten zij gebruik van het Maleis.³³ Deze houding zou echter veranderen in de tweede helft van de negentiende eeuw: ‘when the principle was laid down and the consequences faced in the right spirit, it was found that these difficulties proved not insurmountable’.³⁴ Zendingsgenootschappen kwamen volgens hem tot de ontdekking dat zending niet gelijk is aan het overdragen van de ware leer en dat het niet terecht is te verwachten dat de hoorder van het evangelie zich aanpast aan de verkondiger ervan. De weg naar het hart van de mens verloopt via de moedertaal.³⁵

Adriani onderstreepte daarbij dat de zending geneigd is het niveau van zijn taalbeheersing te overschatten: hij is te snel tevreden. In de praktijk van het werk in Midden-Celebes had hij ontdekt dat het totstandkomen van communicatie vaak meer zei over het grote vermogen van de ‘inlander’ om te raden wat de zending wilde zeggen, dan over de uitdrukkingsvaardigheid van de verkondiger.³⁶ Dit bracht hem tot de conclusie dat het verstandig is een bijbelvertaling niet te snel te maken.³⁷ In dit verband treffen we bij Adriani het woord ‘zuurdesem’ aan, een begrip dat hij evenals Kruyt geregeld gebruikte.³⁸ Het evangelie moest niet alleen in de samenleving, maar ook in de taal een gistingproces op gang brengen. De zending en de vertaler moesten geduldig een verrijkingsproces van de taal stimuleren, maar zij

²⁹ Adriani, ‘Evangelie-prediking’, blz. 73. Zie ook N. Adriani, ‘Het christianiseeren eener taal’, *VGA*, I, blz. 118-119.

³⁰ Adriani, ‘Evangelie-prediking’, blz. 73-74.

³¹ Adriani, ‘Evangelie-prediking’, blz. 74.

³² Adriani, ‘Evangelie-prediking’, blz. 75.

³³ Adriani, ‘Het christianiseeren eener taal’, blz. 112.

³⁴ N. Adriani, ‘The work of a linguistic missionary in the Dutch East Indies’, *VGA*, III, blz. 117. Oorspronkelijk gepubliceerd in *IRM*, 1923 (12/48), blz. 580-591.

³⁵ Adriani, ‘The work of a linguistic missionary’, blz. 118.

³⁶ Adriani, ‘The work of a linguistic missionary’, blz. 118-119.

³⁷ Adriani, ‘The work of a linguistic missionary’, blz. 123.

³⁸ Adriani, ‘The work of a linguistic missionary’, blz. 126-127.

dienden ook geduldig te wachten totdat de hoorders van het evangelie zelf een eigen geestelijk begrippenkader zouden ontwikkelen. De hóórders zelf moesten de taal kerstenen.

Adriani zelf sprak niet van de ‘kerstening’ van de taal, maar van de ‘christianisering’ ervan. In het belangwekkende artikel ‘Het christianiseeren eener taal’ (1916)³⁹ zette Adriani zijn visie systematisch uiteen. Kenmerkend is dat het proces van christianisering een zeer lange tijd vergt. In het jaar dat hij dit artikel schreef bestonden de eerste gemeenten in Midden-Celebes reeds zeven jaar, maar met nadruk schreef hij: ‘Wat men het kerstenen eener taal kan noemen, is niet het werk van jaren, maar van eeuwen.’⁴⁰ Hij meende in zijn artikel derhalve niet meer te kunnen doen dan aan te geven in hoeverre de Pamona-taal zich tot op dat moment bruikbaar had getoond om christelijke denkbeelden uit te drukken.⁴¹ Het zoeken naar deze uitdrukkingsmogelijkheden verbond hij met het doel van het zendingswerk: ‘De Voorouders hebben hier en daar een weg gebaad, dien ze niet hebben doorgetrokken. Zij zijn ineens opgehouden, omdat zij niet verlangden of niet vermochten verder te gaan. Nu is het ons doel zulk een pad verder door te trekken, om het te doen uitkomen op de paden der Christelijke gedachten’.⁴² Opmerkelijk is dat Adriani in deze passage de kerstening van de taal omschrijft als een proces dat heenleidt naar het christelijke geloof. De christianisatie van de taal gaat dus aan de volkskerstening vooraf, maar volgt ook daarop, in een eeuwenlang proces. Deze omvorming van de taal heeft pas toekomst wanneer deze ontwikkeling door de To Pamona wordt gedragen.⁴³

De centrale gedachte in dit artikel is dat de zending geduld moet hebben. Kerstening van de taal komt niet tot stand door een christelijk vocabulaire te introduceren en evenmin door pogingen inheemse religieuze begrippen te ‘vullen’ met een christelijke inhoud.⁴⁴ Bij het laatste bestond volgens Adriani te zeer het risico dat oude, animistische concepten zouden blijven voortleven. Hij achtte de Pamona-taal ‘geheel geschikt’ om voertuig te worden van godsdienstonderwijs en evangelieprediking. Het kwam er daarbij op aan de taal een ‘waardig’ voertuig te laten zijn voor de boodschap van het christendom. Geheel in lijn met de visie van Kruyt zag Adriani de taal als iets dat zich kon ontwikkelen tot een hoger niveau. De taal van de laagontwikkelde To Pamona bevatte allerlei begrippen ‘die verder kunnen worden doordacht dan hare huidige beteekenis gaat en die dus in het Christelijk spraakgebruik meer perspectief krijgen dan zij totnogtoe hebben gehad’.⁴⁵ Kruyt en Adriani wilden de taal geen geweld aandoen, maar zij wilden wel meewerken aan deze ontwikkeling naar christelijke perspectieven in de taal.

8.2.3 Vertaling van de bijbel

In het werk van Kruyt stond transformatie van het hart en van de volkssamenleving centraal. Het werk van de bijbelvertaling moest daarin een plaats krijgen. Zowel in

³⁹ Adriani, ‘Het christianiseeren eener taal’, blz. 112-132. Oorspronkelijk gepubliceerd in *Eltheto*, 1916 (71/3), blz. 102-120.

⁴⁰ Adriani, ‘Het christianiseeren eener taal’, blz. 114-115.

⁴¹ Adriani, ‘Het christianiseeren eener taal’, blz. 115.

⁴² Adriani, ‘Het christianiseeren eener taal’, blz. 115.

⁴³ Adriani, ‘Het christianiseeren eener taal’, blz. 118.

⁴⁴ Adriani, ‘Het christianiseeren eener taal’, blz. 130-131.

⁴⁵ Adriani, ‘Het christianiseeren eener taal’, blz. 132.

de missionaire prediking als in de vertaling werd daarom gezocht naar een zo nauw mogelijke aansluiting bij de lokale cultuur. Het eigenlijke vertaalwerk werd door Adriani om die reden lange tijd uitgesteld. In augustus 1895, vijf maanden nadat Adriani aankwam in Poso, stuurde hij een brief aan P.D. Chantepie de la Saussaye, voorzitter van het NBG, waarin hij schreef dat een bijbelvertaling in Midden-Celebes nog geen recht van bestaan had. Kruyt was het daar volledig mee eens.⁴⁶ Hij achtte de kerstening noodzakelijk voordat Adriani met de bijbelvertaling kon beginnen. Het bleek in de praktijk van het zendingswerk echter niet mogelijk aan dit zendings-theoretische uitgangspunt vast te houden. De zendelingen hadden dringend behoefte aan vertalingen van de bijbelboeken en Kruyt oefende na de eerste overgangen naar het christelijk geloof in toenemende mate druk uit op Adriani om vertalingen af te ronden.⁴⁷ Deze verzette zich echter tegen elke pressie en wilde lang de tijd nemen. De redenen daarvoor zijn niet geheel met zekerheid aan te geven. Volgens Kruyt miskende Adriani zijn eigenlijke opdracht en verloor hij zichzelf telkens in allerlei minder belangrijke zaken. In hoofdstuk twee werd al duidelijk dat dit in de jaren twintig leidde tot een grote verwijdering tussen hen beiden.⁴⁸ J.L. Swellengrebel verklaart deze neiging tot uitstel uit Adriani's karakter. Laatstgenoemde zou niet hebben geloofd in 'klaar zijn'. Met iets 'klaar zijn' zou stilstand betekenen. Het blijvend werken aan iets betekende daarentegen voor hem een voortgaande geestelijke ontwikkeling. Zowel in het werk als in het geestelijk leven kwam het erop aan in beweging te blijven. Adriani zocht volgens Swellengrebel geen betekenis in de voltooiing van het werk, maar 'in hetgeen we bezig zijn te worden'.⁴⁹ Het ligt voor de hand dat Adriani's visie op de kerstening van de taal hem parten heeft gespeeld. Wie van mening is dat de kerstening van de taal eeuwen nodig heeft, dat de lokale taal door het ontstaan van een christelijk begrippenkader moet worden tot een waardig voertuig voor de christelijke boodschap, en dat het onderzoek altijd verder moet gaan, zal niet snel overgaan tot het maken en afronden van vertalingen.

In zijn lezing 'Eenige principes bij het vertalen van den Bijbel' (1900),⁵⁰ gehouden op de Tiende Zendingconferentie in Depok en Buitenzorg, noemt Adriani een zestal uitgangspunten voor het vertaalwerk. In dit artikel pleit hij voor het overnemen van leenwoorden uit andere, reeds gekerstende talen wanneer de doeltaal geen geschikt woord kent.⁵¹ We zagen al eerder in dit hoofdstuk dat hij twee jaar later, in 1902, op dit punt echter zeer terughoudend was: de bevolking moest gelegenheid worden gegeven zelf met omschrijvingen te komen en leenwoorden dienden zoveel mogelijk te worden vermeden.⁵² Opmerkelijk is dat hij in de uitweiding over het vijfde uitgangspunt reeds aangaf dat een bijbelvertaling niet het werk van één persoon moest zijn, maar 'gemeente-werk' en.⁵³

Adriani was van mening dat de zending in eerste instantie moest volstaan met

⁴⁶ Zie Kruyt, 'Dagboek 1895', 11 augustus.

⁴⁷ Zie brief N. Adriani aan de CvZ, 30 oktober 1910 (ARvdZ 101A/3/1), waarin hij toezegt enkele brieven uit het Nieuwe Testament te zullen vertalen. Op 7 mei 1924 schreef hij aan Kruyt de noodzaak van een voltooide vertaling van het Nieuwe Testament in te zien, maar niet te willen dat zijn vertalingen zouden worden gedrukt. De CvZ zou eerst de bruikbaarheid grondig moeten beproeven (ARvdZ 101A/3/1).

⁴⁸ Zie hoofdstuk 2, blz. 96vv.

⁴⁹ J.L. Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 52.

⁵⁰ N. Adriani, 'Eenige principes bij het vertalen van den Bijbel', *VGA*, I, blz. 1-9.

⁵¹ Adriani, 'Eenige principes', blz. 4-5.

⁵² Zie blz. 342.

⁵³ Adriani, 'Eenige principes', blz. 8.

bijbelse leesboeken. Deze leesboeken moesten dienen om ‘de lieden naar den Bijbel te leeren verlangen en eerst dan is het ware oogenblik voor de Bijbelvertaling gekomen.’⁵⁴ Met het oog op het onderwijs aan de scholen schreef hij, terzijde gestaan door de Minahasische *gurus* H. Kolondam en W. Tawaloewan, twee leesboeken, één over het Oude Testament (1907) en één over het Nieuwe Testament (1903).⁵⁵ Zowel *gurus* als zendelingen maakten daarvan veelvuldig gebruik. Uit preek schetsen van Kruyt blijkt, dat ook hij van deze boeken gebruik maakte.⁵⁶ Adriani beschouwde deze leesboeken, waarin een vrije verhaaltrant werd gehanteerd, als een voorbereiding op de eigenlijke bijbelvertaling.⁵⁷ Hij schreef hierover: ‘Het samenstellen van Bijbelsche Leesboeken ten dienste van het godsdienstonderwijs en de Evangelieprediking aan een volk dat nog bezig is zich tot het Christendom te bekeeren, of dat eerst kort geleden het Christendom heeft aangenomen, is van tweeledig nut, namelijk voor het volk zelf en voor den Bijbelvertaler’.⁵⁸

Adriani beschouwde het samenstellen van bijbelse leesboeken als de beste vertaal oefening. Het stramien van de vertelling lag vast, maar er was veel variatiemogelijkheid door vrijheid van stijl en taal. Adriani was van mening dat ook deze bijbelse leesboeken niet mochten voortkomen uit de studeerkamer van de linguïst: ‘de gemeente moet daaraan medehelpen’.⁵⁹ Deze hoge eis van medewerking van de gemeente bleef in de zendingspraktijk van Midden-Celebes slechts een ideaalbeeld, want de leesboeken werden al in 1903 en 1907 gedrukt, voorafgaand aan de eerste overgangen naar het christendom in 1909. Zolang de schoolkinderen en de nog niet volwassen oudleerlingen de ontwikkelden in de gemeente waren, achtte Adriani een bijbels leesboek voldoende.⁶⁰ Een bijbelvertaling was nog niet nodig.

Kruyt was het met deze opstelling niet eens. De vertaling van de bijbelboeken ging hem veel te langzaam. In 1922 had Adriani na overleg met Kruyt het vaste voornemen de vertaling in 1925 gereed te hebben.⁶¹ Toen in 1925 nog steeds niet

⁵⁴ Adriani, ‘Eenige principes’, blz. 9.

⁵⁵ Zie de ‘Lijst van de Geschriften van Dr. N. Adriani’, in: N. Adriani, *VGA*, III, blz. 409. Jan Kruyt wekt de indruk dat de leesboeken werden gedrukt in 1902 en 1906 (*Het zendingsveld Poso*, blz. 76). Hij verwijst daarvoor naar de *Verzamelde Geschriften* van Adriani. De jaren die J. Kruyt vermeldt zijn echter die waarin de manuscripten gereedkwamen. Pas een jaar later werden de leesboeken gedrukt. Zie N. Adriani, ‘Overzicht van mijn werk in dienst van het Nederlandsch Bijbelgenootschap’ (1907), *VGA*, I, blz. 278: ‘In 1902 heb ik een Bijbelsch Leesboek van het Nieuwe Testament samengesteld, dat in het volgende jaar te Menado is gedrukt en terstond daarop in gebruik is genomen.’ Op blz. 285 meldt hij dat het leesboek van het Oude Testament nog niet gedrukt is. Beide leesboeken werden gedrukt door het NBG (Haarlem).

⁵⁶ Zie ‘Toespraken van Dr. Kruyt’, I en II, Bijlage 5, preek schets 10.

⁵⁷ Adriani verschaft een goede indruk van dit leesboek in zijn artikel ‘Overzicht van mijn werk in dienst van het Nederlandsch Bijbelgenootschap’ (1907), *VGA*, I, blz. 279-284. Op deze pagina’s geeft hij een woordelijke weergave van de Bare’e-vertelling over de arbeiders in de wijngaard (Mattheus 20:1-16) en van het huwelijk van Isaäk (Genesis 24:1-67).

⁵⁸ Adriani, ‘De uitgave van Bijbelsche Leesboeken’, blz. 413.

⁵⁹ Adriani, ‘De uitgave van Bijbelsche Leesboeken’, blz. 414.

⁶⁰ Adriani, ‘De uitgave van Bijbelsche Leesboeken’, blz. 414. Het gebruik van de leesboeken werd ondersteund door het benutten van ‘platen’, getekende voorstellingen over de Bijbel verhalen (zie onder meer Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 7 augustus). Deze werden gebruikt om de voorstelling m.b.t. het Bijbelverhaal de goede kant op te leiden. Bij feestelijke gelegenheden en op feestdagen werd om dezelfde reden gebruik gemaakt van de toverlantaarn. M. Adriani-Gunning schrijft dat de toverlantaarn bij de driedaagse kerstviering standaard werd benut op de eerste avond: ‘dat is de lichtbeelden-avond, waar men zich tijden tevoren op verheugt’ (brief M. Adriani-Gunning aan jkvr. A. Repelaer, 22 april 1922, privé-archief van de auteur).

⁶¹ Brieven N. Adriani aan jkvr. A. Repelaer, 1 februari 1922 en 30 maart 1924 (privé-archief van de schrijver).

meer dan het evangelie naar Lukas, als losse uitgave, beschikbaar was⁶² drong hij bij Adriani met grote klem aan op spoedige afronding van de vertaling van het Nieuwe Testament. De praktijk van het werk leidde hier tot een uiteenlopen van de visie van Kruyt en Adriani. Laatstgenoemde hield vast aan het theoretische uitgangspunt: de kerstening van de taal diende de bijbelvertaling vooraf te gaan. Kruyt liet dat uitgangspunt los, omdat hij inzag dat de *gurus* de beschikking over een vertaling moesten hebben. Tevens voorzag hij dat bij een eventueel vroegtijdig overlijden van Adriani, hetgeen niet denkbeeldig was gezien zijn zwakke gezondheid, niemand zijn werk met dezelfde kennis van zaken zou kunnen voortzetten. Het uiteengroeien van vertaalprincipes en zendingspraktijk leidde bij Adriani tot teleurstelling. Hij had de indruk dat zijn brede opvatting van zijn taak onvoldoende werd gewaardeerd en dat het effect van een bijbelvertaling in de nog laagontwikkelde Pamona-samenleving gering zou zijn. Hij schreef in verband tot zijn eventuele opvolging, daarmee niet alleen zijn eigen werk relativerend maar ook impliciet kritiek uitoefenend op de zendelingen:

(...) en zoo ziet er de toekomst op 't oogenblik niet helder uit voor taalkundigen steun aan de Zending. Nu, het kan ook wel zonder zoo iets; de meeste zendelingen redden zich zonder menschen van onze soort. Het voornaamste is maar voor mij, dat ik ten volle besef, gemist te kunnen worden en niet tegenover God het liedje van verlangen te zingen. Het is een onbegrijpelijk nuttige oefening, dit af te leeren; het is werkelijk een bevrijding als het mag lukken, en het moet gelukken, want het is geen tirannie of wanbeleid in het Godsbestuur, maar pure wijsheid, waarvan ik ook mijn deel moet zien deelachtig te worden. Dat zal veel tot mijn innerlijken vrede bijdragen en daar verlang ik hartelijk naar.⁶³

Na Adriani's overlijden, in 1926, moest de vertaling van de brieven van Paulus (uitgezonderd de Romeinenbrief) en de Openbaring van Johannes nog geheel ter hand moest worden genomen. Aanvankelijk zou Mia Adriani-Gunning de vertaling voltooien, maar zij zag daarvan af omdat zij meende dat dit uitsluitend kon worden gedaan door iemand die woonde in Midden-Celebes en die lokale taalhelpers kon inschakelen.⁶⁴ De vertaling zou uiteindelijk worden afgemaakt door Kruyt, die daartoe in 1929 opdracht kreeg van de Conferentie van Zendingen in Midden-Celebes. S.J. Esser (1900-1944) trad op als taalconsulent.⁶⁵

Kruyt onderstreepte tijdens het vertaalwerk dat Paulus schreef aan mensen die evenmin als de To Pamona op een hoog geestelijk peil van ontwikkeling stonden.⁶⁶ De grond van het geestelijk denken en voelen kon de heiden niet goed bevatten. Dit

⁶² Gedrukt in 1907. Tweede druk in 1922. Een gestencilde versie van het boek *Handelingen* was eveneens beschikbaar.

⁶³ Brief N. Adriani aan jkvr. A. Repelaer, 25 januari 1925 (privé-archief van de auteur).

⁶⁴ Mia Adriani-Gunning was inhoudelijk zeer betrokken bij het werk van haar man en van de zending. Zo publiceerde zij samen met haar man de *Hoofdstukken uit de spraakkunst van het Tontemboansch* (KITLV, 1908). Op verzoek van Kruyt maakte zij een verkorte vertaling van het boek *I Celebes obylder* (Stockholm, 1921) van de Zweedse etnoloog W. Kaudern (brief M. Adriani-Gunning aan jkvr. A. Repelaer, 6 maart 1925, privé-archief van de schrijver). Deze getypte vertaling kwam uiteindelijk in het bezit van de zendingsbibliotheek van de NZS te Oegstgeest.

⁶⁵ Esser zou aanvankelijk door het NBG worden uitgezonden naar Midden-Celebes, maar dit vond geen doorgang. Reden daarvoor was waarschijnlijk zijn huwelijk met een Minahasische hulp van de familie Adriani, en zijn kritische karakter. Zie brief N. Adriani aan jkvr. A. Repelaer, 25 januari 1925 (privé-archief van de schrijver); Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 69, 75.

⁶⁶ Kruyt, *BrAKrVr*, 1931 (90), blz. 5-6.

maakte het vertalen tot een moeilijke opdracht. Kruyt ging er dan ook van uit dat alleen de *gurus* en de zendelingen nut van de vertaling zouden hebben. Desalniettemin was hij van mening dat het belangrijk was dat de vertaling gereed zou komen: 'deze taal is een christelijke taal geworden, en het bezit van het Nieuwe Testament in die spraak, is de waarborg, dat het Pososch als kerk- en gemeentetaal zal blijven voortbestaan.'⁶⁷ De vertaling van het gehele Nieuwe Testament werd in 1933 gedrukt. Dit leidt tot de conclusie dat de praktijk in zekere zin sterker was dan de leer. Kruyt wilde het werk van de bijbelvertaling afronden. Het zuurdeeg van het evangelie had naar zijn mening reeds lang genoeg in taal en samenleving gewerkt om een vertaling te rechtvaardigen. De taal was volgens hem reeds gekerstend.

Na het verschijnen van de vertaling kwam er spoedig kritiek. Kruyt en Adriani waren geen van beiden academisch gevormd theoloog en dat was volgens Jan Kruyt (evenmin theoloog) aan de vertaling te zien.⁶⁸ Hij wees met name op de sporen van Adriani's spiritualiteit in de vertaling. Adriani was onder invloed van de ethische theologie sterk gericht op het innerlijk en zag de dood als de bevrijding van de geestelijke kern van de mens.⁶⁹ Het ging in het leven van de mens om de gemeenschap met God. Uit deze gemeenschap van God en mens vloeide de liefde tot de naaste voort.⁷⁰ De nadruk op het innerlijk en het geestelijk leven leidde in de vertaling volgens Jan Kruyt tot een eenzijdig accent op het 'hart'. Dit resulteerde in een aantal ernstige ontsporingen, zoals de vertaling van Johannes 4:23-24 waarin Adriani de uitdrukking 'in geest en waarheid' vertaalde als 'in het innerlijk en in volledige aanbidding' en 'God is geest' als 'De Here God woont in ons hart'. De tendens naar verinnerlijking is wellicht ook zichtbaar in de vertaling van 'des lichts' (Lukas 16:8) als 'zij die God zoeken'.⁷¹ Ook Swellengrebel refereert kritisch aan Adriani's vertaling van Johannes 4. Hij wijdt de gebrekkige vertaling echter niet aan een spiritualiteitstype of een theologische visie, maar aan een tekortschieten in de exegese.⁷²

Jan Kruyt zou zelfs uitgesproken hebben dat de vertaling 'onbruikbaar' was: zij was meer parafrase dan een nauwkeurige overzetting vanuit de grondtalen.⁷³ Swellengrebel gaat niet zo ver. Hij spreekt van een vertaaltrant die meer aandacht schonk aan de betekeniseenheid van een woordgroep dan aan de inhoud van afzonderlijke woorden.⁷⁴ Adriani koos dus voor een dynamisch-equivalente in plaats van een concordante vertaalmethode. In het bewaren van de balans zou hij echter

⁶⁷ Kruyt, *BrAKrVr*, 1931 (90), blz. 8

⁶⁸ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 267-268.

⁶⁹ Brieven N. Adriani aan Kruyt, 8 augustus 1905, 8 november 1906, 18 februari 1923 (ARvdZ 96A/1/4, 101A/8/1).

⁷⁰ Zie hiervoor ook: I.P.C. van 't Hof, 'De missiologie van dr. Adriani (1865-1926)', blz. 269-271.

⁷¹ Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 63. Zie ter vergelijking ook een brief van N. Adriani aan jkvr. A. Repelaer: 'Onze zekerheid rust toch alleen in God, Die voor ons toch ook weder ondoorgankelijk is, zonder dat dit ons verontrust. God houdt ons aan het zoeken naar Hem en als wij zoo gelukkig zijn een der sferen van Zijn wezen te doordringen, dan mogen we aan eene nieuwe beginnen en in die telkens herhaalde beweging zit onze rust. (...) ...wat is het heerlijk, dat in dit alles de mogelijkheid besloten ligt van te worden wat het wezen moet, wat toch geheel als onzekerheid aandoet' (2 juli 1922, privé-archief van de schrijver).

⁷² Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 64. Zie voor een bespreking van Adriani's vertaling de bladzijden 61-65.

⁷³ Zie Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 245, 328. Swellengrebel ontleent deze informatie aan een brief van J.J. Kijne aan G.P. Khouw (6 juni 1953), waarin eerstgenoemde een weergave biedt van een gesprek met Kruyt jr.

⁷⁴ Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 62.

‘nogal eens tekort zijn geschoten’.⁷⁵ Dat Adriani, evenals Kruyt, zeer nauw wilde aansluiten bij de Pamona-cultuur leidde ertoe dat ook begrippen als *angga* (ziel) in de vertaling werden gebruikt (Lukas 16:22). Jan Kruyt acht dat ontoelaatbaar. Te geringe theologische scholing resulteerde volgens hem in een gebrek aan ‘bijbels georiënteerd onderscheidingsvermogen’.⁷⁶

In 1939 besloten de zendelingen in Midden-Celebes tot een revisie van de vertaling, omdat deze te zeer neigde tot verinnerlijking en te sterk moraliseerde.⁷⁷ Zendeling H. Perdok begon in datzelfde jaar met de herziening van de vertaling. Hij werd daarin bijgestaan door Talungkea Magido, die in 1919 was afgestudeerd aan de kweekschool te Pendolo. De oorlog zou de voortgang van het werk echter verhinderen. In 1954 was de revisie gereed en vond de uitgave ervan plaats. Swellengrebel omschrijft deze gereviseerde uitgave als een geheel nieuwe vertaling, gekenmerkt door een hogere moeilijkheidsgraad. De gemeenten hadden in de loop der jaren een veel groter begrip van het evangelie gekregen. Daarom werd de hogere moeilijkheidsgraad als een logische keuze voor de vertaalwijze gezien.⁷⁸

8.3 KERKPLANTING

De bestuurders van het NZG maakten in een schrijven aan de Conferentie van Zendelingen in Midden-Celebes (1910) een onderscheid tussen ‘evangelisatie’ en ‘christianisatie’. Zij waren van mening dat in het ressort Poso, na het vertrek van Hofman, de meeste nadruk zou moeten liggen op de christianisatie en niet op de evangelisatie. Zij achtten het daarom verstandig Kruyt niet aan te wijzen als Hofmans vervanger, want hij was namelijk meer gericht op het pionierswerk (evangelisatie) dan op de kerkopbouw (christianisatie).⁷⁹ Kruyt zou in Pendolo moeten beginnen met evangelisatie.

Kruyt speelde een grote rol in de planting van de kerk. Gustav Warneck had kerkplanting omschreven als zendingsactiviteiten die specifiek zijn gericht op het stichten én organiseren van een lokale kerk.⁸⁰ Door Kruyts werk als evangelist ontstond in Midden-Celebes een kerk, en als voorzitter van de Conferentie van Zendelingen droeg hij bij aan de kerkopbouw. Johannes Warneck zag Kruyts rol aanvankelijk anders: hij vreesde dat de planting van de kerk in Midden-Celebes werd verhinderd doordat Kruyt te sterk vasthield aan de gedachte dat het volk als geheel moest worden gekerstend en dat de enkeling niet mocht worden gedoopt. In zijn dagboek van 1909 noteerde Kruyt daarover:

⁷⁵ Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 63.

⁷⁶ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 268.

⁷⁷ Deze tweede generatie zendelingen noemt Swellengrebel ‘exegetisch en theologisch beter onderlegd’ dan Kruyt en Adriani (*In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 245). Zie ook: J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 267.

⁷⁸ Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 248-251.

⁷⁹ Brief bestuur NZG aan de CvZ Midden-Celebes, 30 maart 1910 (ARvdZ 96A/4/1).

⁸⁰ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, I, blz. 1, 7 en III.3, blz. 21. In zijn behandeling van de verhouding van kerk en zending bij G. Warneck noemt G.J. van der Kolm zending een ‘overgangsstadium’. Hij omschrijft Warnecks visie op de wordende gemeente als ‘een verzameling bekeerden die opgevoed moet worden’. Dit is echter geen juiste weergave van Warnecks visie: hij bepleit opvoeding met het oog op bekering (zie G.J. van der Kolm, *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiology*, Zoetermeer, 2001, blz. 102-105).

Van Warneck een brief, waarin hij mij als het ware smeekt om toch mijn standpunt te laten varen om op den grooten hoop te wachten en eenlingen te doopen. Ook hij begrijpt dus niets van onze bedoelingen, net alsof wij niet gaarne eenlingen zouden dopen, als ze kwamen.⁸¹

Kruyt zou zijn lijn vasthouden en koos consequent voor kerstening van het gehele volk. Hij meende zelf niet de juiste man te zijn om de opbouw van de volkskerk ter hand te nemen: hij zag zichzelf vooral als de pionier die het evangelisatiewerk deed, terwijl andere zendelingen daarop voortbouwden. In de praktijk leverde hij echter ook een grote rol aan de kerkopbouw, onder meer door het leiden van de kweek-school in Pendolo.

8.3.1 Gemeentevorming van Maleissprekenden

Kort na Kruyts aankomst in Midden-Celebes ontstond te Poso een Maleissprekende gemeente. De proto-vorm van deze gemeente was Kruyts wekelijkse godsdienst-oefening met zijn Minahasische *gurus*, *murids* en hulpen. In november 1892, een half jaar na zijn aankomst in Midden-Celebes, ontdekte Kruyt in Mapane enkele christenen van Sangir-Taloud, die werkten bij een Chinese handelaar. Kruyt zocht gelegenheid om met deze christenen geregeld uit het Nieuwe Testament te lezen.⁸² In diezelfde maand noteerde Kruyt dat hij op zondag een huiselijke godsdienst-oefening hield.⁸³ Hij deed dit samen met zijn Minahasische hulp Dirk. Het dagboek over 1893 is verloren gegaan, maar uit een artikeltje in de *Maandberichten* blijkt dat hij in datzelfde jaar de godsdienst-oefeningen voortzette en uitbreidde naar een dagelijks terugkerend moment van bijbellezing en gebed met de *murids*.⁸⁴

In 1894 ontstond een patroon: op de zondagen vond 's morgens om half acht de godsdienst-oefening plaats voor de Maleissprekenden. Het aantal bezoekers van deze diensten groeide: naast bedienden van een Chinese handelaar⁸⁵ kwamen ook de *murids* en de huishoudelijke hulpen van Kruyt.⁸⁶ De godsdienst-oefening voor de Maleissprekenden had de vorm van een kerkdienst: bijbellezing en gebed hadden een vaste plaats in de liturgie. Kruyt begeleidde de zang op het orgel⁸⁷ en hij preekte. Na deze bijeenkomst liet Kruyt rond negen uur de klok luiden voor de bijeenkomst van Bare'e-sprekenden.⁸⁸

In februari 1894 sprak Kruyt voor het eerst van de 'Maleise godsdienst-oefening'.⁸⁹ De teksten die Kruyt voor de prediking koos vallen op doordat ze, geheel anders dan de tekstkeuze in de Bare'e-samenkomsten, weinig ruimte bieden voor een verhalende prediking. Zo preekte hij over de teksten 'Wacht u voor de zuurdesem der Farizeeën'

⁸¹ Kruyt, 'Dagboek 1908-1909', 6 maart 1909.

⁸² Kruyt, 'Dagboek 1892-1893', 1 november 1892.

⁸³ Kruyt, 'Dagboek 1892-1893', 13 november 1892.

⁸⁴ 'Hoe Br. Alb.C. Kruijt de toestanden in Posso vond', *MndNZG*, 1894 (96/5), blz. 74. Zie ook Kruyt, 'Dagboek 1894', 8 januari.

⁸⁵ Kruyt, 'Dagboek 1895', 27 januari. Deze bedienden zijn mogelijk niet dezelfde als de al genoemde christenen uit Sangir-Taloud die te Mapane woonden.

⁸⁶ Zie onder meer Kruyt, 'Dagboek 1894', 29 april en 25 september, waar sprake is van 'moerids', een 'baboe' en 'koelies'. Van de *murids* zijn naast Dirk ook de namen Aristarchus, Amos, Aris, Joost, Willem, Liasi en Nathanael bekend ('Dagboek 1894', 9 juni, 26 juli, 7 augustus, 11 september, 2 november).

⁸⁷ Kruyt, 'Dagboek 1894', 27 mei.

⁸⁸ Kruyt, 'Dagboek 1894', 7, 14, 21, 28 januari.

⁸⁹ Kruyt, 'Dagboek 1894', 11 februari.

(Mattheus 16:6),⁹⁰ ‘God wil dat alle mensen zalig worden en tot erkenning der waarheid komen’ (1 Timotheus 2:4)⁹¹ en ‘Want het woord des kruises is wel voor hen, die verloren gaan, een dwaasheid, maar voor ons, die behouden worden, is het een kracht Gods’ (1 Kor. 1:18). Voor zover valt na te gaan werd door de Maleissprekenden in Poso op 23 maart 1894 (Goede Vrijdag) voor het eerst avondmaal gevierd.⁹² In een dagboekantekening van mei 1894 sprak Kruyt voor het eerst van de Maleise ‘kerk’.⁹³ In augustus van dat jaar begon Kruyt aan een doorlopende lezing en uitleg van de bijbel.⁹⁴

De omvang van de gemeente nam in maart 1895 fors toe doordat controleur G.T.M. Liebert zich in Poso vestigde. Hij had, in tegenstelling tot controleur F. Varkevisser die van 1894 tot 1895 daar had gewerkt, de beschikking gekregen over een klein politiekorps, bestaande uit tien personen.⁹⁵ De leden van dit korps, afkomstig uit de Minahasa en Sangir-Talaud, brachten hun gezinnen mee en gingen deel uitmaken van de Maleissprekende gemeente.⁹⁶ Deze groei van het aantal gemeenteleden leidde ertoe dat Kruyt naast het voorgaan in de kerkdiensten ook geregeld catechisaties gaf.⁹⁷

Uit het jaarverslag over 1896 blijkt dat het aantal Minahasers, Sangirezen en Talaurezen in Poso circa zeventig zielen bedroeg.⁹⁸ Kruyt nam nieuwe lidmaten aan en bediende de sacramenten.⁹⁹ Zo lezen we in het dagboek dat Kruyt op 4 mei 1895 voor het eerst lidmaten aannam: Njora Kaligis en de *murids* Joost en Nathanael, die Kruyt vervolgens op 12 mei doopte.¹⁰⁰ Adriani en zijn vrouw maakten na hun komst in maart 1895 aanvankelijk ook deel uit van de Maleise gemeente, totdat ze in november 1898 verhuisden naar het dorp Panta. Bij ziekte of afwezigheid van Kruyt gingen Adriani of *guru* M. Kalengkongan voor in de kerkdienst.¹⁰¹ In de loop van de jaren zou het aantal gemeenteleden verder toenemen. Zo bestond de gemeente in 1900 uit 120 personen, waarvan 33 kinderen.¹⁰² Hiervan namen er 26 deel aan de avondmaalsvieringen. Verdere groei van de gemeente had onder meer te maken met de uitbreiding van het politiekorps. Dit was met name het geval na de benoeming van A.J.N. Engelenberg tot controleur van Poso (1901).

In 1895 leidde de uitbreiding van het aantal Maleissprekenden, naast een ‘Maleise kerk’, ook tot een Maleise school.¹⁰³ Terwijl de scholen in Panta, Buyu mBayau en Tomasa geleid werden door de Minahasische *gurus* H. Kolondam, J. Sekeh en M. Kalengkongan, stond de school in Poso onder directe leiding van Kruyt. Hij werd in het werk aan deze Maleistalige school terzijde gestaan door twee *murids*, die op termijn

⁹⁰ Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 7 januari.

⁹¹ Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 21 januari.

⁹² Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 23 maart.

⁹³ Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 13 mei.

⁹⁴ Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 26 augustus, 2 en 9 september.

⁹⁵ J.A. Arts, ‘Zending en bestuur op Midden-Celebes tussen 1890 en 1920’, blz. 96-97.

⁹⁶ De Minahasische *gurus* brachten ook *murids* mee, maar deze woonden met het gezin van de *guru* in het binnenland en maakten dus geen deel uit van de Maleise gemeente.

⁹⁷ Zie bijvoorbeeld Kruyt, ‘Dagboek 1897’, 21 en 27 februari, 4 en 11 april, 6 juni.

⁹⁸ Kruyt, ‘Verslag van de zending te Posso over 1896’, *MNZG*, 1898 (42), blz. 180.

⁹⁹ Kruyt, ‘Verslag 1897’, blz. 274. Het is de auteur niet bekend of Kruyt dit deed in overleg met de Indische Kerk.

¹⁰⁰ Kruyt, ‘Dagboek 1895’, 29 april en 4 mei. Op 26 juli 1896 doopte Kruyt Petrus en Filippus, twee Talaurese pleegkinderen van de familie Adriani (Kruyt, ‘Dagboek 1896’, 26 juli-1 augustus).

¹⁰¹ Kruyt, ‘Dagboek 1895’, 19 mei, 9 december.

¹⁰² Kruyt, ‘Staat der gemeenten en scholen in den werkkring, 1900’, december 1899 (ARvdZ 65/4).

¹⁰³ Kruyt, ‘Dagboek 1896’, 5 januari.

deze taak van Kruyt moesten overnemen.¹⁰⁴ In het dagboek van 1899 lezen we echter dat hij nog steeds lessen aan de school verzorgde.¹⁰⁵

Kruyt droeg de verantwoording voor de Maleise diensten te Poso in 1904 over aan zendeling Hofman, die in dat jaar het ressort Kasiguncu toegewezen kreeg. Jan Kruyt schreef dat Poso sterk bleef groeien sinds het door de vestiging van een controleur onderafdelingshoofdplaats werd.¹⁰⁶ Onder degenen die zich in Poso vestigden bevonden zich relatief veel christenen. Dit leidde tot de totstandkoming van een 'aanzienlijke gemeente', waarbinnen de Minahasers een forse meerderheid vormden. Na de overgangen van Bare'e-sprekenden tot het christendom bestond de gemeente in feite uit twee delen, die respectievelijk Maleis en Bare'e als voertaal hadden. Uiteindelijk leidde dit tot het voornemen de gemeente in Poso in tweeën te splitsen, waarbij elke gemeente een eigen kerkenraad, eigen financieel beheer en een eigen voorganger zou worden gegeven. In 1938 besloot de zending voor de Maleise gemeente in Poso een inlands leraar van de Protestantse Kerk in Nederlands-Indië te zoeken. Deze zou kunnen voorzien in de groeiende behoefte aan een goed geschoolde voorganger, die voor het gemeentewerk was vrijgesteld. De *guru* kon dan worden ontheven van zijn dubbelfunctie als onderwijzer en voorganger.¹⁰⁷ Doordat de financiën ontbraken kon echter pas na de oorlog een Minahasische predikant worden aangesteld. In 1947, ten tijde van de instituering van de Christelijke Kerk van Midden-Sulawesi (GKST), bleef de Maleis-sprekende gemeente niet als een zelfstandige gemeente voortbestaan, maar werd zij onderdeel van de GKST.

8.3.2 Gemeentevorming van Bare'e-sprekenden

In de jaren dat Kruyt voor Maleis- en Bare'e-sprekenden aparte kerkdiensten hield, was het aantal bezoekers van de To Pebato- en To Lage-stam gering. De dagboeken laten zien dat in de eerste jaren, tot 1895, dikwijls in het geheel geen bezoekers naar deze 'Alfoerse' of 'Pososche' diensten kwamen. Terwijl de kerkdiensten voor de Maleissprekenden in de vormgeving sterk aansloten bij hetgeen in de Minahasa gebruikelijk was, kenmerkten die voor de To Pamona zich door een zoeken naar een vorm. In de eerste jaren was geen sprake van een eigenlijke kerkdienst. Kruyt nodigde mensen uit op zondagmorgen naar de vertelling van de bijbelverhalen te komen luisteren. In feite gebeurde hetzelfde op meer informele wijze tijdens zijn bezoeken aan de omliggende dorpen.

Naarmate de invloed van het christendom en van het gouvernement toenam, groeide het aantal bezoekers bij de Bare'e-bijeenkomsten, zowel in het gebied van de To Pebato als in andere delen van Midden-Celebes. Dit betekende dat de bijeenkomsten zelden meer aan huis konden worden gehouden en zich verplaatsten naar de schoolgebouwen. Het karakter van de bijeenkomsten veranderde hierdoor: door de grotere aantallen bezoekers verschoof het accent gaandeweg van gesprek naar prediking. In 1912 discussieerde de Conferentie van Zendelingen uitvoerig over de vraag in hoeverre een vorm van gesprek in deze bijeenkomsten bewaard kon blijven.¹⁰⁸ In 1917 hadden de godsdienstoefeningen echter het karakter van een

¹⁰⁴ Zie Kruyt, 'Dagboek 1895', appendix getiteld 'Schoolrapport over 1895'.

¹⁰⁵ Kruyt, 'Dagboek 1899', 28 november, 30 november-3 december.

¹⁰⁶ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 133.

¹⁰⁷ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 134-135.

¹⁰⁸ NCvZ Midden-Celebes, 17 juni 1912, (ARvdZ 96A/4/1).

reguliere kerkdienst gekregen. In een visitatierapport over het zendingswerk in Napu en Bada is te lezen dat de zendeling en de *gurus* op de zondag in alle dorpen voor gingen en dat de godsdienstoefeningen op gelijke wijze waren ingericht: ‘Ze worden geopend met gezang, waarna gebed. Hierop volgt een toespraak, naar aanleiding van een Bijbelsch verhaal, waarbij in Napoe de Bijbelsche platen van Callenbach worden gebruikt. Er wordt geëindigd met gezang en gebed.’¹⁰⁹

Jan Kruyt schenkt in *Het zendingsveld Poso* relatief weinig aandacht aan de toetreding van de To Pamona tot het christelijk geloof. Hij bespreekt de overgangen in een paragraaf van het hoofdstuk getiteld ‘overgangperiode’.¹¹⁰ Meer aandacht geeft hij aan de vorming en de opbouw van de gemeenten. Hij doet dit vooral in het deel getiteld ‘Ontwikkelingen in de gemeenten’.¹¹¹ Hier volstaat het de vraag te beantwoorden of en zo ja in hoeverre Kruyt de zendingstheoretische uitgangspunten over de kerstening van het volk heeft vastgehouden in de praktijk van het zendingswerk.

Voor de zending in Midden-Celebes is kenmerkend de openheid om de vormen voor het gemeentelven optimaal te laten aansluiten bij de cultuur van de To Pamona. Niet alles stond tevoren vast. Illustratief is een passage in het artikel ‘Posso-zending. Een en ander over gemeenteregeling’ (1912),¹¹² waarin de redactie van de *Mededeelingen* de notulen van de Conferentie van Zendelingen in Midden-Celebes citeert: ‘Onze gemeenten in het Possosche zijn nog te jong om reeds eene vaste regeling voor haar te kunnen vaststellen; wij zendelingen zijn bij den groei onzer gemeenten nog aan het toekijken, wat ten opzichte van verschillende punten de beste weg is. Wij nemen in menig opzicht nog proeven om te zien, welken weg wij hebben te volgen.’¹¹³ Zo werd vastgesteld dat de zondagse kerkdiensten zouden plaatsvinden om half zeven ’s morgens. Kruyt wilde voorkomen dat de mensen het kerkbezoek zouden verzuimen in verband met het werk dat zij op de tuinen wilden doen. Zondagsheiliging wilde Kruyt niet afdwingen. De tijd was volgens hem nog niet gekomen om de kerkdienst op een later tijdstip te houden. Op den duur zou dat wel kunnen, maar ‘een maatregel die dienen moest om de heidenen te bewegen tot komen’ moest niet worden afgeschaft voordat de christenen de meerderheid van het volk zouden vormen.¹¹⁴ Dan zou de kerstening van het volk leiden tot het heiligen van de zondag en mocht deelname aan de kerkdiensten ook op een later tijdstip verwacht worden.

Ondanks het beproeven van verschillende wegen in de gemeentevorming zocht Kruyt mogelijkheden om tot regulering te komen. De zending moest in heel Midden-Celebes met één gezicht de samenleving tegemoet treden en geen onderlinge verschillen tussen de gemeenten laten ontstaan. Kruyt was zich er goed van bewust dat het een groeiproces betrof en dat de zendingspraktijk tot nieuwe inzichten kon leiden. Hij was daarom bereid tot bijstelling op basis van de

¹⁰⁹ ‘Rapport van de visitatie van den zendingsarbeid in de ressorten Napoe en Bada gehouden van 28 Sept. tot 19 Oct. 1917’ (ARvdZ 96A/4/1).

¹¹⁰ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 106-118.

¹¹¹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 269-346.

¹¹² ‘Posso-zending. Een en ander over gemeenteregeling’, *MNZG*, 1912 (56), blz. 242-255. In de inhoudsopgave kreeg dit artikel de ondertitel ‘bespreking over Gemeentevorming’. Het artikel is door de redactie grotendeels ontleend aan de NCvZ Midden-Celebes, 17 juni 1912, (ARvdZ 96A/4/1).

¹¹³ ‘Posso-zending’, blz. 242.

¹¹⁴ ‘Posso-zending’, blz. 242.

praktijkervaringen. Een voorbeeld van een dergelijke correctie op de gegroeide praktijk is waar te nemen in de houding ten opzichte van de kinderkerk. In Midden-Celebes was de gewoonte ontstaan dat de *gurus* naast de godsdienstoefening voor de volwassenen ook kinderkerk hielden. Het ontstaan van deze kinderkerken hing samen met Kruyts grote zendingsmethodische nadruk op het belang van de scholen, die hij beschouwde als een van de belangrijkste middelen om het volk op te voeden tot de kennis van Christus. De school werd allengs een plek waar door de *guru* en de kinderen de christelijke godsdienst werd beoefend. Op de zondagen ontstonden, mede door de dubbelrol van de *guru* als onderwijzer en als gemeentevoorganger, reeds kort na de eerste overgangen naar het christendom aparte bijeenkomsten voor de kinderen. Kruyt was daarmee echter niet blij. Hij vreesde dat, evenals in de Minahasa, de kinderen na het verlaten van de school niet meer in de kinderkerk zouden komen.¹¹⁵ Bovendien kenden de kinderen door het onderwijs aan de scholen de christelijke liederen en konden zij daardoor de gemeentezang ondersteunen.¹¹⁶

Kruyt hanteert echter ook een ander argument tegen aparte samenkomsten voor de kinderen, namelijk: 'de schoolkinderen zijn onze beste hoorders'.¹¹⁷ De kinderen stonden jarenlang onder invloed van het christelijk onderwijs en Kruyt argumenteert dat zij daardoor op een hogere trede van ontwikkeling terecht waren gekomen. Hij wilde de kinderen in de samenkomsten daarom niet missen: zij waren al gewend aan 'geregeld luisteren en nadenken' en ze begrepen daarom meer van de preken dan de ouders. Kruyt besloot daarom de kinderen uit de hoogste schoolklas in Pendolo de toepassing in zijn zondagse preken te laten opschrijven, want op die wijze kon hij controleren of zijn prediking voor de hoorders begrijpelijk was.¹¹⁸ Kruyt wilde de kinderkerk niet helemaal afschaffen, maar hij stelde voor de kinderkerk slechts te houden ten behoeve van de schoolkinderen in de lagere klassen. De oudere kinderen dienden naar de bijeenkomst voor de volwassenen te gaan.

Het hierboven genoemde artikel over de 'gemeente-regeling' wijdt een alinea aan het aanstellen van ouderlingen. Terwijl Kruyts visie op de kinderkerk laat zien dat hij dacht in termen van geestesontwikkeling, toont zijn visie op het ambt van ouderling aan dat hij het missiologische concept van de volkskerstening consistent wilde doorvoeren in de opbouw van de gemeenten. Maatregelen van de overheid maakten het uiteindelijk echter onmogelijk aan deze uitgangspunten vast te houden. In een dagboeknotitie van 1911 vermeldde Kruyt voor het eerst 'gebruik' te hebben gemaakt van een kerkenraad.¹¹⁹ Hij sprak Papa i Woente en de wijkhoofden van het

¹¹⁵ 'Wanneer ik mij niet vergis worden op alle plaatsen waar onderwijzers gevestigd zijn kinderkerken gehouden. In het stadium, waarin ons werk te Posso verkeert ben ik niet voor kinderkerken. Er is namelijk een groot gevaar aan verbonden. Een gevaar, waarover in de Minahasa ook nu en dan wordt geklaagd: zoolang de kinderen op school gaan, bezoeken zij de kinderkerk. Zijn zij echter van school af, dan wordt ook de kinderkerk niet meer bezocht, maar evenmin de gewone godsdienstoefening' (NCvZ Midden-Celebes, 17 juni 1912, ARvdZ 96A/4/1).

¹¹⁶ In 1912 werd op voorstel van Kruyt besloten tot het samenstellen van een gezangbundel met circa 40 liederen (NCvZ Midden-Celebes, 17 juni 1912, ARvdZ 96A/4/1; Kruyt, 'Dagboek 1912', 17 juli).

¹¹⁷ 'Posso-zending', blz. 243. In Napu en Bada werd tijdens de godsdienstoefening gevraagd wat de kinderen zich herinnerden van de toespraak (preek) van de voorgaande week: 'Er wordt nog niet op methodische wijze nagegaan in hoeverre de prediking, in het bijzonder door de ouderen, wordt verstaan.' ('Rapport van de visitatie van den zendingsarbeid in de ressorten Napoe en Bada gehouden van 28 Sept. tot 19 Oct. 1917', ARvdZ 96A/4/1).

¹¹⁸ 'Posso-zending', blz. 243.

¹¹⁹ Kruyt, 'Dagboek 1910-1912', 1 augustus 1911.

dorp Kasiguncu aan op hun verantwoordelijkheid ‘voor het zieleheil van hunne onderhoorigen’. Kruyt verzocht hen daarom aanwezig te zijn bij het dooponderzoek, dat hij vooraf deed gaan aan de bediening van de doop.¹²⁰ Hij wilde samen met de hoofden beoordelen of de doopkandidaten ‘voldoende waren toegerust om in de gemeente te worden opgenomen’. Kruyt benaderde de hoofden dus als ouderlingen. Hij was zich daar goed van bewust en sprak van de ‘hoofden alias kerkeeraadsleden’.¹²¹ De hoofden waren echter niet in het ambt van ouderling bevestigd.

Kruyt liet dus de maatschappelijke rol van de hoofden op organische wijze samenvallen met de rol van de ouderling. Het concept van de volkskerstening maakte dit tot een voor de hand liggende keuze: het ging Kruyt niet om de individuele gelovigen, maar om de Christusbelijdende dorpsgemeenschap. In 1912 besprak hij met de andere zendingen of ouderlingen ‘opzettelijk’ moesten worden aangesteld.¹²² Hij had in de praktijk van het gemeentewerk inmiddels geconstateerd dat de hoofden als vanzelfsprekend de rol van ouderling op zich namen. Hij kwam op grond daarvan tot de conclusie dat de instelling van een officieel ambt niet wenselijk was. Het aanstellen van ouderlingen zou er slechts toe leiden dat sommige hoofden het toezicht op de gemeente zouden overlaten aan de daartoe officieel aangestelde ouderlingen. Hij achtte dat niet wenselijk, omdat hij de hoofden voluit betrokken wilde houden bij het besturen van de gemeenten. Volk en kerk moesten zo veel mogelijk samenvallen. Hij voorzag echter dat de groei van de To Pamona naar grotere individualiteit uiteindelijk zou leiden tot een uitholling van de communale samenlevingsvorm en het communale denken. Op dat moment zou hij over willen gaan tot het aanstellen van ouderlingen.

Enkele jaren later veranderde Kruyts werkwijze echter, onder druk van de richtlijnen van controleur Ph.J. van der Meulen, die vanaf 1918 in Poso werkzaam was. Van der Meulen was niet gelukkig met de door hem gesignaleerde belangenverstrengeling. Kerk en staat dienden strikt gescheiden te worden en hoofden mochten niet in de rol van ouderling mensen oproepen ter kerke te gaan. We zagen reeds in hoofdstuk twee dat dit leidde tot ernstige spanningen tussen zending en gouvernement.¹²³ In 1919 noteerde Kruyt over deze kwestie in zijn dagboek:

Vanmorgen heb ik een lang gesprek met hem [controleur Van der Meulen] gehad over het aandeel dat hoofden mogen hebben in het aanmoedigen der mensen om ter kerke te gaan. Hij wilde maar dat zij zich daarmee heelemaal niet bemoeiden, wat een zot idee is. Ik zei dat de meeste hoofden ouderlingen waren, en dat ze als zoodanig wel degelijk gerechtigd waren de mensen aan te moedigen in de kerke te komen. In dit opzicht dreigt deze Controleur door zijne groote neutraliteit juist onneutraal te zullen worden.¹²⁴

In de maand december van datzelfde jaar lezen we dat de richtlijnen van de controleur

¹²⁰ In de ressorten Bada en Napu werd het dooponderricht één maal per week gegeven, gedurende een periode van anderhalf tot twee jaar (‘Rapport van de visitatie’).

¹²¹ Kruyt, ‘Dagboek 1910-1912’, 1 augustus 1911. Kruyt liet de beoordeling van de doopkandidaten over aan de hoofden. Zij kwamen tot de conclusie dat de dopelingen nog onvoldoende kennis hadden en dat zij nog langer het dooponderricht moesten volgen.

¹²² NCvZ Midden-Celebes, 17 juni 1912 (ARvdZ 96A/4/1).

¹²³ Zie blz. 78vv. Zie ook S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, I, blz. 319-332, waar ook ingegaan wordt op het zendingswerk in Midden-Celebes.

¹²⁴ Kruyt, ‘Dagboek 1919’, 28 februari. Kruyt behandelt de rol van de hoofden en de relatie tot bestuur en zending in het artikel ‘De hoofden in Midden Celebes onder het Nederlandsch-Indisch gouvernement’, *KT*, 1924 (13), blz. 23-44. Voor de hoofden in de rol van ouderling, zie blz. 39-40.

tot regelgeving waren geworden en dat dit Kruyt dwong af te zien van zijn streven de eenheid van volk, religie en bestuur in het proces van volkskerstening te handhaven:

In de week die verlopen is sedert ik het verslag opstelde, heeft de Controleur van Posso mij door zijn optreden gedwongen in iedere gemeente een ouderling aan te stellen. De Heer van der Meulen heeft namelijk verboden, dat de dorpshoofden in eenige aangelegenheid de Christelijke gemeente betreffende, iets zullen regelen. Zoo in dezen tijd ten opzichte van de viering van het Kerstfeest. Onze controleur is een hyper-neutraal man, en tevens iemand, die niet het minste begrip heeft wat Heidendom en een communistische maatschappij is. De hoofden moeten ook neutrale mensen zijn, die alleen de bevelen van het Gouvernement mogen uitvoeren. Tot ouderlingen der Christelijke gemeenten mogen ze niet worden aange-
wezen; ze mogen niet opwekken tot kerkbezoek, want alles wat zij in deze richting zeggen, wordt (naar de meening van den Heer Van der Meulen) als een bevel opgevat en dit is dus niet-neutraal. Het zijn dezelfde moeilijkheden die we met zijn voorganger, den Heer Karthaus¹²⁵ hebben gehad, maar de tegenwoordige Controleur gaat daarin nog verder. Nu is vlak voor de viering van het Kerstfeest het verbod gekomen, dat de hoofden eenige bemoeienis met dit feest mogen hebben. De gewoonte was, dat elk dorp onderling overeenkwam, wat de gemeenschap tot het feest zou bijdragen. Dit ging onder leiding van het dorpshoofd. Allen onderwierpen zich aan hetgeen bij deze bespreking werd besloten; niemand dacht er aan zich te onttrekken, al voelden sommigen persoonlijk niets voor het feest. Dit mag nu niet meer. Met een toestand als de tot nu toe bestaande kan men alleen vrede hebben, wanneer men de Possosche maatschappij kent. Alle Europeesche ambtenaren, tot den Resident toe, zien in de wijze waarop de viering van het Kerstfeest tot stand komt, een ongeoorloofden dwang van de hoofden. Op den duur, bij meerdere ontwikkeling van het persoonlijkheidsgevoel der menschen, zou hierin vanzelf verandering komen. Maar nu de controleur deze verandering forceert, begrijpt men niets van dit streven, en de menschen kunnen er niet anders in zien, dan dat de Controleur het Christendom vijandig gezind is.¹²⁶

Uit deze passage wordt duidelijk dat Kruyt de scheiding van kerk en staat in Midden-Celebes als dwaasheid van de hand wees, omdat ze in het geheel niet zou passen bij de communale samenlevingsvorm van de To Pamona, waarin individualiteit nog niet tot ontwikkeling was gekomen. Heel Kruyts streven was er juist op gericht het communale samenlevingsverband ten volle te benutten om kerstening van het volk mogelijk te maken en de transformatie van de samenleving niet te laten ontaarden in desintegratie en chaos. Dit zou het gevolg kunnen zijn van het doorbreken van het isolement waarin de To Pamona tot aan de vestiging van het gouvernementsgezag hadden geleefd: 'Zoolang de Posoërs van de buitenwereld waren afgesloten, vonden ze kracht in hunne gemeenschap', maar 'nu dat gemeenschapsgevoel hoe langer hoe meer verloren gaat, zouden wij graag onze gemeenten willen afsluiten van de buitenwereld, om ze eerst op te voeden tot meer innerlijke kracht, zooals we het kind trachten te vrijwaren voor invloeden van buiten, die schadelijk kunnen werken op zijne geestelijke ontwikkeling.'¹²⁷ Kruyt richtte zich consequent op de instandhouding van het communale samenlevingsverband. Dit was onlosmakelijk verbonden met zijn zendingsmethodiek. Zonder het communale samenlevingsverband kwam ook de methodiek in het gedrang:

¹²⁵ P. Karthaus, van 1914 tot 1918 controleur te Poso.

¹²⁶ Brief Kruyt aan bestuur NZG, 27 december 1919, opgenomen in: Kruyt, 'Dagboek 1919'. Zie ook J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 312-315.

¹²⁷ Kruyt, *BrAKrVr*, 1927 (74), blz. 3.

Wij zendingen in Posso hebben de communistische eenheid trachten te gebruiken om het volk in zijn geheel tot het Christendom te brengen. In uiterlijke dingen hebben we nooit onderscheid gemaakt tusschen gedoopten en ongedoopten; tot het bezoeken der bijeenkomsten, het bijwonen der feesten door de christelijke gemeenten georganiseerd, worden steeds ook de heidenen uitgenodigd. In de bijeenkomsten worden de vragen ook tot de heidenen gericht, en vele geven goed antwoord. Van dwang in den zin waarin wij dit verstaan en afkeuren, is nooit sprake geweest. Op den duur zou er een toestand geschapen zijn van een gemeenschap van nominale christenen, misschien enigszins te vergelijken met de Gereformeerde Kerk in Nederland in de 17e en 18e eeuw, een kerk waarvan het meerendeel der bevolking lid was, al voelden sommigen weinig of niets van het Christelijk geloof.¹²⁸

Hieruit blijkt dat kerkplanting voor Kruyt het tot stand komen van een volkskerk betekende. Hij zocht in nauwe aansluiting bij zijn zendingstheoretische uitgangspunten een vorm die zo veel mogelijk ruimte bood aan het samenleven van heidenen en christenen. Het samenvallen van volk en kerk leidde ertoe dat hij de heidenen in feite zag als deel van deze volkskerk: zij namen deel aan de kerkdiensten, waren als getuige aanwezig bij het dopen en het aannemen van lidmaten en waren partners in het geloofsgesprek tijdens de diensten.¹²⁹ In deze dagboeknotitie wordt dus bij uitstek duidelijk dat hij, geheel anders dan zendingen in de negentiende eeuw en in onderscheid van veel collega's tot 1942, een *Auswahlgemeinde* en het daarmee verbonden maatschappelijk isolement van de gelovigen wilde voorkomen. Kruyt erkende dat dit samenvallen van volk en kerk leidde tot een nominale vorm van christen-zijn. Hij hoopte echter dat de werking van het evangelie zou leiden tot persoonlijk geloof en groei van individualiteit:

In zulk een bodem kan het Evangelie doorwerken, en persoonlijk geloof doen ontstaan, waar de mensch zich hoe langer hoe meer als zelfstandig individu gaat gevoelen. Door de maatregelen van den Controleur zou hij dus menschen willen dwingen een persoonlijke overtuiging te hebben, waar men zich zelfs in uiterlijke en dagelijksche aangelegenheden nog zoo zeer op elkaar aangewezen voelt. Voor de Possoër geldt het nog: of gezamenlijk, of niet. De controleur wil dus nu reeds bij de geringe geestelijke ontwikkeling onzer Christenen niet alleen scheiding brengen tusschen gedoopten en ongedoopten, maar zelfs tusschen nominale en werkelijk overtuigde Christenen. Dit 'neutrale' streven zou heel gevaarlijk kunnen worden voor den voortgang van het zendingswerk en de doorwerking van het Evangelie. Maar ook in deze is al meer dan eens gebleken, dat de natuur sterker is dan de voorschriften. Nu bevoorbeeld ten opzichte van de viering van het Kerstfeest. Aan ieder gezinshoofd wordt nu afgevraagd, of hij wil mosintoewoe (samenleven met de anderen, in de beteekenis van: een van zin en wille zijn). Niet te willen mosintoewoe is voor den Possoër een lelijke ondeugd, en er zullen maar weinigen zijn, die weigeren. Het volgende jaar wordt het weer als een min of meer van zelf sprekende zaak opgevat, en de dingen gaan weer hun gewonen gang als tot nu toe, alleen wordt de naam van het hoofd er niet bij genoemd, en de ambtenaar is tevreden. De Possoërs zijn als kinderen, zegt de Controleur, en ze volgen alles wat zendingen, *gurus* en op hun verzoek de hoofden zeggen. Daarom moeten ze beschermd worden tegen dwang. Maar tegelijkertijd schrijft de Controleur aan

¹²⁸ Kruyt, 'Dagboek 1919', 27 december.

¹²⁹ Zie ook *BrAKrVr*, 1926 (71), blz. 6-7. In 1926 waren in het district Pendolo van de 3661 inwoners reeds 1830 personen christen geworden. Gemiddeld bezochten 1178 personen per zondag de kerkdienst, van wie er ongeveer 200 geen christen waren.

deze mensen al een eigen overtuiging, een eigen wil toe, die nooit of zelden bij kinderen wordt aangetroffen. En dit alles om 'neutraal' te wezen.¹³⁰

Jan Kruyt gaat eveneens in op de ontwikkelingen rondom het ambt van ouderling. Hij wijst erop dat zijn vader in 1917 waarschuwde tegen een overhaaste besluitvorming met betrekking tot de instelling van kerkenraden, omdat de *wa'a ngkabosenya* (raad van hoofden) deze functie in feite vervulde: 'wij moesten dit laten groeien en niet te snel bepaalde vormen willen vastleggen'.¹³¹ De presbyteriale kerkvorm was voor Kruyt dus niet de norm. Jan Kruyt plaatst zijn vaders waarschuwing niet in het verband van diens visie op volkskerstening.¹³² Kruyt jr. beoordeelt het conflict met het gouvernement anders dan zijn vader en heeft meer oog voor de onontkoombaarheid van de wrijving: het gouvernement incorporeerde Midden-Celebes in het koloniaal bestel en was genoodzaakt een bestuurlijk apparaat op te bouwen. Het ligt volgens Kruyt jr. voor de hand dat het gouvernement zou kiezen voor de dorpschoude als verlengstuk van het bestuurlijk gezag. Hij beschouwt de wens van zijn vader om de schoude blijvend als ouderling te laten fungeren daarom als een onmogelijkheid.¹³³ Het gouvernement ging zich steeds intensiever met het dorpsleven bemoeien en het dorpschoude werd daardoor een ambtenaar, die het beleid van de overheid diende te gehoorzamen en uit te voeren. Het dorpschoude werd zodoende tot een functionaris die opdrachten verstrekke.

Deze ontwikkeling verdroeg zich volgens Jan Kruyt niet met hetgeen zijn vader nastreefde: het dorpschoude was niet meer raadgever en bemiddelaar, maar vertegenwoordiger van het overheidsgezag. Hij kon daarom niet langer de rollen van ouderling en schoude als vanzelfsprekend in zichzelf verenigen. Het werd noodzakelijk deze rollen te onderscheiden.¹³⁴ In 1921 had elke gemeente een ouderling aangesteld. Kruyt sr. constateerde in 1926 dat in vier van de acht gemeenten in het ressort Pendolo de ouderlingen een belangrijke bijdrage leverden aan de kwaliteit van de gemeente, terwijl dat in de andere vier gemeenten veel minder het geval was. De ouderlingen in die gemeenten waren volgens hem slechts ouderling geworden omdat ze daarmee vrijgesteld waren van de herendiensten.¹³⁵ De Conferentie van Zendelingen besloot in 1926 dat per gemeente niet meer dan één ouderling zou worden aangesteld, terwijl er voordien vaak twee ouderlingen in een gemeente waren. De notulen geven geen duidelijke reden aan voor dit besluit, maar de tekst wijst erop dat de Conferentie van Zendelingen de ouderling een rol wilde geven die vergelijkbaar was met die van het dorpschoude: de ouderling bestuurde in kerkelijke zaken, het dorpschoude in overheidszaken.¹³⁶

Uiteindelijk besloot de Conferentie van Zendelingen in 1936, vier jaar na de repatriëring van Kruyt, tot de instelling van kerkenraden met gekozen ouderlingen. De plaatselijke *guru* werd aangewezen als het hoofd van de kerkenraad. Deze positie van de *guru* maakt duidelijk dat de Conferentie van Zendelingen het bestuur van de gemeenten niet strikt conform het synodaal-presbyteriale model regelde. Er liep namelijk een hiërarchische lijn van de Conferentie van Zendelingen via de *guru* naar

¹³⁰ Kruyt, 'Dagboek 1919', 27 december.

¹³¹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 312.

¹³² J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 312-315.

¹³³ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 312-313.

¹³⁴ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 313.

¹³⁵ *BrAKrVr*, 1926 (71), blz. 13-14.

¹³⁶ NCvZ Midden-Celebes, februari 1926, blz. 3 (ARvdZ 94A/4/1).

de kerkenraad. Deze verhoudingen duiden op de invoering van een kerkmodel met hiërarchische kenmerken.¹³⁷

De beslissing de *guru* aan te wijzen als hoofd van de kerkenraad marginaliseerde in feite de rol van de dorpschoude, want in de christelijke gemeente kreeg de *guru* een hogere positie dan het eventueel tot ouderling gekozen dorps- of familiehoofd.¹³⁸ Zijdelings werd hierdoor de invloed van de in Midden-Celebes werkende Minahassische *gurus* bestendigd.

Kruyt signaleerde reeds in 1928 dat de verhouding van de *guru* tot de gemeente in wezen problematisch was: 'Deze vreemdelingen voelen zich weinig aan de gemeente verbonden. Zij doen hun werk, maar dragen de gemeente niet. Dit kan ons niet verwonderen als wij weten welk een kloof Minahassers en Possoërs naar hun eigen gevoel scheidt.'¹³⁹ Deze situatie bleef echter bestaan: anders dan de zendelingen repatrieerden deze 'vreemdelingen' meestal niet, maar bleven zij wonen in Midden-Celebes. In hun rol van leidinggevende van de kerkenraad, onder directe leiding van de zendelingen, hadden zij meer zeggenschap in de gemeente dan de plaatselijke schoude van de To Pamona. Dit probleem werd gesignaleerd, maar oplossingen werden niet gecreëerd. Dat hing zonder twijfel samen met de gedachte dat de To Pamona opgevoed moesten worden en dat de vreemdelingen, zowel zendelingen als *gurus*, nog lange tijd nodig zouden zijn.

8.3.3 Gemeentevorming en de rol van de *gurus*

Het voorafgaande roept de vraag op welke rol de *gurus* in het zendingswerk in Midden-Celebes speelden en welke invloed zij uitoefenden. De *gurus* hadden een dubbele rol: zij waren dorpsonderwijzer én gemeentevoorganger. In de verslagen van het zendingswerk, geschreven voor de kerkelijke achterban in Nederland, blijft de rol van de *gurus* onderbelicht. Deze publicaties richten de aandacht sterk op het werk van de zendelingen, terwijl de *gurus* onderbelicht blijven. Opmerkelijk is dat niet alleen hun namen vaak onvermeld blijven, maar dat de zendelingen in hun verslagen en geschriften ook weinig schrijven over hun werk. Dit is niet alleen aan de orde in publicaties voor 1940, maar ook in Jan Kruyts *Het zendingsveld Poso* (1970) dat de pagina's 199 tot 229 wijdt aan de positie van de *gurus* en aan hun opleiding. Het is zeer opmerkelijk dat in deze dertig pagina's geen enkele *guru* bij name genoemd wordt, terwijl die van de zendelingen wel worden vermeld.¹⁴⁰ Jan Kruyt spreekt in relatie tot het evangelisatiewerk op bladzijde 230 slechts over 'deze evangelisten' en niet nader genoemde 'twee gezinnen'. Geargumenteed kan worden dat hij zich met zijn boek vooral richtte tot het Nederlands publiek, maar het niet noemen van de *gurus* valt toch te beschouwen als een pijnlijke omissie omdat aan hun werk geen recht wordt gedaan. Jan Kruyt was zich er van bewust dat de houding van de zendelingen

¹³⁷ Ook na de instituering van de GKST zou dit zichtbaar blijven in het bestuur van kerk, classis en gemeente.

¹³⁸ Het ambt van diaken werd niet ingesteld, omdat daaraan volgens de zendelingen geen behoefte bestond: het communale samenlevingsverband beschikte over eigen mechanismen om situaties van armoede op te vangen. Na de zelfstandigwording van de GKST zou het ambt van diaken echter alsnog worden ingesteld. Zie Dj. Kambodji, 'GKST dan pelayanan diakonia', *Wajah GKST. Buku kenangan 100 tahun injil masuk Tana Poso*, Malang, 1992, blz. 239-256.

¹³⁹ Kruyt, 'Ouderlingen in Midden-Celebes', *NZ*, 1928 (11/11), blz. 168.

¹⁴⁰ Zie blz. 205 (vermelding A. Kielstra), 208 (H.J. Wesseldijk en S.S. de Vries), 210 (Alb. Kruyt en Ph. Hofman), 220 (H. Perdok).

ten opzichte van de *gurus* patriarchaal van aard was.¹⁴¹ De relatie omschreef hij als in principe gelijk, maar in de praktijk gekenmerkt door onzekerheid tegenover elkaar. Er was weliswaar een onderling vrije omgang met elkaar, de zendelingen sliepen tijdens hun rondgang door het ressort in het huis van de *guru*, maar tegelijkertijd speelde de koloniale verhouding een grote rol in de relatie van de zending tot de *guru*. De verschillen waren niet in de laatste plaats zichtbaar in het verstrekte salaris en de pensioenregelingen.¹⁴²

De aandacht die Alb. Kruyt aan *guru* Herman Kolondam gaf, vormt een uitzondering. Over Kolondam, van 1894 tot 1910 werkzaam in Poso en Mapane en daardoor medegrondlegger van de kerk van Midden-Celebes, is meer bekend dan van andere *gurus*, doordat Kruyt een fragment uit zijn dagboeken voor publicatie bewerkte en in 1910 een artikel schreef over zijn werk.¹⁴³ Kolondam vertaalde in 1912 tevens het Maleise geschrift *Boenga rampai* (1880) van J. Habbema in het Bare'e.¹⁴⁴ Het genoemde dagboekfragment, daterend van juli tot december 1895, geeft redelijk inzicht in het werk dat de *gurus* deden: de moeizame pogingen om een school op te zetten, de ontmoetingen met mensen uit het dorp en de vertellingen over het evangelie. Zo lezen we in de aantekeningen van 12 augustus:

Vanmorgen kwamen drie lieden. Terwijl ik over de ongehoorzaamheid van Adam en Eva sprak zeide een: 'Mogen wij niet aan God (...) vragen, dat wij niet sterven?' 's Middags kwamen 5 Tonapoe Alfoeren, onder welk een hoofd; dat hoofd had mij reeds verscheidene malen van Jezus hooren vertellen. Hij vroeg: 'Waar is de trap, waarlangs de zielen der gestorvenen naar den hemel gaan?' Voorts zeide hij: 'wanneer men u geen kwaad doet (in den zin van 'wegjagen'), zullen zeker vele Tonapoe u over verschillende dingen komen ondervragen.' Toen deze lieden weg waren, kwamen nog vier mensen uit de kampong met de kabosenja Tawilingi om te vragen: wat moeten wij doen, opdat het ophoude met regenen.¹⁴⁵

Dit citaat maakt zonder meer duidelijk dat de *gurus*, evenals de zendelingen, een belangrijke rol speelden in het missionaire werk en dat hun bijdrage niet beperkt bleef tot het geven van onderwijs aan de scholen. De *gurus* fungeerden bovendien ook als adviseur in geval van problemen. Zo nodigden de *kabosenya's* Kolondam uit om in de vergadering van hoofden te luisteren naar gerezen problemen en daarover te adviseren: 's Avonds kwam Taerana, en toen ik hem verteld had over de Wijzen uit het Oosten, zeide hij: "Goeroe, wij zitten in moeielijkheid en daarom verzoek ik u morgen met ons

¹⁴¹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 204.

¹⁴² J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 201, 204.

¹⁴³ Kruyt, 'Uit het Dagboek van goeroe H. Kolondam te Panta (Topebato)', *MNZG* 1895 (39), blz. 77-81, 203-207. Het dagboek van Kolondam is voor zover bekend niet bewaard gebleven. Kruyt, 'Herman Kolondam, een stukje geschiedenis van de Posso-Zending', *MndNZG van het Nederlandsch Zendelinggenootschap*, 1910 (12), blz. 205-212. Vergelijk A. Hoekema, *Denken in dynamisch evenwicht*, blz. 42-43. Overigens vermeldt Hoekema uitsluitend H. Kolondam en A. Kaligis, maar niet de gepubliceerde dagboekfragmenten van M. Kalengkongan en J. Sekeh (zie voetnoot 150). GZB-zending J. Belksma schonk evenals Kruyt aandacht aan dagboek aantekeningen van *gurus*. Zie Th. van den End, *De Gereformeerde Zendingsbond 1901-1961*, blz. 263-267 (J. Belksma, 'Iets uit het dagboek van den goeroe van Baloesoe'). Zie blz. 417-420 voor een werkverslag van evangelist A. Betteng.

¹⁴⁴ H. Kolondam, *Soera se'i banganingja Laolita anoe re'e katoedoenja. Oengka ri basa malajoe nalimba ri basa bare'e*, Batavia, 1912. Habbema publiceerde zijn boek *Boenga rampai, jaitu berbagai-bagai tjeritera* in 1880. Herdrukken verschenen in 1893 en 1897.

¹⁴⁵ Kruyt, 'Uit het Dagboek van goeroe H. Kolondam te Panta (Topebato)', blz. 78-79.

mede te gaan vergaderen te Toini, dan kunt gij zelf hooren, hoe men over ulieden spreekt.”¹⁴⁶

Uit het dagboek blijkt dat de *gurus* evenals de zendelingen medicijnen verstrekten aan de zieken. Dit maakt duidelijk dat zij op een groot aantal onderdelen dezelfde werkzaamheden verrichtten als de zendelingen, met dien verstande dat zij meestal werkzaam waren in een of twee dorpen en het geven van onderwijs aan de school hoofdtak was. Zeker in de beginjaren van de zending in Midden-Celebes funtioneerden deze scholen echter uiterst moeizaam en de *gurus* waren sterk gericht op de missionaire taken. Dit blijkt ook uit Kruyts publicatie van enkele fragmenten uit de dagboeken van *guru* A. Kaligis, die van 1894 tot 1897 in Kaligoa (Tomas) werkte.¹⁴⁷ In de dagboek aantekeningen van 8 tot en met 25 november schrijft Kaligis over het verstrekken van medicijnen aan zieken, het onderwijs aan kinderen en volwassenen en het vertellen van de evangelieverhalen: ‘Dien avond vertelde ik de geschiedenis van Adam en Eva, over de zonden der menschen; over de verlossing van de heerschappij der zonde. Toen ik verteld had, verhaalde Tampanambe, hoe de eerste menschen waren geschapen naar de voorstelling der Alfoeren.’¹⁴⁸ Kruyts artikel over het dagboek eindigt met de notitie dat Kaligis’ aantekeningen na 25 november 1895 ‘niets bijzonders’ bevatten vanwege ‘dagelijks toenemende ziekte’.¹⁴⁹ In het jaar 1897 zou de gezondheidssituatie van Kaligis leiden tot ontslag uit zendingsdienst.

In 1894 werkte Kruyt samen met de twee hierboven genoemde Minahasische *gurus*, Kolondam en A. Kaligis. Dit aantal zou tussen 1894 en 1932, het jaar dat Kruyt naar Nederland terugkeerde, snel toenemen. In 1895 vestigden Jorgen Sekeh en Markus Kalengkongan, beiden afkomstig uit de Minahasa, zich in Midden-Celebes. Sekeh ging werken in Buyu mBayau en Kalengkongan in Poso. Ook uit de dagboeken van deze twee *gurus* publiceerde Kruyt enkele fragmenten.¹⁵⁰ In 1896 begon Anton Loloetong¹⁵¹ zijn werk als hulponderwijzer te Posso en in 1897 verving de nieuw aangekomen J. Kaligis¹⁵² *guru* Kolondam in Panta. De reeks van eerste *gurus* in Midden-Celebes kan worden afgesloten met W. Tawaloewan, die zich in 1898 in Poso vestigde en jaren in Midden-Celebes zou werken, en Koemowal,¹⁵³ die in hetzelfde jaar zijn werkzaamheden in Buyu mBayau aanvatte.¹⁵⁴

¹⁴⁶ Kruyt, ‘Uit het Dagboek van goeroe H. Kolondam’, blz. 81. Kolondam refereert hier aan het bevel van de raja van Sigi dat Hollanders niet in Midden-Celebes mochten wonen (zie blz. 203, aantekening 29 oktober 1895).

¹⁴⁷ Kruyt, ‘Uit het dagboek van goeroe A. Kaligis te Kalingoa (Tomas)’, *MNZG* 1895 (39), blz. 208-212. De voornaam van A. Kaligis is onbekend.

¹⁴⁸ Kruyt, ‘Uit het dagboek van goeroe A. Kaligis te Kalingoa (Tomas)’, blz. 211.

¹⁴⁹ Kruyt, ‘Uit het dagboek van goeroe A. Kaligis’, blz. 212.

¹⁵⁰ Beide fragmenten werden gepubliceerd in *Gedenboek uitgegeven ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan van het Nederlandsch Zendelinggenootschap*, Rotterdam, 1897: ‘Goeroe J. Sekeh te Boejoembajau, stam der Topebato’ (blz. 169-174) en ‘Bericht van Tomas (Kalingoa)’, blz. 175. Onder het eerstgenoemde artikel staat geen auteursnaam. Onder het tweede artikel is de naam van M. Kalengkongan vermeld. Beide artikelen werden door Kruyt vertaald en bewerkt.

¹⁵¹ Zie *Extract-Acten NZG*, 25 september 1901, blz. 165.

¹⁵² De voornaam van Kaligis was waarschijnlijk Johannes.

¹⁵³ De voornaam van Koemowal is onbekend.

¹⁵⁴ Gegevens over de *gurus* en hun plaatsing benevens statistische overzichten zijn te vinden in de dagboeken van Kruyt (met name 1894-1900), ‘Staat der gemeenten en scholen’ van de zendingsressorten in Midden-Celebes, jaren 1899-1903; 1910-1920; 1924-1930 (ARvdZ 28/23; 28/28; 38/16; 52/8; 65/4; 96A/4/1; 96A/4/2); Statistisch overzicht Kasiguncu 1925 (zonder titel, ARvdZ 96A/5/1); NCvZ 1912 (ARvdZ 96A/4/1); ‘Ressort Tentena verslagjaar 1925’ (ARvdZ 96A/5/1); J. Kruyt, Overzicht plaatsing van *gurus* 1916-1920 (zonder titel, ARvdZ 96A/5/1); J.W. Wesseldijk, ‘Overdracht van het zendingsressort Watoetaoe November-December 1936’ (ARvdZ 96A/4/2);

De zendelingen fungeerden, zeker na de eerste overgangen naar het christendom in het jaar 1909, in toenemende mate als toezichhouders op het werk in het zendingsressort, terwijl de *gurus* de functies van voorzitter van de kerkenraad, voorganger en onderwijzer in zich verenigden. In de overdrachtsacte van het zendingsressort Watutau, geschreven door zending J.W. Wesseldijk, staat daarover: 'De verzorging der gemeenten berust in hoofdzaak bij de goeroes en ouderlingen. De zending gaat op geregelde tijden de gemeenten door.'¹⁵⁵ Het werk van de zending bestond voor een niet gering deel uit het bezoeken van en overleggen met de *gurus*, het voorgaan in de godsdienstoefening, het dopen van kinderen en het bedienen van het avondmaal. Voor volwassene was er eens per jaar de gelegenheid te worden gedoopt. Het waren echter de *gurus* die het handwerk in de christelijke gemeenten deden: de catechese, de prediking, het pastoraat, de gemeente-opbouw in algemene zin.

De invloed van de *gurus* op de vorming van de gemeenten kan nauwelijks worden overschat, zeker wanneer in ogenschouw genomen wordt dat sommigen zeer lang in een dorp werkten. Dit laatste was bijvoorbeeld het geval bij Pentjali Sigilipoe, de pleegzoon van Kruyt, die van 1910 tot 1925 als *guru* in Tentena werkte. In de statistische overzichten tot 1930 is zichtbaar dat velen een langdurig werkverband hadden: J. Karwur werkte van 1912 tot 1930 in Po'entju, T. Nggaoe van 1917 tot 1919 in Rato-dena en van 1920 tot 1930 in Kuku. K. Pangkeni was van 1917 tot 1930 werkzaam in Buyu mPendoli. Met name moet hier genoemd worden de Minahasische *guru* C. Poluan, die vanaf 1911 werkzaam was in het ressort Pendolo en later docent werd aan de kweekschool. Met Kruyt had hij daardoor een belangrijke positie in de opleiding van *gurus* uit Midden-Celebes. De rol van Minahasische *gurus* was aanvankelijk zeer groot. Pentjali Sigilipoe was de eerste van de To Pamona die als *guru* ging werken. Daarna zouden velen volgen, zoals T. Kereboenggoe, die vanaf 1920 werkte in Wayura, in het ressort Pendolo.

De statistische gegevens van de scholen en gemeenten in Midden-Celebes maken duidelijk dat de *gurus* van groot belang waren voor het zendingswerk: niet alleen vanwege de lengte van hun verblijf in een dorp of streek, maar ook door hun grote aantal. Tussen 1915 en 1920 bedroeg het aantal *gurus*, verspreid over de verschillende ressorten, ongeveer tachtig. Dit betekent dat het aantal *gurus* in deze periode circa acht maal zo groot was als het aantal zendelingen. In 1925 bedroeg het aantal *gurus* 92, terwijl het aantal leden van de gemeenten in geheel Midden-Celebes 15.894 bedroeg. De *gurus* gaven dus geestelijke leiding aan kleine gemeenten (gemiddeld 172 zielen) en konden daardoor individuele gemeentelieden goed leren kennen en in pastorale zin begeleiden. Met name vanaf 1930 wordt duidelijk dat de *gurus* een steeds grotere rol gaan spelen: de zendelingen stelden naast gemeente-*gurus* ook *gurus* aan met een speciale opdracht voor evangelisatie. In het verslag van de Generale Kas over het jaar 1936 worden in verband met het werk van zending Perdok bij de To Wana de namen van P. Possumah, M. Meringgi, T. Sepatondoe en G. Tamauka als evangelisten genoemd.¹⁵⁶ De drie eerstgenoemden hadden toen reeds ruime ervaring opgedaan als

'Verslagjaar 1940' (ARvdZ 96A/4/2); 'Kweekschool Pendolo Alb.C. Kruyt' (ARvdZ, niet geïnventariseerd financieel archief 1914-1930, geen nummer); 'Ressort Mori, verslagjaar 1927' (ARvdZ 96A/5/1); verslag generale kas 1936 (ARvdZ 96A/4/2); 'Verslag van de Evangelisten over het jaar 1937-1938' (ARvdZ 96A/4/2); 'Overdracht Zendingssort Bomba 1940' (ARvdZ 96A/4/2).

¹⁵⁵ J.W. Wesseldijk, 'Overdracht van het Zendingssort Watoetaoe, November-December 1936' (ARvdZ 96A/4/2).

¹⁵⁶ Verslag Generale Kas en NCvZ Midden-Celebes 1936 (ARvdZ 96A/4/2) en 'Verslag van de

gemeente-*guru*.¹⁵⁷ Gedurende de Tweede Wereldoorlog zou de positie van de *gurus* ingrijpend veranderen door de internering van de Nederlandse zendelingen. Vanaf dat moment kregen zij een positie als eindverantwoordelijke voor het gemeentewerk, met de daaraan verbonden beleidsverantwoordelijkheid voor het missionaire werk in Midden-Celebes. Zo kregen de classes permanente voorzitters die uit de kring der *gurus* werden gerekruteerd.¹⁵⁸ De korte periode na de oorlog tot aan de instituering van de Christelijke Kerk van Midden-Sulawesi, waarin de zending de eindverantwoordelijkheid weer terugnam, was niet meer dan een intermezzo. Nieuwe verhoudingen tussen Indonesiërs en Nederlanders waren al ontstaan.

8.4 CONCLUSIE

Het voorafgaande leidt tot de conclusie dat Kruyt niet strak vasthield aan zijn zendingstheoretische uitgangspunt dat de kerstening aan de bijbelvertaling vooraf diende te gaan. Hij bleef wel vasthouden aan zijn uitgangspunten met betrekking tot de planting en de opbouw van een volkskerk. Dit hoeft geen verbazing te wekken, aangezien zijn visie op de kerstening van het volk ontstond in de praktijk van het werk, namelijk in de confrontatie met het communale denken van de To Pamona. Kruyts visie op de bijbelvertaling, die onder invloed van Adriani ontstond, is daarentegen veeleer te beschouwen als een concept dat tot stand kwam vanuit de theorie: het volk en de taal zouden nog te weinig ontwikkeld zijn om een vertaling te rechtvaardigen. Terwijl de praktijk van het missionaire werk aantoonde dat individuele bekeringsen zich niet zouden voordoen vanwege het communale karakter van de samenleving, bewees de praktijk van het bijbelvertaalwerk niet dat vertalen werkelijk onmogelijk was zolang het volk en de taal nog niet gekerstend waren. Dit werd onder meer duidelijk door de totstandkoming van de bijbelse leesboeken en de veel gebruikte vertalingen van Lukas en Handelingen. Wellicht heeft Kruyt aangevoeld dat de methodiek van volkskerstening niet zonder meer een parallel had in de kerstening van de volkstaal. In ieder geval is een feit dat Kruyt steeds opnieuw aandrong op een spoedige afronding van de vertaling. Hij maakte zich daarbij geen zorgen dat dit ten koste zou gaan van de kwaliteit van de vertaling.

De door het gouvernement afgedwongen scheiding van kerk en staat bracht Kruyt niet tot een herziening van zijn visie op de eenheid van religie en samenleving in Midden-Celebes. Strikt genomen had hij daarin gelijk, want hij kende de samenleving veel beter dan de ambtenaren van het gouvernement en wilde dicht bij de

Evangelisten over het jaar 1937-1938' (ARvdZ 96A/4/2). De eerste evangelisten werden aangesteld in 1933 (zie J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 229).

¹⁵⁷ Zie de statistische overzichten.

¹⁵⁸ Zie de volgende artikelen en rapporten voor de veranderingen in het kerkelijk leven gedurende de oorlogsjaren: M. Tamauka, 'Pekerjaan Zending di Tana Poso sekitar 1941-1945', niet-gepubliceerd manuscript, 1976 (bibliotheek STT-GKST, Tentena); H. Perdok, 'De Kerk van Midden-Celebes', *Ons Possoblad*, 1947 (31/9), 'De Gemeenten in oorlogstijd', *Ons Possoblad*, 1947 (29/1; 30/2 en 31/3); J. Kruyt, 'Verslag van het gebeurde in de Onderafdeeling Poso gedurende de afwezigheid der Europeesche zendelingen, van April 1942 tot December 1945' (ARvdZ 96A/1/2, zie ook 96A/2/4). J. Kruyt stuurde op 16 maart 1942, een maand voordat de Japanners Midden-Celebes bezetten, een brief aan de CvZ waarin hij aandrong op het aanstellen van zelfstandige voorgangers met sacramentsbevoegdheid. M. Hegeners boek *Guerilla in Mori. Het verzet tegen de Japanners op Midden-Celebes in de tweede wereldoorlog* (Amsterdam, 1990) gaat niet in op het kerkelijk leven, maar de auteur maakt wel veel gebruik van de zendingsarchieven.

cultuureigen vormen blijven. Hij zag wel in dat de samenleving snel veranderde en dat daardoor ook de rol van de hoofden anders werd,¹⁵⁹ maar hij realiseerde zich onvoldoende dat het ingrijpen van de overheid in korte tijd leidde tot een proces van individualisering. De instelling van persoonlijke belastingen, persoonsgebonden sancties van de overheid en het aanstellen van districtshoofden op basis van capaciteiten en niet op basis van afkomst leidden tot een onomkeerbaar proces waarin het individu, de individuele overtuiging en capaciteit, steeds meer een rol speelden. Kruyt bleef omzien naar de tijd voordat het gouvernement ingreep in Midden-Celebes en bleef hopen op een cultuureigen ontwikkeling van het christendom waarin de eenheid van religie en staat gewaarborgd kon blijven. De Conferentie van Zendelingen sloeg na zijn repatriëring een andere weg in, die meer op de toekomst gericht was en meer rekening hield met de realiteit van het gevestigde koloniale bestuur. Zo werd besloten tot het instellen van kerkenraden met gekozen ouderlingen, waardoor de eenheid van maatschappelijk en kerkelijk bestuur definitief werd opgegeven. Het aanwijzen van de *guru* als hoofd van de kerkenraad betekende echter dat de opbouw en het bestuur van de gemeenten langer dan noodzakelijk afhankelijk bleef van de zending.

¹⁵⁹ Kruyt, 'Ouderlingen in Midden-Celebes', *NZ*, 1928 (11/11), blz. 168.

9 Levensvernieuwing van de To Pamona

9.1 INLEIDING

Hoofdstuk zeven behandelde de werkwijze van Kruyt in relatie tot de individuele en collectieve overgangen naar het christendom (*conversio gentium*). Hoofdstuk acht ging nader in op de praktijk van gemeentevorming en bijbelvertaling in relatie tot Kruyts visie op de volkskerstening (*plantatio, collectio et constitutio ecclesiae*). Dit hoofdstuk behandelt de vernieuwing van het leven bij de To Pamona. Gisbertus Voetius noemde de *gloria et manifestatio gratiae divinae* (de verheerlijking en de openbaarwording van de goddelijke genade) het hoogste doel van de zending.

Anders dan in hoofdstuk zeven gaat het bij de behandeling van de levensvernieuwing niet om de overgangen naar het christendom, maar om de totstandkoming van een christelijke adat. In de beschrijving daarvan ligt het accent niet op de uiterlijke verschijningsvormen – daarover schreef Jan Kruyt uitvoerig in zijn studie *Het zendingsveld Poso* – maar op het beantwoorden van de vraag of en zo ja hoe Kruyts zendingstheoretische keuzen doorwerkten in de praktijk van het getransformeerde, ‘vernieuwde leven’ van de To Pamona.

Voor Kruyt was het doel van de zending, anders dan bij Voetius, het begeleiden van de mens op weg naar waarachtig geloofsvertrouwen. Uit het echte vertrouwen op God vloeide de vernieuwing van het volksleven voort. De behandeling van de vernieuwing van het leven valt in het hiernavolgende daarom uiteen in twee delen: de vernieuwing van de godsverering én de vernieuwing van het volksleven.

9.2 VERNIEUWING VAN DE GODSVERERING

God was voor Voetius niet alleen subject, maar ook object van de zending: zending is uit God en tot God. Kerkplanting had niet als doel de redding van de verlorenen, maar de eer van God.¹ Paragraaf twee gaat na welke plaats het begrip ‘de eer van God’ had in de benadering van Kruyt en met welke namen God werd aangeropen en geëerd in de getransformeerde levensgemeenschap van de To Pamona.

9.2.1 De eer van God

In zijn publicaties en dagboeken gebruikt Kruyt het begrip ‘de eer van God’ vrijwel niet. Eén van de weinige keren dat hij dit wel doet is in een dagboeknotitie van maart 1909. Hier gebruikt hij ‘de eer van God’ als synoniem voor ‘de macht van God’. De laatstgenoemde term benut Kruyt veelvuldig in verband met de genezingsrituelen van de *wurakes*. Wanneer de To Pamona genezing toeschreven aan het werk van de priesters en niet aan de zegen van God, dan noemt Kruyt dit het roven van de

¹ J.A.B. Jongeneel, ‘Voetius’ zendingstheologie, de eerste comprehensieve protestantse zendingstheologie’, blz. 137.

macht van God.² Zo schrijft hij naar aanleiding van een dreigende pokkenepidemie en op grote schaal uitgevoerde vaccinaties:

Ik wees hen nu op den zegen, dien God gaf op onze pogingen, zoodat de ziekte tot nu toe niet verder is gekomen, dat wij dien zegen niet moesten bederven door heidensche praktijken, die de eer van God roofden. Want wanneer God werkelijk de ziekte van ons bleef afhouden, zou de heidensche priester later zeggen: ‘door mijn macht is de ziekte afgewend geworden.’³

De uitwisselbaarheid van ‘macht’ en ‘eer’ bij Kruyt maakt duidelijk dat hij de eer van God verbond aan het goddelijk handelen in de wereld. Kruyt sprak niet over God in zijn hemelse glorie en heerlijkheid, maar over de handelende God wiens macht de heiden moest erkennen. Zijn preekschets over Naäman laat zien hoe hij deze thematiek uitwerkte:

Laat ik u in het kort zeggen, wat het bij ons is: wij verzetten ons tegen God, zijn macht willen wij ons toeëigenen. Zie, wanneer wij de rijst hebben geplant, hebben wij niet anders te doen dan te wachten, want Gods macht doet de rijst groeien; wanneer God het niet doet, dan groeit de rijst niet. Maar wat doet gij nu: gij legt allerlei medicijn in de rijst, gij doet allerlei plechtigheden met de rijst, en dan zegt gij, dat dit alles de rijst doet groeien. Is dat niet de macht van God rooven, terwijl gij doet alsof gij de rijst doet groeien? – Ziekte en gezondheid, het is alles de macht van God, en nu gaat gij die macht rooven, en zegt: ‘N.N. heeft mij begoten, beblazen en bespuwd en daarom ben ik beter geworden’: terwijl het toch God is, die u heeft beter gemaakt, wij gebruiken alleen de geneesmiddelen die God voor ons heeft laten groeien. Wanneer wij nu alleen maar met mensen te doen hebben, dan is het zoo erg niet, maar laat ons niet probeeren de macht van God te rooven.⁴

Deze oproep vormde een steeds terugkerend thema in het zendingswerk van Kruyt.⁵ De wens om de macht van God te roven was volgens hem intrinsiek verbonden met een magisch levensbesef. De magie stelde de mens in staat controle op het leven uit te oefenen. Kruyt richtte zich erop het vertrouwen op de macht van de handelende God te doen toenemen en het levensbesef los te maken van de magie. Het erkennen van Gods eer – synoniem voor zijn macht – was voor Kruyt niet anders dan de erkenning dat alleen God schepper en bewaarder is van het leven. Deze denkwijze komen we ook tegen bij Adriani, die hierover schreef:

Natuurlijk is aan de Toradjas nooit voorgehouden: ge moet uw voorouders loslaten. Maar wel is hun gepredikt: God is één en enig, zonder weerga of gelijke. Hij deelt zijn macht met niemand. Er kunnen dus geen godgelijke wezens nevens God bestaan. Eert uw vader en uw moeder, maar stelt niemand nevens God.⁶

De erkenning van Gods macht zou moeten leiden tot de transformatie van het hart. In de keuze voor deze prediking zocht Kruyt dus geen nauwe aansluiting bij de

² Zie ook blz. 270.

³ Kruyt, ‘Dagboek 1908-1909’, 6 maart 1909.

⁴ ‘Preeken van Dr. Kruyt I’, zie bijlage 3, preekschets 4, blz. 512.

⁵ Kruyt, ‘Het tweede gebod’, in: Th. Delleman, *Sinaï en Ardjoeno, Het Indonesische volksleven in het licht der tien geboden*, Aalten, 1946, blz. 67.

⁶ N. Adriani, *Het animistisch heidendom als godsdienst*, blz. 65.

cultuur van de To Pamona, maar formuleerde hij de eis van het evangelie veeleer op antithetische wijze. Deze benadering had echter uitsluitend betrekking op de als magisch (dynamistisch) verstande genezingsrituelen van de *wurakes*.

9.2.2 De verering van God

Naast het uiterst spaarzame gebruik van de term ‘eer van God’ sprak Kruyt ook van de ‘verering van God’. Deze term komt aan de orde in een preekschets over het christelijke gebed, naar aanleiding van Mattheus 6:5-8.⁷ Hij gebruikt daar het woord ‘verering’ vrijwel als synoniem voor het gebed. Ook in deze preekschets is het uitgangspunt, evenals bij de ‘eer van God’ in de dagboeken, dat het vereren van God niets te maken heeft met magie. Hij vergelijkt de vorm van de godsverering in de priesterlijke litanieën met een ruilhandel: de goedheid van de goden werd verwacht in ruil voor de offergaven. Echte verering van God veronderstelt volgens hem echter dat de mens God recht uit het hart iets vraagt, zonder ruilhandel te willen plegen. De mens kan Gods goedgezindheid niet afdwingen. In een kort bijschrift voegt Kruyt daaraan toe: ‘Voor Christenen wordt de toespraak net zoo gehouden, maar alles wordt in den verleden tijd geplaatst; want het vertrouwen op het *mowoerake*, en de neiging om ruilhandel met God te drijven, zijn er begrijpelijkerwijs bij deze jonge Christenen nog lang niet uit.’⁸ Het gebruik van het woord ‘vertrouwen’ is illustratief: Kruyt gaf aan deze term de voorkeur boven de term ‘vereren’. Het ging hem meer om het godsvertrouwen dan om de godsverering.

Jan Kruyt wijdt in *Het zendingsveld Poso* geen afzonderlijke paragrafen aan de ‘waarachtige godsverering’ en het gebed. Wel gaat hij nader in op het gebruik van de godsnamen.⁹ Ook in de beschrijving van de prediking, de sacramenten en de catechese stelt hij gebed en de godsverering niet afzonderlijk aan de orde.¹⁰ Dit is opmerkelijk, aangezien het spreken over waarachtige godsverering en gebed een rode draad was in het zendingswerk van zijn vader. In de laatste artikelen van Kruyt sr., gepubliceerd in 1946, komt de verering van God als de Heilige sterk naar voren.¹¹ De verbinding van Gods heiligheid met de oproep tot verering bespreekt hij in het kader van de Tien Geboden. Gedurende zijn jaren in Midden-Celebes legde hij dit accent echter niet: het woord heiligheid werd door hem weinig gebruikt. Het ging hem om de drieslag macht van God, waarachtig gebed en geloofsvertrouwen.

In de dagboeken van Kruyt komt het woord ‘gebed’ frequent voor in relatie tot het missionaire gesprek.¹² ‘Gebed’ en het ‘eren van God’ fungeren bijna als synoniemen. Kruyt zag de godsverering als een groeiproces. Niet alleen voor de inwoners van Midden-Celebes, maar ook voor de zendelingen. Zo schrijft hij in een dagboekpassage dat de zendelingen meer aandacht moeten geven aan de godsverering in het gebed. Ook over het gehalte van de godsverering bij de To Pamona maakte hij zich zorgen: enkele jaren na de eerste overgangen naar het christelijk geloof constateerde hij stagnatie in de kwalitatieve groei van de gemeenten. Hij

⁷ ‘Preeken van Dr. Kruyt II’, zie bijlage 3, preekschets 10, blz. 526.

⁸ ‘Preeken van Dr. Kruyt II’, blz. 526.

⁹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 80-82.

¹⁰ Zie J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 269-286.

¹¹ Zie Kruyts behandeling van het tweede, derde, zesde, achtste en negende gebod in: Th. Delleman, *Sinaï en Ardjoeno*, blz. 47-94, 155-176, 207-266.

¹² Zie bijvoorbeeld Kruyt, ‘Dagboek 1892’, 22 maart; 3 juni; ‘Dagboek 1894’, 11 maart; ‘Dagboek 1897’, 5 maart; ‘Dagboek 1919’, naschrift ‘jaarverslag werkkring Pendolo in 1919’.

vreesde dat de kerstening van het volk niet doorzette en dat de vrucht van de hartsverandering te weinig zichtbaar was. Het christelijk geloof was nog te weinig tot persoonlijk eigendom geworden en de magie van de 'ruilhandel' maakte nog steeds onderdeel uit van de godsverering. Het christelijk geloof werd te ritualistisch beleefd. Hij concludeerde dan ook dat de To Pamona zich moesten oefenen in het voorgaan in de gemeenschappelijke gebeden. Dit moest als oefening gelden voor de verdieping van de persoonlijke godsverering:

Het Christendom moet bij onze lieden meer persoonlijk eigendom worden. Daarvoor is het ook nodig, dat ze zich meer wennen aan het voorgaan in gebed. In deze aangelegenheid steunt men nog te veel op den zendeling en den onderwijzer. Wederom een overblijfsel uit het Heidendom, toen men meende dat alleen lieden, die door hun leeftijd of door een bijzondere geschiktheid daartoe tot de goden mochten bidden.¹³ Het moet zelfs voorkomen zijn, dat een gedoopt landbouwpriester een christelijke gebed over akkers uitsprak, en daarvoor dezelfde beloning bedong, als hij dat eertijds in het Heidendom gewend was. Pogingen bij de ouderen aangewend om in de bijeenkomst voor te gaan in het gebed, zijn tot nu toe mislukt. Maar op het doop- en op het meergevorderd onderwijs laten we de jongere christenen de bijeenkomst sluiten.¹⁴

Uit deze passage blijkt dat Kruyt de werkelijke, kwalitatieve groei van de gemeenten verwachtte van de jongere generatie die het onderwijs aan de zendingsschool had gevolgd. In het korte artikel 'Ouderlingen in Midden-Celebes' (1928) schreef hij dat onder de ouderen 'maar zelden' mensen te vinden waren die als ouderling konden optreden. Hij constateerde dat ook de gemeenteleden er zo over dachten: 'De meeste gemeenten kiezen dan ook hun ouderling uit de jongeren, en velen hunner zijn oudleerlingen van de school.'¹⁵ De oudere generatie zat naar zijn idee nog zo vast in de levensbeschouwing van het heidendom dat persoonlijk geloof alleen bij de vromen kon worden verwacht:

Men heeft van dat Christendom in zich opgenomen, wat men er van opnemen kon met de animistische denkbeelden, welke men van geslacht op geslacht had overgeërfd. Waar de persoonlijkheid van den Possoër nog zoo weinig ontwikkeld is, moeten we niet veel verwachten van persoonlijke uitingen van het Christelijk geloof, dat men heeft aangenomen. Ik geloof dat het zoeken naar en het steunen op zulke persoonlijke uitingen van geloof tot de meeste teleurstelling in de zending heeft geleid.¹⁶

Kruyt wilde het oog gericht houden op de algemene invloed van het christendom op het volk. Hij hoopte dat zich in Midden-Celebes een 'Christelijk openbare meening' zou gaan vormen waaraan ook 'de godsdienstig onverschilligen zich hebben te onderwerpen'.¹⁷ De stand van zaken in 1919 maakte hem echter niet erg optimistisch. Hij geloofde in de opvoedende kracht van het evangelie, maar constateerde dat de ontwikkeling 'heel langzaam' ging en bovendien 'vele zwenkingen' maakte. Dit had volgens Kruyt te maken met het ontstaan van een beweging die probeerde animisme en christendom te vermengen. Deze zogenaamde *meyapi*-beweging, die onder leiding stond van Balamba uit het dorp Singkona, probeerde gedoopten in

¹³ Deze zin loopt niet goed, maar is conform het origineel van Kruyt.

¹⁴ Kruyt, 'Dagboek 1919', naschrift 'jaarverslag werkkring Pendolo in 1919'.

¹⁵ Kruyt, 'Ouderlingen in Midden-Celebes', blz. 168.

¹⁶ Kruyt, 'Dagboek 1919', naschrift 'jaarverslag werkkring Pendolo in 1919'.

¹⁷ Kruyt, 'Dagboek 1919', naschrift 'jaarverslag werkkring Pendolo in 1919'.

contact te brengen met hun overleden voorouders.¹⁸ Voor Kruyt leidde dit tot de conclusie dat niet alleen de ware godsverering nog te weinig diepgeworteld was, maar ook dat het protestantse christendom te weinig mystiek te bieden had. Volgens Kruyt hadden de To Pamona daaraan behoefte en daarom zocht hij naar ruimte voor mystiek binnen de kaders van de christelijke godsverering. De conclusie kan echter evenzeer luiden dat de To Pamona binnen de christelijke kaders niet zochten naar mystiek, maar naar een plaats voor de voorouders.

9.2.3 Het aanroepen van God

In al het missionair werk dat taalgrenzen overschrijdt is het kiezen van de godsnaam van groot belang. Het gaat bij deze keuze om het vinden van een begrip dat zo dicht mogelijk de christelijke inhoud van het woord 'God' nadert. De gekozen naam moet optimaal communiceren wat de bijbelse traditie aanreikt en wat de bringer van het evangelie wil overdragen. Het is daarbij mogelijk dat de hoorder iets anders verstaat dan de spreker bedoelde. Evenals zendelingen op andere zendingsterreinen heeft ook de zending in Midden-Celebes met deze vraag geworsteld, maar anders dan in Sumba leidde de vertaling van de godsnaam niet tot een conflict.¹⁹ Kruyt wilde aanvankelijk de godsnaam ontlenen aan de taal en de religie van de To Pamona. Dat zou uiteindelijk echter niet lukken. De naam Jezus moest ook een inheemse vorm krijgen. De vraag was daarbij of gebruik kon worden gemaakt van de Arabische naam *Isa* of dat de naam Jezus aangepast moest worden aan de Pamona-taal.

Pue Lamo en Pue Ala

Adriani schreef in zijn artikel 'Het christianiseeren eener taal' (1916): 'Bij de beoefening der Bare'e-taal in den dienst der Zending is van den aanvang af het beginsel geweest, om geen vreemde woorden in te voeren waar dit niet volstrekt noodig was. (...) De eerste jaren van onzen taalarbeid waren een tijd van zoeken en tasten in alle opzichten.'²⁰ Het 'zoeken en tasten' wordt duidelijk aan de hand van een passage uit Kruyts dagboek van 1892. Uit de weergave van een gesprek tussen Kruyt en *kabosenya* Garoeda blijkt dat de eerstgenoemde aanvankelijk koos voor het gebruik van de godsnaam Allah, maar daar uiteindelijk vanaf zag vanwege de mogelijke verwarring van Allah (God) en *ala* (rijstschuur).

- Ik: Ge moet me toch eens zeggen wat monoentoe betekent.
 Garoeda: Monoentoe betekent spreken, zoals u op Godsdag doet.
 Ik: Maar hoe komt het dan als ik zeg: Monoentoe engkari Allah (over God spreken) dan begint men te lachen. Is dat dan niet goed gezegd?
 Garoeda: lacht ook en zegt: Ja, dat is goed gezegd, maar men kent hier de naam Allah zoo niet. Hier zegt men Lamo. Ala betekent rijstschuurtje.
 Ik: Dan zal ik voortaan over Lamo spreken. Deze is toch dezelfde als Allah.²¹

¹⁸ Zie voor een beschrijving van dit fenomeen: Kruyt en N. Adriani, 'De Godsdienstig-Politieke beweging "Mejapi" op Celebes', *BTLV*, 1913 (67), blz. 135-151 en *BrAKrVr*, 1918 (41), blz. 3-9.

¹⁹ Zie Th. van den End, *Gereformeerde zending op Sumba*, blz. 342-343. De missionair predikant P.J. Lambooi was niet gelukkig met de heidense voorstellingen die werden gekoppeld aan de godsnaam Allah en wilde aansluiten bij het in de gemeente opgekomen gebruik van de godsnaam Marapoe.

²⁰ N. Adriani, 'Het christianiseeren eener taal', blz. 118-119.

²¹ Kruyt, 'Dagboek 1892', 1 oktober.

Zeventien jaar later, in 1909, zou Kruyt in zijn dagboek schrijven dat ‘men tot een heidensch volk sprekend niet een hunner godennamen moet bezigen om hun iets bij te brengen van God’²² Hij kwam dus in de tussenliggende jaren tot de conclusie dat aan het gebruik van de godsnaam *lamo* te veel bezwaren kleefden. Doorslaggevend in deze afweging was dat *lamo* niet alleen verwees naar een godheid, maar dat de To Pamona deze uitdrukking ook gebruikten voor de voorouders. Kruyt achtte dit onwenselijk. Bovendien had hij gemerkt dat ook nog levende en geëerde – of gevreesde – mensen *lamo* werden genoemd. Ook hemzelf overkwam dit in 1894, toen een priester uit Napu te kennen gaf dat de mensen *lamo* Kruyt met rust moesten laten, omdat anders rampspoed over het land zou komen.²³ De geschriften van Kruyt bevatten helaas weinig informatie over de geschiedenis achter de keuze voor de godsnaam. Adriani verschaft iets meer informatie. Zo schreef hij over het gebruik van de godsnaam *lamo*:

In den aanvang hebben wij wel getracht het woord *lamo* voor ‘God’ te gebruiken. Maar het ging niet; het woord wordt meestal meervoudig opgevat. Het is geheel hetzelfde woord als ‘t Maleise *molangda*, ‘de vereerde Voorouders’. Toen dit woord uit den volks-godsdienst onbruikbaar bleek, zochten wij naar den naam van den oppergod in het mythologisch systeem der priesteressen.²⁴

Deze zoektocht naar de naam van de oppergod stuitte eveneens op een probleem: in de mythologie van de To Pamona was geen sprake van één hoogste god, maar van een hoogste godenechtpaar: *i Lai* (‘de man’) en *i Ndara* (‘de maagd’).²⁵ Adriani omschreef *i Lai* in zijn woordenboek in de volgende termen: ‘de hemel als god gedacht, de god der bovenwereld, Vader Hemel’.²⁶ Deze de hemel besturende god²⁷ was gehuwd met *i Ndara*, die ‘onder in de aarde’ is. Zij droeg de aarde op haar hoofd.²⁸ Kruyt noemde haar ‘Moeder aarde’.²⁹ Adriani duidde haar in vergelijkbare termen aan: de ‘Aardgodin’ en ‘de Aarde als vrouwelijke godheid gedacht’.³⁰ Volgens Adriani stond *i Lai* bovenaan in de mythologie van de priesteressen.³¹ Dat bood in principe goede mogelijkheden deze godsnaam in de verkondiging te gebruiken. Adriani formuleerde zijn argumentatie om *i Lai* niet als godsnaam te gebruiken erg kort en enigszins cryptisch: ‘Maar deze God is zoo goed als vergeten’.³² Kruyt onderschreef dit laatste, getuige zijn opmerking dat *i Lai* en zijn vrouw *i Ndara*

²² Kruyt, ‘Dagboek 1909-1910’, 7 september 1909. Kruyt schreef over het gebruik van godsnamen in zijn artikel ‘Over eenige uitdrukkingen voor geestelijke begrippen bij de evangelieprediking in Indië’, *MNZG*, 1906 (50), blz. 365-380. Hij ging in dat artikel echter niet in op het gebruik van de godsnaam in het zendingswerk in Midden-Celebes.

²³ Zie Kruyt, ‘Dagboek 1894’, 3 juli. Jan Kruyt verwijst in zijn bespreking van de godsnaam naar deze passage (*Het zendingsveld Poso*, blz. 81).

²⁴ Adriani, ‘Het christianiseeren eener taal’, blz. 120.

²⁵ R.E. Downs laat in zijn bespreking van de kosmologie het voorvoegsel ‘i’ weg (R.E. Downs, *The religion of the Bare’e speaking Toradja of Central Celebes*, ‘s-Gravenhage, 1956, blz. 12vv. Adriani gebruikt het Bare’e-voorvoegsel meestal wel (‘Het christianiseeren eener taal’, blz. 120).

²⁶ N. Adriani, *Bare’e-Nederlandsch Woordenboek*, blz. 329.

²⁷ *Lai sindate mangkeni jangi*, ‘Lai daarboven bestuurt de hemel’ (zie Kruyt, *De Bare’e sprekende Toradjas van Midden-Celebes*, II, Amsterdam, 1951, blz. 3).

²⁸ Kruyt, *De Bare’e sprekende Toradjas van Midden-Celebes*, II (1951), blz. 3.

²⁹ Kruyt, *De Bare’e sprekende Toradjas van Midden-Celebes*, I (1951), blz. 370.

³⁰ Adriani, *Bare’e-Nederlandsch Woordenboek*, blz. 455.

³¹ Adriani, ‘Het christianiseeren eener taal’, blz. 120.

³² Adriani, ‘Het christianiseeren eener taal’, blz. 120.

weliswaar de voornaamste oppergoden waren, maar dat zij toch ook de goden waren 'van wie men het minste weet te vertellen'.³³ Het ontbreken van kennis over deze hoogste god zou juist de mogelijkheid hebben geboden deze godsnaam te vullen met betekenis vanuit de christelijke traditie. De zending in Midden-Celebes koos daarvoor echter niet, waarschijnlijk vanwege het tweede door Adriani genoemde punt, namelijk dat *i Lai* steeds 'met eene vrouwelijke wederhelft' voorkomt.³⁴ Kruyt en Adriani achtten het niet mogelijk het christelijke godsbegrip over te brengen met behulp van een godsnaam die steeds de associatie oproep met de godin van de aarde.

Mogelijk hebben ook andere, door Kruyt en Adriani niet nader genoemde, overwegingen een rol gespeeld. Wellicht achtten zij het niet wenselijk de godsnaam *i Lai* te gebruiken, omdat deze niet alleen geassocieerd werd met de godin van de aarde, maar ook met de mythe van incest.³⁵ Waarschijnlijker is echter dat een ander argument een rol speelde: de goden *i Lai* en *i Ndara* hadden in de mythologie van de Pamona-religie niet dezelfde exclusief hoge positie als de God van de bijbel. *Pue mPalaburu* (Schepper-God), zoon van het hoogste godenechtpaar, en *Pue di Songi* (Heer in het verborgene³⁶) speelden in de priesterlijke rituelen een veel belangrijker rol.

Ondanks hun vertaaltheoretische en missionaire uitgangspunten kozen Kruyt en Adriani uiteindelijk voor de uitheemse godsnaam *Ala* (God), de Bare'e-vorm van het Arabische en Maleise *Allah*.³⁷ Zij voegden daaraan toe het Bare'e-woord *Pue* (heer, meester, eigenaar, vorst, god).³⁸ Volgens het Bare'e-woordenboek van Adriani is de woordvorm *Ala* in directe zin ontleend aan het Buginees, waar de aanduiding *Ala ta'ala* (God de verhevene) gangbaar was.³⁹

Adriani schrijft dat de zending de naam *Pue mPalaburu* (Heer Formeerder, Schepper-God) niet als godsnaam gebruikte. De zending maakte echter wel gebruik van priesterlijke litanieën waarin de eigenschappen van de god werden aangeduid.⁴⁰ Adriani illustreert dit met Handelingen 8:12, waar de namen Zeus en Hermes voorkomen. In zijn voor het zendingswerk geschreven bijbelse geschiedenissen vertaalde hij Zeus met *Pue mPalaburu* en Hermes met *Pue di Songi*. Het gaat Adriani hier echter niet om het gebruik van de Pamona-godsnamen voor Griekse goden, maar om de eigenschappen die aan de goden werden toegedicht. In de parafrasering van

³³ Kruyt, *De Bare'e sprekende Toradjas van Midden-Celebes*, II (1951), blz. 3.

³⁴ Adriani, 'Het christianiseeren eener taal', blz. 120.

³⁵ Kruyt, *De Bare'e sprekende Toradjas van Midden-Celebes*, II (1951), blz. 3-4; zie ook J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 28.

³⁶ Volgens de mythologie woonde *Pue di Songi* in de hoogste, verborgen kamer van de hemel. Zie Kruyt, *De Bare'e sprekende Toradjas van Midden-Celebes*, II (1951), blz. 4; R.E. Downs, *The religion of the Bare'e speaking Toradja of Central Celebes*, blz. 12; N. Adriani, *Bare'e-Nederlandsch Woordenboek*, blz. 763.

³⁷ Volgens Jan Kruyt kwamen zij 'in onderling beraad' tot deze conclusie (*Het zendingsveld Poso*, blz. 81). Hij baseert zich mogelijk op gesprekken met zijn vader of op Adriani's artikel 'Het christianiseeren eener taal' en diens gebruik van het woord 'wij' (blz. 120).

³⁸ Adriani, *Bare'e-Nederlandsch Woordenboek*, blz. 577.

³⁹ Adriani, *Bare'e-Nederlandsch Woordenboek*, blz. 10. F.H. van de Wetering wijst op een vergelijkbare keuze voor de godsnaam op Alor, waar de invloed van moslims aan de kust eveneens leidde tot het gebruiken van de naam *Allah ta'ala* (F.H. van de Wetering, 'De Godsnaam op Alor', *TZM*, 1927 (71), blz. 135).

⁴⁰ Adriani, 'Het christianiseeren eener taal', blz. 120: 'Wat wij wel konden overnemen uit den theologischen godsdienst der priesteressen, waren sommige epitheta der bij het volk bekende goden der Bovenwereld.'

Handelingen 8 koppelde hij epitheta uit de priesterlitanieën, ter ere van *Pue mPalaburu* en *Pue di Songi*, aan de Schepper-God van de bijbel:

En als men nu offers wil brengen,⁴¹ wijzen zij dit alles af, met te zeggen dat men aan menschen geen goddelijke eer mag brengen, 't zij ze levend zijn of dood, maar dat alle eer toekomt aan God. 'Want Hij is het die onzen adem bezit, die den hemel en de aarde heeft geformeerd, de zee met al haren inhoud. Hij heeft ons lichaam gevormd; Hij heeft onze vingers gescheiden, zoodat wij er vingers aan hebben, Hij heeft onzen mond gespleten, zoodat wij er een mond aan hebben, Hij heeft onze ooren doorboord en onzen neus doorstoken, Hij heeft onze oogen gespleten, en Hij is het die onzen kruin overwelft. Hij is het die zijnen adem in onze Voorouders heeft overgebracht, zoodat zij ademden en zoo is het dat ook wij, hunne nazaten, leven tot op dezen dag.' Deze geheele zinsnede is overgebracht uit de taal der priesteressen; voor de Toradja's zijn het alle bekende klanen, waarnaar zij gaarne luisteren.⁴²

Kruyt waardeerde dit zoeken naar aansluiting als positief en noodzakelijk.⁴³ De zending zocht zelf naar deze mogelijkheden, maar zij stond in principe ook niet afwijzend tegenover vergelijkbare ontwikkelingen van de zijde van de To Pamona, zoals het vervangen van de godennamen door de namen van God en Jezus tijdens de litanieën van de priesteressen. Kruyt waardeerde dit als een teken dat de To Pamona het christelijk geloof in de eigen kring trokken.⁴⁴ Het omgekeerde, namelijk het overnemen van de inheemse godsnamen in het christendom, vond echter ook plaats. Uit interviews blijkt, in tegenstelling tot wat Adriani schrijft, dat christenen de godsnaam *Pue mPalaburu* in het gebed gebruikten. Zo wezen ds. Dj.M. Gandisi,⁴⁵ ds. B. Mokale,⁴⁶ R. Oruwo-Monapa⁴⁷ en D. Kawani⁴⁸ op het gebruik van de naam *Pue mPalaburu* in de voorbeden en in het gebed van verootmoediging. De eerst- en laatstgenoemde vermeldden met name het gebruik van de formulering *Boo Pue Ala papa Pue mPalaburu anu malaburu yangi pai lino* ('O Heer God, Vader, Heer Formeerder, die geschapen hebt de hemel en de wereld'). Bovendien wees Kawani erop dat de zendelingen dit gebed uit de inheemse religie voor kerkelijk gebruik overnamen, omdat zij het beschouwden als passende verheerlijking van God.

⁴¹ Aan Paulus en Barnabas.

⁴² Adriani, 'Het christianiseeren eener taal', blz. 122.

⁴³ GZB-zending A.A. van den Loosdrecht gebruikte direct na zijn aankomst in Rantepao (9 mei 1914) de godsnamen *Poeang Alla* en *Poeang Isa*. Hij maakte deze keuze zeer waarschijnlijk onder invloed van zijn oriënterend verblijf in Poso (7 december 1913 tot half april 1914, zie N. Adriani, 'Ter herinnering aan Antonie Aris van de Loosdrecht', *VGA*, III, blz. 296-297). Al snel zou hij echter kiezen voor de naam *Poeang Matoea*, de inheemse aanduiding voor de schepper-god. Zending P. Zijlstra wees in een brief van november 1925 op het 'zeer gebrekkige beeld' dat deze aanduiding van God geeft, maar hij beschouwde het toch als een gelukkige keuze (Zie Th. van den End, *De Gereformeerde Zendingbond 1901-1961*, blz. 113, 217-218). B. Plaisier wijst erop dat het gebruik van de oude godsnaam volgens de evangelisten veel misverstanden opriep en dat het gebruik van de naam *Puang Matua* ertoe bijdroeg dat God als een God op grote afstand werd ervaren (B. Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 430-431).

⁴⁴ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 70-72.

⁴⁵ Interview Dj.M. Gandisi, 20 september, 5 oktober 1994.

⁴⁶ Interview B. Makale, oktober 1994.

⁴⁷ Interview R. Oruwo-Monapa, 22 oktober 1994.

⁴⁸ Interview D. Kawani, 23 en 26 oktober 1994.

Pue Isa en Pue Yesu

Opmerkelijk is dat Jan Kruyt, in zijn bespreking van de godsnaam, niet ingaat op de mythologie van de To Pamona en de wijze waarop Kruyt en Adriani daarin aanknopingspunten probeerden te vinden voor de godsnaam. Het is niet duidelijk waarom hij dit achterwege laat. Hij besteedt uitsluitend aandacht aan de onmogelijkheid de term *lamoa* te gebruiken en bespreekt vervolgens de keuze voor de Bare'e-naam voor Jezus.⁴⁹ Zijn opmerking dat Alb. Kruyt aanvankelijk, in aansluiting bij het islamitisch spraakgebruik, de naam *Isa* gebruikte en dat de zendelingen deze aanduiding pas in de jaren dertig vervingen door de naam *Yesu* is niet juist: het is een onvolledige en daardoor onjuiste weergave van de feiten.⁵⁰ Uit dagboeknotities blijkt dat Kruyt aanvankelijk zowel de namen 'Jesoe' als 'Jesoea' gebruikte.⁵¹ Ook uit een brief aan Adriani, geschreven in maart 1900, blijkt dat Kruyt in het jaar 1900 de naam 'Jesoe' gebruikte.⁵² Rond die tijd was hij echter niet consequent in het gebruik van de naam voor Jezus, want een dagboeknotitie van februari 1897 maakt duidelijk dat, naast *Pue Ala*, ook de naam *Pue Isa* ingang gevonden had:

Voortpratende met horten en stooten zeide Tampanambes broer: 'Jullie zeggen dat we niet meer lamoa, maar Pue Allah moeten zeggen'. Ik: 'Het komt er niet op aan, op de naam, maar jullie lamoa's zijn vele, en dat is eene fout, God is een.' Tampanambe: 'Maar jullie hebben toch twee goden, Pue Allah en Pue Isa?'⁵³

Pas na geruime tijd ging Kruyt geheel over tot het gebruik van de naam *Pue Isa*, waarschijnlijk omdat deze benaming bekender was bij de To Pamona door de omgang met islamitische kustbewoners. In de jaren dertig koos de Poso-zending echter, in aansluiting bij de Maleise bijbelvertaling en ter onderscheiding van de islam, voor de aanduiding *Pue Yesu*.⁵⁴

Inosa mPue Ala en tanoana

Uit de bronnen over de zending in Midden-Celebes blijkt dat de discussie over de godsnaam beperkt bleef tot de aanduidingen voor God en voor Jezus. Over de vertaling van de naam voor de derde persoon van de triniteit, Heilige Geest, is kennelijk geen discussie gevoerd. In zijn artikelen en rondzendsbrieven gaat Kruyt nauwelijks in op de Geest. In de titels van zijn publicaties komt bovendien het woord 'Pinksteren' in het geheel niet voor (dit in tegenstelling tot de woorden 'kerst' en 'Pasen').⁵⁵ Deze constatering rechtvaardigt de vraag of in de missionaire benadering van Kruyt, zeker in de latere jaren van zijn werk in Midden-Celebes, er sprake was van een zekere 'Geistvergeessenheit', ondanks zijn nadruk op de innerlijkheid van het geloof.

Een van de weinige keren dat Kruyt expliciet schrijft over de Geest is in het

⁴⁹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 80-82. Deze bespreking staat in het kader van de vorm van de missionaire prediking (blz. 77-90).

⁵⁰ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 81-82.

⁵¹ Zie bijvoorbeeld 'Dagboek 1892', 29-30 mei en 2 juni.

⁵² Brief Kruyt aan Adriani, 26 (?) maart 1900 (ARvdZ 96A/1/4).

⁵³ Kruyt, 'Dagboek 1897', 2 februari.

⁵⁴ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 82.

⁵⁵ 'Het Kerstfeest in Posso', *NZ*, 1929 (12/12), blz. 181-182; *BrAKrVr*, 1910 (8), blz. 10-15: 'De Kerstdagen te Kasigoentjoe', 1911 (12) blz. 13-16: 'Een nationaal Kerstfeest'; 1919 (48) blz. 3-9: 'Naar aanleiding van ons Kerstfeest'; 'Paschen op het zendingsveld', *NZ*, 1944 (27/3), blz. 17; 'Paschen in Posso', in: Th. Delleman, *In het licht van Zijn verrijzenis*, Aalten 1946.

zeer korte artikel 'De werking van den Heiligen Geest in de Possozending' (1934).⁵⁶ Die tekst geeft echter geen informatie over de achtergronden van de vertaalkeuze. Uit het Nieuwe Testament in de Pamonataal blijkt dat de vertalers kozen voor het woord *inosa*.⁵⁷ Dit woord, afgeleid van *osa* (adem), betekent levenskracht, levensduur, leven. Volgens Adriani beschouwden de To Pamona *inosa* als 'de zichtbare vorm van het leven'.⁵⁸ Zijn beschrijving bevat geen aanwijzingen dat aan *inosa* goddelijke kwaliteiten werden toegedacht. Evenmin geeft hij aan dat het begrip als synoniem werd gebruikt voor *tanoana* (levenskracht, ziel). Kruyt omschrijft de adem evenmin in termen die een verbinding met het goddelijke doen vermoeden: 'De adem, die uit het lichaam voortkomt, wordt door den Toradja beschouwd als een met levenskracht vervuld produkt van den mensch, op dezelfde wijze als hij dit het speeksel en de uitwerpselen doet'.⁵⁹

De vertalers kozen dus voor een neutrale omschrijving: adem, levenskracht. In het Nieuwe Testament in de Pamonataal wordt *Inosa* niet alleenstaand weergegeven, maar steeds in combinatie met *Pue Ala*. De vertaling van Geest of Heilige Geest wordt consequent weergegeven met *Inosa mPue Ala* (de Adem van de Heer God). Opmerkelijk is dat in Handelingen 8, in het verhaal van Simon de tovenaer, het woord *inosa* (adem, levensduur) voorkomt naast het door Kruyt veelvuldig besproken begrip *tanoana* ('zielestof', levenskracht). De vertaling gebruikt in vers 19 dit laatste woord als omschrijving van de bijzondere kracht die de apostelen volgens Simon hadden. De tekst roept dus de associatie op met het werk van de *wurakes*, de priesteressen, die opstegen naar de hemel om levenskracht (*tanoana*) te halen voor mensen in kwetsbare situaties. Kracht van de goddelijke Geest (*inosa*) kreeg daarvoor een plek tegenover magische kracht van de menselijke ziel (*tanoana*).

9.2.4 Het dienen van God

'Men heeft van dat Christendom in zich opgenomen, wat men ervan opnemen kon met de animistische denkbeelden, welke men van geslacht op geslacht had overgeërfd', schreef Kruyt in 1919.⁶⁰ Het dienen van God 'liet te wensen over': vele recent gedoopten waren onverschillig voor het christendom, sommigen kwamen in het geheel niet meer in de samenkomsten en afval van het geloof kwam voor. Kruyt was van mening dat dit samenhang met het nog ongeregelde van het gemeentelieven. Ouderlingen waren nog niet overal aangesteld en binnen gezinnen kwam het geregeld voor dat slechts één van de echtelieden was gedoopt.

De gereformeerde zendeling D.K. Wielenga, in datzelfde jaar op bezoek in Midden-Celebes, plaatste eveneens kritische kanttekeningen bij het gemeentelieven. Zo merkte hij op dat de kerkdiensten te weinig ritueel hadden, terwijl dit voor de christenen wel belangrijk was. Kruyt schreef daarover in zijn dagboek: 'Na het bijwonen van de godsdienstoefening maakte Wielenga de opmerking dat het wel goed zou zijn meer ritueel er bij te hebben, bijvoorbeeld bij het begin het gezamenlijk zingen van de geloofsbelijdenis. Ik voel er wel voor, maar ik geloof toch dat het

⁵⁶ Kruyt, 'De werking van den Heiligen Geest in de Possozending', AWCC, 1934 (10/29).

⁵⁷ Zie bijvoorbeeld de vertaling van Mattheus 1:20 en Handelingen 1:8, *Sura magali nuntu ngkatuwu. Sura mpojanji dawou*, Jakarta, 1991.

⁵⁸ Adriani, *Bare'e-Nederlandsch Woordenboek*, blz. 530.

⁵⁹ Kruyt, *De Bare'e sprekende Toradjas van Midden-Celebes*, I (1951), blz. 427.

⁶⁰ Kruyt, 'Dagboek 1919', naschrift 'Werkkring Pendolo 1919'.

beter is daarmee nog een poos te wachten.’⁶¹ In deze passage weidde Kruyt niet verder uit over zijn opvattingen, maar duidelijk is dat hij aarzelde bij het invoeren van vaste, liturgische gebruiken in de kerkdienst. De vorm van de kerkdiensten kwam voort uit de informele samenkomsten op de veranda van de zendelingswoning: de dienst was aanvankelijk een gesprek over een bijbelverhaal. Na het begin van de overgangen naar het christendom werden de samenkomsten verplaatst naar de schoolgebouwen. Daar groeiden de bijeenkomsten uit tot kerkdiensten waarin gezongen en gebeden werd.

In 1912 had de Conferentie van Zendingen besloten dat er meer structuur in de diensten moest worden aangebracht, maar ‘onze gemeenten in het Possosche zijn nog te jong om reeds eene vaste regeling voor haar te kunnen vaststellen; wij zendelingen zijn bij den groei onzer gemeenten nog aan het toekijken wat ten opzichte van verschillende punten de beste weg is’.⁶² De kerkdiensten vonden ’s morgens vroeg plaats, om half zeven of zeven uur. Door de ‘godsdienst oefening’ op dit vroege uur te houden werd tegemoet gekomen aan de To Pamona, die de zondag nog niet als rustdag beschouwden. Zodra de zondagsheiliging gemeengoed zou worden, kon het tijdstip van de kerkdienst ook later op de ochtend worden geplaatst. De Conferentie was van mening dat de samenkomst op enigerlei wijze ruimte moest bieden voor het gesprek, hetzij voorafgaand aan de preek, hetzij na de kerkdienst. De gespreksvorm verdween echter gaandeweg, omdat het aantal bezoekers steeds groter werd. Na 1925 verdween geleidelijk het gebruik van bijbelse platen als ondersteuning van de bijbelvertelling. In 1925 zou de Conferentie van Zendingen nog een discussie wijden aan de vraag of deze ‘aanschouwing’ moest worden gehandhaafd. Jan Kruyt concludeert dat deze ‘naïeve wijze van werkelijkheid te beleven moest wegvallen’.⁶³ Hij betreurt dit echter als een negatieve ontwikkeling: ‘een stuk directe aanspreekbaarheid’ verviel terwijl niet duidelijk was wat ervoor in de plaats kwam. Vragenderwijs stelt hij dat liturgie wellicht hiervoor in de plaats kwam. In de notulen van de Conferentie is overigens opgetekend dat J. Woensdregt pleitte voor het handhaven van het gebruik van de bijbelse platen en dat deze ook werden aangeschaft voor de ressorten waar nog geen platen in het bezit van de zending waren.

De Conferentie van Zendingen besloot in 1925, op voorstel van Kruyt, tot het invoeren van een eenvoudige orde van dienst. De zendelingen Woensdregt en A. Kooistra waren van mening dat in hun ressorten, respectievelijk Bada en Tentena, geen behoefte bestond aan een vaste orde van dienst. Kruyt antwoordde daarop: ‘een liturgie dient juist om bij een geestelijk weinig ontwikkeld volk meer behoefte aan geestelijke dingen te scheppen’.⁶⁴ Woensdregt en Kooistra echter waren van mening dat het belangrijker was dat de christenen eerst zouden leren goed mee te zingen tijdens de dienst.⁶⁵ Het werd aan het oordeel van de zending overgelaten of de gemeente toe was aan de invoering van liturgie. Volgens de notulen werden de tien

⁶¹ Kruyt, ‘Dagboek 1919’, 14 maart.

⁶² NCvZ Midden-Celebes, 17 juni 1912 (ARvdZ 96A/4/1). A.M. van de Poll-Schuyt (1910-1998) schreef dat rond 1915 de diensten geen gespreksvorm meer hadden (brief aan de auteur, 9 september 1994, privé-archief).

⁶³ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 271-272.

⁶⁴ NCvZ Midden-Celebes, 20 januari 1925, bijlage 4, overzicht blz. 13 (ARvdZ 96A/4/1).

⁶⁵ Het zingen van christelijke liederen werd op de scholen aangeleerd. De ouderen zagen het zingen aanvankelijk als iets dat bij het kind-zijn en het schoolgaan hoorde (J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 273).

geboden en de geloofsbelijdenis afwisselend, om de week, gelezen. Op de zondag dat de wet gelezen werd, verving de voorganger de geloofsbelijdenis door het lezen van Johannes 3:16. Wanneer de geloofsbelijdenis werd gelezen, diende de voorganger de lezing van de wet te vervangen door het lezen van Lukas 10:27.⁶⁶ Jan Kruyt geeft geen nadere informatie over de opzet van de liturgie.

Uit interviews blijkt dat aanvankelijk een zeer sobere orde van dienst werd gebruikt: zang, gebed, wet, geloofsbelijdenis, schriftlezing, preek, zang, gebed.⁶⁷ Kruyts artikel 'Liturgie voor de Christelijke gemeenten in Midden-Celebes' bevestigt dit beeld.⁶⁸ In tegenstelling tot zijn opmerkingen naar aanleiding van het bezoek van Wielenga blijkt Kruyt in 1925 tot de conclusie te zijn gekomen 'dat geestelijk weinig ontwikkelde volken behoefte hebben aan vaste vormen, waarin ze hun geloof willen uiten'.⁶⁹ Hij erkende dat dit besef pas sinds 'de laatste drie, vier jaren' bij hem had postgevat. Wellicht heeft het bezoek van Wielenga hierin een rol gespeeld. Hij verwachtte veel moeilijkheden bij de invoering van de liturgie te zullen ondervinden, maar de mensen zouden gaandeweg gaan beseffen dat 'een deel van de Christelijke godsvereering' bestaat uit het meedoen van de liturgie. Kruyt liet het votum weg en verving dit door een korte bede om de aanwezigheid van de Geest. Hij achtte zelf het steeds opnieuw lezen van de tien geboden niet nodig. Dat hoorde volgens hem thuis in het dooponderricht. In plaats daarvan las hij de samenvatting van de wet, gevolgd door schuldbelijdenis en schuldvergeving. Zang had in de dienst een bescheiden plaats: liturgische responsies door de gemeente liet Kruyt niet uitspreken, maar zingen. Het 'gewone' zingen van vertaalde gezangen had alleen plaats in de vorm van de slotzang en eventueel voorafgaand aan de toespraak.⁷⁰

De geleidelijke groei van het liturgisch karakter van de samenkomsten stond op gespannen voet met de wens de communale eenheid te handhaven. In de eerste jaren na de kerstening woonden zowel gedoopten als ongedoopten de samenkomsten bij en voerden met elkaar het gesprek over de bijbelverhalen. In later jaren kregen de diensten echter een steeds kerkelijker karakter: de gedoopten namen deel aan de rituelen en de ongedoopten werden toeschouwers.⁷¹ Dit was met name aan de orde toen de viering werd ingevoerd: terwijl de doop een openbaar en getuigend karakter had, was het avondmaal als viering van het goddelijk mysterie gericht op de christelijke gemeenschap. De scheidslijn tussen lidmaten van de gemeente en ongedoopten werd daardoor duidelijk zichtbaar en de communale eenheid werd zo ongewild doorbroken. De zending probeerde dit te ondervangen door het houden van communale maaltijden na de avondmaalsviering.

De Bare'e-sprekende christenen van Midden-Celebes vierden op 12 juni 1910

⁶⁶ Helaas zijn de bijlagen, waarin volgens de agenda van de vergadering de orde van dienst was opgenomen, niet bij de archiefstukken gevoegd. Het om en om lezen van de tien geboden en de geloofsbelijdenis wordt bevestigd in een interview met M. Taiso en Y. Tongena, oktober 1994.

⁶⁷ Interviews met M.L. Penda, 2 september en 16 oktober 1994; K. Gundo, oktober 1994.

⁶⁸ Kruyt, 'Liturgie voor de Christelijke gemeenten in Midden-Celebes', *TZM*, 1925 (69), blz. 264-266.

⁶⁹ Kruyt, 'Liturgie voor de Christelijke gemeenten', blz. 264.

⁷⁰ Kruyt, 'Liturgie voor de Christelijke gemeenten', blz. 265-266.

⁷¹ De kerkdiensten op het zendingsterrein van de GZB droegen vanaf het begin een ander karakter. Plaisier schrijft dat de kerkdiensten daar aanvankelijk in 'het gebouw van de nieuwe beschaving, de school' werden gehouden en dat daardoor de manier van samenkomen als vreemd ervaren werd. De diensten hadden niet zoals in Poso aanvankelijk de vorm van een gesprek, omdat de zendelingen bewust kozen voor een gereformeerd-protestantse vormgeving van de eredienst (B. Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 492vv).

voor het eerst avondmaal.⁷² Dit vond plaats in de gemeente te Kasiguncu. Uiteraard was het niet de eerste avondmaalsviering in Poso, want in de Maleis-sprekende gemeente had zij al vele jaren plaats. In zijn dagboeken gaf Kruyt een beschrijving van de eerste viering. Deze vond plaats vier dagen voor de eerste begrafenis van een christen-geworden inwoner van Midden-Celebes. Kruyt bereidde deze viering goed voor tijdens het onderwijs aan de lidmaten en legde in zijn preek de nadruk op het avondmaal als viering van een nieuwe gemeenschap:

In een voorwoord legde ik nog eens aan de mensen de beteekenis van het avondmaal uit naar aanleiding van de gelijkenis van den wijnstok. Aan de eerste tafel sprak ik over 'Een nieuw gebod geef Ik u dat gij elkaar liefhebt, zooals Ik u heb liefgehad.' Vroeger hebt gij alleen uw bloedverwanten liefgehad; nu door het avondmaal door ons geloof hebben wij allen het vleesch en het bloed van Jezus, en zijn wij dus werkelijk broers en zusters van elkaar.⁷³

Hij benutte het avondmaal dus als mogelijkheid om het ideaal van de communale eenheid te transformeren en te versterken: de christenen hadden een nieuwe verwantschap doordat zij hetzelfde bloed in de aderen hadden, namelijk het bloed van Jezus.⁷⁴ A. Gayumbo merkte op dat de zendelingen in de kerkdiensten de gemeenschap steeds weer centraal stelden: 'In de kerkdiensten werd het voor de Pamona-cultuur karakteristieke *mosintuwu* steeds onderstreept, want *mosintuwu* gaf een beeld van wat het elkaar liefhebben inhield.'⁷⁵

De notulen van de Conferentie van Zendelingen van het jaar 1912 vermelden dat het avondmaal in 1912 gevierd werd, maar dat voor de viering nog geen vaste regeling bestond:

Wij houden eene toespraak vooraf, waarin wij nog een keer op de beteekenis van het avondmaal wijzen; een formulier hebben wij niet; bij het overreiken van brood en wijn gebruiken wij dezelfde woorden als Jezus tot zijne discipelen richt bij de instelling van het heilig avondmaal. Voor de Toradja's laten deze woorden niets te wenschen over aan duidelijkheid.⁷⁶

Kruyt voegt daaraan toe dat een vertaling van het Nederlandse avondmaalsformulier beslist onwenselijk was. Dat wil zeggen: hij beschouwde niet de vertaling van dit formulier als onwenselijk, maar het formulier zelf. Dit blijkt indirect uit hetgeen Kruyt in 1919 in zijn dagboek noteerde. Naar aanleiding van de avondmaalsviering in het dorp Bo'e, in het ressort Pendolo, merkt hij op dat het verreweg het beste was mensen vragenderwijs 'een indruk te geven van den persoon van Jezus'. Deze mensen hadden 'eigenlijk heelemaal nog geen geestelijke ervaring' opgedaan en het had geen zin 'te probeeren dingen uit hen te krijgen, die er nog niet in zijn'.⁷⁷ Kruyt zag dus af van een leerstellige benadering middels tevoren vastgestelde vragen en

⁷² Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 16 juni 1910.

⁷³ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 16 juni 1910.

⁷⁴ In 1936 schreef Kruyt dat inheemse christenen het avondmaal aanvankelijk alleen als een gemeenschapsoefening zagen (Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 107). Er was wellicht dus eerder sprake van omvorming (van de 'heidense' gemeenschapsbeleving naar een christelijke) dan van een versterking van de communale eenheid.

⁷⁵ *Interview* A. Gayumbo, oktober 1994.

⁷⁶ NCvZ Midden-Celebes, 17 juni 1912 (ARvdZ 96A/4/1).

⁷⁷ Kruyt, 'Dagboek 1919', 30 april.

antwoorden. Het ligt voor de hand dat Kruyt deze redenering ook volgde met betrekking tot het avondmaalsformulier.

In 1927 was in deze situatie nog weinig verandering gekomen. Uit de notulen van de Conferentie van Zendelingen van 1927 blijkt dat Kruyt correspondeerde met de linguïst L. Onvlee (1893-1986), die sinds 1926 op Sumba werkte.⁷⁸ De briefwisseling ging met name over de vertaalbaarheid van de Nederlandse doop- en avondmaalsformulieren. Onvlee schreef dat de missionaire predikanten van Sumba tot de conclusie gekomen waren dat een vertaling niet zou voldoen en dat iets geheel nieuws moest worden opgesteld. Hij vroeg Kruyt daarom inlichtingen te verstrekken over de werkwijze in Midden-Celebes. Deze antwoordde:

(...) dat het proces van de verchristelijking der taal in Midden-Celebes nog niet voldoende voortgeschreden is, dan dat wij er aan konden denken denkbeelden omtrent doop en avondmaal in formulieren vast te leggen; dat voorloopig nog iedere zendeling op zichzelf zijn best moest doen om deze heilige handelingen aan de menschen te verklaren, en dat eerst later, wanneer de gemeenten tot een meer zelfstandig geestelijk leven waren gekomen, aan het opstellen van formulieren kon worden gedacht.⁷⁹

Kruyt blijkt de vertaalprincipes dus consequenter te hebben toegepast op de formulieren dan op de bijbelvertaling. Terwijl hij van mening was dat de doopformulieren nog niet konden worden vertaald, uitte hij scherpe kritiek op Adriani omdat deze de vertaling van het Nieuwe Testament niet wilde bespoedigen.

Kruyt legde er sterk de nadruk op dat het avondmaal een 'genademiddel' is, dat mensen in staat stelt nader tot de Heer te komen, en niet een plechtigheid voor hen die zondebesef hebben. De zending in Midden-Celebes nam deze gedachte over: de Conferentie van Zendelingen onderstreepte tijdens het overleg van 1926 dat het avondmaal niet moest worden gebruikt als middel voor de tuchtuitoefening.⁸⁰ Gemeenteleden moesten niet worden uitgesloten van het avondmaal op grond van hun handel en wandel. Deelname aan het avondmaal zou de jonge gelovigen juist sterken in het geestelijk geloof. De opvoedende waarde achtte Kruyt hoger dan de heiligheid van het avondmaal.⁸¹ Om die reden was hij dan ook tegen de scheiding der sacramenten: hij wilde niet dat de christelijke To Pamona het avondmaal gingen beschouwen als een te behalen prijs voor goed christen zijn.⁸² Ook zending Woensdregt

⁷⁸ Kruyt had Onvlee in 1923 leren kennen tijdens een NCSV-conferentie in Nunspeet. Kruyt raadde hem aan in het zendingswerk nooit gebruik te maken van het Maleis. Het succes van de zending op Sumba zou afhangen van het gebruik van de inheemse taal. De zending zou geheel op een verkeerd spoor terecht zijn gekomen doordat L.P. Krijger het Maleis voor de prediking gebruikte (brief Kruyt aan H. Kraemer, 22 augustus 1923, ARvdZ 90/1/10). Aan de opleidingsschool voor evangelisten te Karuni (Sumba), geopend in januari 1924, werd Maleis als voertaal gebruikt. Krijger was vanaf 1922 belast met de voorbereiding van deze evangelistenopleiding en het opstellen van het leerplan. P.J. Lambooi spreekt er zijn spijt over uit dat in Payeti pas vanaf 1930 Sumbanees voor de prediking werd gebruikt: 'Want behalve een groot aantal hoorders, die denken dat ze Maleisch kennen, maar er eigenlijk niet veel van begrijpen, verstaan velen nu beter den inhoud van de preek' (Lambooi aan deputaten Sumba-zending, 7 mei 1930, in: Th. van den End, *Gereformeerde Zending op Sumba*, blz. 18, 325).

⁷⁹ NCvZ van Midden-Celebes, 2 februari 1927 (ARvdZ 96A/4/1).

⁸⁰ NCvZ Midden-Celebes, 2 februari 1926, Bijlage R (ARvdZ 96A/4/1); zie ook brief hoofdbestuur NZG aan CvZ te Poso, 3 juni 1926 (ARvdZ 96A/4/1).

⁸¹ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 110.

⁸² Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 110-111. Zie ook J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 281. De GZB-zending in het Toraja-gebied wees de scheiding der sacramenten af als ongereformeerd en in strijd met artikel 59 van de Dordtse Kerkorde. Een uitzondering daarop vormde het ressort

was deze mening toegedaan. In een causerie over doop en avondmaal, gehouden tijdens de Conferentie van Zendingen van 1926, zei hij dat wie gedoopt was en belijdenis had gedaan, direct tot het avondmaal kon worden toegelaten. Hij constateerde bovendien dat christenen in Bada zich nog niet echt christen voelden zolang zij het avondmaal nog niet konden meevieren.⁸³

Deze opstelling maakt duidelijk dat de zending in Midden-Celebes koos voor een 'open gemeente'-model, waar mensen rondom woord en sacrament werden verzameld en waar de grens tussen gemeente en dorpsamenleving bewust open werd gehouden. Evenals het evangelie moest de gemeente de zuurdesem in de samenleving zijn: langzaam de desem de samenleving doordrenken van het christelijk gedachtegoed. De keuze voor het avondmaal als genademiddel kan worden verstaan als een nadere uitwerking van de zendingsmethodische keuze voor volkskerstening: het ging bij de bediening van de sacramenten vooral om het present stellen van het tastbare teken van Gods liefde, niet om de opbouw van een 'zuivere' gemeente van bekeerden.

De keuze voor het avondmaal als genademiddel wil niet zeggen dat de zending in Poso lichtvaardig met het avondmaal omging. Elke avondmaalsviering werd voorafgegaan door een periode van onderzoek. Jan Kruyt wijst erop dat deze onderzoeken steeds leidden tot het bijleggen van onderlinge veten. Deze onderzoeken hadden vooral de vorm van de zelfbeproeving: mensen wogen zelf af of zij aan het avondmaal konden deelnemen. De Conferentie van Zendingen zag vermaning als wenselijk, maar beschouwde uitsluiting van het avondmaal als onjuist.

Het hoofdbestuur van het NZG schreef in 1926 een brief aan de Conferentie van Zendingen over de instellingswoorden van het avondmaal.⁸⁴ Blijkens de notulen had de Conferentie besloten dat het beter was niet 'Dit is het lichaam van Jezus' te zeggen, maar 'Dit brood treedt in de plaats van het lichaam van Jezus'.⁸⁵ Het bestuur beschouwde dit als de Zwingliaanse, symbolische opvatting van het avondmaal en uitte hierop kritiek: de bestuurders vroegen zich af of het sacramentele karakter van het avondmaal niet te zeer op de achtergrond kwam. Het bestuur beschouwde de Zwingliaanse interpretatie van het avondmaal als een westerse opvatting, die slecht aansluiting zou vinden bij de oosterling, die een sacramentele duiding veel beter zou begrijpen.⁸⁶ In 1927 besloot de conferentie de aanbeveling van het bestuur te volgen.

Wellicht speelde zending Woensdregt bij deze besluitvorming een rol. Hij wees er namelijk op dat de christenen in Midden-Celebes de viering van het avondmaal verstonen in magische termen, als een versterking van de levenskracht (*tanoana*) en van de gemeenschap. Hij schrijft: 'Langzamerhand leert men wel onderscheiden en zal ook de beteekenis van het Avondmaal zich in de menschen verdiepen'. Dit optimisme

Rongkong waar zending H.J. van Weerden een half jaar onderwijs gaf tussen doop en eerste avondmaal (zie Th. van den End, *De Gereformeerde Zendingbond 1901-1961*, blz. 190; I.H. Enklaar, *De scheiding der sacramenten op het zendingsveld*, blz. 106-107; B. Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 509-515). De zending van de Gereformeerde Kerken wees de scheiding der sacramenten af en legde evenals Kruyt de nadruk op een goed dooponderricht (I.H. Enklaar, *De scheiding der sacramenten op het zendingsveld*, blz. 112-113). Incidenteel kwam de scheiding der sacramenten in de gereformeerde zending echter wel voor (zie Th. van den End, *Gereformeerde Zending op Sumba*, blz. 157). Enklaar interviewde Kruyt persoonlijk m.b.t. de scheiding der sacramenten in Midden-Celebes (brief I.H. Enklaar aan de auteur, 27 augustus 1994, privé-archief).

⁸³ NCvZ Midden-Celebes, 2 februari 1926, Bijlage R (ARvdZ 96A/4/1).

⁸⁴ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 279.

⁸⁵ NCvZ Midden-Celebes, 2 februari 1926 (ARvdZ 96A/4/1).

⁸⁶ Brief hoofdbestuur NZG aan CvZ te Poso, 3 juni 1926 (ARvdZ 96A/4/1).

van Woensdregt was echter niet terecht, want christenen in Midden-Celebes hebben het avondmaal, dat slechts één maal per jaar met Pasen gevierd werd,⁸⁷ niet uitsluitend verstaan als versterking van de *tanoana*: zij waren ook vaak bang om aan het ritueel deel te nemen.⁸⁸ Niet zonder reden schrijft J.M. van 't Kruis dat het gebruik van brood en wijn – en niet de inheemse cassave en *saguer* (palmwijn) – het magisch begrip van het avondmaal nog heeft versterkt.⁸⁹

De zending wilde het magisch verstaan van het avondmaal tegengaan door voortdurende uitleg van de eigenlijke betekenis van de viering. Tegelijkertijd stimuleerde de zending het houden van een communale maaltijd na het avondmaal (en ook na de doop). Met dit 'flankerend beleid' wilde de zending in Midden-Celebes tegenwicht bieden aan de scheidslijn tussen gedoopten en ongedoopten: het leven van de gemeente moest ingebed zijn in het dagelijkse leven van de dorps- en volksgemeenschap.

Ook de grote, regionale kerstvieringen stonden in dit perspectief van de communale eenheid: de christenen kwamen op één plaats bijeen, op 24 december, en begonnen de viering met een gemeenschappelijke maaltijd en met traditionele dansen. Het grootse feest duurde tot de avond van de daaropvolgende dag. In 1936 besloot de Conferentie van Zendingen evenwel tot afschaffing van de regionale feesten. Omdat de viering te zeer het karakter van een volksfeest had gekregen, met allerlei attracties, gaf zij de voorkeur aan de kerstviering in de eigen, lokale gemeente. Bovendien maakte de overheid van het grote feest gebruik om vergaderingen met aanwezige hoofden te beleggen en belastingen te innen.⁹⁰ De viering in de eigen gemeente was geschikter om God te eren.

9.3 VERNIEUWING VAN HET VOLKSLEVEN

Het 'geestelijke' geloofsvertrouwen en de ware verering van God moesten volgens Kruyt leiden tot de vernieuwing van het volksleven. Hij sprak niet over de manifestatie van Gods genade in de samenleving of over de mens die leeft omwille van Gods eer of voor de dienst aan Hem.⁹¹ Hij schreef over dit laatste, afstand nemend

⁸⁷ Interviews met A. Mambe (november 1994) en M.L. Penda (november 1994).

⁸⁸ Interviews met Dj.M. Gandisi (20 september 1994) en B. Mokale (oktober 1994).

⁸⁹ Zie J.M. van 't Kruis, *De Geest als missionaire beweging. Een onderzoek naar de functie en toereikendheid van gereformeerde theologie in de huidige missiologische discussie*, Zoetermeer, 1998, blz. 219. Het magische begrip van het avondmaal leidde niet alleen tot vrees, maar ook tot de opvatting dat de sacramenten bescherming konden bieden. K. Gundo (interview oktober 1994) en B. Ranunto (interview 19 en 26 september 1994) wijzen erop dat de To Pamona de kerkelijke tucht, ondanks de terughoudendheid van de zendelingen, als streng ervaren hebben. Dit kan ook hebben bijgedragen aan de vrees om aan het avondmaal deel te nemen.

⁹⁰ J. Kruyt, *Het zendingveld Poso*, blz. 324. Hij verwijst hier naar de notulen van de CvZ Midden-Celebes van 1936. Dit verslag is echter in dossier ARvZ 96A/4/1 niet aangetroffen.

⁹¹ Vergelijk 'Zendingsbeginselen opgesteld op de Gereformeerde Synode van Middelburg' (Acta van de synode), *ZGKN100*: 'Ook het einddoel der zending mag uit dien hoofde niet anders verstaan, dan dat het gelegen is in haar bestemming om *God te verheerlijken*' (blz. 179); 'Is naar onze belijdenis geen ding in 's mensen hand gesteld, dan opdat hij "daarin zijn God zou dienen" (...), zoo volgt hieruit, dat *God hierin te dienen* (...) de leidende gedachte bij heel dezen arbeid moet blijven' (blz. 179); '(...) dat de gezamenlijke kerken de openbaarmaking in Indië van de ware kerke Christi bevorderen' (blz. 182); '...die overheid is dienaar van dienzelfden God (...); en daarom heeft ook de zending in alle ding dat niet tegen Gods ordinantiën voor de kerk en hare zending ingaat, te gehoorzamen. (...) Onze Gereformeerde belijdenis kent geen scheiding tusschen religie en staatsbeleid' (blz. 191).

van de klassiek-gereformeerde mensvisie: '(...) de Hollandsche Christenen hebben dit punt nog met de Heidenen gemeen, dat ze vasthouden aan de gedachte, dat we er zijn om God te dienen, in den zin, dat we hebben te doen wat we zeggen dat God heeft voorgeschreven, niet om onszelfswil, maar om Gods wil.'⁹²

Wel sprak hij keer op keer over de werking van de zuurdesem in de volks-samenleving. De zending kon het doordesemen niet zelf bewerkstelligen, maar wel was zij in staat de bedding voor de transformatie in het perspectief van het evangelie te scheppen. Kruyt zag het als doel van de zending het gemeenschapsbesef, de 'communal unity',⁹³ te handhaven en in getransformeerde vorm deel laten worden van de vernieuwde christelijke dorps- en volksgemeenschap.⁹⁴

Volgens Kruyt had de zending daartoe bij uitstek de mogelijkheid: mensen van een natuurvolk voelen zich verwant aan elkaar. Het oude dorpsideaal zou nieuwe kracht kunnen putten uit het evangelie. De vernieuwde, dat wil zeggen gekerstende, communale eenheid zou met name zichtbaar moeten worden in het gezamenlijk vieren van de christelijke feesten. De zending had volgens Kruyt de kans de oorspronkelijke staat van het volk onaangetaast te laten, vanuit het besef dat maatschappij en leefregel (adat) onafscheidelijk met elkaar verbonden zijn. In hoofdstuk acht werd al duidelijk dat de zending in deze opzet slechts ten dele slaagde. Kruyt besefte dit zelf maar al te goed. In 1934 concludeerde hij dat de communale gemeenschap snel uit elkaar viel en dat het belangeloos bijstaan van elkaar afnam: 'door het ingrijpen van het westers gouvernement is de gemeenschap dezer natuurmensen door elkaar geworpen; aan het communistisch denken, voelen en handelen is een gevoelige slag toegebracht. De grenzen der gemeenschap worden opgeheven.'⁹⁵

Het uiteenvallen van de eenheid der gemeenschap werd concreet zichtbaar in de overheidsbepaling dat het bestuur van kerk en dorp niet bij dezelfde mensen mocht berusten: de *kabosenya* kon geen ouderling worden, omdat de overheid de scheiding van kerk en staat verlangde.⁹⁶ Bovendien waren de zendelingen in Midden-Celebes tot de conclusie gekomen dat jongeren, die bij de zending naar school waren geweest, betere ouderlingen waren dan de ouderen, die leiding gaven aan de dorpsgemeenschap. De zendingsmethodische benadering van Kruyt faalde echter niet geheel: de zending zag op onderdelen kans de communale eenheid vast te houden. In

⁹² Brief Kruyt aan A. van der Flier, 30 juli 1928 (ARvdZ 101A/6/3).

⁹³ Zie voor deze term: Kruyt, 'Communal unity in Central Celebes', *World Dominion*, 1936 (14), blz. 242-252.

⁹⁴ P.J. Lambooi, gereformeerd zendeling op Sumba, was in 1932 minder hooggestemd: hij wilde niet spreken over de volkszeden als de invloedssfeer van de duivel, maar wilde die gebruiken evenmin heilig verklaren. Hij wilde niet meegaan in de tendens tot assimilatie, maar bepleitte vernieuwing in het perspectief van het evangelie. Zie Th. van den End, *Gereformeerde zending op Sumba, 1859-1972*, Alphen aan den Rijn, 1987, blz. 341.

⁹⁵ Kruyt, *De zedelijkheid van een natuurvolk en de zending*, Assen, 1934, blz. 9.

⁹⁶ Zie Kruyt, 'De hoofden van Midden-Celebes onder het Nederlandsch-Indisch gouvernement', *KT*, 1924 (13), blz. 39-40. Volgens Kruyt waren de ambtenaren in Midden-Celebes ten onrechte bang voor gewetensdwang van de zijde van de christelijke *kabosenya*'s. Zij zouden mensen dwingen ter kerke te gaan en niet neutraal kunnen zijn door het samengaan van 'geestelijke en wereldlijke macht'. Zie Kruyt, 'Ouderlingen in Midden-Celebes', *NZ*, 1928 (11/11), blz. 167-168. Kruyt was op dit punt idealistisch, want in het Toraja-gebied bleek dat zendelingen de christen-geworden priester Pong Lengko er steeds op moesten wijzen dat christianisatie geen zaak was die kon worden opgelegd door het gouvernement en bestuursambtenaar. H. van der Veen schreef daarover in 1922 dat het voor Pong Lengko moeilijk te vatten was dat 'ieder mensch uit eigen keuze tot God moet gaan en niet op bevel van hogerhand' (Zie Th. van den End, *De Gereformeerde Zendingsbond 1901-1961*, blz. 191).

het artikel ‘Communal unity in Central Celebes’ (1936) schreef hij, terugblikkend op zijn werk onder de To Pamona, optimistisch over het gekerstende volks- en gemeentelven. Zo slaagde de zending naar zijn zeggen erin te voorkomen dat een uiterlijk onderscheid werd gemaakt tussen gedoopten en niet-gedoopten. De zending legde nadruk op uiterlijke continuïteit: inwoners van Midden-Celebes behoefden hun lange haren niet af te knippen om toegang te krijgen tot de doop, evenmin behoefden zij andere kleren te gaan dragen. Ook kreeg de dopeling geen andere naam.

Kruyts benadering werd ook zichtbaar in de wijze waarop de zending omging met het bijwonen van de wekelijkse samenkomst der gemeente. Hij verwachtte niet alleen de gedoopten in de kerkdienst, maar iedereen. Kruijt wees er in 1936 op dat – als consequentie van die communale benadering – zowel gedoopten als nog niet-bekeerden en nog niet-gedoopten de kerkdiensten bijwoonden.⁹⁷ Door deze praktijk hoopte Kruijt een breuk in de gemeenschap te voorkomen en de ‘preservation of the civil unity’ te realiseren.⁹⁸ Hij legde daarbij nadruk op de innerlijke kant van het christendom: ‘The missionaries endeavored in Central Celebes to introduce no change in the external customs of the community’.⁹⁹ Als reden voor deze keuze geen veranderingen te willen introduceren, schreef hij kortweg: ‘there is no reason why old-honoured customs and habits should be changed’.¹⁰⁰ Hierachter gaat een visie op de adat schuil, waarop in het hiernavolgende wordt ingegaan.

Kruyts inzet op continuïteit betekende dat ‘zwakke’ christenen zich gesteund konden weten door de gekerstende, civiele gemeenschap. Het uitgangspunt was dus dat de zendelingen in Midden-Celebes ‘retained as much as possible that solidarity which unites the heathen, whereby they form a unity, a tribe’.¹⁰¹ De doelstelling formuleerde hij als volgt: ‘The community is raised by the Gospel, becomes christianized and is powerful in the development of christian character’.¹⁰² De zending diende dus zowel de oude communale gemeenschap en de daaraan verbonden waarden te conserveren als deze ook te revitaliseren in het perspectief van het evangelie. In *Zending en Volkskracht* (1936) verwoordde hij dit als volgt: de Indonesische christen dient zich niet enerzijds te oriënteren op de voorouderlijke adat en anderzijds op de christelijke adat, maar ‘hij zal er één hebben, de Christelijk voorouderlijke’.¹⁰³

9.3.1 Christelijke adat

Kruyt legde zijn streven naar het behoud van de communale eenheid uit als een zendingsmethodische keuze met een tweeledig doel. Ten eerste was de zending gericht op het creëren van optimale mogelijkheden om het gehele volk vanuit christelijk perspectief te beïnvloeden. De goddelijke eer en genade moesten, om de terminologie van Voetius te gebruiken, in de volkssamenleving manifest worden. Ten tweede wilde de zending de lokale adat niet ‘met ruwe hand afsnijden’,¹⁰⁴ maar tegenover haar ‘een eerbiedige houding’ aannemen en zich naar haar schikken.¹⁰⁵

⁹⁷ Kruijt, ‘Communal unity’, blz. 247.

⁹⁸ Kruijt, ‘Communal unity’, blz. 248.

⁹⁹ Kruijt, ‘Communal unity’, blz. 248.

¹⁰⁰ Kruijt, ‘Communal unity’, blz. 248.

¹⁰¹ Kruijt, ‘Communal unity’, blz. 252.

¹⁰² Kruijt, ‘Communal unity’, blz. 252.

¹⁰³ Kruijt, *Zending en Volkskracht*, blz. 56.

¹⁰⁴ Kruijt, *Zending en Volkskracht*, blz. 45.

¹⁰⁵ Kruijt, *Zending en Volkskracht*, blz. 43.

De houding van de Poso-zending ten opzichte van het communale denken staat niet los van het debat tussen overheid en zending over de codificatie van het adatrecht en de positie van de inlandse christenen.¹⁰⁶ Kruyt was van deze discussies en de opgestelde adatregelingen ongetwijfeld goed op de hoogte. Zijn broer Arie was immers betrokken bij de in 1902 tot stand gekomen adatrechregeling voor christenen in Oost-Java (bekend als de Lajang Pranoto van Mojowarno), terwijl zendeling A. Hueting – met wie Alb. Kruyt correspondeerde – betrokken was bij het opstellen van een regeling voor inlandse christenen op Halmahera.¹⁰⁷ Aangezien Kruyt ook *De Gids* las mag verondersteld worden dat hij bekend was met het daarin opgenomen artikel ‘De strijd om het adatrecht’ van C. van Vollenhoven (1914).¹⁰⁸ Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, waarvan Kruyt sinds 1898 buitengewoon lid was,¹⁰⁹ stelde in 1909 een Commissie van bijstand in voor het adatrecht. In januari 1910 wees zendingconsul C.W.Th. baron Boetzelaer de zendelingen op het werk van deze commissie. Hij zond de zendelingen een circulaire en verzocht informatie over de lokale adat te verzamelen.¹¹⁰

In zijn *Zending en Volkskracht* refereerde Kruyt aan de discussies over het adatrecht. Hij juichte toe dat het gouvernement het bestuderen en beschrijven van de adat stimuleerde,¹¹¹ maar schaarde zich tegelijkertijd aan de zijde van hen die waarschuwden tegen een statische opvatting van het gewoonrecht: hij beschouwde de adat als iets levends, dat zich vanzelf onder invloed van het goddelijke zuurdesem wijzigt en waarvan de groei niet mag worden belemmerd.¹¹² Hij was niet gelukkig met de stroming die naar westers-christelijke maatstaf de huwelijksadat in Nederlands-Indië wilde unificeren en codificeren.¹¹³ Kruyt schreef dat dit zou leiden tot het verloren gaan van dingen ‘die van groote waarde zijn voor de geestelijke en moreele op-

¹⁰⁶ Zie voor de contouren van dit debat S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, I, blz. 264-288. Op blz. 273 geeft hij een beknopt literatuuroverzicht. Zie ook: L. Schreiner, *Adat und Evangelium. Untersuchungen zur Bedeutung der altvölkischen Lebensordnungen für Kirche und Mission mit besonderer Berücksichtigung der Christianisierung in Nordsumatra*, Heidelberg, 1969, blz. 83-101.

¹⁰⁷ Zie S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, I, blz. 281-282, 287.

¹⁰⁸ Zie ook C. van Vollenhoven, *De ontdekking van het adatrecht*, Leiden, 1928; *Het adatrecht van Nederlandsch-Indië*, 3 dln., Leiden, 1918-1933.

¹⁰⁹ Zie hoofdstuk 2, blz. 60.

¹¹⁰ S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, I, blz. 269. De publicatie van *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes* (1910-1914) kan niet worden beschouwd als een reactie op deze oproep: Kruyt was al in 1903 bezig met de voorstudie van dit werk (zie hoofdstuk 2, voetnoot 374).

¹¹¹ Vanaf 1910 verscheen een groot aantal publicaties over het adatrecht. Zie onder meer: *Adatrechbundsels bezorgd door de commissie voor het adatrecht*, 45 dln., 's-Gravenhage, 1910-1955; K.L.J. van Enthoven, *Het adatrecht der inlanders in de jurisprudentie, 1849-1912*, Leiden, 1927; J.C. van der Meulen, *Het adatrecht der inlanders in de jurisprudentie, 1912-1923*, Leiden, 1924; E.A. Boerenbeker, *De vrouw in het Indonesisch adatrecht*, 's-Gravenhage, 1931.

¹¹² Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 42.

¹¹³ Zie S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, I, blz. 266-270: het NZG stond afwijzend tegenover de unificatie van het adatrecht, de NZV was positief. In overheidskringen bestonden eveneens verschillende meningen. L.W.C. van den Berg bepleitte eenvormige codificatie van het privaatrecht. J.C. Kielstra, adjunct-adviseur voor de bestuurszaken der buitenbezittingen en aangewezen om in overleg met de Conferenties der Zendelingen te komen tot codificatie van het adatrecht, was veel terughoudender. Forceren van het codificatieproces wees hij af als ongewenst. Hij bepleitte evenals Kruyt geleidelijke ‘groei en vorming’ van nieuw recht: waar de christelijke levensopvatting het gehele volksleven doordringt, zou de gewenste verandering als vanzelf tot stand komen. Zie J.C. Kielstra, ‘Zending en Adat’, *TZM*, 1932 (76), blz. 1-13. Kielstra verwijst in dit artikel diverse malen naar Kruyt en Adriani (blz. 2, 11-12).

voeding'.¹¹⁴ Deze waardevolle, oude leefregels (adat) moesten in interactie met de 'nieuwigheden van de zending' uitgroeien tot christelijke adat. Deze kon niet worden gevormd door de zending, maar slechts door de christelijke To Pamona. Adriani spreekt in dat verband over de christelijke adat als 'de door het Christendom zich hervormende adat van een volk (of een gedeelte daarvan) dat bezig is zich het Christendom eigen te maken'.¹¹⁵ Christelijke adat moest het resultaat zijn van de opvoeding die de zending aan het volk gaf. De zending mocht de veranderingen in de adat niet afdwingen, maar zij diende de publieke opinie te bewerken door prediking en onderwijs 'zoodat wanneer de grond bij hen is veranderd, Christelijk geworden is, zij zelve hun adat wijzigen'.¹¹⁶

Op grond van het voorgaande wekt het geen verbazing dat Adriani en Kruyt zich verzetten tegen het streven het adatrecht in Nederlands-Indië te unificeren en codificeren: zij achtten het niet wenselijk voor alle inheemse bevolkingsgroepen éénzelfde recht van toepassing te verklaren.¹¹⁷ Deze mening was een directe consequentie van hun opvatting dat adat recht is dat lokaal gegroeid is en daardoor gestalte krijgt in diverse verschijningsvormen.¹¹⁸ Het unificeren van de adat, bijvoorbeeld het vaststellen van een algemeen geldig huwelijksreglement voor de christenen, stond haaks op de visie en het beleid van de zendelingen van Midden-Celebes: adat zagen zij als het zich lokaal hervormende en vanuit de mensen, onder invloed van de zuurdesem, zelf opkomende gewoonterecht. Het was om die reden dat Kruyt zich uitsprak tegen 'de' huwelijksregeling voor christenen in Midden-Celebes. Hij verlangde meer tijd voor het hervormingsproces van de oude, voorchristelijke adat.

Kruyt onderscheidde tussen 'adatrecht' en de 'adat van het dagelijksch leven'.¹¹⁹ Onder het eerste verstond hij de ongeschreven regelgeving in de samenleving. Hij beschouwde het adatrecht als een onderdeel van de meeromvattender 'adat van het dagelijks leven', waarvan ook de religie onderdeel was. Tussen de regels door pleit hij hier voor de eenheid van (burgerlijk) recht en godsdienstig voorschrift en spreekt hij zich uit tegen de neiging van de overheid het adatrecht – als burgerlijk recht – te isoleren van het geheel van de adat, die zich echter ook uitsprekt over de religie. Ook Adriani had de eenheid van de adat op het oog toen hij schreef dat de oude adat gegrond is 'op den volksgodsdienst, op den dienst der Voorouders' en dat dit alles geheel 'van de animistische beschouwing' doortrokken was.¹²⁰ De adat was volgens de To Pamona het door de vergodelijkte voorouders ingestelde, onveranderlijke recht.

¹¹⁴ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 46.

¹¹⁵ N. Adriani, 'Christelijke adat' (1912), *VGA*, I, blz. 363. Deze in 1912 op een conferentie van de Nederlandsch-Indische Zendingbond gehouden lezing stond geheel in het teken van het debat over het adatrecht. De aanleiding voor de lezing was dat gouverneur-generaal A.W.F. Idenburg het bestuur van deze bond gevraagd had op de conferentie aandacht te schenken aan de kwestie van de christelijke adat (S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, I, blz. 271, 278). C. van Vollenhoven verwijst naar deze lezing en het denken over de adat in zendingskringen in *Het adatrecht van Nederlandsch-Indië*, II, blz. 210; zie ook: 'Adat-recht der Christen-Inlanders. (Verzameld uit Prof. Mr. C. van Vollenhoven: "Het adatrecht van Nederlandsch Indië", twee deelen 1918-1931). VI', *TZM*, 1935 (79), blz. 3. Dit artikel gaat in *TZM* niet zonder reden direct vooraf aan het eerste deel van Kruyts *Zending en Volkskracht*, waarin hij met name adat en zending behandelt.

¹¹⁶ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 48.

¹¹⁷ Dit was volgens Van Randwijck met name zichtbaar in wetsontwerpen van minister A.W.F. Idenburg, die hij in 1904 indiende, en die 'eenvormige codificatie' voor 'alle landaarden' beoogden (zie S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, I, blz. 266-267).

¹¹⁸ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 42; Adriani, 'Christelijke adat', blz. 383-369.

¹¹⁹ Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 42.

¹²⁰ Adriani, 'Christelijke adat', blz. 363.

De christelijke To Pamona daarentegen waren tot de erkenning gekomen dat de voorvaderen niet goddelijk waren en dat de adat daarom, als burgerlijk en niet-goddelijk recht, veranderlijk was.

Deze door christenen als burgerlijk recht erkende adat onderscheidt Adriani van de godsdienstige adat (gewoonterecht met betrekking tot specifiek religieuze gebruiken).¹²¹ Hij pleit er echter voor deze godsdienstige adat niet te verwarren met christelijke adat. Het geheel van de adat, de burgerlijke en de godsdienstige tezamen, beschouwt hij als de christelijke adat. De burgerlijke en godsdienstige adat mogen derhalve ook niet met elkaar strijdig zijn, omdat zij deel uitmaken van de eenheid die de christelijke adat vormt. De burgerlijke adat moet volgens Adriani dus evenzeer christelijke adat genoemd worden als de godsdienstige adat.¹²²

Deze visie, die zonder twijfel werd gedeeld door Kruyt, moest wel leiden tot competentiekwesties met het binnenlands bestuur. Door het geheel van de adat tot christelijk gewoonterecht te verklaren – niet zonder reden sprak Adriani over christelijke adat als ‘adat van christenen’ – stelden zij in feite dat inlandse christenen (en niet het binnenlands bestuur) bevoegd waren tot het formuleren en vaststellen van het lokale recht. De kanttekening zij daarbij wel gemaakt dat Adriani aan de bevoegdheid van inlandse christenen grenzen stelde: de formulering van het lokale recht diende te gebeuren binnen de grenzen van ‘recht en billijkheid’. Tiranniek bestuur, onbillijkheden en specifiek heidense elementen waren niet toelaatbaar. Zij waren volgens Adriani niet anders dan ‘verkromd gewoonterecht’.¹²³

9.3.2 Christelijke volksidentiteit

Albert Schrauwers, opgegroeid in de Christian Reformed Church in Canada, stelt in zijn boek *Colonial ‘Reformation’ in the Highlands of Central Sulawesi* (2000) kritische vragen bij het beleid van de zending in Midden-Celebes. Kruyts antropologische analyse van de adat was volgens hem sterk ideologisch gekleurd. Hij plaatst het antropologische werk van Kruyt in de context van het hierboven beschreven debat over het adatrecht en typeert Kruyts werk vervolgens als adatrechtstudies die ten dienste stonden van de zending: het ging niet om een neutrale beschrijving van het volksleven, want Kruyt wilde de competenties van zending en staat vaststellen. Het onderstaande gaat hierop nader in.

Schrauwers constateert een dubbele doelstelling in Kruyts antropologische werk. Ten eerste zou Kruyt de bevolking van Midden-Celebes op zodanige wijze hebben willen beschrijven, dat de culturele en etnische eenheid ervan zou worden erkend. Kruyt, die als adviseur van het gouvernement vergaande bemoeienis had met de incorporatie van de To Pamona in het koloniaal-administratieve stelsel, zou volgens Schrauwers op basis van een gecreëerde etnische eenheid hebben aangedrongen op maatregelen om Midden-Celebes bestuurlijk onder één gouverneur te brengen.¹²⁴ Schrauwers schrijft in dit verband dat Kruyt door zijn publicaties en adviezen een bewuste en belangwekkende bijdrage leverde aan de etnische identiteit van de To

¹²¹ Zie ook Th. van den End, *Ragi Carita 2. Sejarah Gereja di Indonesia 1860–an-sekarang*, Jakarta, 1989, blz. 286-287. Hij schrijft dat de zending poogde te onderscheiden tussen gewoonten met een duidelijk religieus karakter en gewoonten met een sociaal karakter.

¹²² N. Adriani, ‘Christelijke adat’, blz. 363.

¹²³ Adriani, ‘Christelijke adat’, blz. 365-367.

¹²⁴ Midden-Celebes viel tot de bestuurlijke herindeling van 1926 gedeeltelijk onder het gouvernement Celebes en Onderhoorigheden en gedeeltelijk onder het bestuur van de residentie Manado.

Pamona en, in het directe verlengde daarvan, aan 'nation building'. Schrauweraars problematiseert deze etnische identiteit vervolgens echter: hij ziet haar als een geconstrueerde eenheid die tot op heden verwarring scheidt.¹²⁵ Ten tweede stelt hij dat Kruyt zich mengde in het grote debat over het adatrecht, met name door zijn analyse van het communale karakter van de samenleving. Hij toont dit niet aan vanuit de door hem genoemde bronnen, maar hij verwijst naar de in Kruyts tijd gevoerde debatten over de adat.¹²⁶

Uit Kruyts preeksschetsen valt af te leiden dat hij zich in de verkondiging nooit richtte op één stam in het bijzonder, maar op het geheel van de Bare'e-sprekende stammen, die hij aanduidde als de 'Toradja's'. Daartoe behoorden niet alleen de To Pebato, maar bijvoorbeeld ook de To Lage, de To Wingke mPoso, de To Rano, de To Onda'e en de To Pu'umboto. Kruyt werkte onder al deze stammen, onderkende en beschreef culturele verschillen, maar hij beschouwde hen steeds meer als één volk. Kruyt heeft merkwaardigerwijs nooit gethematiseerd dat hij de stammen steeds meer als eenheid ging zien. Hij deed dat niet met betrekking tot de politiek-bestuurlijke implicaties, maar evenmin in relatie tot de zendingsmethodische vragen (de verhouding van kerstening van de stam ten opzichte van kerstening van de bevolking van Midden-Celebes, het geheel van de Bare'e-sprekende stammen). Het lijkt erop dat stam en volk voor Kruyt zo sterk in elkaars verlengde lagen dat hij geen zendingsmethodisch onderscheid maakte. Toch is dit niet geheel juist, want Kruyt meende dat de To Pebato hoger ontwikkeld waren dan de To Lage¹²⁷ en dit leidde er in de beginjaren toe dat Kruyt veel tijd investeerde in het werk onder de To Pebato. De vriendschap met Papa i Woente speelde daarin wellicht ook een rol.

Schrauweraars veronderstelt dat Kruyt dit onderscheid tussen de stammen niet maakte. Hij heeft daarin in zoverre gelijk dat Kruyt op goede gronden de slavenhoudende To Lage anders had kunnen benaderen dan de To Pebato en To Wingke mPoso, die geen slaven hielden. Kruyt zag het vrijkopen van slaven echter niet als een goede zendingsmethode en hij ontwikkelde daarom geen zendingsmethodiek die specifiek op de To Lage gericht was.¹²⁸ Kruyt zocht aansluiting bij de hoogst-ontwikkelde. Jan Kruyt refereert zijdelings aan de mogelijkheid tot differentiatie per stam, maar schrijft dat de To Pamona een vergaande behoefte hadden aan het vinden van een gemeenschappelijke lijn. De communale samenleving – gedacht als het geheel van de stammen en niet de enkele stam – was erop gericht de 'grote onderlinge samenhang' in stand te houden.¹²⁹ Kruyts zendingsmethodische keuze om zich toe te leggen op het geheel van het volk, bracht hem ertoe de leidinggevende, mannelijke, familie- en stamhoofden (*kabosenya*), ongeacht tot welke stam zij behoorden, te beschouwen als de primaire doelgroep. Deze keuze had tot gevolg dat hij zich niet specifiek heeft gericht op andere mogelijke doelgroepen: de afzonderlijke stammen, de slaven (*watua*), de priesteressen (*wurake*) en de vrouwen.¹³⁰ In een rondzendbrief schreef Kruyt weliswaar dat 'de heidensche godsdienst geheel in handen is van de vrouw', maar zendingsmethodisch koos hij voor de bestrijding van de religiositeit van de priesteressen en niet voor de 'verheffing' ervan.

¹²⁵ A. Schrauweraars, *Colonial 'Reformation'*, blz. 62vv.

¹²⁶ Schrauweraars verwijst met name naar de artikelen 'Communal unity in Central Celebes' (1936) en *Zending en Volkskracht* (1936).

¹²⁷ Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, blz. 52.

¹²⁸ Zie blz. 248, voetnoot 342.

¹²⁹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 73.

¹³⁰ *BrAKrVr*, 1908 (2), blz. 9.

Tegen deze achtergrond wekt het geen verbazing dat in de dagboeken en de publicaties van Kruyt gaandeweg een verschuiving optreedt: het vermelden van de stam waartoe iemand behoort verdwijnt naar de achtergrond. In plaats daarvan valt het accent op de landstreek waar iemand vandaan komt. Zo lezen we bij Kruyts verhuizing naar Pendolo (1909) niet over de To Pu'umboto, maar over de 'zuidelijke Toradja's'.¹³¹ De vermelding van de streek zal uiteindelijk vrijwel samenvallen met de naamgeving in de koloniaal-bestuurlijke indeling van het landschap Poso.

Schrauwers betoogt dat het etnologische werk van Kruyt niet alleen descriptief was – het standpunt van de meeste antropologen die over Kruyt hebben geschreven – maar ook prescriptief: de beschrijving had ten eerste als doel etnische identiteit te creëren en ten tweede de invloedssferen van kerk en staat af te bakenen. Het is niet zonder reden dat hij zegt: 'Kruyt's and Adriani's work was intended to defend a particular definition of religion; a definition that had a great deal of practical importance for their missionary endeavors, as well as for how religion was conceived at home.'¹³² Schrauwers interpreteert de visie en de werkwijze van Kruyt in het kader van de verzuiling van de Nederlandse samenleving en de daarmee samenhangende gedachte van soevereiniteit in eigen kring, en hij plaatst vervolgens het gevecht om de competentiesferen in de Nederlandse samenleving in één overkoepelend kader met visie en beleid van de zending in Midden-Celebes.

Schrauwers beschouwt Kruyt als de architect van een discours over religie 'that has since infused, reorganized and rationalized a discursive realm they identified as "culture" (adat)'.¹³³ Schrauwers ziet dit in het bredere kader van het koloniale beleid ten aanzien van de buitengewesten: de Nederlands-Indische overheid regeerde op indirecte wijze, enerzijds via het coöpteren van de inheemse elite in het bestuurlijk apparaat en anderzijds via de codificatie van adatrecht als wet. De zending poogde, naar het voorbeeld van de koloniale overheid, eveneens de lokale elite (de *kabosenya's*) te incorporeren in de kerk.¹³⁴ Ook de kerk probeerde te regeren via de adat, want op die wijze moest de doordeseming van de samenleving tot stand komen. Terwijl de staat 'regeerde' door de adat als wet te codificeren, 'regeerde' de kerk door omvorming van de adat tot een christelijke adat te bepleiten. Schrauwers komt tot de conclusie dat Kruyts pogingen de inheemse cultuur van Midden-Celebes te kerstenen in relatie staan tot 'a colonially constituted adat discourse' en dat het niet los van deze context mag worden gezien.¹³⁵

Zoals eerder in deze paragraaf reeds werd beschreven, kan op basis van het feitelijk verloop van de kerstening voor de juistheid van Schrauwers these geargumenteed worden: Kruyt was met de overheid in een strijd verwickeld over de kwestie of de *wa'a ngkabosenya*, de raad van hoofden, kon fungeren als kerkenraad. Kruyt pleitte met klem voor de ondeelbaarheid van het leiderschap en voor het recht van de zending *kabosenya's* als ouderlingen aan te stellen, terwijl de overheid de scheiding van kerk en staat nastreefde en de hoofden juist wilde incorporeren in het administratief-bestuurlijke stelsel. Zonder enige twijfel had Kruyt grote moeite met de scheiding van kerk en staat, want hij achtte deze opsplitsing uiterst schadelijk voor het ontstaan van een volkskerk en van een gekerstende volksamenleving. Een scheiding betekende dat

¹³¹ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 30 oktober 1909.

¹³² Schrauwers, *Colonial 'Reformation'*, blz. 11.

¹³³ Schrauwers, *Colonial 'Reformation'*, blz. 19.

¹³⁴ Schrauwers, *Colonial 'Reformation'*, blz. 20.

¹³⁵ Schrauwers, *Colonial 'Reformation'*, blz. 19.

de vernieuwing van het leven beperkt dreigde te worden tot de kerk en niet kon doorwerken in de volkssamenleving. Zijn pleidooi voor de ondeelbaarheid van de samenleving en van de adat staat in die zin inderdaad in de context van het vaststellen van de competentiesferen.

Bij de these van Schrauwers kunnen echter ook grote vraagtekens worden gezet. Schrauwers beschouwt Kruyts zendingsmethodiek vooral als een herziening van de ethische zendingstheologie die tot stand zou zijn gekomen onder invloed van het denken over de Nederlandse ereschuld ten opzichte van Nederlands-Indië.¹³⁶ Ter onderbouwing van deze stelling verwijst Schrauwers naar Van Randwijcks *Handelen en denken in dienst der zending*.¹³⁷ Van Randwijck legt de verbinding tussen ethische politiek en ethische theologie echter niet op de wijze waarop Schrauwers dit doet. Wel zegt Van Randwijck dat de zending zonder de ethische politiek niet zo'n belangrijk aandeel had kunnen hebben in de ontwikkeling van medische zorg en onderwijs.¹³⁸

Fundamenteel voor Schrauwers' these is dat hij de volkskersteningsgedachte van Kruyt plaatst in de context van de ethische politiek en het kuyperiaanse denken over de soevereiniteit in eigen kring. Dit is zeer opmerkelijk, omdat Kruyt daarmee als een volgeling van Kuiper wordt afgeschilderd, die zijn werk, bewust of onbewust, zou hebben vormgegeven vanuit de wijsbegeerte der wetsidee. Het is zeer onwaarschijnlijk dat Kruyt in zijn maatschappijvisie onder invloed stond van Kuiper.¹³⁹ In zijn werk zijn daarvoor geen aanknopingspunten te vinden. Kruyts pleidooi om de lokale adat te respecteren en ruimte te geven voor groei naar 'adat van christenen' was niet gebaseerd op een gereformeerde, antirevolutionaire maatschappijvisie – hij sympathiseerde in politiek opzicht met de sociaal-democratische beginselen¹⁴⁰ – en is niet aantoonbaar te herleiden tot de invloed van het Nederlandse verzuilingsmodel.

Het kuyperiaanse gedachtegoed werd wel aangetroffen bij sommige zendelingen van de Gereformeerde Zendingsbond. B. Plaisier wijst erop dat in die kring grote sympathie bestond voor Kuipers maatschappij-opvatting.¹⁴¹ Kruyts visie op de verhouding van kerk en volk staat veeleer in de lijn van de hervormde theocratische visie van de confessionele Ph.J. Hoedemaker (1839-1910).¹⁴² Deze was, in tegenstelling tot Kuiper, van mening dat de overheid niet neutraal kon zijn in levensbeschouwelijke zaken en dat de scheiding van kerk en staat slechts leidde tot ontkerstening van de samenleving: het ging hem om heel het volk en heel de kerk.¹⁴³

Het is zeer wel mogelijk om met Schrauwers de adatrechtstudies in de context van

¹³⁶ Schrauwers, *Colonial 'Reformation'*, blz. 34.

¹³⁷ Schrauwers, *Colonial 'Reformation'*, blz. 34; S.C. Graaf van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, I, blz. 146-148 en II, blz. 392-394.

¹³⁸ Van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, I, blz. 218.

¹³⁹ Schrauwers maakt geen onderscheid tussen het (hervormd) ethische en het gereformeerde denken over volk, maatschappij en zending. Hij ziet tevens, ten onrechte, ethische politiek en ethische theologie direct in elkaars verlengde (A. Schrauwers, *Colonial 'Reformation'*, blz. 34).

¹⁴⁰ Zie hoofdstuk 2, voetnoot 777.

¹⁴¹ B. Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 338. De Utrechter hoogleraar J. Severijn (1883-1966), voorzitter van de Gereformeerde Bond (1940-1966), was lid van de ARP.

¹⁴² Hoedemaker, afkomstig uit een gezin dat zich tot de afgescheidenen rekende, werd na een verblijf in de V.S. (1851-1862) hervormd predikant. Hij werkte mee aan de oprichting van de VU, maar verzette zich tegen de Doleantie. In 1887 kwam het tot een breuk met Kuiper. Hoedemaker was medeoprichter van de CHU (zie A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795*, blz. 254-258).

¹⁴³ Zie G. Abma, J. de Bruijn (ed.), *Hoedemaker herdacht*, Baarn, 1989, blz. 25-26, 235-238, 261-280.

de ethische politiek te plaatsen, maar het is niet zonder meer juist Kruyts beschrijving van de adat als 'state formation' te interpreteren.¹⁴⁴ De 'state formation' kan omschreven worden als gevolg, maar vanuit de bronnen zijn er te weinig argumenten om van een bewuste intentie te spreken. Kruyt stelt daarentegen dat hij de cultuur van Midden-Celebes, in al haar diversiteit, bestudeerde met het oog op het welslagen van de zending: zonder grondige kennis van de lokale cultuur konden zendelingen de ziel van de To Pamona niet begrijpen en het evangelie niet uitleggen. Dat Kruyts publicaties bijdroegen aan 'state formation' wordt hiermee niet ontkend.

Plaisier wijst erop dat het onderscheid tussen *adat* (verstaan als culturele en sociale zeden) en *aluk* (verstaan als godsdienst) een kenmerk was van de ethische missiologie.¹⁴⁵ Hij wijst daarbij ook op Kruyt, die van mening was dat de adat 'met godsdienstige voorstellingen is verbonden, maar toch niet gerekend kan worden rechtstreeks tot den godsdienst te behoren'.¹⁴⁶ Schrauwers heeft dit door Kruyt gemaakte onderscheid niet voldoende erkend. Laatstgenoemde poogde niet de gehele adat tot religie te verklaren¹⁴⁷ teneinde de adat als competentiesfeer van de kerk te kunnen beschouwen, maar hij volgde de omgekeerde route: hij verwachtte dat het volk zelf die delen van de adat zou 'uitzuiveren' die in directe zin betrekking hadden op het heidens ritueel. Zowel kerk als staat dienden het geduld op te brengen een christelijke adat, en daarmee een christelijke identiteit, te laten groeien. Kruyt en de zending probeerden deze lijn consequent toe te passen, maar de vestiging van het binnenlands bestuur maakte dit niet altijd mogelijk. Het onderstaande gaat nader in op de totstandkoming van christelijke adat met betrekking tot huwelijk, begrafenissen en landbouw.

9.3.3 Huwelijk

Jan Kruyt schrijft in zijn studie *Het zendingsveld Poso* uitvoerig over de kerstening van het volk en van velerlei culturele gebruiken.¹⁴⁸ In het onderstaande wordt daarom niet uitvoerig nagegaan welke vorm het christendom in Midden-Celebes kreeg. Slechts drie aspecten van het volksleven worden nader toegelicht: het huwelijk, de begrafenissen, en de rituelen rondom planten en oogst. Het gaat daarbij om de vraag in hoeverre Kruyt en de zending in staat bleken de zendingstheoretische uitgangspunten vast te houden in de praktijk van het werk.

Over de huwelijksadat in Nederlands-Indië is veel geschreven, ook door Kruyt.¹⁴⁹ Hij wilde de vorm van de huwelijksluitingen voor de christelijke To Pamona zo veel

¹⁴⁴ Schrauwers, *Colonial 'Reformation'*, blz. 41.

¹⁴⁵ Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 331.

¹⁴⁶ Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 334; Kruyt, *Zending en Volkskracht*, blz. 51.

¹⁴⁷ Adriani sprak in dit verband over het trekken van het burgerlijk recht binnen de godsdienst (Adriani, 'Christelijke adat', blz. 369).

¹⁴⁸ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, met name blz. 287-330.

¹⁴⁹ Kruyt publiceerde vele, overwegend korte artikelen over het huwelijk en de zending: 'Een huwelijksfeest te Gorontalo, een feest van het tandenvijlen te Buool, enz.', *MNZG*, 1896 (40), blz. 283-288; 'Het huwelijksrecht in Poso en zijne ontwikkeling', *KT*, 1924 (13), blz. 466-482; 'De Indonesische bruidschat', *AWCC*, 1926 (2/40); 'De voordeelen van de huwelijksadat in Poso', *AWCC*, 1926 (2/41); 'De nadeelen van het Pososche huwelijksrecht', *AWCC*, 1926 (2/44); 'Het huwelijk bij de Possoërs, I', *Ons Possoblad*, 1940 (28/10); 'Het huwelijk bij de Possoërs, II', *Ons Possoblad*, 1940 (28/11); 'De Zending en het Indonesische Huwelijk', *De Opwekker*, 1926, blz. 151-154, en: *AWCC*, 1926 (2/15); 'De huwelijksinzegening in Poso', *AWCC*, 1928 (4/48); 'Huwelijken in Poso', *NZ*, 1930 (13/9), blz. 139-140; 'Het huwelijk voor onze Posso'sche christenen', *BrAKrVr*, 1910 (10) 1-10.

mogelijk onveranderd laten en aansluiten bij de adat.¹⁵⁰ Duidelijk was echter dat de zending en de *guru* een plek kregen in het zich ontwikkelende christelijke adat-recht.¹⁵¹ Evenals in de tijd voor de kerstening bleef het huwelijk een zaak van de families, waarbij de adathoofden in de echt verbonden en de scheiding uitspraken.¹⁵² De zending zegende daarna de huwelijken in. Kruyt was echter te optimistisch: hij wilde weliswaar niet ingrijpen in de oude, eerbiedwaardige gebruiken, maar de veranderingen waren veel groter dan hij inschatte.¹⁵³ Zo werd bij de huwelijksinzegening aan het bruidspaar gevraagd of zij elkaar uit vrije wil huwden, terwijl het gearrangeerde huwelijk – door Kruyt gedwongen huwelijk genoemd – bij de To Pamona heel gebruikelijk was. De zendingen stelden deze vraag volgens Kruyt voordat het huwelijk werd ingezegend. Zij deden dit in verband met de gevolgen van gedwongen huwelijken: wanneer de echtelieden niet van toenadering tot elkaar wilden weten, eindigde het huwelijk meestal na enkele maanden in een scheiding. Kruyt zag de huwelijksinzegening en de daarbij gestelde vraag dus als een methode om het gedwongen huwelijk en daaruit voortkomende scheidingen te voorkomen.¹⁵⁴ Dit betekende echter wel een aanzienlijke verandering in de lokale gebruiken.

In het jaar 1917 kwam op aandringen van de overheid de huwelijksregeling voor de christenen in Midden-Celebes tot stand.¹⁵⁵ De Conferentie van Zendingen in Midden-Celebes wilde terughoudend zijn in het kerstening van de adat, maar de regeling betekende wel verandering: polygamie was voor christenen niet toegestaan, terwijl ze met name in de berglandschappen frequent voorkwam.¹⁵⁶ Deze opstelling ten opzichte van polygamie is in de dagboeken van Kruyt al terug te vinden in een gesprek met Ta nTeka uit het dorp Singkona, in het jaar 1910:

Natuurlijk kwam het ook op het meerdere vrouwen hebben bij de Mohammedanen. Ik had het met den man al meer gehad over dit zwakke punt der Toradja's; eene vorige maal had hij toen uitgeroepen: 'ge moet dit woord aan de vrouwen verkondigen, dan worden ze dadelijk alle christen.' Ditmaal vroeg hij aan mij of zij die twee vrouwen hadden (zooals hij) dan geen christen konden worden. Ik antwoordde hem: 'wanneer gij als heiden twee vrouwen hebt en gij wilt werkelijk christen worden, dan eischen wij niet, dat gij scheidt, maar als christen moogt gij geen tweede vrouw nemen.' 'O', was zijn conclusie, 'dan zal ik tot de jongelui zeggen, dat zij eerst twee vrouwen nemen en zich dan laten dopen'.¹⁵⁷

In de Poso-zending was de visie op polygamie ten tijde van de huwelijksregeling van 1917 dus al gevormd. Jan Kruyt tekent hierbij aan dat zijn vader van mening was dat

¹⁵⁰ NCvZ, 17 juni 1912 (ARvdZ 96A/4/1).

¹⁵¹ Voor een kort overzicht van de discussies rondom het huwelijksreglement in Nederlands-Indië, zie S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, I, blz. 279-288. Overigens stond de zending Minahasische *gurus* niet toe een Pososche vrouw te huwen (zie onder meer brief bestuur NZG aan Ten Kate, 26 februari 1915, ARvdZ 64/2). De argumentatie hiervoor was dat de *guru* te 'geheel door het familieverband wordt vastgelegd' en zijn onafhankelijkheid als verkondiger van het evangelie dus niet zou kunnen bewaren.

¹⁵² Kruyt, 'Communal unity in Central Celebes', blz. 248.

¹⁵³ Kruyt, 'Communal unity in Central Celebes', blz. 248.

¹⁵⁴ 'Iets over de waarde van de Huwelijksinzegening voor de Possoërs', *BrAKrVr*, 1916 (35), blz. 5-6). In zijn jaarverslag over 1925 gaat Kruyt uitvoerig in op echtscheiding bij christenen als teken van emancipatie (NCvZ Midden-Celebes, 20 januari 1925, Bijlage 23, ARvdZ 96A/1/4).

¹⁵⁵ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 302vv.

¹⁵⁶ Kruyt correspondeerde met D.K. Wielenga in deze periode over het huwelijk op Sumba (ongedateerde brief Wielenga aan Kruyt; antwoord aan Wielenga gedateerd 1 april 1916, ARvdZ 101A/6/1).

¹⁵⁷ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 25 mei 1910.

toen de tijd voor het formuleren en vastleggen van een huwelijksregeling voor christenen ‘nog niet gekomen’ was, ‘omdat zich nog geen christelijk gewoonterecht gevormd had’.¹⁵⁸ Hij doelt op het feit dat onder de christenen zelf – niet onder de zendelingen – op dit punt nog geen gewoonterecht (christelijke adat) was gevormd. De levensvernieuwing had nog niet geleid tot het ontstaan van een getransformeerde adat.

Ook onder de zendelingen van Midden-Celebes bestond discussie over de vast te stellen huwelijksregeling. Sommigen, onder wie zending Woensdregt, wilden polygamie onder christenen verbieden. Zij meenden dat de regeling daarin niet ver genoeg ging. Deze fungeerde na 1917 kennelijk niet als een vaststaand gebod, maar als een ‘gegeven gedrags- en beoordelingspatroon, waaraan allen zich oriënteerden’.¹⁵⁹ Jan Kruyt merkt daarbij op dat de totstandkoming van de regeling de schijn wekte alsof ‘deze regel de christengemeenschap ertoe bracht het monogame huwelijk als norm te aanvaarden’.¹⁶⁰ Dat was volgens hem niet het geval. De meerderheid van de Conferentie van Zendelingen stelde dat het afkondigen van een verbod op polygamie, op plaatsen waar dit gebruik geaccepteerd was door de bevolking, niet zou leiden tot een oplossing. De mensen zouden er toch niet van afzien.

Dit beleid van de Conferentie van Zendelingen toont aan dat de Poso-zending zo dicht mogelijk bij de gebruiken van het volk wilde blijven om op die wijze de eenheid van het volk te waarborgen en de zuurdesem zijn werk te kunnen laten doen in alle samenlevingsverbanden. De Conferentie van Zendelingen zou in februari 1926 specifiek aandacht geven aan polygamie. Kruyt hield tijdens dit overleg een lezing, getiteld ‘Polygamie bij onze Inlandsche Christenen’.¹⁶¹ Hij besprak daarin de mate waarin het ‘dubbelhuwelijk’ in Midden-Celebes voorkwam, constateerde dat in de berglandschappen (Bada, Rampi, Besoa, Napu) het aantal vrouwen groter was dan het aantal mannen en dat het derhalve te begrijpen viel dat vrouwen toestemden in een dubbelhuwelijk. Kruyt pleitte ervoor prudent om te gaan met deze situatie: ‘De weg, dien ik dus in dezen zou wenschen gevolgd te zien, is die van het dubbelhuwelijk onder protest te aanvaarden, nadat we eerst al onzen invloed hebben aangewend om de zaak te voorkomen’.¹⁶² Naar zijn mening accepteerde Paulus polygamie ook, maar stelde deze het monogame huwelijk als ideaal voor. Kruyt wilde geen mensen uitsluiten van de gemeente op basis van polygamie. Uitsluiting diende niet het belang van de zending. Het zou volgens Kruyt nog lange tijd duren voordat de To Pamona het ideaal van het monogame huwelijk algemeen zouden erkennen. De zending had daarmee te rekenen: ‘Zoolang de maatschappij nog is, zooals ze is, geve God ons wijsheid om in zake dubbelhuwelijken zoodanig te handelen, dat de menschen niet worden afgeschrikt, maar dat zij zich met al hun afdwalingen altijd gedragen voelen door Gods zondaarsliefde in Jezus Christus’.¹⁶³

Een jaar later, in februari 1927, hield Kruyt op de Conferentie van Zendelingen een tweede lezing over polygamie.¹⁶⁴ Hij onderstreepte daarin dat een straffe veroordeling van polygamie en een onvoorwaardelijke afsnijding van de gemeente funeste

¹⁵⁸ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 302.

¹⁵⁹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 304.

¹⁶⁰ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 304.

¹⁶¹ De tekst van deze niet-gepubliceerde lezing (6 pagina’s) is als bijlage E toegevoegd aan de NCvZ in Midden-Celebes, februari 1926 (ARvdZ 96A/4/1).

¹⁶² Kruyt, ‘Polygamie bij onze Inlandsche Christenen’ (ARvdZ 96A/4/1).

¹⁶³ Kruyt, ‘Polygamie bij onze Inlandsche Christenen’.

¹⁶⁴ Kruyt, ‘Nog eens: de polygamie in de Zending’, NCvZ in Midden-Celebes, Bijlage 1, februari 1927 (ARvdZ 96A/4/1).

gevolgen had voor de zending. Hij lichtte dit toe aan de hand van het zendingswerk op Nias. Direct volgend op de opwekking van 1921 nam Barani Dakhi,¹⁶⁵ wiens rol door Kruyt vergeleken werd met die van Papa i Woente, een tweede vrouw. De zending veroordeelde dit als een grote zonde en sloot hem uit van de gemeente. Het gevolg hiervan was dat veel doopkandidaten, waaronder ook diverse hoofden, zich terugtrokken uit de doopcatechese. Th. Müller vermeldde in zijn studie over de opwekking in Nias dat de gemeenteregeling van 1911, waarin het monogame huwelijk bindend voor christenen werd verklaard, niet leidde tot afname van het dubbelhuwelijk. De monogamie werd als een westers juk ervaren. Ook de opwekking leidde bij de christenen niet tot het bewustzijn dat polygamie als zonde beschouwd diende te worden.¹⁶⁶ Kruyt zag in deze ontwikkelingen een bewijs dat het niet in het belang van de zending is polygamie te verbieden en in voorkomende gevallen tucht uit te oefenen. Hij onderstreepte het betere beleid van de zending in Midden-Celebes: geen uitsluiting, maar het accentueren van monogame huwelijken als het christelijk ideaal. Zo zou de geleidelijke vernieuwing van mens en maatschappij beter gestalte kunnen krijgen.

Het zendingsbestuur reageerde als volgt op de in 1926 genomen besluiten van de Conferentie van Zendingen:

De voorzichtige en van paedagogische tact getuigende inleiding, bespreking en besluiten aangaande deze zaak juichen wij van harte toe. Hoezeer heeft het waarlijk leeren verstaan van den Inlander U hier den juisten weg doen vinden, hoeveel moeilijkheden waren er waarschijnlijk aan een vroeger geslacht van zendelingen op andere arbeidsvelden bespaard gebleven en hoeveel minder zou toen misschien aan de Christianiseering in den weg gestaan hebben als men destijds over dezelfde ervaring had kunnen beschikken en tot dezen zelfden gedragslijn had kunnen komen.¹⁶⁷

Het bestuur stelde zich hier op een ander standpunt dan de gereformeerde deputaten voor de zending op Sumba: in geval een christen een tweede vrouw huwde moest deze naar het oordeel van de deputaten onder tucht worden gesteld en worden uitgesloten van het avondmaal. Wel vermeldde het visitatierapport van 1929 dat deze tuchtmaatregel gekenmerkt diende te zijn door tact en lankmoedigheid.¹⁶⁸ Een aantal jaren later, in 1937, zou de gereformeerde zending W. van Dijk (1889-1978) twijfels uiten over deze tuchtpraktijk: ook hij constateerde dat de tuchtmaatregel niet leidde tot terugkeer naar de gemeente, maar tot het tegendeel, namelijk terugval in het heiden-¹⁶⁹

dom. De zendelingen van de Gereformeerde Zendingsbond in Tanah Toraja volgden ten aanzien van polygamie eveneens een andere lijn dan de zending in Midden-

¹⁶⁵ Barani Dakhi was hoofdman van Hilisimaetanö, één van de machtscentra in zuidelijk Nias. Barani vond het christendom aantrekkelijk, maar wilde het met de adat verzoenen. Na zijn doop had hij daarover problemen met zending Heinrich Rabeneck (1875-1939), die eiste dat Barani afstand zou nemen van de adat. Door de tuchtmaatregelen tegen Barani stagneerde het zendingswerk jarenlang. Pas na het opheffen van deze tuchtmaatregelen werd weer vooruitgang geboekt. Zie over Barani Dakhi: Wolfgang R. Schmidt, *Das unbeendete Gespräch*, Wuppertal/Barmen, 1967.

¹⁶⁶ Th. Müller, *Die 'grosse Reue' auf Nias*, blz. 75.

¹⁶⁷ Brief hoofdbestuur NZG aan CvZ te Poso, 3 juni 1926 (ARvdZ 96A/4/1).

¹⁶⁸ 'Visitatierapport van de zending op Sumba' (1929), zie Th. van den End, *Gereformeerde zending op Sumba*, blz. 303.

¹⁶⁹ Verslag W. van Dijk over het ressort West-Sumba (1937), zie Van den End, *Gereformeerde zending op Sumba*, blz. 415.

Celebes. In de adatregeling voor de christenen van Tanah Toraja (1923) werd de volgende bepaling opgenomen: ‘Wil iemand reeds getrouwd zijnde met twee vrouwen christen worden, dan is het gewenscht één vrouw los te laten’.¹⁷⁰ In geval van ernstige bezwaren tegen wegzending, bijvoorbeeld wanneer de gehuwden al op hoge leeftijd waren, dan was de polygamie geen bezwaar tegen de bediening van de doop. De zending in Tanah Toraja legde dus grote nadruk op de wenselijkheid van het monogame huwelijk en op de wenselijkheid in geval van een polygaam huwelijk van één of meerdere vrouwen te scheiden. In de praktijk werd vaak op deze wegzending aangedrongen. In 1953 zou de kerk, zelfstandig sinds 1947, besluiten dat polygaam levenden niet konden toetreden tot de kerk.¹⁷¹

De Poso-zending koos voor het monogame huwelijk, maar wilde tegelijkertijd dubbelgehuwden niet door tuchtprocedures van zich vervreemden. Het oogmerk was een geleidelijke beïnvloeding en verandering van de publieke opinie ten aanzien van het dubbelhuwelijk, zonder onnodige scheidslijnen in de samenleving te creëren.¹⁷²

9.3.4 Begrafenis

In het reeds genoemde artikel ‘Communal unity in Central Celebes’ schrijft Kruyt dat de ritën rondom de dood na de kerstening dezelfde bleven, maar dat een ‘spiritual value has been given to them which helps converts to look away from the material (...) to the life of the soul’. De vraag rijst hoe het mogelijk is dat hij tot deze uitspraak kwam.¹⁷³ De veranderingen waren beslist groter dan hij hier aanduidt: de inhoud van het ritueel werd zelfs wezenlijk gewijzigd. Kruyt schrijft dat de veranderingen in de begrafenisriten niet direct na de kerstening, maar pas later plaatsvonden toen de christelijke gemeenschap afstand wilde nemen van duidelijk heidense elementen in de rituelen, zoals het aanroepen van de geesten van overledenen. Hij verzuimt echter daarbij te melden dat de eerste overgangen naar het christendom plaatsvonden in 1909, terwijl de overheid het verbod op de dodenfeesten al direct na de pacificatie in 1905 afkondigde.¹⁷⁴ Het oude ritueel kon dus niet standhouden. De doden mochten rond 1910 weliswaar nog worden bijgezet in overhangende rotsen, maar het schoonmaken

¹⁷⁰ Zie Th. van den End, *De Gereformeerde Zendingsbond 1901-1961*, blz. 208.

¹⁷¹ Zie Van den End, *De Gereformeerde Zendingsbond 1901-1961*, blz. 189-190. B. Plaisier merkt op dat de tucht in Poso strenger was dan in Tanah Toraja. Zo zouden de zendingen weinig nadruk hebben gelegd op de zondagsheiliging (zie ‘Enige opmerkingen t.a.v. de communicatie van het evangelie in het Torajagebied’, niet-gepubliceerde lezing van B. Plaisier tijdens symposium over zending in Torajaland, 1 december 1993, blz. 3).

¹⁷² De invoering van deze huwelijksregeling had als gevolg dat de leiding van het christelijke volksdeel verschoof van de *kabosenya*'s naar de kerkenraad. De leidinggevende rol van de hoofden werd ingeperkt: een deel van wat zich afspeelde in de christelijke gemeenschap onttrok zich langzaam maar zeker aan het besluitvormingsproces van de raad van hoofden. Jan Kruyt schrijft in 1931 over de verhouding van ouderling en hoofd: ‘De meening, als zou den ouderling een gezag zijn gegeven, dat van ongeveer denzelfden aard is als dat van het dorps hoofd, bestaat nog algemeen hier. Daartoe is ook wel aanleiding. In de eerste plaats kan men geestelijke en wereldlijke macht niet uiteen houden in de eigen aangelegenheden, waardoor niemand het ongepast vindt, dat een dorps- of districtshoofd zich met dingen inlaat, die naar onze opvatting ‘geestelijk’ zijn. En in de tweede plaats bestaat de m.i. betreuwenswaardige bepaling, dat een ouderling van Gouvernementswege is vrijgesteld van heerdienst (...). Men ziet hierin een bewijs, dat er aan het ambt iets is van een Regeeringssanctie, ja, veelal voelt men er meer in: een bevestiging van het ambt, die geheel in dezelfde lijn ligt als die van dat van het dorps hoofd’. Zie J. Kruyt, ‘Jaarverslag over het jaar 1931 van het Zendingssort Pendolo’ (ARvdZ 96A/4/2).

¹⁷³ Kruyt, ‘Communal unity in Central Celebes’, blz. 248-249.

¹⁷⁴ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 101.

van de beenderen was verboden. Elders zegt Kruyt dat dit verbod een grote klap was voor de vitaliteit van de heidense religie.¹⁷⁵

De zending liet de mensen, na het begin van de overgangen naar het christendom, de keuze maken de doden bij te zetten in de rotsen of te begraven in de aarde.¹⁷⁶ De passages die Jan Kruyt wijdt aan het begraven van de doden en de dodenfeesten laten helaas aan duidelijkheid te wensen over.¹⁷⁷ Hij constateert dat vrijwel overal de keuze viel op begraven in de grond, maar de redenen daarvoor weet hij niet te noemen. Ook Alb. Kruyt geeft geen redenen voor deze keuze aan. Jan Kruyt veronderstelt dat 'voor de zojuist uit het heidendom overgekomen christenen het bijzetten in de rotsspleten zozeer geïntegreerd lag in een complex van overgeleverde en emotioneel geladen handelingen, dat zij deze bijzetting onverenigbaar achtten met hun nieuwe geloofs-overtuiging'.¹⁷⁸ De nieuwe christenen zouden zich ervan bewust zijn geweest dat in geval van bijzetting in de rotsen de verleiding erg groot was om rituele handelingen uit te voeren met de beenderen. De keuze voor begraven zou volgens Jan Kruyt dus zijn gemaakt voorafgaand aan het, na 1910, uitgevaardigde gebod van de overheid dat zowel christenen als heidenen hun doden moesten begraven in de grond.¹⁷⁹ Deze argumentatie is niet bevredigend: ze laat te zeer in het midden welke rol de eigen voorkeur van de zendelingen speelde in de keuze van de christelijke To Pamona. Dit valt echter niet meer na te gaan.

Terwijl de keuze voor begraven of bijzetten slechts korte tijd bleef bestaan en de zending gedwongen werd zich te conformeren aan de besluitvorming van de overheid inzake het begraven van de doden, slaagde de zending er wel in het communale karakter van de dodenfeesten te bewaren. Dit gebeurde door de instelling van de herdenking van de doden op tweede paasdag. De zending bevorderde evenzeer dat de communale maaltijd na de begrafenis gehandhaafd bleef.¹⁸⁰ Deze maaltijd bleef tot op heden gebruik.

9.3.5 Landbouw

Het streven van de zending om het communale aspect van het volksleven te waarborgen blijkt wellicht het duidelijkst uit de kerstening van de feesten die samenhangen met het planten en het oogsten van de rijst. Jan Kruyt beschouwt de landbouw van centrale betekenis voor het leven van de To Pamona en als 'het grote cultuurgoed'.¹⁸¹ Juist bij deze feesten speelde het begrip *posintuwu* (samen leven, samen doen) en *pesale* (gezamenlijk verrichte arbeid) een grote rol. Merkwaardig is dat Jan Kruyt ondanks deze constatering weinig aandacht geeft aan de behandeling van de met de landbouw samenhangende *posintuwu*. In zijn hoofdstuk 'De gemeente en haar tegenspelers' concentreert hij zich op de viering van de zondag, het kerstfeest,

¹⁷⁵ Zie hoofdstuk 2, blz. 79.

¹⁷⁶ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 16 juni 1910; zie ook J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 309. Volgens de genoemde dagboeknotitie vond de eerste begrafenis van een christen-Posoër plaats in juni 1910. Volgens een dagboeknotitie van 13 februari 1912 werd het dodenmaal snel gekerstend, omdat Papa i Woente geen geweeklaag meer wilde. Hij vond dat niet in overeenstemming met de hoop die een christen heeft.

¹⁷⁷ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 33-36; 101-102; 308-309.

¹⁷⁸ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 309.

¹⁷⁹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 309. Jan Kruyt noemt geen jaartal. Adriani doet dit evenmin. Zie *Posso (Midden-Celebes)*, blz. 219.

¹⁸⁰ Kruyt, 'Dagboek 1909-1910', 16 juni 1910.

¹⁸¹ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 42, 83.

het herdenken van de doden, het buffelfeest en de dans.¹⁸² Hij noemt de *pesale* (samen werken op de akker, 'labour exchange') slechts zijdelings met de kanttkening dat al het heidens ceremonieel daarbij moest vervallen, en wijdt geen enkel woord aan het plantfeest (*polanggo*) en het oogstfeest (*padungku*).¹⁸³

Deze klaarblijkelijk bewuste omissie van het plant- en oogstfeest – Jan Kruyt wilde alleen die feesten bespreken die 'van heidense afkomst' zijn¹⁸⁴ – is merkwaardig, aangezien hij de centrale rol van de landbouw in de Pamona-cultuur erkende. Ook A. Schrauwers gaat in zijn studie *Colonial 'Reformation' in the Highlands of Central Sulawesi* nauwelijks op deze feesten in, maar geeft wel veel aandacht aan de centrale betekenis van *posintuwu* en *pesale* in de Pamona-cultuur.¹⁸⁵ Hij verwijt Alb. Kruyt de centraliteit van deze laatste twee begrippen niet goed te hebben doorzien.¹⁸⁶ Het is de vraag of deze kritiek juist is: Schrauwers constateert terecht dat Kruyt niet systematisch gereflecteerd heeft over de centrale rol van de genoemde begrippen in de cultuur van de To Pamona, maar zoals al werd gemeld in hoofdstuk negen blijkt uit interviews dat de zendelingen in de prediking veel aandacht schonken aan de *posintuwu* als concrete vorm van naastenliefde.¹⁸⁷ De zendelingen zagen de *posintuwu* bij uitstek als een mogelijkheid om de communale eenheid ook na de kerstening in stand te houden.

Kruijts beschrijft de voorchristelijke gebruiken rondom de landbouw uitvoerig in deel II van *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes* (1914), maar gaat in andere publicaties niet of nauwelijks in op de kerstening van *polanggo* en *padungku*.¹⁸⁸ Vanwege de centrale rol van de landbouw in de Pamona-cultuur geven we een nadere beschrijving van deze feesten. Na het schoonmaken van het land en het bouwen van een hut werd (en wordt) op de vooravond van het planten feest gevierd. Dit *polanggo* vond plaats op de akker. De hoofdbestanddelen van het feest waren de gezamenlijke maaltijd, het spel en de dans. Op de plantdag zelf offerden de To Pamona aan *Pue mPalaburu* en aan de *bela*, de bosgeesten. Na het brengen van deze offers werd een kip geslacht. Het bloed werd gesprekeld over de rijst (*radaasi inii*) teneinde de *tanoana*, de levenskracht, over te brengen op de rijstkorrels. Het bewerken van de akkers op de plantdag gebeurt ook nu nog op vrijwel dezelfde wijze als door Kruijt werd opgetekend: de mannen prikken met lange stokken gaten in de grond (*mompaho*) onder het zingen van 'hoo, hoo, hoo' en de vrouwen lopen gebukt achter de mannen aan, terwijl zij de rijstkorrels in de gaatjes doen (*mona'i*). Adriani schreef kortweg over *polanggo*: 'De offerplechtigheden bij het begin van het rijstplanten, nl. het feest dat den avond vóór den plantdag wordt gehouden, komt te vervallen, als zijnde geheel Heidensch van karakter; evenzoo de plechtigheden bij aanvang van den rijstoogst'.¹⁸⁹

Interviews met oudere inwoners van Midden-Sulawesi maken duidelijk dat de

¹⁸² J. Kruijt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 319-331.

¹⁸³ J. Kruijt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 320.

¹⁸⁴ J. Kruijt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 320.

¹⁸⁵ A. Schrauwers, *Colonial 'Reformation'*, met name blz. 129-167.

¹⁸⁶ Schrauwers, *Colonial 'Reformation'*, blz. 129-130, 250. Ditzelfde kan dan ook Jan Kruijt verweten worden, want deze besteedt relatief weinig aandacht aan de genoemde begrippen. Zie: J. Kruijt, *het zendingsveld Poso*, blz. 47-48, 60-61.

¹⁸⁷ Zie blz. 377.

¹⁸⁸ Hoofdstuk 23, blz. 229-298. Het *polanggo* is beschreven op blz. 248-251. Zie ook Adriani, *Bare'e-Nederlandsch woordenboek*, blz. 342, onder 'langgo'. De oorspronkelijke betekenis van het woord is niet bekend.

¹⁸⁹ N. Adriani, 'Christelijke adat' (1912), *VGA*, I, blz. 367.

houding van zending en kerk ten opzichte van het *polanggo* niet helder was. Een deel van de geïnterviewden geeft aan dat het feest niet werd gekeerd, omdat de zendingen het als heidens afwezen. Zo merkt K. Gundo op dat het feest veel heidense elementen bevatte die de zendingen afwezen, maar dat zij wel veel waarde hechtten aan de *pesale*.¹⁹⁰ Anderen merken op dat het feest geen religieus karakter had en derhalve niet hoefde te worden gekeerd.¹⁹¹ Het feest zou niet anders zijn dan een neutrale, culturele gewoonte: het ontvangen van de mensen die kwamen helpen bij het werk op de akker (*pesale*). Weer anderen spreken van een feest dat wel degelijk werd gekeerd, maar dat minder de kerk werd 'ingebracht'. Zij beschouwen het als een feest waaraan de zending 'richting gaf': de zendingen leerden de mensen dat aan elk werk gebed verbonden hoort te zijn. Zo was het voor de zendingen vanzelfsprekend dat voorafgaand aan het planten Gods zegen werd afgesmeekt.¹⁹² Tot slot wijzen geïnterviewden nog op een ander element: het feest zou door de zendingen niet zijn gekeerd, omdat de communale maaltijden de mensen te veel geld zouden kosten. Daarnaast zou *polanggo* leiden tot ongewenst gedrag: mannen gingen van feest naar feest en dronken te veel.¹⁹³

Jan Kruyt schrijft dat bij de activiteiten in het kader van *pesale* – dus ook bij het *polanggo* – het heidense ceremonieel 'moest vervallen'. In de praktijk verviel het heidens ceremonieel echter niet altijd, maar werd het zonder goedkeuring van zending en kerk gekeerd. Tijdens een plantfeest in Tentena, in 1994, bleek het slachten van een kip en het besprenkelen van de rijst met het bloed nog steeds plaats te vinden. Het karakter van het ritueel was echter inhoudelijk gewijzigd. Niet de eigenares van de akker slachtte de kip,¹⁹⁴ maar de oudste aanwezige vrouw. In tegenstelling tot het brengen van een offer aan *Pue mPalaburu*, zoals in het pre-missionaire tijdvak, werd nu gebeden tot God en Christus. Tijdens het gebed om vruchtbaarheid, uitgesproken door de ouderling van de wijkgemeente, knielden de aanwezige vrouwen op de akker.¹⁹⁵ Deze praktijk werd echter niet gebillijkt door de toenmalige vice-voorzitter van de synode van de GKST, ds. H. Ruagadi.¹⁹⁶ De afwijzing van deze – volgens de zending en de kerk – niet met het christendom verenigbare religieuze handelingen en het verzuim het feest 'in de kerk te brengen' leidde dus tot een niet-erkend gekeerd ritueel.

Het huidige plantfeest vindt evenals vroeger plaats op de akkers, en niet in het dorp. Dit is anders bij het oogstfeest. Terwijl *padungku*¹⁹⁷ in vroegere tijden uitsluitend gevierd werd op de akker, of buiten het dorp, is het tegenwoordig vooral een feest dat mensen vieren in de kerk en aan huis.¹⁹⁸ De vorm van het oogstfeest werd veel ingrijpender gewijzigd dan die van het plantfeest, waarschijnlijk vooral omdat de zending het feest de vorm van de dankdag voor het gewas wilde geven. In de tijd vóór

¹⁹⁰ Interview met K. Gundo, 9-11 oktober 1994.

¹⁹¹ Interviews met A. Mambe (november 1994); S. Soande (8 oktober 1994); B. Ranunto (19, 26 september 1994); A. Rombot (18 september 1994); P. Sepatodu (10 september 1994); Y. Rundo-belo (8 oktober 1994).

¹⁹² Interview met H. Labiro (november 1994); S. Biloe (27, 29 oktober 1994).

¹⁹³ Interview met M. Taiso (november 1994), Y. Tongena (november 1994).

¹⁹⁴ Kruyt, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, II, blz. 250. Uit de tekst valt niet met zekerheid af te leiden dat het de eigenares was, die de kip slachtte.

¹⁹⁵ Videoregistratie maart 1994 (privé-archief van de auteur).

¹⁹⁶ Gesprek van de auteur met H. Ruagadi, maart 1994.

¹⁹⁷ De eigenlijke betekenis van *padungku* is 'het aan het eind gekomen', d.w.z. het aan het eind gekomen landbouwseizoen (Adriani, *Bare'e-Nederlandsch woordenboek*, blz. 132, zie 'doengkoe').

¹⁹⁸ Het feest werd ook wel *mangkoni ri jaya* genoemd: 'eten op weg', oftewel: buiten het dorp.

de kerstening bouwden de To Pamona voor het feest kleine hutjes waar zij rijstmanden van de verschillende akkers samenbrachten. Tijdens het feest spraken zij de rijstgeesten toe en slachtten een varken en een kip. Tot slot gebruikten de dorpsbewoners gezamenlijk de maaltijd.¹⁹⁹ De oude rituelen zijn geheel vervangen door nieuwe, christelijke vormen: tegenwoordig brengt elke familie een deel van de geoogste rijst als gave van dankbaarheid naar de kerk, waar de zakken in het liturgisch centrum worden neergelegd. Na de dankdienst voor het gewas staat in elk christelijk gezin van het dorp de tafel gedekt. Het is de gewoonte dat mensen bij elkaar langs gaan en steeds opnieuw aanschuiven om de oogst gezamenlijk te vieren.

Met name in de vormgeving van het christelijke oogstfeest is zichtbaar dat de zending het communale karakter van de samenleving wilde vasthouden. Schrauwers concludeert op grond van zijn antropologisch onderzoek terecht dat zij daarin uiteindelijk toch gefaald heeft: de feesten worden weliswaar op dorpsniveau gevierd, maar inmiddels is een sterke individualisering opgetreden. Terwijl in het verleden het feest door de hele gemeenschap buiten het dorp werd gevierd, is het nu geworden tot 'rotating home visitations': 'the individualization of the harvest festival, as other communal feasts, has transformed it from a village-wide into a kindred-centered feast in which patron-client relations are solidified'.²⁰⁰ Het gaat dus volgens hem bij het feest niet meer om de dorpsgemeenschap als geheel, maar om de familieverbanden en om het bepalen van de individuele status door het geven en ontvangen van *posintuwu*. Hierin speelt niet alleen een rol dat het inwoneraantal van de dorpen in Midden-Sulawesi is gegroeid, maar ook dat zij multireligieus en multi-etnisch zijn geworden: de transmigratie en de aanleg van goede verbindingswegen naar de havenplaats Poso en het zuidelijke, aan de baai van Bone gelegen Palopo leidden tot veranderingen in de samenstelling van de bevolking.

9.4 CONCLUSIE

De *gloria Dei* (de verheerlijking, de eer van God), in de zin van Gisbertus Voetius, speelde in het werk van Kruyt geen rol van betekenis. Nadruk op Gods heiligheid treffen we in feite slechts aan in zijn laatste, naoorlogse, artikelen. Het ging Kruyt in de verkondiging niet om de eer van God als zodanig, maar om de kwalitatieve groei van de persoonlijke godsverering. Kruyt concludeerde dat deze ontwikkeling geremd werd doordat de To Pamona te weinig mystiek aantreffen in de protestantse vorm van het christendom. Deze opvatting is echter aanvechtbaar: Kruyts verwijzing naar de *meyapi*-beweging roept niet zozeer de vraag op of het protestantisme wel mystiek kon bieden, maar leidt tot de conclusie dat de zending moeite had een functioneel equivalent te bieden voor de verering van de voorouders. Dit werd pas geboden toen de zending het herdenken van de doden op tweede paasdag instelde.

De argumentatie van Adriani en Kruyt om de godsnaam *i Lai* niet te gebruiken is onduidelijk en daarmee onbevredigend. Juist de geringe kennis van deze verre hemelgod bood de zending de gelegenheid deze naam met christelijke inhoud te vullen. De keuze tegen het gebruik van de naam *i Lai* was waarschijnlijk een gevolg van de mogelijke associatie met *i Ndara*, de godin van de aarde. Het is in dit verband opmerkelijk dat Kruyt niet alleen stelling nam tegen de religie van de priesteressen (de

¹⁹⁹ Kruyt, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, II, blz. 289-291.

²⁰⁰ Schrauwers, *Colonial 'Reformation'*, blz. 193-194.

wurakes), maar zich ook uitsprak tegen het gebruik van een godsnaam die de associatie met een vrouwelijke godin oproep. Bij de naam voor de Geest bleken eveneens de mogelijke associaties met de inheemse religie van belang. Hoewel Kruyt en Adriani niet publiceerden over de gemaakte keuze valt aan te nemen dat zij bewust opteerden voor een neutraal begrip dat tegenover de term *tanoana* gesteld kon worden.

In hoofdstuk vijf luidde één van de conclusies dat Kruyt in theologisch opzicht opschreef van een christocentrische naar een theocentrische benadering. Dat hing samen met de ontwikkeling van zijn visie op het theïsme en het zich ontwikkelende godsgeloof in het animisme. Al eerder werd geconcludeerd dat hij in de loop van zijn leven steeds minder aandacht gaf aan de pneumatologie. De publicaties van Kruyt en de aandacht die Kruyt gaf aan de gekozen godsnamen in de vertaling van de bijbel, onderstrepen dit opnieuw: terwijl in de bronnen veel informatie is te vinden over de namen voor God en Jezus, is dit niet het geval met de Geest.

Naarmate de gemeenten groeiden, werd de scheidslijn tussen gedoopten en ongedoopten steeds duidelijker zichtbaar. Kruyt slaagde er niet in de open en communale vorm van de kerkdiensten vast te houden en hij probeerde daarom een functioneel equivalent voor de communale eenheid te construeren door gezamenlijke maaltijden te organiseren na avondmaal en bediening van de doop. De conclusie is gerechtvaardigd dat de zending in Midden-Celebes koos voor een open-gemeente model, waarin de grens tussen gemeente en dorpsamenleving bewust zo vloeiend mogelijk werd gehouden: de kerstening van de samenleving had hogere prioriteit dan het tot stand brengen van een 'zuivere gemeente'. De communale maaltijden vervullen ook nu nog een belangrijke rol in de samenleving van Midden-Sulawesi: ze vinden niet alleen plaats bij doop, huwelijk en begrafenis, maar ook wanneer een gemeentelid een bijzondere reden tot dank heeft. Ze hebben dan de vorm van een *pengucapan syukur* (dankzegging, dankdienst) en een daarmee verbonden *acara makan* (gezamenlijke maaltijd).

Schraauwers stelling dat Kruyts studie van de adat niet alleen descriptief, maar ook prescriptief was, heeft vergaande implicaties voor de evaluatie van zijn invloed. Antropologen beschouwen Kruyts adatbeschrijvingen over het algemeen als gedaateerde catalogi. Dat Kruyt met zijn adatbeschrijvingen de intentie had volksidentiteit tot stand te brengen kan niet voldoende worden onderbouwd op basis van de bronnen. Het is wel mogelijk te spreken van een gevolg: zijn werk heeft aan de identiteitsvorming van de To Pamona een grote impuls gegeven.

Kruyts pleidooi voor uitstel van de huwelijksregeling voor christenen in Midden-Celebes maakt duidelijk dat hij vasthield aan zijn methodische uitgangspunten. Hij faalde echter in zijn opzet het gewoonterecht te laten groeien en pas tot vaststelling van een reglement over te gaan nadat het gewoonterecht zich had gevormd. Zijn houding met betrekking tot de tucht toont aan dat hij consequent de principes van de volkskersteningsgedachte toepaste: hij wilde de grenzen van de christelijke gemeente zo open mogelijk houden en geen harde scheidslijn aanbrenge. De bevolking moest via de geleidelijke groei van een christelijke publieke opinie toegroeien naar de ideale christelijke maatstaven en de beoogde levensvernieuwing. Strenge tucht had in deze benadering geen plaats.

In de vormgeving van de begrafenis heeft Kruyt zijn zendingsmethodische lijn ten dele vast kunnen houden: bijzetting in de rotsen beschouwde hij als een goede keuze, die een scheidslijn tussen christenen en 'heidenen' zou voorkomen. Dat dit niet gebeurde had deels te maken met het ingrijpen van de overheid: ze had aanvankelijk

het schoonmaken van de beenderen verboden en later gebod ze de doden te begraven in de aarde. De christenen bleken echter ook voorkeur te hebben voor het begraven in de aarde. Kruid slaagde er wel in het communale karakter van de dodenfeesten te bewaren door de gezamenlijke maaltijden bij rouw en begrafenis te handhaven.

De plant- en oogstfeesten maken duidelijk dat de zending niet steeds dezelfde weg bewandelde. Het oogstfeest kreeg een functioneel equivalent in de dankdag voor het gewas en het communale karakter van het feest bleef gehandhaafd. De zending had klaarblijkelijk minder belang bij de kerstening van het plantfeest. Het beleid van de zending wekt de indruk dat de volkskersteninggedachte hier een minder grote rol gespeeld heeft: het accent lag op de verwijdering van de heidense elementen uit dit feest. Functioneel equivalenten bood de zending echter niet. Haar keuze om het plantfeest niet te kerstenen leidde ertoe dat een nieuw ritueel ontstond buiten zending en kerk om. In zekere zin kan dit beschouwd worden als de groei van 'adat van christenen', dat wil zeggen adat die uit de christenen zelf opkwam. Deze vermenging van religieuze elementen was echter zonder enige twijfel iets anders dan wat de zending in gedachten had.

Deel IV

De invloed van Kruyt

10 De invloed van Kruyt op zending en kerk

10.1 INLEIDING

Dit vierde en laatste deel beschrijft hoe Kruyts visie doorwerkte. Hoofdstuk 10 schetst zijn invloed op zending en kerk en hoofdstuk 11 onderzoekt hoe zijn visie inwerkte op de theologie en de culturele antropologie. De paragrafen 10.2 en 10.3 van dit hoofdstuk geven een beeld van Kruyts invloed op zending en kerk in Indonesië. De daarop volgende paragraaf 10.4 brengt in kaart hoe zijn gedachtegoed het zendingsdenken buiten Indonesië beïnvloedde.

10.2 ZENDING EN KERK IN INDONESIA

Lothar Schreiner schrijft over de invloed van Kruyt: ‘Das Werk von N. Adriani und A.C. Kruyt ist für das Verständnis der Adat der geschlossenen Stammeskulturen epochemachend und wegweisend weit über den Rahmen ihres Tätigkeitsfeldes Celebes hinaus’.¹ Steven C. van Randwijck omschrijft Kruyt als een ‘baanbreker’: door zijn vernieuwing van de zendingsmethodiek en door zijn inzet om de mens in zijn stamreligie beter te verstaan had hij in zendingskringen een onaangevochten gezag gekregen.²

Van den End wijst eveneens op de grote invloed van Kruyt. In *Ragi Carita*, een leesboek Indonesische kerkgeschiedenis voor de theologische opleidingen, bespreekt hij de visie van Kruyt in twee algemene beschouwingen over de zendings- en kerkgeschiedenis van Indonesië.³ De eerste beschouwing – over de zendelingen en het zendingsbeleid – behandelt de opkomst van het evolutionaire denken en de invloed daarvan op het missionaire denken over religie en cultuur.⁴ Van den End noemt Kruyts invloed op de zendingsmethodiek groot, maar vermeldt tegelijkertijd dat de gereformeerde en de evangelicale zending zijn evolutionaire visie afwezen. Dat is een terechte constatering, maar ook in hervormde kring werden Kruyts evolutionaire denkbeelden lang niet door iedereen gedeeld.⁵

De drie genoemde auteurs maken duidelijk dat Kruyt zijn spoor in de geschiedenis van de zending trok en dat hem aanzienlijke invloed wordt toegeschreven. In de volgende paragraaf wordt in groter detail nagegaan hoe zijn visie doorwerkte, allereerst gedurende de jaren dat hij in Celebes werkte, vervolgens in de periode vanaf zijn repatriëring tot aan de Tweede Wereldoorlog, en tot slot in de tijd daarna.

¹ L. Schreiner, *Adat und Evangelium*, blz. 92. Overigens verwijst hij in de bibliografie uitsluitend naar Kruyts *Van Heiden tot Christen* en *Zending en Volkskracht*. Op blz. 105 refereert hij echter aan Kruyts *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*.

² S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, II, blz. 392-395 en 410-416.

³ Th. van den End, *Ragi Carita* 2, blz. 280-320.

⁴ Van den End, *Ragi Carita* 2, blz. 285-286.

⁵ Zie onder meer de correspondentie tussen Kruyt en A.M. Brouwer (hoofdstuk 6).

10.2.1 Kruyts invloed in Midden-Celebes

Periode 1892-1932

Gedurende de veertig jaren dat Kruyt in Midden-Celebes werkzaam was (1892-1932), drukte hij een groot stempel op het transformatieproces van de samenleving. Als eerste van de zendelingen in Poso bouwde hij een enorme voorsprong aan kennis en ervaring op. Niet alleen kende hij taal en cultuur door jarenlange, grondige studie, maar ook bleef hij van het begin tot het einde rechtstreeks betrokken bij het primaire missionaire werk. Zo investeerde hij van 1912 tot 1922 veel tijd in het directoraat van de kweekschool, maar tegelijkertijd was hij de eerstverantwoordelijke voor het pionierswerk in het ressort Pendolo. Hij introduceerde elke nieuwe zending in het werk en gaf de noodzakelijke begeleiding.

Als oudste en eerste van de zendelingen en als voorzitter van de Conferentie van Zendelingen had hij grote invloed op zijn collega's. Zendelingen die een eigen koers wilden uitzetten, zoals Schuyt, zochten elders hun heil. De aanwezigheid van Adriani versterkte zelfs de invloed van Kruyt, doordat eerstgenoemde niet alleen de taal onderwees, maar ook zendelingen inleidde in de principes van de taalkerstening en de noodzaak van cultuurstudie onderstreepte. Ook de aanwezigheid van zoon Jan Kruyt droeg ertoe bij dat de invloed van Alb. Kruyt groot was, en ook bleef na zijn vertrek. Kruyt bouwde gedurende de jaren van zijn verblijf in Midden-Celebes ook uitstekende relaties op met het gouvernement en hij beïnvloedde als regeringsadviseur het overheidsbeleid. Al in 1901 schreef J.W. Gunning daarover: 'Meer en meer blijkt dat deze Zending zeer in de gunst deelt der Regeering, dat Adriani en Kruyt het vertrouwen hebben van de autoriteiten te Batavia en voortdurend door dezen worden geconsulteerd.'⁶ In zendingskringen werden Kruyts grote invloed en dominantie alom erkend. M.E. Duyverman schreef daarover: 'Allen die na hem [Kruyt] kwamen, behalve Schuyt, hebben zich aan zijn gezag gewonnen moeten geven.'⁷

Periode 1932-1947

Kruyts invloed bleef ook in de jaren na zijn repatriëring groot. Zoon Jan werkte verder in de lijn van zijn vader. Van 1922 tot 1939, met een intermezzo voor verdere opleiding in Nederland (1924-1929), was hij directeur van de kweekschool in Pendolo en in 1929 werd hij ook voorzitter van de Conferentie van Zendelingen. Na Kruyts vertrek wijzigde het beleid van de Conferentie van Zendelingen zich niet ingrijpend: de zending bleef zich tot aan de oorlog in beleid en praktijk richten op de volkskerstening en de opvoeding van het volk. De zending werkte nauwelijks aan de zelfstandigwording van de kerk, want dat moment lag volgens de zendelingen nog ver in de toekomst: de gemeenten werden voorbereid op zelfonderhoud, maar waren voor zelfstandigheid nog niet rijp. Weliswaar ging de zending er in 1936 toe over kerkenraden in te stellen met gekozen ouderlingen, maar aan de vorming van een presbyteriaal-synodale kerkstructuur en het opstellen van een kerkorde werd geen prioriteit gegeven.

⁶ J.W. Gunning, Dagboek, deel V, blz. 27 (ARvdZ 53/5).

⁷ Brief M.E. Duyverman aan de auteur, 25 mei 1994 (privé-archief). Vergelijk ook A.M. van de Poll-Schuyt (dochter van zending Schuyt): 'Kruyt was een dominerende figuur (...), die steeds gelijk wilde hebben, en die moeilijk kon delegeren'. Hij had enige 'autoritaire trekjes' (brief Van de Poll-Schuyt aan de auteur, 9 september 1994, privé-archief).

In deze jaren tekende zich in zendingskringen echter een verandering af. Dit zou ook voor het zendingswerk in Midden-Celebes consequenties hebben. De invloed van Karl Barth nam toe. De invloed van de pedagogische opvatting van zending nam omgekeerd evenredig langzaam af. Door de ervaringen van de Eerste Wereldoorlog ging men, meer dan voorheen, beseffen dat Gods werk en koloniaal bewind niet in elkaars verlengde liggen en dat God en natie niet samenvallen. J.W. Gunning verwoordde dit in 1921, tijdens een conferentie in Bremen, als volgt: 'Gott arbeitet an Seinem Reich, und am Königreich Niederlandes nur soweit, als es das Reich Gottes fördert'.⁸ De ervaring van de oorlog leidde tot een hernieuwde discussie over de verhouding van zending en overheid: de ethische politiek streefde niet vanzelfsprekend dezelfde doelen na als de zending. Het ging in de zending om het werk van Godswege en niet om het menselijk handelen.

Deze omslag in het missiologische denken voltrok zich niet snel. De ervaringen van de Eerste Wereldoorlog ten spijt schreef Julius Richter (1862-1940)⁹ in 1924 nog zonder terughoudendheid over de 'überlegene Kultur' van de christelijke Europese volken die aan de 'kulturarmeren, primitiven Menschen' werd gebracht: 'Die moderne Entwicklung hat es mit sich gebracht, dass die sogenannten christlichen Völker, die Herrenvölker der Erde, der gesammten nichtchristlichen Welt als die Lehrmeister gegenüberstehen'. Het christendom, de 'Träger der Gottesbotschaft', en de cultuur van het avondland beschouwde hij als de grote leermeesters van de mensheid. De niet-westerse volkeren waren de leerlingen. De zending diende zich, in samenwerking met de koloniale overheid, te richten op 'Welterziehung'. Voor de zending dienden vooral de scholen daarin een belangrijke rol te spelen.¹⁰ Dat deze gedachtegang in de kring van de Nederlandse zending relevant werd geacht, blijkt wel uit het feit dat het betreffende artikel werd gepubliceerd in *Tijdschrift voor Zendingswetenschap 'Mededeelingen'* van 1924, direct voorafgaand aan het eerste deel van Kruyts artikelenreeks 'Van Heiden tot Christen'.

In de theologische benadering van Karl Hartenstein (1894-1952)¹¹ en Karl Barth (1886-1968) werd een nieuw missionair paradigma steeds duidelijker: het falen van het christelijke westen, zichtbaar in de Eerste Wereldoorlog, leidde ertoe dat in het missiologische discours gezocht werd naar de zending als 'zending van God'. Op die wijze kon het missionaire werk losgemaakt worden van menselijke instituties en van het falen van de mens. Hartensteins *Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen?* (1928)¹² markeert het begin van de omslag in het missiologische denken: een cultuurpessimistische ondertoon kwam in de plaats van het optimistische en eurocentrische wereldbeeld van de gezaghebbende negentiende-eeuwse missioloog F. Fabri (1824-1895).¹³ Hoekendijk schrijft hierover: 'De overbewuste Europeaan is door de verbijstering van de wereldoorlog heengegaan en

⁸ J.W. Gunning, 'Regierung und Mission', *AMZ*, 1921, blz. 136.

⁹ Julius Richter was van 1914 tot 1930 hoogleraar missiologie in Berlijn. Hij kreeg vooral bekendheid als zendingshistoricus en voorzitter van de Brandenburger Missionskonferenz.

¹⁰ J. Richter, 'Welterziehungsfragen und Mission', *TZM*, 1924 (68), blz. 224-225.

¹¹ Hartenstein was vanaf 1926 Missionsdirektor van de Basler Mission. Vanaf 1933 was hij werkzaam als docent godsdienst- en zendingswetenschappen aan de universiteit van Bazel. Hij woonde de zendingsconferenties in Tambaram (1939), Whitby (1947) en Willingen (1952) bij.

¹² K. Hartenstein, *Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen?*, München, 1928.

¹³ Zie J.C. Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap*, blz. 205. Friedrich Fabri was van 1857 tot 1884 inspecteur van de RMG. In 1889 werd hij benoemd tot *Honoraryprofessor* in Bonn.

heeft zijn geestelijke onttroning moeten ervaren.¹⁴ Kerk en zending zochten naar nieuwe ankers temidden van het 'ontredderd leven'.¹⁵ Hartenstein, directeur van de Basler Missionsgesellschaft, legde er de nadruk op dat in de bijbel niet volk en kerk samenvallen, maar volk en heidendom. Het heidendom doortrekt elke vezel van het volksbestaan. God openbaarde zichzelf uitsluitend in Christus. De religies daarentegen – 'Unglaube' volgens Barth – kenden de Godsopenbaring niet. Dat betekende dat het geen zin had op zoek te gaan naar de hoogste waarden in andere religies, want zij waren noch teken van Gods openbaring noch aanknopingspunt voor de verkondiging.¹⁶ De zending kon niet anders dan de enkelingen in de gemeente vergaderen. Pas op de jongste dag mocht de kerstening van het volk worden verwacht. Hartenstein wilde de distantie tussen volk en kerk waarborgen om plaats te kunnen houden voor de crisis: het oordeel van God over al het ongelof.¹⁷

Vier jaar later zou de omslag in het missiologisch denken duidelijker worden tijdens een zendingsconferentie in Brandenburg, waar Barth een invloedrijke lezing hield getiteld 'Die Theologie und die Mission in der Gegenwart' (1932).¹⁸ Hartenstein promoveerde in het daaropvolgende jaar op zijn studie *Die Mission als theologisches Problem* (1933)¹⁹ waarin hij evenals Barth de zending omschreef als het werk van God zelf, en niet van mensen en zendingsorganisaties. Voor de theologie van de godsdiensten betekende dit een nadruk op de discontinuïteit van het christelijk geloof en de religies: Gods openbaring in Christus was de 'crisis', het oordeel over de menselijke religie. 'Nicht die Religionen und nicht das Christentum, sondern die Offenbarung des lebendigen Gottes ist die eine grosse Sache, die die Mission im Zentrum zu rücken hat', schreef Hartenstein.²⁰ Deze barthiaanse inzet betekende een breuk met de godsdiensthistorische benadering van Ernst Troeltsch (1865-1923), die de nadruk legde op een religieus evolutieproces.²¹ In 1938 verscheen Kraemers *The Christian Message in a Non-Christian World*.²² De titel maakt duidelijk dat het in de zending niet ging om christendom, christelijke cultuur en christianisatie, maar om het radicale evangelie in de wereld.²³ De zendingsconferentie in Tambaram, waar Kraemers boek een belangrijke rol speelde, betekende de doorbraak van Barths ideeën in het missiologisch discours.²⁴

De zendingsstheologie van Barth oefende invloed uit op F.J. Fokkema, een

¹⁴ Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap*, blz. 205.

¹⁵ Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap*, blz. 205.

¹⁶ Zie A. Wind, *Zending en oecumene in de twintigste eeuw*, I, Kampen, 1984, blz. 118-122.

¹⁷ Zie Hoekendijk, *Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap*, blz. 205-211.

¹⁸ K. Barth, 'Die Theologie und die Mission in der Gegenwart', *Zwischen den Zeiten*, 1932 (3).

¹⁹ K. Hartenstein, *Die Mission als theologisches Problem*, Berlijn, 1933.

²⁰ K. Hartenstein, *Was hat die Theologie Karl Barth der Mission zu sagen?*, blz. 26.

²¹ Zie Wind, *Zending en oecumene in de twintigste eeuw*, I, blz. 118-120.

²² H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, 1938.

²³ Zie voor deze omslag in het missiologisch denken: J.M. Vlijm, *Het religiebegrip van Karl Barth. Een onderzoek naar de betekenis van Barths religie-begrip voor de discussie over de niet-christelijke godsdiensten in de protestantse zending*, 's-Gravenhage, 1956 (blz. 5-29); D.J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York, 1991, blz. 389-391; F. Petter, *Profanum et Promissio. Het begrip wereld in de missionaire ecclesiologieën van Hans Hoekendijk, Hans Jochem Margull en Ernst Lange*, Zoetermeer, 2002, blz. 57-60; I.P.C. van 't Hof, *Op zoek naar het geheim van de zending. In dialoog met de Wereldzendingsconferenties 1910-1963*, Wageningen, 1972, blz. 65, 73.

²⁴ Zie J.M. Vlijm, *Het religiebegrip van Karl Barth*, blz. 14. Hallencreutz wijst erop dat K.J. Brouwer in de jaren dertig het gedachtegoed van Hartenstein in Nederlandse zendingskringen introduceerde (*Kraemer towards Tambaram*, blz. 218).

ethisch theoloog van de tweede generatie. Dit wordt onder meer duidelijk uit zijn artikel 'Zendingmotieven en Zendingmethoden' (1935): de hierin gebruikte definitie van georganiseerde zending ontleende hij aan Barths artikel 'Die Theologie und die Mission in der Gegenwart'.²⁵ Uit Fokkema's artikel blijkt echter ook zijn distantie ten opzichte van Barths theologie van de religies. Hij sympathiseerde namelijk met de gedachte dat religies hun voltooiing vinden in het christelijk geloof. Fokkema bepleit in het genoemde artikel het opnemen van de 'inheemse geestescultuur' in het christendom en het voltooiën van deze geestescultuur in christelijk perspectief. Hij ontleende deze gedachte aan het werk van de godsdienstwetenschapper Friedrich Heiler (1892-1967). Het nieuwtestamenteisch christendom – en daarmee de zendingsgemeenten – moest zich volgens Fokkema ontdoen van alle 'Europeesche omkleedsels en uitwassen'. Dan kon een synthese plaatsvinden met 'al het groote en heilige' dat bij de inheemse cultuur aanwezig was.²⁶

De gedachte van voltooiing was uiteraard niet nieuw: rond 1930 beschouwde de zending niet-christelijke religies vaak als *praeparatio evangelica*, 'als een groote voorbereidingsschool tot het volle heil in Christus'.²⁷ De contouren van deze zendingsmethodische verandering zijn bij Fokkema nog niet duidelijk, maar de maatschappelijke veranderingen noopten hem, en de zending, tot een 'louterend kruisvuur van vragen'.²⁸ Hij bepleitte dus in lijn met de ethische theologie respect voor (niet-westerse) cultuur en religie, hij onderstreepte als naoorlogs zendingman de noodzaak van een vergaand onderscheid van christelijk geloof en westerse cultuur, maar tegelijkertijd argumenteerde hij, contra Barth, voor zending als voltooiing van alle religiositeit. Fokkema profileerde zich met zijn visie als een zendingman, die een positie innam tussen ethische en barthiaanse theologie.

Zendingeling H. Perdok (1908-1979), die van januari 1934 tot 1951 werkzaam was in Midden-Celebes, kwam tijdens zijn opleiding aan de zendingsschool door de lessen van Fokkema onder invloed van het barthiaanse denken.²⁹ Perdok koos, radicaler dan Fokkema, in godsdienst-theologisch opzicht voor de positie van Barth.³⁰ Volgens Duyverman, die van 1947 tot 1949 in Midden-Celebes werkte en Perdok persoonlijk kende, was laatstgenoemde de enige zendingeling in Midden-Celebes die nadrukkelijk afstand nam van Kruyts visie op het animisme.³¹ Perdok legde, in

²⁵ F.J. Fokkema, 'Zendingmotieven en Zendingmethoden', *TZM*, 1935 (79), blz. 141.

²⁶ Fokkema, 'Zendingmotieven en Zendingmethoden', blz. 143-144. Volgens M.E. Duyverman had Fokkema door deze denkbeelden affiniteit met Kruyts zendingsmethodische benadering, ook al plaatste hij op basis van dogmatische argumenten kritische kanttekeningen bij het gedenken van de doden in Midden-Celebes. Zie hoofdstuk 5, blz. 301.

²⁷ Julius Richter op de zendingconferentie in Le Zoute, september 1926, geciteerd naar J. Woensdregt, 'De opbouw der heiden-christelijke gemeente', blz. 334.

²⁸ Fokkema, 'Zendingmotieven en Zendingmethoden', blz. 146. Mogelijk brachten deze vragen Fokkema ertoe aan I.P.C. van 't Hof studieverlof te verlenen teneinde een publicatie voor te bereiden over het zendingbegrip van Karl Barth (I.P.C. van 't Hof, *Het Zendingbegrip van Karl Barth*, Hoenderloo, 1946). Dit boek is opgedragen aan Fokkema.

²⁹ Brieven M.E. Duyverman aan de auteur, 2 juli en 8 oktober 1994 (privé-archief) en M.E. Duyverman, 'Pekabaran injil di Wana sampai Perang Dunia II', Doorwerth, 1992, blz. 6-7 (niet-gepubliceerd artikel, privé-archief van de auteur). Duyverman kreeg de informatie over de invloed van Barth op Fokkema van I.P.C. van 't Hof (geboren 1919, theologisch docent in Tomohon van 1946 tot 1950). Van 't Hof was een van Fokkema's laatste leerlingen.

³⁰ Duyverman vermoedt dat Perdok theologisch instemde met de Zwitserse zendingeling Hans Schärer, die schreef dat hij slechts op basis van Barths opvatting over religie goed zending kon bedrijven onder de Ngaju Dayaks (brief Duyverman aan de auteur, 8 oktober 1994, privé-archief).

³¹ Brief Duyverman aan auteur, 2 juli 1994 (privé-archief).

tegenstelling tot Adriani en Kruyt, niet de nadruk op de groei van magie naar waarachtig godsgeloof, maar op de discontinuïteit van christelijke en voorchristelijke religie. Zijn werkwijze kenmerkte zich door het benoemen van de verschillen en het voorkómen van syncretisme.³²

In 1939 nam Perdok de revisie van de bijbelvertaling ter hand. De Conferentie van Zendelingen was tot de slotsom gekomen dat de vertaling van Adriani en Kruyt te sterk moraliseerde en te zeer gericht was op verinnerlijking.³³ Het kan nauwelijks toeval zijn dat de bezwaren tegen de bijbelvertaling van Adriani en Kruyt opkwamen in een tijd dat Barths antithetische visie op de verhouding van het christelijk geloof en de religies aan invloed won in de zending. De publicatie van Kraemers *The Christian Message in a Non-Christian World*, gepubliceerd met het oog op de – ook door Jan Kruyt bijgewoonde – zendingsconferentie in Tambaram, speelde hierin een grote rol. Het accent op religies als *praeparatio evangelica* en het ‘coördinerend “en” tussen de boodschap van Christus en de niet-christelijke godsdiensten’ verschoof naar het onderstrepen van het tegenover van christelijke en niet-christelijke wereld.³⁴

Deze ontwikkeling leidde ertoe dat het door Kruyt (en Adriani) uitgedragen evolutionistische concept van religie als de weg van magie naar christelijk geloof kwam te staan tegenover Perdoks barthiaanse opvatting die alle religie als ongeloof aanmerkte. Het zoeken naar aansluiting bij het geestesleven van de To Pamona stuitte op het uitgangspunt dat de zending slechts kan aansluiten bij God en zijn genade en niet bij zich baanbrekend godsgeloof in het heidendom. Dit betekende ook dat de ethische nadruk op het innerlijk, op het geestelijke karakter van het geloof, kwam te staan tegenover de nadruk op het in Jezus Christus geopenbaarde Woord. Het valt aan te nemen dat Perdoks barthiaanse visie, via zijn docentschap aan de theologische opleiding in Pamona,³⁵ van invloed is geweest op de predikanten van de GKST. Zij ontwikkelden een overwegend antithetische houding ten opzichte van de niet-christelijke religies in het algemeen en de stamgodsdienst van Midden-Celebes in het bijzonder.

Periode na 1947

In 1947 werd de GKST geïnstitueerd. De Tweede Wereldoorlog leidde tot een ingrijpende verandering in de verhouding tussen zending en *gurus*: voorafgaand aan de Japanse bezetting van Midden-Celebes stelden de zendelingen classes in en elke gemeente kreeg een kerkenraad. Toen de zendelingen werden geïnterneerd in Manado (1942) namen de *gurus* de rol van de zendelingen over.³⁶ Na de oorlog volgde de onafhankelijkheid van de kerk snel. De zending kreeg daarmee vanaf 1947 definitief een andere positie: de synode bepaalde het beleid en de zending kreeg steeds meer een ondersteunende rol.

Het is moeilijk aan te tonen dat het denken van Kruyt nog invloed heeft op de kerk in Midden-Sulawesi. Gebruiken als het schoonmaken van de graven op tweede paasdag hebben een direct verband met het werk van Kruyt, zoals in hoofdstuk zes

³² Zie J.L. Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 247.

³³ Zie blz. 348.

³⁴ J.M. Vlijm, *Het religie-begrip van Karl Barth*, blz. 14-15.

³⁵ Brief M.E. Duyverman aan de auteur, 2 juli 1994 (privé-archief).

³⁶ Zie H. Meranga, ‘Jemaat kristen di Tana Poso pada masa pendudukan Jepang’, *Wajah GKST*, blz. 30-37. Zie ook: M. Tamauka, ‘Pekerjaan Zending di Tana Poso sekitar 1941-1945’.

werd aangetoond. Het aantonen van een rechtstreeks verband met de gebruiken rondom oogstfeest en rouw is lastiger. Zonder enige twijfel is Kruyts methodiek bepalend geweest voor het beleid van de Conferentie van Zendingen, maar de huidige gebruiken kunnen niet exclusief worden toegeschreven aan zijn visie. Dat zou andere zendingen tekort doen.

In 1992 vierde de GKST op grootse wijze feest: honderd jaar daarvoor werd het evangelie voor het eerst in Midden-Celebes verkondigd.³⁷ Op velerlei wijzen herdacht en eerde de kerk Kruyt als de *bapak gereja*, de kerkvader van de GKST. De kerk publiceerde in het kader van de feestelijkheden een boek over de geschiedenis en de toekomst van de GKST, waaraan diverse auteurs een bijdrage leverden.³⁸ Vooral de artikelen van J. Melaha, J.P. Lagareense, Dj. Tanggerahi en H. Gundo zijn in het kader van dit hoofdstuk relevant. Melaha beschrijft in zijn artikel de ontwikkeling van de tussen 1947 en 1970. De vraag hoe de nalatenschap van veertig jaar Kruyt en vijftig jaar zending doorwerkte komt echter niet aan de orde.³⁹ Datzelfde geldt voor het artikel van Lagareense, dat de periode van 1970 tot 1992 beschrijft.⁴⁰ Tanggerahi schreef voor dit boek een artikel over Kruyt. Hij maakte daarbij goed gebruik van de beschikbare Indonesische bronnen, maar de ontoegankelijkheid van de Nederlandse bronnen is in het artikel duidelijk vaststelbaar.⁴¹ Tanggerahi kon slechts secundaire en tertiaire bronnen raadplegen, met uitzondering van de Indonesische vertaling van Kruyts *Van Heiden tot Christen*.⁴² Een gevolg hiervan is dat hij Kruyt omschrijft als een zending met een 'piëtistische en beperkte visie'.⁴³

Tanggerahi licht toe hoe Kruyts zendingsmethodiek tot op de huidige dag doorwerkt in de GKST: Kruyt richtte zich met name op de *kabosenya*, de vooraanstaanden van het volk. Voor de *watua*, de slaven, had hij echter weinig aandacht. Zij werden pas vanaf 1937 toegelaten tot de kweekschool in Pendolo, nadat voormalige *watua* bij de zendingen hadden geprotesteerd tegen het beleid van de Conferentie van Zendingen.⁴⁴ De Poso-zending had op dit punt een ander beleid dan de zending van de GZB in Tana Toraja. De gereformeerde zending-onderwijzer J. Belksma (1884-1942), zoon van een Friese landarbeider, poogde de klasseverschillen op het zendings-terrein van de GZB juist te doorbreken: hij liet jongens van adellijke huize werk doen dat niet bij hun stand paste en liet kinderen van slaven tot de *guru*-opleiding toe.⁴⁵ Tanggerahi, zelf een nakomeling van *watua*, stelt vragenderwijs dat deze werkwijze grote invloed heeft gehad op de huidige verdeling van de macht in de GKST: de nakomelingen van de *kabosenya*'s verkrijgen gemakkelijker hoge posities in de kerkelijke hiërarchie. Van de samenwerking tussen Kruyt en het koloniaal bestuur noemt

³⁷ *Perayaan seratus tahun injil masuk Tana Poso*, 18 februari 1992.

³⁸ *Wajah GKST, Buku kenangan 100 Tahun Injil Masuk Tana Poso*, s.n., Malang, 1992.

³⁹ J. Melaha, 'Gereja yang bergumul, tumbuh dan bersaksi: GKST dari 1947 sampai dengan 1970', *Wajah GKST*, blz. 41-66.

⁴⁰ J.P. Lagareense, 'Menjadi saksi dan terus berusaha melayani GKST dari 1971 sampai dengan 1992', *Wajah GKST*, blz. 67-82.

⁴¹ Dj. Tanggerahi, 'Albert Christiaan Kruyt dan pelayanannya di Tana Poso', *Wajah GKST*, blz. 1-16.

⁴² *Keluar dari agama suku masuk ke agama Kristen*, Jakarta, 1976.

⁴³ Zie Tanggerahi, 'Albert Christiaan Kruyt', blz. 15.

⁴⁴ Zie J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 216.

⁴⁵ Zie hierover ook Th. van den End, 'Een taalgeleerde onder de zending-leraren: Dr. H. van der Veen in Tana Toraja', in: H.A. Poeze en P. Schoorl (red.), *Excursies in Midden-Celebes. Een bundel bijdragen bij het afscheid van J. Noorduyn als directeur-secretaris van het KITLV*, Leiden, 1991, blz. 233-249 en Th. van den End, 'Tweehonderd jaar Nederlandse zending: een overzicht', in: *Twee eeuwen Nederlandse zending, 1797-1997: Twaalf opstellen*, Zoetermeer, 1997, blz. 14.

Tanggerahi uitsluitend de goede resultaten: ze leidde volgens hem tot een verhoging van de levensstandaard en de ontsluiting van het geïsoleerde Midden-Celebes.⁴⁶

In zijn artikel over het evangelisatiewerk van de GKST schrijft Gundo dat de visie van de GKST direct voortvloeit uit de visie van het NZG. Hij werkt die gedachte helaas niet uit en spreekt daarbij evenmin over Kruyt, die de belangrijkste verbindende schakel tussen het NZG en Midden-Celebes was.⁴⁷ Hij spreekt de hoop uit dat het werk onder de To Wana, een in isolement levende bevolkingsgroep in het oosten van de provincie Midden-Sulawesi, zal leiden tot een ‘fundamentele verandering overeenkomstig de bedoeling en de doelstelling van het evangelisatiewerk’.⁴⁸ Met het accent op het getuigenis en de gemeenschap staat de GKST in de traditie van het zendingswerk in Midden-Celebes, maar het is niet mogelijk op basis van het geschrevene te concluderen dat de vorm van het huidige missionaire werk het gevolg is van Kruyts invloed. Het artikel leidt eerder tot de conclusie dat Gundo, evenals vele anderen die aan het boek bijdroegen, het denken van Kruyt niet goed kende. Ook in algemene zin kan worden gesteld: Kruyt wordt in de GKST geëerd, maar niet gekend. Interviews met predikanten van de GKST tonen aan dat zij weinig feitelijke kennis hebben van de werkwijze en de visie van Kruyt. Zo veronderstellen velen dat hij per definitie ‘het heidendom’ heeft afgewezen. In deze opvatting lijkt eerder de theologische lijn van Perdok dan die van Kruyt door te werken. Uit dit gegeven blijkt eveneens dat de beschikbaarheid van de Indonesische vertalingen van het boek *Van Heiden tot Christen* en van Jan Kruyts *Het zendingsveld Poso*⁴⁹ niet betekent dat de kennis van Kruyts zendingsmethodiek bij de jonge generatie predikanten op het wenselijke peil is.

Een ander punt verdient in dit verband nog de aandacht: de GKST wil de kerk zijn van de gehele provincie Midden-Sulawesi. Niet alleen de bewoners van de districten Pamona-Noord en Pamona-Zuid zijn in de kerk opgenomen, maar evenzeer de christelijke bewoners van bijvoorbeeld Poso, Rampi en Malili. Juist in de geografische spreiding van de kerk is de invloed van Kruyt zichtbaar: hij beschreef de volken van Midden-Celebes in al hun verscheidenheid toch als één etnische entiteit, als ‘de Toraja’s’. In het proces van de kerkvorming, vanaf circa 1935, speelde Kruyts visie op de samenhang van de volken van Midden-Celebes een belangrijke rol. Het was vanzelfsprekend dat ‘de Toraja’s’ zich zouden verenigen in één volkskerk, die in haar geografische begrenzing direct aansloot bij de gewestelijke indeling van de overheid. Deze gewestelijke indeling was, zoals reeds eerder beschreven, onder invloed van Kruyts adviezen tot stand gekomen. De eenheid van de multi-etnische kerk in Midden-Celebes is niet houdbaar gebleken: zo scheidde gemeenten in het oostelijk deel van de provincie zich in 1966 af en vormden de Christelijke Kerk van Luwuk-

⁴⁶ Tanggerahi, ‘Albert Christiaan Kruyt’, blz. 14. Het huidige moderamen van de GKST-synode is echter van mening dat de zending christenen in Midden-Celebes nooit leerde de rijkdom van het land op goede wijze te exploiteren: ‘Nederland gaf ons een kerk en een rijk gebied, maar de middelen om de rijkdom te ontginnen zijn niet gegeven.’ Zie B. Plaisier, H. Feenstra, J. Slob, ‘Kerkelijk gesprek met kerken op een kruispunt. Bezoek van de Protestantse Kerk in Nederland aan Indonesische partnerkerken in Jakarta, Palu en Jayapura, 28 november-10 december 2005, niet-gepubliceerd reisrapport, blz. 14.

⁴⁷ H. Gundo, ‘Pekabaran Injil di wilayah pelayanan GKST’, *Wajah GKST*, blz. 84-85.

⁴⁸ Gundo, ‘Pekabaran Injil di wilayah pelayanan GKST’, blz. 96.

⁴⁹ J. Kruyt, *Kabar Keselamatan di Poso*, Jakarta, 1977. Th. van de End nam het initiatief tot het vertalen van dit boek in het Indonesisch. J.A.B. Jongeneel nam het initiatief *Van Heiden tot Christen* te vertalen (*Keluar dari agama suku masuk ke agama kristen*, serie *Gereja, agama dan kebudayaan di Indonesia*, I, Jakarta, 1976). Een geheel nieuwe vertaling, van de hand van Th. van de End, is persklaar.

Banggai (GKLB), en in het westelijk deel ontstond de Protestantse Kerk van Indonesië te Donggala (GPID). Recent staat het etnisch amalgaam van Midden-Celebes opnieuw onder druk. De interne kerkelijke spanningen die volgden op ernstige conflicten tussen moslims en christenen in Midden-Sulawesi (vanaf 1998) brengen de geconstrueerde, kunstmatige eenheid van de kerk aan het licht: het uiteenvallen van de kerk in meerdere etnische delen is niet denkbeeldig.

10.2.2 Kruyts invloed in Nederlands-Indië

Kruyts invloed bleef niet beperkt tot Midden-Celebes. Door zijn publicaties, correspondentie en reizen stond hij in contact met zendelingen en zendingsbestuurders. M.C. Jongeling noemt Alb.C. Kruyt slechts één maal in haar studie *Het Zendingsconsulaat in Nederlands-Indië 1906-1942*. De conclusie ligt daarom voor de hand dat Kruyt weinig invloed heeft gehad op het zendingsconsulaat. Toch is dit niet geheel juist. Tussen 1907 en 1931 correspondeerde hij geregeld met het consulaat en stelde hij steeds beleidskwesties aan de orde.⁵⁰

Jongelings enige vermelding van Kruyt houdt verband met de reis die J.W. Gunning in 1900 door Nederlands-Indië maakte. Adriani trad op als Gunnings begeleider. Jongeling vermeldt dat Gunning de zending zag als de ‘dienende macht’ van een christelijke regering. Hij had geconstateerd dat de regering bereid was tot samenwerking met de zending maar stuitte op het gebrek aan samenhang in het zendingsbeleid. De ontmoeting van Gunning met de zendelingen I.L. Nommensen (1834-1918) en Kruyt openden hem de ogen voor de mogelijkheden ‘die er voor uitbreiding van het zendingswerk in regeringssteun lagen’.⁵¹ De mogelijkheden en de argumenten die zij vanuit hun kennis van volk en adat aanreikten brachten Gunning ertoe plannen voor het opzetten van een zendingsconsulaat aan de orde te stellen.⁵² Het tijdstip van Gunnings reis maakt duidelijk dat zijn bezoek aan Kruyt samenviel met de periode waarin laatstgenoemde regeringssteun verwierf voor het inperken van de macht van Luwu, zodat hij zendingsscholen kon openen.⁵³ Het bovenstaande rechtvaardigt de conclusie dat Kruyts contacten met Gunning deze sterkten in de overtuiging dat de totstandkoming van het zendingsconsulaat van eminent belang was voor het welslagen van de zending in Nederlands-Indië.

De hervormde zending buiten Midden-Celebes

Kruyt oefende zowel direct als indirect invloed uit op diverse andere zendings-terreinen. Dit gebeurde indirect doordat Gunning zendelingen voortdurend het

⁵⁰ Zie ARvdZ 101A/1/5, 101A/2/2 en 101A/6/4.

⁵¹ M.C. Jongeling, *Het Zendingsconsulaat in Nederlands-Indië 1906-1942*, Arnhem, 1966, blz. 34.

⁵² Jongeling, *Het Zendingsconsulaat in Nederlands-Indië*. Ze vermeldt hier geen bron, maar citeert vervolgens uit Gunnings reisdagboek (zie voetnoot 42, blz. 300). De verwijzing naar deze passage uit Gunnings dagboek, deel II, blz. 29-32 (ARvdZ 53/5), is in dit verband enigszins misleidend: de genoemde pagina’s beschrijven dat Gunning met J. Kruyt sr. en met Arie Kruyt – niet met Alb.C. Kruyt – zijn plan voor het opzetten van een zendingsconsulaat besprak. De ontmoeting met Nommensen komt aan de orde in Dagboek III, blz. 23-25. De notities over het bezoek aan Midden-Celebes zijn te vinden in Dagboek V, blz. 15-29.

⁵³ Jongeling noemt J. Kruyt en N. Adriani vaker dan Alb.C. Kruyt. Het is opmerkelijk dat zij Adriani wel, maar Alb.C. Kruyt niet noemt in haar behandeling van de verhouding van zending en Indische Kerk in Midden-Celebes. Kruyt correspondeerde met R.W.F. Kijftenbelt over de betreffende kwestie. Jongeling noemt J. Kruyt met name in relatie tot de kwestie van zendingscholen en overheidssubsidie.

voorbeeld van de zending in Midden-Celebes voorhield.⁵⁴ Daarnaast gebruikte Gunning Kruyts artikelen over het animisme als lesmateriaal op de NZS. Kweelingen die werden opgeleid tijdens het directoraat van Gunning of in de periode daarna waren dus geschoold in de zendingsmethodiek van Kruyt. Door zijn correspondentie en reizen oefende Kruyt ook rechtstreeks invloed uit op de hervormde zendelingen, met name in die gebieden waar de zending werkte temidden van tribale godsdiensten. Met zendelingen op Java, werkend temidden van moslims, correspondeerde Kruyt aanmerkelijk minder. Wel schreef hij van 1922 tot 1935 intensief met H. Kraemer. Daarnaast correspondeerde hij uiteraard met zijn vader en broer in Mojowarno en, van 1900 tot 1912, met zijn oom C. Albers.⁵⁵

Naast zijn intensieve correspondentie met zendelingen in Midden-Celebes had Kruyt vooral veel schriftelijke contacten met zendelingen in Halmahera. Hij schreef incidenteel met A. Hueting (1905-1914), J.A.F. Schut (1900-1901)⁵⁶ en J. Fortgens (1904-1914). Van beïnvloeding kan op basis van deze brieven niet gesproken worden. Dit is echter wel het geval voor de intensieve correspondentie die Kruyt voerde met de zendelingen G. Maan (1899-1915) en M.J. van Baarda (1899-1914). De correspondentie met Maan kwam al in een eerder hoofdstuk aan de orde.⁵⁷ Met Van Baarda (1854-1940) wisselde Kruyt eveneens van gedachten over zendingsmethodische en etnologische kwesties. Een brief uit 1907, geschreven door Van Baarda, maakt duidelijk dat Kruyt invloed uitoefende op eerstgenoemde:

Met zeer veel belangstelling heb ik voortdurend kennis genomen van de verschillende voordrachten en lezingen door U in het Vaderland gehouden, voor zoover die mij onder 't oog zijn gekomen. Ik heb daar steeds veel uit mogen leeren; uw ruimen blik, van veel studie en zaakkennis getuigend, geeft steeds gezichtspunten aan, die verrassen, door klaarheid en waarheid van gevolgtrekking; uw indringen in den gedachtenkring van de natuurvolken, uw helder inzicht in de maatschappelijke verhoudingen die onder hen bestaan, maken Uw zendingstheorieën actueel en logisch. Zoodat ik U gaarne als gids en raadsman op dit gebied volg.⁵⁸

In 1913 zond Kruyt aan Van Baarda een exemplaar van zijn werk *De Bare'sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, dat door hem grondig werd bestudeerd.⁵⁹ Ook stuurde Kruyt hem overdrukken van zijn gepubliceerde artikelen.⁶⁰ Nadat Van Baarda zelf in 1913 een artikel had gepubliceerd over de Galelarese visie op de doden, stuurde hij het Kruyt toe in de hoop dat deze met hem een inhoudelijke discussie wilde aangaan, met het doel zijn blikveld te verruimen.⁶¹ Hij zond dit artikel aan Kruyt met de verzuchting dat hij nu ook eindelijk eens een schrijfsel kon opsturen. Van Baarda publiceerde niet veel gedurende de jaren dat hij in Halmahera werkte (1881-1917). De verschijningsdata van de artikelen doen vermoeden dat de

⁵⁴ UZV-zending D.B. Starrenburg (van 1906 tot 1939 werkzaam in Nieuw-Guinea) uitte in een brief aan Kruyt zijn onvrede hierover (zie 'Dagboek 1915-1917', 8 februari 1916).

⁵⁵ Brieven Kruyt aan zijn vader, 1901-1915 (ARvdZ 106A/5/3-4; 106A/6/1-3); brieven aan C. Albers (ARvdZ 106A/7/2).

⁵⁶ Zending Schut werkte toen nog in Zuid-Celebes. In 1902 werd hij overgeplaatst naar Halmahera.

⁵⁷ Zie hoofdstuk 5.

⁵⁸ Brief Van Baarda aan Kruyt, 30 mei 1907 (ARvdZ 106A/7/2).

⁵⁹ Brief Van Baarda aan Kruyt, 29 oktober 1913 (ARvdZ 106A/7/2).

⁶⁰ Brief Van Baarda aan Kruyt, 18 februari 1914 (ARvdZ 106A/7/2).

⁶¹ M.J. van Baarda, 'Een apologie voor de doden: bijdrage tot de kennis van het Galelareesche volk', *BTLV*, 1913 (69), blz. 52-89; brief Van Baarda aan Kruyt, 18 februari 1914 (ARvdZ 106A/7/2).

correspondentie met Kruyt hem stimuleerde tot het doen van onderzoek. Zo publiceerde Van Baarda in 1891 en 1895 twee linguïstische artikelen.⁶² In 1906 verschenen opnieuw twee etnologische artikelen.⁶³ Het ligt voor de hand dat Kruyts onderzoek naar het animisme op Halmahera, in januari 1905, en de daaruit voortvloeiende contacten met de UZV-zendingen van invloed zijn geweest op de totstandkoming van Van Baarda's artikelen. Het einde van de correspondentie tussen Kruyt en Van Baarda, in 1914, betekende ook een voorlopig einde aan diens publicaties. Pas na zijn repatriëring, in 1917, zou hij opnieuw enkele artikelen publiceren, waaronder één van etnologische aard.⁶⁴

Kruyt correspondeerde ook met zendingen die in Sumatra werkten. In het Kruyt-archief bevinden zich brieven van W.H.Th. van Hasselt (1905-1906),⁶⁵ E.J. van den Berg (1906-1908, 1924),⁶⁶ J.H. Meerwaldt (1906-1916)⁶⁷ en J.H. Neumann (1902-1908).⁶⁸ De correspondentie met Van Hasselt en Van den Berg was van korte duur. De brieven stonden in het kader van Kruyts onderzoek naar het animisme en zijn bezoek aan de zendingsterreinen in Sumatra (1905). Dat neemt echter niet weg dat Van den Berg in 1906 aan Kruyt schreef dat hij zeer onder de indruk was van het artikel 'De inlandsche staat en de zending'.⁶⁹ De lezing maakte hem veel duidelijk, 'als trokken er nevels op'. De brief maakt duidelijk dat hij van Kruyt *Het Animisme in den Indischen Archipel* had ontvangen en dat hij dit boek van hoge waarde achtte.⁷⁰ Hoe groot de invloed van deze publicaties op Van den Berg was, laat zich niet nader vaststellen. Uit 1924 is een korte briefwisseling bewaard gebleven, waaruit blijkt dat Kruyt tijdens zijn verlof een bezoek bracht aan Van den Berg.⁷¹ Deze vroeg Kruyt om advies met betrekking tot het evangelisatiewerk. Kruyt adviseerde hem met elk van de evangelisten om beurten twee weken op pad te gaan, evenals dit in Poso gebruikelijk was. Op die wijze kon de zending het evangelisatiewerk voordoen: 'Dan hoort de man hoe hy moet propaganda maken, en zal over de meesten ook de geest komen.'⁷²

Met de zending in Nieuw-Guinea had Kruyt eveneens contact. In het Kruyt-archief bevinden zich onder meer brieven van F.J.F. van Hasselt (1900-1918).⁷³ Deze correspondentie is interessant, omdat Van Hasselt de essentie van Kruyts zendingsmethode afwees. Van Hasselt richtte zich niet op de kerstening van het volk, maar op de bekering van het individu.⁷⁴ Het verschil van inzicht nam echter

⁶² M.J. van Baarda, *Beknopte Spraakkunst der Galelareaesche Taal*, Utrecht, 1891 en *Galelareaesch-Hollandsche Woordenlijst*, 's-Gravenhage, 1895.

⁶³ M.J. van Baarda, 'Nog iets aangaande "Heer Pokken" op Halmahera', *BTLV*, 1906 (67), blz. 58-72 en 'Hebben wij voor de woorden Geest, Ziel, Hart, woorden van gelijke beteekenis in de Galélaresche woorden Gurumi, Njawa, Goma, Sininga?', *MNZG*, 1906 (50), blz. 189-213.

⁶⁴ M.J. van Baarda, 'Over het geloof der Galela's', *TZM*, 1927 (71), blz. 250-279, 305-331.

⁶⁵ Van Hasselt werkte in Padang Sidempuan en Simatorkis (1898-1917), op het zendingsterrein Angkola (Java Comité).

⁶⁶ Van der Berg werkte in Deli (1903-1935), op het zendingsterrein Karo-Batakland (NZG).

⁶⁷ Meerwaldt, een Nederlandse onderwijzer, werkte in dienst van de RMG in de Toba-Bataklanden.

⁶⁸ Neumann was in dienst van de RMG (Toba-Bataklanden). De correspondentie met de vier genoemde zendingsmensen bevindt zich in ARvdZ 106A/7/2 en 101A/6/2.

⁶⁹ Kruyt, 'De Inlandsche staat en de zending', blz. 79-109.

⁷⁰ Brief E.J. van den Berg aan Kruyt, 30 december 1906 (ARvdZ 106A/7/2).

⁷¹ Brief E.J. van den Berg aan Kruyt, 16 maart 1924 (ARvdZ 101A/6/2).

⁷² Brief Kruyt aan Van den Berg, 4 april 1924 (ARvdZ 101A/6/2).

⁷³ De correspondentie van de hier genoemde zendingen is te vinden in ARvdZ 106A/7/2.

⁷⁴ Zie F.C. Kamma, 'Dit Wonderlijke Werk', III, blz. 600-601. K.J. Brouwer wijst erop dat R.W.F. Kijftenbelt, predikant van de Indische Kerk in Makassar, eveneens met Kruyt van mening

niet weg dat de laatstgenoemde in 1908 aan Kruyt schreef: ‘Gij Possoërs maakt de geesten wel wakker’.⁷⁵ Hij doelde daarmee op de stroom publicaties van Kruyt en Adriani en in het bijzonder op een artikel van laatstgenoemde over de zending onder moslims.⁷⁶ Klaarblijkelijk zag Van Hasselt het belang in van de zendingsmethodiek die in Midden-Celebes werd ontwikkeld. Tevens schreef hij ‘verbazend veel profijt’ te hebben gehad van Kruyts boek over het animisme. Hoe ver Kruyts invloed reikte is niet vast te stellen, want een groot deel van de aan hem gerichte brieven is vrijwel onleesbaar door verkleuring van het papier en het doorslaan van de inkt.

De Gereformeerde Zendingsbond

In zijn studie *Over bruggen en grenzen* schrijft Plaisier uitvoerig over Kruyts opmerkelijke invloed op het werk van de GZB. Het is daarom niet nodig er hier gedetailleerd op in te gaan.⁷⁷ Plaisier wijst er op dat de GZB in deze periode nog geen eigen zendingsmethodische visie had ontwikkeld en dat Kruyt vaak instemmend werd geciteerd in het blad *Alle den Volcke*. Voorts constateert hij dat de invloed van Kruyt op het onderwijs aan de NZS ‘zeer groot’ was.⁷⁸ Dit had uiteraard consequenties voor de opleiding van -zendingen, die eveneens aan de NZS hun scholing ontvingen.

A.A. van de Loosdrecht (1885-1917)⁷⁹ was de eerste GZB-zending die aan de zendingsschool zijn opleiding ontving. Hij bestudeerde voorafgaand aan zijn vertrek naar Celebes de publicaties van Kruyt en Adriani zorgvuldig. In 1913 trad Van de Loosdrecht op aanraden van J.W. Gunning en A.M. Brouwer schriftelijk in contact met Kruyt. Hij schreef: ‘Gaarne had ik reeds eerder met U willen kennis maken in de overtuiging, dat ik van U als man van kennis en jarenlange ervaring zeer veel zal kunnen leren. Na al hetgeen ik van U gehoord en gelezen heb twijfel ik er dan ook niet aan of U zult mij in dezen wel terzijde willen staan.’⁸⁰ Van de Loosdrecht had al contact gehad met Adriani in verband met de noodzakelijke taalstudie, maar hij hoopte dat Kruyt hem in het dienstwerk kon inleiden. Tevens stelde hij aan Kruyt de vraag welke zendingsliteratuur hij het beste kon lezen om op de hoogte te blijven van de ontwikkelingen en zijn geestelijk leven op peil te kunnen houden.

Van de Loosdrecht en zijn vrouw verbleven in het voorjaar van 1914 geruime tijd in Midden-Celebes. Het verblijf van een week in Pendolo leidde tot een hechte relatie tussen de families Kruyt en Van de Loosdrecht. Het is niet zonder reden dat Plaisier spreekt van intimiteit in deze contacten.⁸¹ Dit blijkt onder meer uit de brief die Ida van de Loosdrecht-Sizoo aan Kruyt schreef, naar aanleiding van de moord op haar man (26 juli 1917) en haar zwangerschap.⁸² Ook A.M. Brouwer wees na de

verschilde over de kersteningsmethodiek. Kijftenbelt was van mening dat een kort, individueel dooponderricht in het Maleis voldoende was. Kruyt legde het accent op langdurige, collectieve voorbereiding in de landstaal (K.J. Brouwer, *Dr. A.C. Kruyt*, blz. 119).

⁷⁵ Brief F.J. van Hasselt aan Kruyt, 18 juli 1908 (ARvdZ 106A/7/2).

⁷⁶ N. Adriani, ‘Het mohammedaanse gedeelte van Nederlandsch-Indië als zendingsgebied’, *VGA I*, blz. 160-170.

⁷⁷ Zie B. Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, onder meer blz. 63-65; 108-109; 305-314; 335-340. Zie ook Th. van den End, H. van ’t Veld, *Met het Woord in de wereld. De Gereformeerde Zendingsbond van 1901-2001*, Zoetermeer, 2001, blz. 41-44, 65-67.

⁷⁸ B. Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 61.

⁷⁹ Voor een levensbeschrijving van Van de Loosdrecht zie: *VGA*, III, blz. 294-298.

⁸⁰ Brief A.A. van de Loosdrecht aan Kruyt, 26 april 1913 (ARvdZ 101A/6/2).

⁸¹ Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 64, voetnoot 106.

⁸² Brief A.P. van de Loosdrecht-Sizoo aan Kruyt, 12 oktober 1917 (ARvdZ 101A/6/2).

dood van Van de Loosdrecht op de vriendschappelijke contacten tussen hem en de Poso-zending: hij had nuttig gebruik gemaakt van de leiding van Adriani en Kruyt.⁸³

Kruyt was overigens van mening dat Van de Loosdrechts handelwijze afweek van de manier waarop de Poso-zending werkte: terwijl Kruyt de nadruk legde op respect voor de adat en op de weg van de geleidelijkheid, zou Van de Loosdrecht bij de bevolking de indruk hebben gewekt dat hij de adat wilde aantasten. Bovendien zou hij schoolbezoek hebben afgedwongen.⁸⁴ Kruyt meende na de moord dat Van de Loosdrecht te hard van stapel was gelopen. Niet alleen zou hij te weinig aandacht gegeven hebben aan het opbouwen van een vertrouwensband met de bevolking, maar tevens zou hij de dodenfeesten hebben willen afschaffen, terwijl de tijd daarvoor niet rijp was.⁸⁵ Volgens Kruyt zou hij hierbij de ontwikkelingen in Midden-Celebes in gedachten hebben gehad, maar hebben vergeten dat dit bij de To Pamona een gevolg was van een jarenlange ontwikkeling en dat de feesten bij de To Mori nog steeds bestonden. Th. van den End is het met Kruyts oordeel over Van de Loosdrecht niet eens: hij was niet te hard van stapel gelopen, maar waarnemend assistent-resident Nobeles zou omwille van zijn carrièreperspectieven de schuld voor de dramatische gebeurtenissen hebben willen afschuiven.⁸⁶

Van 7 tot 20 juni 1918, een jaar na de dood van Van de Loosdrecht, bracht Kruyt samen met zendingconsul D. Crommelin een bezoek aan het zendingsterrein van de GZB. Zij voerden overleg met de Conferentie van Zendelingen over een te volgen nieuwe koers waarbij de zending onafhankelijker zou moeten staan ten opzichte van het gouvernement.⁸⁷ Op advies van Kruyt en Crommelin besloot de conferentie uiterst terughoudend te zijn met het invoeren van de hulp van de overheid. Het doel daarvan was de werkwijze van de zending zuiverder te maken en aan de bevolking duidelijk te maken dat regering en zending niet hetzelfde waren.⁸⁸

Minder bekend is dat Kruyt ook correspondeerde met GZB-zending D.C. Prins (1888-1945). Deze zoon van een buitenkerkelijke makelaar uit Amersfoort had eerst voor de UZV in Halmahera gewerkt, maar stapte in 1915 over naar de GZB.⁸⁹ Uit een brief van Prins aan Kruyt, daterend van april 1916, blijkt dat de correspondentie al voor die tijd een aanvang nam. Prins was geïnteresseerd in de werkwijze van de Poso-zending. Dit blijkt uit zijn vraag om inzage in een (niet-gepubliceerd) opstel van Kruyt over de uitleg van het Nieuwe Testament aan christenen in Midden-Celebes die in dooponderricht waren.⁹⁰ Prins had deze stof tijdens zijn opleiding aan de zendingsschool als dictaat gehad, maar hij beschikte niet meer over de tekst.⁹¹ In

⁸³ Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 64, voetnoot 105.

⁸⁴ Zie rapport van waarnemend assistent-resident E.A.J. Nobeles en de daarin opgenomen 'Verklaring van P. Masangke', de leider van de groep die Van de Loosdrecht vermoordde (ARvdZ 101A/6/2).

⁸⁵ Brief Kruyt aan J. Belksma, 26 december 1917 (ARvdZ 101A/6/2). Zie ook het rapport van waarnemend assistent-resident E.A.J. Nobeles (ARvdZ 101A/6/2): 'Op de dodenfeesten en bij evangeliepredikingen spraken ze geregeld hunne scherpe afkeuring uit over verschillende volksgebruiken, welke hetzij eene diepe godsdienstige betekenis hebben of waaraan het volk hartstochtelijk gehecht is'.

⁸⁶ Brief Van den End aan de auteur, mei 2005.

⁸⁷ Zie ook 'Rapport over het bezoek aan het Zendingsterrein van den Gereformeerden Zendingbond in Rante Pao en Makale, in Juni 1918', van D. Crommelin (ARvdZ 101A/6/2), met een naschrift van Kruyt.

⁸⁸ Zie verslag J. Belksma over het ressort Rantepao in 1918, gedeeltelijk opgenomen in Th. van den End, *De Gereformeerde Zendingbond 1901-1961*, blz. 166-167.

⁸⁹ Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 151-152.

⁹⁰ Brief D.C. Prins aan Kruyt, 20 april 1916 (ARvdZ 101A/6/2).

⁹¹ Het betreffende opstel is door de auteur niet teruggevonden in het archief.

een volgende brief vroeg hij inzage in de lesroosters die de Poso-zending gebruikte voor de zendingsscholen.⁹² Hij hoopte dat de daarin vervatte kennis zou leiden tot kwaliteitsverbetering van het onderwijs in zijn ressort Makale.

De contacten tussen Kruyt en Prins betekenden echter niet dat laatstgenoemde de zendingsmethodiek van Midden-Celebes hanteerde. Prins ging niet uit van een geleidelijke ontwikkeling van het geestelijk geloof van het volk, maar hij propageerde dat het gouvernement de bekering van de mensen verlangde.⁹³ Na de moord op Van de Loosdrecht erkende hij echter dat de zending wellicht 'grove fouten' had gemaakt en hij schreef aan Kruyt: 'Hoe ontbreekt het mij thans aan ene goeden raadsman, iemand die ervaring en juist inzicht heeft. (...) Hoe zouden wij ons verblijden indien U bereid gevonden werd eens over te komen om ons raad te geven in deze moeilijke periode. U zoudt ons en onzen arbeid een grooten dienst bewijzen, door ons met Uw raad bij te staan.'⁹⁴

Kruiy zou deze rol van raadsman in 1918 op zich nemen, toen hij samen met zendingsconsul D. Crommelin pastorale en zendingsmethodische gesprekken voerde met de Conferentie van Zendelingen in Tanah Toraja. Dat de GZB-zendelingen na de moord op Van de Loosdrecht christen-Toraja's vrijheid gaven om ten aanzien van de voorouderlijke adat zelf hun standpunt te bepalen, onder voorwaarde dat 'ontoelaatbare heidense gebruiken' werden vermeden, is ongetwijfeld mede het gevolg geweest van Kruiy's invloed. Na de moord lieten de zendelingen hun verzet tegen de dodenfeesten varen en gingen daarin, volgens Th. van den End, nog verder dan Kruiy.⁹⁵

De gereformeerde zending

Kruiy verschilde met zendingsmensen uit hervormde kring soms van mening over de verhouding van godsdienst en zending. Met name zijn evolutionaire benadering leidde tot misverstanden en soms ook onbegrip. Dit gold te meer voor collega's uit gereformeerde kring. Daar was de antithese van zending en godsdienst uitgangspunt voor het werk, zoals vastgelegd in de besluiten van de gereformeerde synode van Middelburg (1896): het vijfde zendingsbeginsel stelt dat de christelijke religie de enig ware religie is en dat de andere religies te beschouwen zijn als vervalsingen van Gods openbaring en zijn ordinanties. De zending moet deze religies, verstaan als bijgeloof en afgoderij, in hun beginselen aantasten en bestrijden.⁹⁶

Abr. Kuyper ging in de beoordeling van het heidendom uit van Romeinen 1, waarvan vers 26 spreekt over het 'overgeven' van de heidenen aan hun eigen lusten. Dit bijbelvers maakte voor hem duidelijk dat de evolutionaire concepten van de godsdienstgeschiedenis, die uitgingen van het opklimmen tot 'eenigszins zuiverder

⁹² Brief D.C. Prins aan Kruiy, 25 april 1917 (ARvdZ 101A/6/2).

⁹³ Zie rapport van waarnemend assistent-resident E.A.J. Nobele (ARvdZ 101A/6/2).

⁹⁴ Brief D.C. Prins aan Kruiy, 7 augustus 1917 (ARvdZ 101A/6/2). Kruiy correspondeerde overigens ook met de ethische taalgeleerde H. van der Veen, die voor de GZB in Rantepao werkte.

⁹⁵ Th. van den End, 'De GZB in Indonesië (1913-1961)', in: Th. van den End, H. van 't Veld, *Met het Woord in de wereld*, blz. 66-67.

⁹⁶ 'Acta der Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, gehouden te Middelburg', 1896, art. 116 (blz. 73). Zie ook: H. Reenders, 'Zending voor de oorlog: de periode 1881-1942', in: W.B. van Halsema, *De zending voorbij*, blz. 7; H. Reenders, 'Reformatie van de zending naar Calvinistisch model. De Gereformeerde Synode van Middelburg 1896', in: *ZGKN100*, blz. 20. Vergelijk Abr. Kuyper, *E voto Dordraceno. Toelichting op den Heidelbergischen Catechismus*, II, Kampen, s.a., blz. 18-19 en P.J. Visser, *Bemoenien en getuigenis. Het leven en de missionaire theologie van Johan H. Bavinck*, Zoetermeer, 1997, blz. 155-156, 226-235.

godsdienvorm', niet valide waren: de Schrift sprak namelijk niet van vooruitgang maar van achteruitgang.⁹⁷ Deze teruggang betekende de vervalzing van de verhouding tot God, tot elkaar en tot zichzelf. Het leidde tot een vervalste en verdonkerde religie.⁹⁸ Slechts de kerstening van de Germanen voorkwam dat deze volken in de diepte der boosheid zouden afglijden.⁹⁹ De ontwikkeling tot een hoger 'standpunt' kwam volgens Kuyper alleen daar tot stand waar de andere religies wegvielen en waar de particuliere genade in Christus inwerkte op de gemene gratie. Uitsluitend daar waar de christelijke kerk onder de naties werkte kon 'wezenlijke, duurzame, volslagen ontwikkeling' plaatsvinden.¹⁰⁰

Kuyper verweet de ethischen dat zij 'theologische mestizzen' waren: zij kwamen voort uit een vermenging van de orthodoxe en de moderne beschouwing van het christendom. De halfslachtigheid betekende voor hem dat zij 'afgedoodden' waren, die of moesten terugkeren of geheel afdwalen. De ethischen gebruikten weliswaar orthodoxe termen en uitdrukkingen, maar ze gaven er 'een plooi en wending aan, die feitelijk hun theologie in onklare filosofie deed opgaan'.¹⁰¹ Onder ethischen zag hij mensen die nog een band met Jezus hadden, maar wier blik op de heiland toch was verduisterd. Anderen uit deze richting waren geheel op de lijn van de modernen terecht gekomen.¹⁰² Hij schreef daarover: 'Reeds nu is er bijna niets meer prijs te geven, wat niet door hen prijsgegeven is.'¹⁰³ Hij verwachtte dat de ethischen met de modernen zouden overglijden 'in de verleidelijke wateren der Evolutie'.¹⁰⁴

Het hiernavolgende beschrijft hoe Kruyts denkbeelden werden gereciperd in de kring van de gereformeerde zendelingen. Aanvankelijk was hun houding mild. De publicatie van het boek *Van Heiden tot Christen*, waarin de 'wateren der Evolutie' zichtbaar werden, bracht hierin verandering. De duidelijk evolutionaire visie op de godsdiensten en de daarover gevoerde polemiek bracht een verwijdering tot stand tussen hervormde voorstanders van het volkskersteningsmodel en gereformeerde pleitbezorgers van individuele bekering en levensheiliging. Dit is vooral zichtbaar in het werk van P.J. Lambooy en L.P. Krijger, gereformeerde zendingspredikanten op Sumba die Kruyts denkbeelden bestreden, maar die voor zover bekend geen correspondentie met hem voerden. Kruyts invloed op de missionaire methodiek in de gereformeerde zending is mede door deze polemiek beperkt gebleven. De eerdere, milde houding ten opzichte van Kruyt, kan goed worden geïllustreerd aan de hand van Kruyts contacten met D.K. Wielenga. Daarna schetsen we de receptie van Kruyt bij Lambooy en Krijger.

Kruyt kende Wielenga (1880-1979) persoonlijk doordat zij elkaar over en weer bezochten in Midden-Celebes en Sumba. Al in 1914, jaren voordat zij elkaar persoonlijk leerden kennen, schrijft Wielenga dat het succes van de Poso-zending te danken is aan het 'degelijke werk' van Kruyt, die in wetenschap en vrucht van zijn werk niet onder Adriani mag worden gesteld.¹⁰⁵ Wielenga, redactielid van *De Mace-*

⁹⁷ A. Kuyper, *De Gemeene Gratie*, I, Leiden, 1902, blz. 418-419.

⁹⁸ Kuyper, *De Gemeene Gratie*, II, blz. 671.

⁹⁹ Kuyper, *De Gemeene Gratie*, I, blz. 421. Kuyper koppelt in dit verband de *Descendenz*-theorie van de volken aan de degeneratie van de godsdiensten (blz. 422).

¹⁰⁰ Kuyper, *De Gemeene Gratie*, II, blz. 674.

¹⁰¹ Kuyper, *De Gemeene Gratie*, II, blz. 246-247.

¹⁰² Kuyper, *De Gemeene Gratie*, II, blz. 247.

¹⁰³ Kuyper, *De Gemeene Gratie*, II, blz. 343.

¹⁰⁴ Kuyper, *De Gemeene Gratie*, II, blz. 343.

¹⁰⁵ D.K. Wielenga, 'Uit mijn camera', *De Macedoniër*, 1914 (18), blz. 218.

doniër, blijkt al vroeg op de hoogte te zijn geweest van Kruyts publicaties. In zijn artikel 'Soemba. Animisme en Spiritisme' (1909)¹⁰⁶ kiest hij zijn uitgangspunt in de analyse van Kruyt dat het begrip 'ziel' moet worden onderscheiden van 'zielestof'. Voor de definiëring van die begrippen gebruikt hij Kruyts vocabulaire. Ditzelfde kunnen we ook constateren in Wielenga's artikel 'Soemba. Marapoe, Karanggoe, Watoe' (1911).¹⁰⁷ Met name in zijn beschrijving van de, in het Sumbanese animisme, gevoelde verwantschap tussen mens en aap verwijst hij frequent naar Kruyt, die de hieraan gerelateerde verering van dieren koppelt aan de opvatting dat deze dieren in feite voorouders zijn.¹⁰⁸ Wielenga neemt deze gedachte over.

De artikelenreeks 'De houding van den animist tegenover de prediking des evangelies' (1914)¹⁰⁹ verwijst slechts een enkele maal naar Kruyt,¹¹⁰ maar zijn denkbeelden treffen we wel aan. Zo doet de beschrijving van de verhouding van de zendingsmethodiek van Paulus onder de Joden met die onder een animistisch volk sterk denken aan Kruyts lezing 'Het karakter der Heiden-zending in onze Oost', met name voor wat betreft de verwijzing naar de Noordwest-Europese kerstenings-geschiedenis, de godsdienst als een volkszaak, de verwijzing naar de zuurdesem en het animisme als een op aardse schatten gerichte religie.¹¹¹ Dat Wielenga bekend was met Kruyts boek over het animisme hoeft overigens geen verbazing te wekken, aangezien de Sumba-deputaten in 1907 hadden besloten deze publicatie aan de zendingspredikanten te doen toekomen.¹¹²

In een eerder hoofdstuk is al beschreven dat Wielenga in 1919 een bezoek bracht aan Kruyt. Th. van den End veronderstelt dat de contacten met Kruyt van invloed waren op de veranderende houding van Wielenga ten opzichte van de stam-godsdienst.¹¹³ Hij constateert dit met name in het artikel 'Van de prediking des Evangelies' (1923),¹¹⁴ waarin Wielenga er voor pleitte in de prediking meer aan te sluiten bij de voorstellingswereld van de Sumbanees. Van den End tekent daar bij aan dat deze zienswijze meer zegt over hoe Wielenga had willen prediken dan hoe hij had gepreekt, want in 1921 keerde hij van Sumba naar Nederland terug.¹¹⁵ Het is waarschijnlijk dat de contacten met Kruyt Wielenga inderdaad brachten tot een opener opstelling, die hem aanleiding gaven aansluiting te zoeken bij voorstellingen uit de stamreligie. Daarmee is echter niet gezegd dat Wielenga afstand zou hebben genomen van een antithetische opstelling.

De milde opstelling ten opzichte van Kruyt veranderde echter in het begin van de jaren dertig. Het ligt voor de hand dat de publicatie van het boek *Van Heiden tot Christen* in deze veranderde opstelling een rol heeft gespeeld, omdat daarin duidelijk werd hoezeer Kruyt afstand nam van de gereformeerde visie op de verhouding van

¹⁰⁶ D.K. Wielenga, 'Soemba. Animisme en Spiritisme', *De Macedoniër*, 1909 (13), blz. 332-340.

¹⁰⁷ Wielenga, 'Soemba. Marapoe, Karanggoe, Watoe', *De Macedoniër*, 1911 (15), blz. 97-111.

¹⁰⁸ Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, blz. 187.

¹⁰⁹ D.K. Wielenga, 'De houding van den animist tegenover de prediking des evangelies', *De Macedoniër*, 1914 (18), blz. 43-52, 76-88; 138-148.

¹¹⁰ Wielenga, 'De houding van den animist tegenover de prediking des evangelies', blz. 83.

¹¹¹ Wielenga, 'De houding van den animist', blz. 143-146.

¹¹² Zie Van den End, *Gereformeerde Zending op Sumba*, blz. 40.

¹¹³ Th. van den End, 'Enkele opmerkingen betreffende de Sumba-zending der Gereformeerde Kerken in Nederland en haar archief', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 1988 (3), blz. 181. Zie voor de invloed van Kruyt op Wielenga ook Th. van den End, 'De Gereformeerde Zending en de anderen', in: P.N. Holtrop (ed.), *ZGKNI100*, blz. 79-80.

¹¹⁴ D.K. Wielenga, 'Van de prediking des Evangelies', *De Macedoniër*, 1923 (27), blz. 33v.

¹¹⁵ Th. van den End, 'Enkele opmerkingen betreffende de Sumba-zending', blz. 176.

godsdienst en zending. De gereformeerde zendingspredikant P.J. Lambooi (1896-1983),¹¹⁶ die onder zijn collega's op Sumba bekend stond om zijn openheid voor andere opvattingen,¹¹⁷ was aanmerkelijk minder waarderen voor het werk van Kruyt dan Wielenga. Zijn duidelijk gereformeerde stellingname blijkt onder meer uit zijn artikel 'Evangelie-prediking in oosterschen vorm' (1932),¹¹⁸ waarin hij aangeeft dat er geen 'bepaald Oostersche of Westersche mensch' bestaat en dat daarom de prediking van het evangelie aan alle mensen dezelfde moet zijn, namelijk de verkondiging van vergeving van zonden in Jezus Christus.¹¹⁹ Godsdienst dient nauw bij het woord van God aan te sluiten om niet het risico te lopen te 'verheidensen'. De 'veiligste' prediking aan de oosterling is volgens hem een verkondiging die ook in de vorm aansluit bij de Schrift. Hij acht het gevaarlijk de vorm te minachten en zich te richten op een innerlijk licht, dat dan het geestelijke genoemd wordt. Al te snel wordt dan afgeweken van de openbaring.

Zonder expliciete verwijzing naar Kruyt schrijft Lambooi vervolgens: 'Het verschil van onze methode van Evangelieprediking met die van vele anderen, is dat die anderen Gods Woord willen vervormen tot het aanpast aan de ziel van de mensen, terwijl wij de ziel van de mensen willen vervormen naar Gods Woord, dat onveranderlijk vast en zeker is.'¹²⁰ Hij ontkent daarmee niet dat de lokale cultuur grondige bestudering verdient, maar het Woord moet worden gebracht.¹²¹ Het kan niet zo zijn dat volksgewoonten worden afgeschaft en dat een vormloos, christelijk stadium ontstaat. Afgezien van het feit dat dit een onmogelijkheid is, vervolgt hij, zou dit vacuüm bovendien slechts leiden tot de minst gewenste praktijken. De zending moet met de nieuwe christenen intensief spreken over de invulling van dit stadium. Hij constateert daarbij twee mogelijke gevaren: aan de ene kant dat te veel volksgewoonten blijven bestaan en aan de andere kant dat de zending tevoren al bepaalt hoe het wel en hoe het niet moet.¹²² Hij voegt daar nog een derde risico aan toe, waardoor duidelijk wordt hoe hij denkt over Kruyts visie op de verhouding van zending en godsdienst: de ethische richting zou het aan de mensen zelf overlaten om de invulling van het nieuwe stadium te bepalen. Ethische zendelingen zouden tegen de nieuwe christenen zeggen: 'wij moeten alleen het principe brengen. De rest komt vanzelf wel terecht. Die wordt vanzelf wel in de praktijk uitgewerkt.'¹²³ Lambooi meent dat de zending op deze wijze een vacuüm laat bestaan dat gevaarlijk is. De gekerstenden zouden afgaan op iets geestelijks dat nog geen vorm heeft en dat daarom gemakkelijk kan ontfaan in terugval in het heidendom of in het vertrouwen op eigen inzicht.

In een ander artikel, getiteld 'Zending en volksgewoonten op Soemba' (1932),¹²⁴ gaat Lambooi in op de verhouding van zending en volksleven.¹²⁵ Hij

¹¹⁶ Lambooi studeerde theologie aan de VU en werd in 1923 bevestigd als predikant. In februari 1924 kwam hij op Sumba aan en was daar van 1924 tot 1940 en van 1946 tot 1948 werkzaam als missionair predikant. Van 1948 tot 1950 werkte hij als docent in Timor en Karuni (W.B. van Halsema, *De zending voorbij*, blz. 257).

¹¹⁷ Zie H. Reenders, 'Zending voor de oorlog', blz. 21.

¹¹⁸ P.J. Lambooi, 'Evangelie-prediking in oosterschen vorm', *De Macedoniër*, 1932 (36), blz. 72-83, 134-144.

¹¹⁹ Lambooi, 'Evangelie-prediking', blz. 134.

¹²⁰ Lambooi, 'Evangelie-prediking', blz. 134.

¹²¹ Lambooi, 'Evangelie-prediking', blz. 135, 137.

¹²² Lambooi, 'Evangelie-prediking', blz. 138.

¹²³ Lambooi, 'Evangelie-prediking', blz. 138.

¹²⁴ P.J. Lambooi, 'Zending en volksgewoonten op Soemba', *De Macedoniër*, 1932 (36), blz. 243-251.

refereert daarbij aan de grote aandacht die opkwam voor de bestudering van de menselijke psyche. Uitgaande van de gevolgen van de zondeval argumenteert hij dat de mens weliswaar zondig is, maar dat deze geen duivel is geworden. Niet alles in de mens en in de schepping is zondig. Hij beschouwt het als de taak van de zending uit te zoeken welke elementen nu even goed zijn als direct na de schepping. Deze elementen, die slechts onder invloed van de zonde gekomen zijn, moeten onder de vernieuwende adem van het evangelie worden gebracht.¹²⁶ Lambooij volgt hier waarschijnlijk de argumentatie van Kuyper, die betoogde dat zending slechts denkbaar is door de aanwezigheid van aanrakingspunten voor de verkondiging van het evangelie, in de vorm van nog bestaande, zij het 'ingekrimpte', algemene genade.¹²⁷ Lambooij stelt zich vervolgens de vraag of Jezus zich accommodeerde aan het volk en hoe de zending zich, in navolging van Jezus, kan opstellen ten aanzien van het gebruik van gewoonten en voorstellingen. Hij wijst de roomse methode – het christendom als vernis – af. Tegelijkertijd erkent hij dat het belang is de volksgewoonten onder ogen te zien. Wie alle inheemse gebruiken als duivels aanmerkt, zorgt er slechts voor dat het heidendom in het geheim blijft voortbestaan. De zending moet zich niet accommoderen, maar dient de strijd met het heidendom aan te gaan. Het is nodig zich met het heidendom 'auseinander zu setzen'.¹²⁸

Hij lijkt hier de positie van Kruyt dicht te naderen, zeker wanneer hij zegt dat de kerk niet bang behoort te zijn voor syncretisme.¹²⁹ Bij nader inzien blijkt dat toch niet het geval, aangezien Lambooij uiteindelijk het syncretisme totaal verwerpelijk acht: het heidense moet totaal worden uitgezuiverd. Zending die ruimte geeft voor een 'vormloos stadium', een denkbeeld dat hij toeschrijft aan de ethische zendingsmethodiek, betekent volgens Lambooij de ondergang van het werk.¹³⁰ De enig juiste benadering is die van de recreatie, die uitgaand van de norm van de Schrift het heidendom uitzuivert en de cultuur nieuw leven inblaast.

Lambooij werkt zijn visie op de verhouding van godsdienst en zending verder uit in het in twee delen gepubliceerde artikel 'De verhouding van Heidendom tot Christendom volgens Dr. A.C. Kruyt' (1935 en 1936).¹³¹ Hij constateert daarin dat het praktische zendingswerk onder grote invloed staat van de verhouding die de zending ziet tussen godsdienst en zending en vervolgt dat Kruyt dit debat voor een groot gedeelte beheerst.¹³² Hij bewondert Kruyt om zijn grote kennis en zijn verdiensten, maar hij constateert ook een diepgaand verschil. Dit verschil van inzicht herleidt Lambooij met name tot Kruyts artikelenreeks 'Van Heiden tot Christen' en de serie 'Zending en Volkskracht'. Lambooij heeft vooral bezwaar tegen de evolutionistische visie op de geschiedenis der godsdiensten.¹³³ Hij verwijt Kruyt dat deze, in tegenstelling tot diens eigen uitspraak in het voorwoord van *Het Animisme in den Indischen Archipel*, het christendom voorstelt als iets dat zich uit het heidendom ontwikkelt. Kruyt zou in de valkuil zijn gevallen te denken dat hij

¹²⁵ Zie ook: P.J. Lambooij, *De Macedoniër*, 'Zending en volksleven', 1934 (38), blz. 199-204.

¹²⁶ Lambooij, 'Zending en volksgewoonten op Soemba', blz. 244.

¹²⁷ Kuyper, *De Gemeene Gratie*, I, blz. 426.

¹²⁸ Lambooij, 'Zending en volksgewoonten op Soemba', blz. 250-251.

¹²⁹ Lambooij, 'Zending en volksgewoonten op Soemba', blz. 275.

¹³⁰ Lambooij, 'Zending en volksgewoonten op Soemba', blz. 277.

¹³¹ P.J. Lambooij, 'De verhouding van Heidendom tot Christendom volgens Dr. A.C. Kruyt', *De Macedoniër*, 1935 (39), blz. 369-374; 1936 (40), blz. 10-16.

¹³² Lambooij, 'De verhouding van Heidendom tot Christendom', 1935 (39), blz. 369.

¹³³ Lambooij, 'De verhouding van Heidendom tot Christendom', blz. 370.

zijn wetenschappelijk denken kon scheiden van zijn denken als christen en zendeling. Een neutraal standpunt bestaat volgens Lambooij niet: de mens staat altijd ergens. Hij voegt daar aan toe dat de Schrift de enige plaats is die openbaart wat heidendom is. Wie de Schrift niet als norm neemt kan niet anders dan op een dwaalweg komen. Lambooij meent dat Kruyt teveel meegaat met allerlei wind van leer. Hij ging mee in de 'magische storm' rond 1910 en ging ondanks zichzelf mee met de evolutionistische visie.¹³⁴

Lambooij plaatst vraagtekens bij de indeling van de godsdienstige ontwikkeling in een dynamistisch, animistisch en theïstisch stadium. Zijn grootste bezwaar daartegen is dat het onpersoonlijk gedachte (de zielestof) zich niet op eigen kracht kan ontwikkelen tot het geloof in persoonlijke goden. Geest kan niet uit stof worden verklaard.¹³⁵ Hij constateert dat Kruyt bij de evolutie van de godsdienst meer nadruk legt op de exogene dan op de endogene factoren. Volgens Lambooij relateert Kruyt daarmee zijn eigen visie.¹³⁶ Laatstgenoemde zou veel te weinig oog hebben voor de hoge cultuur van de oude volken en in theologische zin zou hij de fout maken te zeggen dat laagstaande volken het evangelie van Christus niet kunnen bevatten.¹³⁷ Het is volgens Lambooij andersom: de mens kende God als zijn Schepper, maar door de zonde is hij Hem vergeten.¹³⁸

Magie is voor Lambooij dan ook niet, zoals bij Kruyt, 'het geloof in een onpersoonlijke, alom-tegenwoordige kracht', maar het roven van Gods macht.¹³⁹ Het is de corruptie van de oorspronkelijke relatie van de mens tot God, die de werking van God miskent en deze toerekent aan geesten en goden. Tegenover Kruyt stelt hij dat in de geschiedenis de ontwikkeling van laag naar hoog lang niet altijd zichtbaar is. Rome noemt hij daarvan als voorbeeld.¹⁴⁰ Evenmin is volgens hem uit de geschiedenis te bewijzen dat hoogstaande culturen het evangelie gemakkelijker aanvaardden dan laagstaande. De Chinezen noemt hij als illustratie daarvan. Kruyts these dat de zendeling moet aansluiten bij het aanwezige godsgeloof in het heidendom bestrijdt Lambooij fel: het gaat niet om het aanknopen bij het heidendom, maar om het aansluiten bij de in de schepping overgebleven restanten van Godskennis. Als restant daarvan ziet Lambooij een hoog ethisch besef, ook bij volken die Kruyt omschrijft als laagontwikkeld. Kruyts ontkenning van het ethisch-zedelijke beginsel bij de primitieve volken brengt Lambooij tot de uitspraak dat elk zondebesef dan zou zijn ontstaan uit een fictie: 'Geen nieuwe mens wordt door de Zending gekweekt, maar de oude zondaar wordt door Gods Geest *herschapen* naar Zijn beeld.'¹⁴¹ Dit leidt ertoe dat Lambooij optimistisch kijkt naar de bekeringsmogelijkheid van de heidenen. Hij verwijt Kruyt dat deze teveel beïnvloed is door E. Durkheim (in relatie tot zijn nadruk op zending als individualisatie) en L. Lévy-Bruhl (in relatie tot de nadruk op het pre-logische denken).¹⁴²

Lambooij stelt dat Kruyts keuze om het christendom omlaag te laten trekken in de kring van de heiden slechts kan leiden tot een halfslachtig christendom. Het is

¹³⁴ Lambooij, 'De verhouding van Heidendom tot Christendom', blz. 369-370.

¹³⁵ Lambooij, 'De verhouding van Heidendom tot Christendom', blz. 371.

¹³⁶ Lambooij, 'De verhouding van Heidendom tot Christendom', blz. 372.

¹³⁷ Lambooij, 'De verhouding van Heidendom tot Christendom', blz. 373.

¹³⁸ Lambooij, 'De verhouding van Heidendom tot Christendom', blz. 374.

¹³⁹ Lambooij, 'De verhouding van Heidendom tot Christendom', 1936 (40), blz. 11.

¹⁴⁰ Lambooij, 'De verhouding van Heidendom tot Christendom', blz. 12.

¹⁴¹ Lambooij, 'De verhouding van Heidendom tot Christendom', blz. 13. *Cursivering van Lambooij.*

¹⁴² Lambooij, 'De verhouding van Heidendom tot Christendom', blz. 14.

beter de eis van het evangelie hoog te stellen dan de weg van het syncretisme te gaan. Het is beter in te zetten op een christelijke gemeenschap die werkelijk gemeente van Christus is.¹⁴³ Tucht is nodig: wanneer een gemeentelid over het avondmaal magische of dynamistische denkbeelden blijkt te koesteren, dient dit lid te worden uitgesloten van deelname. Hij spreekt zich in dit verband ook krachtig uit tegen het schoonmaken van de graven door de christenen in Midden-Celebes. Dat is geen piëteit, zoals Kruyt wil, maar bijgeloof en mensenverering. Alleen het eisen van gehoorzaamheid aan de Schrift zal het kaf van het koren, de magie van het geloof, scheiden. Kruyt schildert de heidenen te donker af: hij is geen mens van een duistere, dynamistische oorsprong, maar – en hier ontleent hij zijn taalgebruik aan Abr. Kuyper – de mens is ‘een afgefallen schepsel van hooge adel’.¹⁴⁴ De magie daarentegen is niets anders dan de werking van de duivel.¹⁴⁵

Op grond van het voorgaande wekt het geen verwondering dat Lambooi in zijn artikel ‘Het ontstaan van het polytheïsme’ (1937)¹⁴⁶ tot de conclusie komt dat in de betreffende religies overblijfselen van Godskennis te vinden zijn, maar dat deze godsdiensten uiteindelijk toch het ‘heidendom van andere goden’ zijn.¹⁴⁷ Zich verzettend tegen het evolutionaire denken en redenerend vanuit het degeneratiemodel van de godsdiensten¹⁴⁸ schrijft hij: ‘Deze goden zijn niet later ontstane goden uit Mana-begrippen, of uit droom en gedachten over den dood, zooals de moderne Godsdienstgeschiedkundigen probeeren te verdedigen, maar zijn afsplitsingen van den Eenen Waren God.’¹⁴⁹ De kennis van de ware God is verloren gegaan en slechts restanten zijn daarvan bewaard gebleven. Voor het uitwerken van deze argumentatie maakt hij onder meer gebruik van het boek *Der Ursprung der Gottesidee* van W. Schmidt,¹⁵⁰ een boek dat Kruyt geenszins tot zijn favorieten rekende.

L.P. Krijger (1884-1977)¹⁵¹ was evenals Wielenga en Lambooi werkzaam voor de gereformeerde zending op Sumba. Zijn visie op de verhouding van godsdienst en zending werkte hij met name uit in het artikel ‘De zending en de godsdienst der heidenen’ (1932).¹⁵² In het vijfde deel van dit artikel komt hij tot een beoordeling van de godsdiensten in het licht van de openbaring en gaat hij de discussie met Kruyt aan. Krijger neemt principieel stelling en beoordeelt de religie van Sumba als een van de meest ontaarde ter wereld, die als zodanig ver van het christendom afstaat.¹⁵³ In de eerste twee pagina’s van zijn artikel verwijst hij twee maal naar Kuyper en schrijft dat hij als gereformeerde nadruk moet leggen op de principiële

¹⁴³ Lambooi, ‘De verhouding van Heidendom tot Christendom’, blz. 15-16. Zie ook P.J. Lambooi, ‘Zending en volksleven’, *De Macedoniër*, 1934 (38), blz. 199-20, 232-237, 266-270, 296-305.

¹⁴⁴ Zie Abr. Kuyper, *E voto Dordraceno*, blz. 18-19.

¹⁴⁵ Lambooi, ‘De verhouding van Heidendom tot Christendom’, blz. 16.

¹⁴⁶ P.J. Lambooi, ‘Het ontstaan van het polytheïsme’, *De Macedoniër*, 1937 (41), blz. 150-156, 161-169, 203-209, 233-237, 289-295.

¹⁴⁷ Lambooi, ‘Het ontstaan van het polytheïsme’, blz. 203.

¹⁴⁸ Zie ook Lambooijs verwijzing naar F.J. Kohlbrugges erkenning van de kiem der degeneratie in het polytheïsme, ‘Het ontstaan van het polytheïsme’, blz. 294. Vergelijk eveneens P.J. Lambooi, ‘De val van de animistische theorie’, *De Macedoniër*, 1934 (38), 45-55, 71-77, 108-115.

¹⁴⁹ Lambooi, ‘Het ontstaan van het polytheïsme’, blz. 204.

¹⁵⁰ Zie Lambooi, ‘Het ontstaan van het polytheïsme’, onder meer blz. 209, 235, 237, 289.

¹⁵¹ Krijger werkte van 1912 tot 1934 als missionair predikant op Sumba. Aanvankelijk, van 1912 tot 1922, werkte hij in West-Sumba en van 1922 tot 1934 was hij de eerste leidinggevende van de theologische opleidingsschool (H. Reenders, ‘Zending voor de oorlog’, blz. 16, 256).

¹⁵² L.P. Krijger, ‘De zending en de godsdienst der heidenen’, *De Macedoniër*, 1932 (36), blz. 54-61, 84-90, 151-159.

¹⁵³ Krijger, ‘De zending en de godsdienst der heidenen’, blz. 151.

tegenstelling tussen de 'Christelijke religie en de godsdiensten der heidenen'.¹⁵⁴ Hij verzet zich in dit verband niet zo zeer tegen mensen die alle godsdiensten voor gelijk houden, maar tegen christenen en zendelingen die de tegenstelling in de praktijk afzwakken en onder invloed daarvan tot een andere zendingsmethodiek komen. Op dit punt gaat hij in op het werk van Kruyt, wiens benadering hij, in tegenstelling tot zijn eigen antithetische stellingname, omschrijft als een 'sympathetisch standpunt' ten opzichte van de godsdienst.¹⁵⁵ Hij beschouwt Kruyt, en met hem A.M. Brouwer, als de belangrijkste exponenten van deze visie. Krijger ziet Brouwers *Hoe te prediken voor Heiden en Mohammedaan?* als de theologische uitwerking van wat Kruyt op etnologisch gebied als zienswijze ontwikkelde.

Krijgers voornaamste bezwaar is dat Kruyt het heidendom niet wil bestrijden, maar dat hij opvoedend te werk gaat door aansluiting te zoeken 'bij het principiële goede of de goede kern, die volgens hen in het heidendom nog aanwezig is'.¹⁵⁶ Krijger herleidt het 'sympathetische' standpunt tot de ethische theologie in het algemeen en haar Schriftbeschouwing in het bijzonder: Brouwer zou in zijn theologisch ontwerp geen plaats bieden aan een oorspronkelijke Godsopenbaring, doordat hij godsdienst definieert als iets dat tot het wezen van de mens behoort en dat voortkomt uit het verlangen van de mens om een relatie met zijn schepper te hebben. Brouwer zou in oorsprong weliswaar een kinderlijke gemeenschap met God veronderstellen, maar vervolgens aannemen dat de hoogmoed van de mens de zuivere godsdienst overwoekerde en hij daardoor tot magie verviel. Krijger ziet godsdienst daarentegen als oorspronkelijke openbaring van God en als Zijn instelling voor de mens. Hij meent dat het ontbreken van erkenning van deze oorspronkelijke openbaring leidt tot een miskennis van de ernst van de ongehoorzaamheid: heidendom is 'gruwelijke zonde en ongerechtigheid jegens God'.¹⁵⁷ Op gereformeerde gronden is volgens hem de gedachte van enig goed in het heidendom niet te aanvaarden.

De consequentie van het voorgaande is dat Krijger niet mee kan gaan met Kruyt wanneer deze spreekt over het 'innige geloof' van de heiden waarbij de zending dient aan te sluiten. Hij constateert dat dit 'geloof' niet verbonden is aan Jezus, maar aan de goden en geesten. Het kan daarom niet anders zijn dan ongelooft, dat de mensen niet met God maar met de afgoden verbindt. Hij verwijt Kruyt dat deze teveel van het religieus besef van de heiden verwacht: juist het collectieve van de heidense religie maakt het onmogelijk dat groei plaatsvindt naar een persoonlijk geestelijk leven.¹⁵⁸ Hij zegt dan ook:

De taak van de zending kan niet zijn, om op den grondslag van het bestaande, de onzuivere geloofsinhoud te vervangen door een zuivere, Christelijke religie, maar haar taak is, de heidenen van hun dwaling en wangeloof te verlossen en op den grondslag van de bekeering van de afgoden tot den Eenigen Waren God, een geheel nieuw religieus leven in de gemeenschap met Christus op te bouwen. En dit kan m.i. alleen goed bereikt worden door de antithetische methode.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Krijger, 'De zending en de godsdienst der heidenen', blz. 152.

¹⁵⁵ Krijger, 'De zending en de godsdienst der heidenen', blz. 152.

¹⁵⁶ Krijger, 'De zending en de godsdienst der heidenen', blz. 153.

¹⁵⁷ Krijger, 'De zending en de godsdienst der heidenen', blz. 154.

¹⁵⁸ Krijger, 'De zending en de godsdienst der heidenen', blz. 155.

¹⁵⁹ Krijger, 'De zending en de godsdienst der heidenen'. blz. 156.

Het hanteren van de antithetische methode betekent voor Krijger dat volkskerstening geen doelstelling in het zendingswerk kan zijn. Het moet gaan om de individuele bekering en een duidelijke breuk met het heidendom. Volkskerstening is dus niet wenselijk: deze benadering heeft te weinig diepgang en te weinig kracht tot een levend christendom. Het gebruik van christenen in Midden-Celebes om de graven schoon te maken noemt hij in het bijzonder als een voorbeeld hoe het niet moet. Hij ziet dit als een schrede op de weg naar syncretisme.¹⁶⁰ De zending moet accepteren dat de sociaal-gestructureerde adatreligie niet geschikt is om te vullen met de inhoud van de christelijke godsdienst, omdat het christendom de 'godsdienst der persoonlijkheid' is.¹⁶¹ Werkelijke geestelijke groei kan pas plaatsvinden wanneer de nieuwe christenen beslist en getrouw met het heidendom breken. Hij verzet zich in dat verband tegen een collectieve toeëigening van het christendom, omdat zij slechts leidt tot een naar beneden trekken van het christelijk geloof. Kruyts opvatting dat dit neertrekken een noodzakelijke ontwikkelingsfase is en dat vervolgens de opheffing tot God kan plaatsvinden, acht Krijger een fatale misvatting. Kruyt zou moeten leren inzien dat het anders kan dan hij voorstelt, wanneer hij in zijn visie op de godsdienst uitgaat van God, en niet van de mens. Het gaat hem daarbij om de eis van God. Tegenover de godsdienst hoort de zending te onderstrepen dat God de mens oproept tot bekering en geloof.¹⁶²

In het voorgaande is beschreven dat de positie van Lambooi op onderdelen die van Kruyt dicht naderde. De afstand tussen Krijger en Kruyt is aanmerkelijk groter. Het is dan ook niet verwonderlijk dat tussen Lambooi en Krijger verschil van inzicht ontstond met betrekking tot het benutten van heidense 'geestelijk-religieuze gebruiken'.¹⁶³ Aanleiding daartoe vormde de publicatie van Lambooi's artikel 'Zending en volksgewoonten op Soemba' (1932). In mei 1933 diende Krijger bij de Bijzondere Vergadering van Missionaire Dienaren des Woords een bezwaarschrift in tegen de zendingsmethodiek van Lambooi. Hij zou aanmoedigen tot het eten van offervlees. De leden van de vergadering onderstreepten het gereformeerde standpunt dat de zending antithetisch tegenover de religie te staan had en aansluiting bij heidense gebruiken derhalve geen begaanbare weg was. De vergadering werkte echter een onderscheid uit tussen vormen die in wezen heidens en vormen die in essentie natuurlijk waren, dat wil zeggen neutraal maar met het heidendom 'besmet'. Bij dit laatste werd gedacht aan gebruiken bij huwelijk en begrafenissen. Kerstening was toegestaan in het geval van de natuurlijke gebruiken, maar niet in het geval van in wezen heidense gebruiken. De vergadering probeerde een scherp onderscheid aan te brengen: het voorlopig laten bestaan van gebruiken waaraan veel heidense gedachten waren verbonden, in de hoop op de reinigende werking van het evangelie, werd niet toegestaan. Op die wijze zou het heidendom de gemeente binnen gedragen worden.¹⁶⁴ Lambooi weigerde enerzijds om een veroordeling van zijn artikel te accepteren en verklaarde anderzijds in te stemmen met de richtlijnen van de vergadering. Zo bleef de deur geopend voor een verdere gedachtevorming over de zendingsmethodiek van Kruyt.¹⁶⁵

¹⁶⁰ Krijger, 'De zending en de godsdienst der heidenen', blz. 157-158.

¹⁶¹ Krijger, 'De zending en de godsdienst der heidenen', blz. 159.

¹⁶² Krijger, 'De zending en de godsdienst der heidenen', blz. 159.

¹⁶³ Zie Van den End, *Gereformeerde Zending op Sumba*, blz. 366 en H. Reenders, 'Zending voor de oorlog', blz. 21-22.

¹⁶⁴ Van den End, *Gereformeerde Zending op Sumba*, blz. 366-367.

¹⁶⁵ In het kader van deze paragraaf over Kruyts invloed op de gereformeerde zending kan hier

De Duitse zendingsgenootschappen

Kruyt had veel contacten met de Duitse zendelingen. Niet alleen correspondeerde hij met hen, maar ook bezocht hij diverse zendingsterreinen van de Rheinische Missions Gesellschaft (RMG). Tijdens zijn eerste verlof in Nederland bracht hij een bezoek aan Johannes Warneck in Duitsland. De hoofdstukken vijf en zes behandelden reeds de contacten tussen Kruyt en J. Warneck. Het is duidelijk dat de Duitse zending invloed uitoefende op Kruyt. Het omgekeerde is echter ook het geval. Met name zijn vriendschap met J. Warneck speelde hierin een rol. Zo berichtte Warneck jr. geregeld over de Poso-zending in de periodiek *Die Allgemeine Missions Zeitschrift*.

Kruyt voerde tussen 1907 en 1914 ook een geregelde correspondentie met de Duitse arts Johannes (Hans) Winkler (1874-1958) die in Pae Raja op Sumatra werkte. Dit contact is illustratief voor de invloed die Kruyt uitoefende. Winkler, aan wie een ‘profunde Kenntnis über Batak, ihre Religion, Adat und Heilkunst’ toegeschreven wordt,¹⁶⁶ stuurde ter becommentariëring concepten van artikelen aan zijn ‘waarde vriend en broeder’ Kruyt.¹⁶⁷ Deze schroomde niet om kritiek te leveren. Winkler vroeg Kruyt diverse van zijn artikelen ter inzage, waaronder ‘Het wezen des heidendoms’. Bovendien vroeg hij hem om hulp bij verscheidene etnologische en taalkundige kwesties. Winklers brief van augustus 1911 gaat uitvoerig in op de wereldbeschouwing van de Bataks. Hij legde deze gedachten niet aan Kruyt voor omdat het wellicht nieuw voor hem zou zijn, maar omdat hij ‘bitten möchte, mir Deine Auffassung mitzuteilen. An Deiner Kritik ist mir sehr viel gelegen, und ich bin Dir nur dankbar für die Aussprache Deiner eventuellen gegenteiligen oder abweichenden Meinung’.¹⁶⁸

Naast contacten met zendelingen in Sumatra had Kruyt ook contact met Duitse zendelingen op – het door hem nooit bezochte – Nias, zoals Otto Kübler en Eduard Fries. Laatstgenoemden schreven hun brieven in het Duits, terwijl Kruyt in het Nederlands antwoordde. Met name de contacten met Fries, tussen 1906 en 1923, tonen aan dat Duitse zendelingen Kruyts publicaties ijverig bestudeerden. Dit geldt in het bijzonder voor de zendingsterreinen waar het werk plaatsvond in de context van tribale religies. De Duitse zendelingen deelden Kruyts analyse en methode niet altijd, maar ze gingen er wel mee in discussie. Fries is daarvan een goed voorbeeld: hij was geen voorstander van Kruyts zendingsmethodiek, maar jarenlang bleef hij met hem corresponderen over ervaringen in het werk in Midden-Celebes en op Nias.¹⁶⁹ Kruyt had door zijn publicaties en persoonlijke contacten dus invloed op sleutelfiguren in de Duitse zending. Dit leidde er niet toe dat zijn methodiek werd overgenomen, maar wel fungeerde Kruyt door zijn grote zendingervaring en etnologische kennis steeds weer als kritische partner in zendingsmethodische discussies.

zijdelings worden gewezen op het boek *Pergilah kamoe! Gaat dan heen! Geschiedenis van de buitenlandse zending der Christelijke Gereformeerde Zending in Nederland, tot 1959* [s.a., Dordrecht, 1960]. Het etnologische artikel van A.C. Noort, ‘De Mamasa-Toradja’s’ (blz. 58-72) laat sterke afhankelijkheid van Kruyt zien en verwijst naar de artikelen ‘Een reis onder de Toradja’s van Sa’dan en Mamasa’ (*TKNAG*, 1922 (39/6), blz. 678-716) en ‘De Toradja’s van Sa’dan-, Masoepoe- en Mamasa-rivieren’ (*TvhBG*, 1923, (63), blz. 81-175, 259-401).

¹⁶⁶ G. Menzel, *Die Rheinische Mission*, blz. 416.

¹⁶⁷ Brief J. Winkler aan Kruyt, 29 januari 1910 (ARvdZ 106A/7/2).

¹⁶⁸ Brief J. Winkler aan Kruyt, 18 augustus 1911 (ARvdZ 106A/7/2).

¹⁶⁹ Zie hoofdstuk 5, blz. 274.

10.3 ZENDING EN KERK BUITEN NEDERLANDS-INDIË

De invloed van Kruyt op zending en kerk buiten Nederlands-Indië was niet groot. Zijn correspondentie beperkte zich tot zendingsvrienden in Nederland, de in Nederlands-Indië werkzame zendelingen (met inbegrip van de Duitse zendelingen) en het zendingsbestuur. Met zendelingen of zendingsbesturen buiten deze kring had hij voor zover bekend geen contact. Een uitzondering daarop vormt een marginale 'briefwisseling' met John Mott, die betrekking had op de zendingsconferentie in Edinburgh. De toen aan Kruyt gezonden enquête over zendingsmethodiek ging vergezeld van een persoonlijk nawoord van Mott.¹⁷⁰

10.3.1 Duitsland

Door zijn contacten met de RMG raakte Kruyts naam wel bekend en gerespecteerd in Duitse zendingskringen. Kruyts invloed op zending en kerk buiten Indonesië is vooral aanwijsbaar in J. Warnecks boek *Die Lebenskräfte des Evangeliums* (en in de Engelse vertaling daarvan). De gedachtegang in dit boek werd mede gevormd door de discussie die Warneck en Kruyt schriftelijk voerden. Laatstgenoemde wordt in het boek zeer frequent geciteerd. Dat wil echter niet zeggen dat Warneck een volgeling van Kruyt was. Warneck deelde Kruyts visie op de volkskerstening, maar niet zijn evolutionaire visie op de godsdiensten. Het volgende hoofdstuk gaat nader in op de invloed van Kruyt op de missiologie. Hier beperken we ons tot de invloed van Kruyt op kerk en zending.

10.3.2 Nederland

Kruyt had groot gezag in zendingskringen in Nederland. Zijn invloed op het kerkelijk leven in Nederland was daarentegen gering. Hij was een gevierd zendingsman en zijn eredoctoraat werd beschouwd als een blijk van respect voor het werk dat de zending deed. Ido H. Enklaar meldt dat het werk van de Poso-zending bij hem de liefde voor de zending deed ontkiemen. Het was echter niet de ontmoeting met Kruyt, maar met zendeling Ph. Hofman die tot Enklaars liefde voor de zending leidde. Hofmans dochters Ko en Willy gaven Enklaar in 1920 zondagsschoolles en verhaalden daarbij ook over Papa i Woente.¹⁷¹ Hans L.J. Keijzer, oud-algemeen secretaris van de Evangelische Zendings Alliantie, besloot eveneens onder invloed van de Poso-zending zich beroepshalve op de zending te richten.¹⁷² Ook bij hem hield dit evenwel geen verband met Kruyt, maar met zendeling E. Dijkhuis.¹⁷³ Laatstgenoemde kwam na zijn repatriëring geregeld als huisvriend op bezoek bij de familie Keijzer.

De invloed van Kruyt op het kerkelijk leven in Nederland is niet vergelijkbaar met die van Kraemer. Laatstgenoemde werd de voortrekker van een invloedrijke vernieuwingsbeweging in de Nederlandse Hervormde Kerk, in de periode van de 'Gemeente-opbouw'.¹⁷⁴ Kruyt richtte zich na zijn terugkeer in Nederland niet op de

¹⁷⁰ Zie ARvdZ 101A/6/1.

¹⁷¹ Brief I.H. Enklaar aan de auteur, 27 augustus 1994 (privé-archief).

¹⁷² Brief H.L.J. Keijzer aan de auteur, 27 december 2003 (privé-archief).

¹⁷³ E. Dijkhuis was van 1931 tot 1950 werkzaam in Midden-Celebes.

¹⁷⁴ Zie hiervoor J. Bruin, *Kerkvernieuwing. Een praktisch-ecclesiologisch onderzoek naar de betekenis*

vernieuwing van de kerk, maar op lesgeven en publiceren. De kerk als instituut had zijn belangstelling niet.

Kruyts invloed op het beleid van de zending had groter kunnen zijn. Volgens M.E. Duyverman kreeg Kruyt na zijn repatriëring een benoeming tot secretaris van de Oegstgeester zending aangeboden. Hij zou dit echter hebben geweigerd, omdat hij 'met zijn gezag de mensen te velde niet wilde dwarszitten'.¹⁷⁵ In plaats daarvan besloot hij op iets grotere afstand van de praktijk deel te nemen aan de bestuurlijke activiteiten van de zending en zich beschikbaar te stellen voor het onderwijs aan de zendingsschool. Het hiernavolgende beschrijft welke invloed Kruyt had op het onderwijs aan de NZS en welke rol hij speelde in de Nederlandse zendingsliteratuur.

De Nederlandse Zendingsschool

De Indonesische theoloog C.T. Hartono wijst in zijn dissertatie 'Teologi etis dan pekabaran Injil' (1989) op de grote invloed die Kruyt uitoefende op het onderwijs aan de NZS.¹⁷⁶ B. Plaisier spreekt zelfs van een zeer grote invloed van Kruyt op deze school. De onderbouwing van deze op zich juiste bewering ontbreekt echter.¹⁷⁷ C.F. Hallencreutz noemt Kruyt een autoriteit in 'the Dutch missionary debate' en wijst met name op zijn invloed op J.W. Gunning en A.M. Brouwer.¹⁷⁸ Hij onderbouwt dit onder meer door te wijzen op Kruyts publicaties, het gezag van Kruyts 'sociologische methode'¹⁷⁹ en de lessen die laatstgenoemde tijdens het rectoraat van Gunning (1905–1913) zou hebben gegeven. Hallencreutz wekt de indruk dat Kruyt in deze jaren veel lessen aan de NZS verzorgde. Dat is echter niet juist. Kruyt deed dit uitsluitend van februari 1906 tot mei 1907, tijdens zijn verlof in Nederland. In deze periode kwam Kruyts publicatie *Het Animisme in den Indischen Archipel* gereed en zijn lessen over het animisme stonden in het teken van de gegevens die hij tijdens zijn etnologisch onderzoek op het spoor was gekomen.¹⁸⁰

Kruyts invloed op de zendingsschool is reeds voorafgaand aan zijn eerste verlof aantoonbaar: J.W. Gunning bleek zeer ontvankelijk voor de visie van Kruyt en maakte in ruime mate gebruik van zijn inzichten. Zo benutte Gunning sinds 1902 een conceptartikel van Kruyt om les te geven over het animisme.¹⁸¹ Kruyts invloed reikte echter verder dan dit conceptartikel. Gunnings artikel 'Evangelisatie of Christianisatie' (1901) kwam ongetwijfeld tot stand als gevolg van zijn bezoek aan Midden-Celebes.¹⁸² In het betreffende artikel pleit Gunning voor een zending-methodiek die de kerstening van het gehele volksverband op het oog heeft en niet de bekering van de enkeling. Onderstaande citaten maken duidelijk met hoeveel respect

van 'Gemeenteopbouw' voor de Nederlandse Hervormde Kerk, Zoetermeer, 1992, met name blz. 17-62.

¹⁷⁵ Brief M.E. Duyverman aan de auteur, 25 mei 1994 (privé-archief).

¹⁷⁶ C.T. Hartono, 'Teologi etis dan pekabaran Injil. Suatu studi tentang pengaruh teologi etis Belanda atas pekabaran Injil Belanda yang bekerja di Hindia Belanda pada 1900-1925' (Vertaling: 'Ethische theologie en Zending. Een studie over de invloed van de Nederlandse ethische theologie op de Nederlandse verkondiging van het evangelie bij hen die in Nederlands-Indië werkten tussen 1900 en 1925'), niet-gepubliceerde dissertatie SEAGST, 1989, blz. 257vv.

¹⁷⁷ Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 61.

¹⁷⁸ C.F. Hallencreutz, *Kraemer towards Tambaram*, blz. 40.

¹⁷⁹ Hallencreutz, *Kraemer towards Tambaram*, blz. 42.

¹⁸⁰ Hallencreutz veronderstelt ten onrechte dat Kruyts publicatie over het animisme tot stand kwam op basis van lesmateriaal voor de NZS (blz. 47).

¹⁸¹ Zie eerdere opmerkingen hierover in hoofdstuk 2 (blz. 64) en 3 (blz. 177).

¹⁸² J.W. Gunning, 'Evangelisatie of Christianisatie', *MNZG*, 1901 (45), blz. 297-344.

en bewondering Gunning oordeelde over het werk in Poso. In een brief aan de leden van het hoofdbestuur van het NZG schrijft hij:

Ik zie in het werk hier [Midden-Celebes] de zuiverste uitdrukking van het werk der nieuwere zending, die ik ooit aanschouwde. Hier zijn twee eminente mannen in de meest broederlijke verhouding, die zich denken laat, aan den arbeid. Geen middel wordt onbeproofd gelaten om te komen tot het gewenschte doel. Hier wordt nu eens niet, zooals helaas zoo menigmaal is geschied, het minste, maar het beste, men mag veilig zeggen het allerbeste, ter beschikking van het Koninkrijk Gods gesteld.¹⁸³

Het dagboek van Gunning gaat uitvoerig in op het bezoek dat hij van 21 februari tot 5 maart 1901 aan Midden-Celebes bracht.¹⁸⁴ Na een korte beschrijving van Kruyts werkwijze en een verslag van bezoeken aan de diverse zendingsposten, komt hij tot een evaluatie van het zendingswerk in Poso: 'Kruyt heeft de onder zendingen helaas zoo zeldzame gave om elke poging om domineetje te spelen te laten varen, en geheel als zending uit te gaan. Aan den anderen kant begrijpt hij met een juisten tact dat hij den heidenen dadelijk zekerer vormen moet laten zien, waarin het Christendom (...) hun voor ogen treedt.'¹⁸⁵ Toen Gunning uit Midden-Celebes vertrok concludeerde hij dat de zendingsmethodiek in Poso de juiste was en dat Kruyts werkwijze zich in zeer positieve zin onderscheidde van de manier van werken elders:

Wanneer ik bijvoorbeeld deze missie vergelijk met andere, waar het succes lang op zich liet wachten (bijvoorbeeld Nieuw Guinea en Duma op Halmahera) dan valt de vergelijking zeer beslist ten voordeele van Posso uit. En wel voornamelijk omdat men hier zoo diep in het volksleven is doorgedrongen en men met juisten tact dat ook weet te pakken in zijn meer kwetsbare zijde. Er is hier niets van een overplanten van ons Protestantsche Christendom op dezen zoo heel verschillenden bodem. Natuurlijk predikt men ook hier met groote beslistheid de eeuwige waarheden des Evangelies, maar overigens laat men wat vormen aangaat alles over aan den tijd die leeren zal welke de hier meest bruikbare vormen zijn. Natuurlijk is deze weg de lange. Het is wel gemakkelijk het Evangelie er buiten op te plakken, zooals beslist in de Minahassa is geschied waar het gebruik van het Maleisch den zendingen elke gelegenheid om het volk waarlijk te leeren kennen ontnam. Maar deze langere weg is ongetwijfeld de juiste, en de eenige waardoor het Evangelie waarlijk in het hart des volks post vatten kan.¹⁸⁶

Gunning schreef evaluerend dat Kruyt het vertrouwen van het volk had veroverd en dat hij daardoor grote invloed op de mensen uitoefende. Hij waardeerde Kruyt dan ook als 'echte zending buitengewoon hoog'.¹⁸⁷ Het is enigszins bevreemdend dat Gunning hem toen al, in 1901, aanduidde als een geleerde die grote faam had verworven en die niet zonder reden lid was van het Bataviaasch Genootschap. De bewondering voor Kruyts geleerdheid kan na 1901 slechts toegenomen zijn, want de jaren 1905 tot 1925 waren in wetenschappelijk opzicht zijn vruchtbaarste periode. Gunning sloot zijn verslag af met de hartenkreet: 'Nog nooit verliet ik een zendings-

¹⁸³ J.W. Gunning, 'Aan de Leden van het Hoofdbestuur van het Nederlandsche Zendinggenootschap', confidentiële nota, 1901 (ARvdZ 53/5).

¹⁸⁴ Zie J.W. Gunning, Dagboek, deel V, blz. 15-28 (ARvdZ 53/5).

¹⁸⁵ Gunning, Dagboek, deel V, blz. 22 (ARvdZ 53/5).

¹⁸⁶ Gunning, Dagboek, deel V, blz. 28 (ARvdZ 53/5).

¹⁸⁷ Gunning, Dagboek, deel V, blz. 29 (ARvdZ 53/5).

post met zooveel leedwezen. Ik zou hier nog gaarne maandenlang zijn gebleven, want ik had hier nog heel veel kunnen leeren.¹⁸⁸ Bovenstaande citaten maken duidelijk dat Kruyt grote invloed uitoefende op Gunning. Hierdoor kon Kruyts visie doorwerken in het beleid van de zending ten aanzien van de zendingsmethodiek, zoals ook blijkt uit het werk van A.M. Brouwer.

Brouwers boek *Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan* maakt structureel gebruik van de door Kruyt ontwikkelde visie. In het voorwoord noemt Brouwer vele mensen door wie hij zich liet onderwijzen. Naast de namen van vader en zoon Warneck, noemt hij N. Adriani, J.C. Neurdenburg en F.C. Daubanton. Na deze namenreeks noemt hij 'onze eigen zendeling-leeraren, onder wie allereerst en allermeest Dr. Alb.C. Kruyt: Niet alleen zijne gedrukte publicaties maar ook eene uitvoerige correspondentie gaf tal van opmerkingen aan de hand'.¹⁸⁹ Bijna eindeloos is het aantal voorbeelden dat Brouwer ontleent aan het werk van de Poso-zending. Hij verwijst niet alleen talloze malen instemmend naar de zendingspraktijk in Midden-Celebes, maar ook naar het missiologisch en etnologisch denken van Kruyt. In het eerste hoofdstuk, over het onderscheid tussen de predikant en de zendeling-leraar, verwijst Brouwer naar Kruyt en schrijft: 'Voor alle prediking onder Indonesiërs blijft een diepgaande studie van den heiden-inlander steeds dringend noodig, zal er waarlijk opvoedende kracht van uitgaan.' In alle prediking moet de zendeling 'rekening houden met de heidensch-animistische gedachtenwereld'.¹⁹⁰ Naast de invloed van Kruyt moet eveneens de rol van Adriani worden genoemd. Brouwer verwijst geregeld naar laatstgenoemde, onder meer wanneer hij schrijft: 'De zendeling moet de taal, den godsdienst, de gewoonten en het denken van den inlander verstaan'.¹⁹¹

Brouwers boek werd, evenals Kruyts *Het Animisme in den Indischen Archipel*, jarenlang als lesboek aan de NZS gebruikt.¹⁹² Ook het gebruik van J. Warnecks *Die Lebenskräfte des Evangeliums* onderstreept zijdelings Kruyts gezag, omdat laatstgenoemde in dit boek veelvuldig wordt geciteerd. Tevens maakte de NZS voor het homiletisch onderwijs gebruik van Kruyts preekschetsen. Hartono wijst daar in zijn studie eveneens op, maar merkt op dat niet duidelijk is op welke preekschetsen dit betrekking heeft. Waarschijnlijk betreft het de preekschetsen die in deze studie zijn opgenomen als Bijlage 3. Uit het lesplan van 1922-1923 blijkt dat ook artikelen over de Poso-zending een rol speelden in het onderwijs. Zo hoorde Fokkema's artikel 'Het feestelijk schoonmaken der graven in Posso' tot de lesstof.¹⁹³

Tijdens zijn verlofperioden en na zijn repatriëring gaf Kruyt les aan de NZS. Zo verzorgde hij tijdens zijn verlof in 1906 lessen over de zendingsmethodiek en het animisme. Na zijn repatriëring kreeg hij een vaste aanstelling als docent en verzorgde hij de vakken etnologie en toegepaste zendingspraktijk. In zijn boekje *De*

¹⁸⁸ Gunning, Dagboek, deel V, blz. 29.

¹⁸⁹ A.M. Brouwer, 'Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan?', *MNZG*, 1913, inleiding.

¹⁹⁰ Brouwer, 'Hoe te Prediken', 1913, blz. 308-309.

¹⁹¹ Brouwer, 'Hoe te Prediken', 1913, blz. 323.

¹⁹² Zie bijvoorbeeld *Extract-Acten NZG*, 14 juni 1906, blz. 114 ('Vermelding verdient, dat een verhandeling van Br. Alb.C. Kruijt over het Animisme voor rekening der N.Z.S. is gedrukt. Zij is niet in den handel, doch kan voor onze opleiding uitnemend als hulpmiddel bij de studie dienst doen.') en *Maandblad der Samenwerkende Zendingcorporaties*, 1920, blz. 172. Voor een uitvoeriger bespreking van het leerplan van de NZS, zie S.C. van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, II, blz. 680-683 en C.T. Hartono, *Teologi etis dan pekabaran Injil*, blz. 251-264.

¹⁹³ F.J. Fokkema, 'Het feestelijk schoonmaken der graven in Posso', *MNZG*, 1915 (59), blz. 208-212.

Nederlandsche Zendingsschool 1905-1915 noemt H.M. van Nes Kruyt niet.¹⁹⁴ Dit is echter wel het geval in het verslag over de NZS in de periode 1925-1935. Argumenterend voor de uitnemende kwaliteit van het onderwijs aan de NZS wijst Van Nes op de deelname van de rectoren aan het onderwijs en op het onderwijs van oud-zending Kruyt die de 'jongelui' wegwijs maakte. Kruyt wordt hier in één adem genoemd met Kraemer, die als gast voordrachten verzorgde.¹⁹⁵ Ook J.A. Cramers verslag over de NZS in de periode 1935 tot 1945 noemt Kruyt, in één adem met andere docenten etnologie, namelijk J.J.L. Duyvendak, J.P.B. de Josselin de Jong, W.H. Rassers en E. Gobée. Van Kruyt wordt vermeld dat hij 'uit zijn volheid' meedeelde over volkenkunde en zendingspraktijk.¹⁹⁶ Deze nevenschikking is illustratief voor de veranderende visies in zendingskringen. In de tweede helft van de jaren dertig nam de invloed van Kruyt af, met betrekking tot zijn etnologische benadering als ook inzake zijn zendingsmethode. Het eerste had te maken met opkomende, nieuwe visies op relevante etnologische onderzoeksdoelstellingen; het tweede had te maken met het toenemend accent op de zelfstandigwording van de Indonesische christelijke gemeenten en de doorbraak van het barthiaanse denken in de missiologie.

In 1955 beschrijft E. Jansen Schoonhoven, rector van de NZS, deze verandering. Bij de opening van het nieuwe cursusjaar van de Zendingshogeschool verwijst hij naar A.M. Brouwers geschrift *De Opleiding onzer Zendingen* (1911). Deze pennenvrucht onderstreept dat de eigenlijke zendingsschool pas op het zendingsveld begint. De zending moet daar het wezen van het heidendom leren doorgronden en eerbied leren voor het volks- en zielenleven.¹⁹⁷ Jansen Schoonhoven wijst er terecht op dat bij Brouwer de echo van Kruyts opvattingen doorklinkt.¹⁹⁸ De opleiding van voor en na de Tweede Wereldoorlog vergelijkend, typeert hij de periode 1905-1940 als de tijd van de pedagogische zendingsmethode, 'waarin het als taak der zending werd gezien het volksleven geleidelijk te kerstenen en daardoor in een lang opvoedingsproces de Christenen op een zelfstandig kerkelijk leven voor te bereiden'.¹⁹⁹ Jansen Schoonhoven sprak hier vanuit het hervormde, Oegstgeester perspectief: de gereformeerde zending kan niet op deze wijze worden getypeerd, want zij legde de nadruk op kerkvorming.

Door de ontwikkeling van de theologie en de opkomst van het Aziatische nationalisme zou volgens Jansen Schoonhoven niets van de pedagogische methode zijn overgebleven. Het ging nu om nieuwe kernwoorden: 'getuigenis' en 'dienst'. Jansen Schoonhoven noemt Kruyt in dit verband niet, maar duidelijk is dat de hierboven geciteerde definitie van de pedagogische methode van de zending grotendeels met hem verbonden was.

M.E. Duyverman, die in de tweede helft van de jaren dertig in Utrecht theologie studeerde en in de oorlogsjaren, van 1941 tot februari 1942,²⁰⁰ de opleiding aan de zendingshogeschool volgde, memoreert dat Kruyts etnologische methode reeds in deze jaren als verouderd werd beschouwd. In zijn 'rustige, niet levendige' lessen lag

¹⁹⁴ H.M. van Nes, *De Nederlandsche Zendingsschool 1905-1915*, s.a., s.l.

¹⁹⁵ H.M. van Nes, *De Nederlandsche Zendingsschool 1925-1935*, s.a., s.l., blz. 21.

¹⁹⁶ J.A. Cramer, *De Nederlandsche Zendingsschool 1935-1945*, s.a., s.l., blz. 13-14.

¹⁹⁷ A.M. Brouwer, *De Opleiding onzer Zendingen*, Rotterdam, 1911, blz. 47.

¹⁹⁸ E. Jansen Schoonhoven, *50 jaar zendingsopleiding*, s.a., s.l., blz. 11.

¹⁹⁹ Jansen Schoonhoven, *50 jaar zendingsopleiding*, blz. 17.

²⁰⁰ In 1942 werd de opleiding tijdelijk gesloten aangezien diverse docenten waren geïnterneerd in Vught.

het accent te zeer op de evolutionistische ontwikkeling van de godsdienst. De cursisten hechtten over het algemeen meer waarde aan de lessen van J.P.B. de Josselin de Jong en W.H. Rassers (directeur van het volkenkundig museum in Leiden). Deze Leidse ethnologen hadden het onderzoek naar de wordingsgeschiedenis van religies achter zich gelaten en richtten zich op het onderzoek naar de functie van maatschappelijke gebruiken.²⁰¹

Nederlandse zendingsliteratuur

Zowel gedurende de jaren dat Kruyt in Midden-Celebes werkte (1892-1932) als ook in de jaren daarna was er een veelheid aan propagandistische zendingslectuur die aan de Poso-zending aandacht schonk. Kruyt kreeg reeds een eervolle plaats in het gedenkboek dat het NZG uitgaf ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan van het genootschap (1897): de redactie plaatste vier korte artikelen van zijn hand.²⁰² Hij leverde daarmee meer materiaal dan andere, ervaren zendelingen. Waarschijnlijk zegt dit iets over de verwachtingen die het genootschap van hem had. In 1897 had hij al een reeks artikelen gepubliceerd over zending en ethnologie. De ruime plaats voor het werk van Kruyt is des te opmerkelijker omdat de zending in Midden-Celebes nog geen successen had geboekt.

Jarenlang ondersteunde het zendingsbureau de uitgave van periodieken zoals *Koekoe* (jaargangen 1911-1940), *Ons Possoblad* (1913-1954), *De Bada-bode* (1916-1955) en *Stemmen uit Posso* (1917-1941). Ook stimuleerde men de uitgave van brochures over de Poso-zending. Zo schreef Kruyt met het oog op de achterban van de zending *Papa i Woente* (1910), *Ta Lasa* (1913) en *Pendolo* (1910). Adriani publiceerde de brochure *Korte schets van het Toradja-volk in Midden-Celebes* (1920).²⁰³ De periodieken en brochures zorgden voor een grote naamsbekendheid van Kruyt.²⁰⁴ Ook de zendingsdirectie droeg daaraan bij, onder meer door de publicatie van J. Rauws' brochure *Midden-Celebes* (1919).²⁰⁵ Rauws plaatste de Poso-zending in het perspectief van de motto's van de zendingsconferentie in Edinburgh: de Poso-zending richtte zich op het 'ontwaken van volksstammen, een opengaan van lang gesloten deuren'. De animistische stammen ontwaakten en begeerden onderwijs en prediking.²⁰⁶ Ook de kleine brochure *Een godgewijd leven*,²⁰⁷ over het leven van Adriani, droeg bij aan de bekendheid van de Poso-zending. Hoewel het niet in de strikte zin van het woord 'zendingsliteratuur' is, noemen we in dit kader ook het boek *Uit het land van Kruyt* (1933) van de journalist L.H.C. Horsting.²⁰⁸ Dit boek

²⁰¹ Brieven M.E. Duyverman aan de auteur, 25 mei 1994 en 8 oktober 1994 (privé-archief).

²⁰² De betreffende artikelen werden gepubliceerd in het *Gedenkboek uitgegeven ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan van het Nederlandsch Zendelinggenootschap*, Rotterdam, 1897. Het gaat om de volgende artikelen: 'Posso Tomasa', blz. 161-163; 'Pintjali', blz. 164-166; 'Bijbelvertaling', blz. 167-168; 'Verklaring over het houden van den rustdag onder de heidenen te Panta', blz. 176-177. Tevens plaatste de redactie drie door Kruyt bewerkte artikelen van de *goeroes* H. Kolondam, J. Sekeh en M. Kalengkongan (zie Bibliografie).

²⁰³ Adriani publiceerde ook *De Zending in Midden-Celebes* (1919, oorspronkelijk gepubliceerd in *Onze Eeuw*, 1908) en het boek *Posso(Midden-Celebes)* [1919] dat een uitvoeriger geschiedenis van de Poso-zending biedt.

²⁰⁴ *Ons Possoblad*, gepubliceerd voor geïnteresseerden in de Poso-zending en voor de Poso-commissies in de afdelingen Onderdendam en Appingedam, had in 1914 (tweede jaargang) circa 1800 abonnees (zie *Ons Possoblad*, 1914, 2/1, blz. 1).

²⁰⁵ J. Rauws, *Midden-Celebes*, Oegstgeest, 1919.

²⁰⁶ Rauws, *Midden-Celebes*, blz. 5.

²⁰⁷ L. van der Veen-Spieth, *Een godgewijd leven*, s.l., s.a.

²⁰⁸ L.H.C. Horsting, *Uit het land van Kruyt. Wat Midden-Celebes ons Hollanders leeren kan*, Bandung,

over de Poso-zending bevat een tweetal hoofdstukken waarin de auteur de ‘methode Kruyt’ op een sterk vereenvoudigde – en onbevredigende – wijze voor de lezer beschrijft.²⁰⁹

In het zendingstijdschrift *De Macedoniër* valt op dat ook in de Gereformeerde Kerken ruime aandacht aan Kruyts werk werd gegeven. In de jaargangen 1909-1916 wordt Kruyt frequent geciteerd, met name zijn werk *Het Animisme in den Indischen Archipel*. Ook bevatten de jaargangen verslagen van zijn werk in Midden-Celebes.²¹⁰ De toon over Kruyt was in deze jaren zeer waardierend.²¹¹ In een bijdrage van redactielid H. Dijkstra, getiteld ‘De Posso-Missie’ (1911),²¹² komt een opmerkelijke passage voor over een ‘eigenaardige klacht’ van Kruyt: de Minahasische *gurus* zouden meer aanleg hebben voor het afbreken van het heidendom dan voor het opbouwen in het christelijk geloof.²¹³ Dijkstra kwam tot de conclusie dat deze klacht goed te begrijpen was. Zending Kruyt zou zeer goed weten dat ‘afbreken door opbouwen’ de taak van de zending was. Juist op dit punt had het voor de hand gelegen dat de antithetisch georiënteerde gereformeerde zending kritiek had uitgeoefend op Kruyt, omdat deze niet zozeer het accent legde op het afbreken van het heidendom, als wel op het versterken en uitzuiveren van het geloof. Tot deze slotsom kwam Dijkstra echter niet. In 1914 vermeldde dezelfde schrijver het eredoctoraat van Kruyt en merkte daarbij op dit niet alleen een eer was voor de nieuwe doctor *honoris causa*, maar dat het evenzeer een eer was voor de universiteit Utrecht die hem het doctoraat verleende.²¹⁴ Dit wil echter nog niet zeggen dat hij ook invloed uitoefende op de gereformeerde zending, zoals we hierboven reeds zagen.

In *Het Zendingsblad van de Gereformeerde Kerken in Nederland* plaatste een niet met name genoemd redactielid kritische kanttekeningen bij Kruyts *Het Animisme in den Indischen Archipel*. Deze kritiek had echter geen betrekking op de onderliggende visie van het boek. De publicatie bevatte volgens de recensent een ‘overstelpende massa afzonderlijke voorbeelden’. Hij verzuchtte: ‘Ik zou wel wensen dat hij enkele honderden voorbeelden minder gegeven had en de stof wat meer verwerkt’.²¹⁵ Hij legde daarmee de vinger op een zere plek, want dat zou later een

[1933]. Het voorwoord is geschreven door H. Kraemer. Terzijde wijzen we op een uitgave over Nederlands-Indië van N.V. Droste’s Cacao en Chocoladefabrieken waarin Kruyt ook wordt genoemd. Het betreffende album, waarvoor de lezer circa 150 plaatjes diende te verzamelen, meldt in het voorwoord: ‘(...) er moest meermalen geput worden uit de groote menigte van standaardwerken, handboeken en tijdschriftartikelen, die over het hier behandelde onderwerp zijn verschenen. En wij denken hierbij aan den verdienstelijken arbeid van mannen als Snouck Hurgronje, Adriani, Kruijt, Veth, Van Eerde, Nieuwenhuis (...)’ Zie J.C. Lamster, “Indië” *gevende eene beschrijving van de inheemse bevolking van Nederlandsch-Indië en van hare beschaving*, Haarlem, 1928, blz. 9. Het boek bevat impliciete verwijzingen naar Kruyts etnologisch onderzoek (zie onder meer blz. 86-87).

²⁰⁹ Horsting, *Uit het land van Kruyt*, blz. 140-160.

²¹⁰ Zie *De Macedoniër*, 1909 (13), blz. 11, 325, 332; 1910 (14), blz. 210-212; 1911 (15), blz. 8, 109, 257-259; 1913 (17), blz. 23, 26, 247, 252, 281; 1914 (18), blz. 63, 108, 218; 1915 (19), blz. 89, 93, 214-218, 368, 369; 1916 (20), blz. 96, 190.

²¹¹ Zie voor de gereformeerde waardering voor Kruyt ook: Van den End, *Gereformeerde Zending op Sumba*, blz. 39.

²¹² H. Dijkstra, ‘De Posso-Missie’, *De Macedoniër*, 1909 (13), blz. 257-265.

²¹³ Dijkstra, ‘De Posso-Missie’, blz. 259.

²¹⁴ H. Dijkstra, ‘Uit mijn camera’, *De Macedoniër*, 1914 (18), blz. 63-64.

²¹⁵ *Het Zendingsblad van de Gereformeerde Kerken in Nederland*, 1907 (2), blz. 36. Kruyt wordt in een latere jaargang (1916/12) nog een keer ter sprake gebracht door J. Hania, in relatie tot de publicatie van H. ten Kate’s *Psychologie en ethnologie in de Koloniale Politiek* (1916).

fundamentele kritiek op Kruyt blijven: hij catalogiseerde, maar systematiseerde niet. Van een andere orde is het boek *Vijftig jaren zending 'Oegstgeest'* (1948)²¹⁶ van H.M. van Nes (1862-1946).²¹⁷ Dit boek over de Oegstgeester zending maakt duidelijk hoe groot Kruyts rol was in de vooroorlogse zending.²¹⁸ Van Nes noemt zijn naam zeer frequent.²¹⁹ Hij wijst op de relatie tussen Gunnings denken over de volkerstening en Kruyts zendingsmethodiek. Gunning zou zijn visie op zending voor een groot deel echter niet aan Kruyt, maar aan Adriani te danken hebben gehad.²²⁰ Hij citeert in dat verband C.W.Th van Boetzelaer, die evenals Adriani met Gunning meereisde door Nederlands-Indië. Eerstgenoemde meldde aan Van Nes dat Gunning, Adriani, Kruyt en hijzelf diepgaand spraken over de zendingsmethodiek en dat deze gesprekken 'stellig grote invloed uitoefenden op director Gunning'.²²¹ De gesprekken met Adriani zouden Gunning tot de overtuiging hebben gebracht dat de in Midden-Celebes gevolgde zendingsmethodiek de juiste was.²²² Het valt niet goed na te gaan wie meer invloed op Gunning uitoefende: Adriani of Kruyt.

Na Kruyts overlijden, in 1949, verschenen twee biografieën. De levensschets van M.C. Capelle, *Dr. Albert C. Kruyt, pionier van Poso* (1951), is niet meer dan een korte, gemakkelijk leesbare, beschrijving van Kruyts werk.²²³ Voor de kennis van Kruyt en zijn missionaire benadering is het boekje niet van belang. Capelle maakt vooral gebruik van de rondzendbrieven van het echtpaar Kruyt. Het enig opmerkelijke aan het geschrift is dat de auteur relatief veel aandacht besteedt aan de rol van Kruyts echtgenote Johanna Kruyt-Moulijn. Hij verwijst daarbij met name – overigens zonder bronvermelding – naar rondzendbrief 58 (1922), waarin Kruyt zich richt tot zijn vrouw en omschrijft wat zij voor hem in het werk betekent.²²⁴

Eveneens in het jaar 1951 verscheen K.J. Brouwers *Dr. A.C. Kruyt, dienaar der Toradja's* (1951).²²⁵ Deze biografie is veel uitvoeriger en bespreekt het leven en het werk van Kruyt op zorgvuldige wijze. Het plan voor het schrijven van deze studie ontstond nog tijdens het leven van Kruyt. Deze ondersteunde Brouwer bij het verza-

²¹⁶ Postume uitgave.

²¹⁷ Van Nes was de eerste rector van de Zendingsschool (1905-1907) en gaf vooral exegese Nieuwe Testament. In 1907 werd hij kerkelijk hoogleraar in Leiden, maar hij bleef jarenlang aan de NZS verbonden als voorzitter van het bestuur. De ethische Van Nes noemde P.D. Chantepie de la Saussaye en J.H. Gunning zijn geestelijke vaders. Zie F.J. Fokkema's levensbericht in: *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden, 1946-1947*, Leiden, 1948, blz. 95-102.

²¹⁸ H.M. van Nes, *Vijftig jaren zending 'Oegstgeest', 1897-1947*, Den Haag, s.a..

²¹⁹ Van Nes, *Vijftig jaren zending 'Oegstgeest'*, onder meer blz. 12-14, 23-25, 93-94, 105-106.

²²⁰ Van Nes, *Vijftig jaren zending 'Oegstgeest'*, blz. 23.

²²¹ Van Nes, *Vijftig jaren zending 'Oegstgeest'*, blz. 23.

²²² Van Nes, *Vijftig jaren zending 'Oegstgeest'*, blz. 24-25. Adriani zou volgens Van Boetzelaer gesproken hebben over de noodzaak het intieme wezen van de 'inlander' te leren kennen en het Europese gewaad van de verkondiging af te leggen. Van Nes wijst tevens op een brief van J.W. Gunning aan zijn neef Andrew de Graaf, waarin Gunning schrijft hoe node hij tijdens zijn bezoek aan Halmahera de begeleiding van Adriani miste. Hij beschouwde Adriani als een groot voorvechter van de 'inlander' en van de noodzaak het evangelie te verkondigen in de inheemse taal. Het eerbiedigen van de inheemse taal stond gelijk aan het eerbiedigen van het karakter en de geschiedenis van het inheemse volk.

²²³ M.C. Capelle, *Dr. Albert C. Kruyt, pionier van Poso*, Den Haag, 1951. Uitgegeven in de reeks *Lichtstralen op de akker der wereld*, 1951 (52/1).

²²⁴ *BrAKrVr*, 1922 (58), blz. 2-12: 'Aan mijne vrouw'. Zie voor een artikel over Jo Kruyt-Moulijn als zendingsvrouw: C.R. Rijnders, H.A. Wiersinga, *Zij gingen vooraan, levensbeschrijvingen van baanbrekers uit de zendingswereld en het leven der jonge kerken*, Amsterdam, 1955.

²²⁵ Brouwer schreef in 1949 ook een in memoriam over Kruyt: 'Dr. Alb.C. Kruyt', *NZ*, 1949 (33/2), blz. 171-172.

melen van gegevens. Zo zond Brouwer hem een uitgebreide vragenlijst, die Kruyt schriftelijk beantwoordde. De biografie laat duidelijk zien dat Brouwer veel gebruik maakte van het beschikbare archiefmateriaal. Niet alleen citeerde hij frequent uit dagboeken en rapporten van Kruyt, maar tevens benutte hij de archieven van het zendingsbestuur. Brouwers bibliografisch overzicht van Kruyts werk is gebaseerd op overzichten die laatstgenoemde zelf had gemaakt, maar hij vulde de lijst echter aan met vele artikelen, die Kruyt in zijn eigen overzichten niet had opgenomen.²²⁶ Brouwer schreef in het voorwoord niet geheel ten onrechte, dat zijn boek het midden hield tussen een biografie en een autobiografie: Kruyt corrigeerde zelf de eerste hoofdstukken. Bovendien namen zijn vrouw en zijn zoon het hele concept door.²²⁷ Desondanks heeft Brouwers biografie enkele beperkingen: de auteur schreef het boek vanuit een grote bewondering voor Kruyt. Daardoor ontbreekt het de schrijver soms aan de nodige distantie. Dit blijkt onder meer uit de beschrijving van Kruyts persoonlijkheid. Het hoofdstuk ‘Verhoudingen’ maakt de indruk van een apologie: collegiale kritiek op Kruyt was ‘even begrijpelijk als ongegrond’²²⁸ en het verwijt van dictatoriale trekken was ‘beslist onjuist’.²²⁹

Uiteraard betekende de publicatie van Jan Kruyts boek *Het zendingsveld Poso* (1970) hernieuwde aandacht voor het werk van Alb.C. Kruyt.²³⁰ Over dit boek is elders in deze studie voldoende gezegd. De ondertitel, namelijk *Geschiedenis van een konfrontatie*, maakt duidelijk dat Kruyt sr. tot een voorbijgegane tijd behoorde. Jan Kruyt gaat niet in op de relevantie van zijn vaders methodiek voor het missionaire werk na de Tweede Wereldoorlog. De zending stelde inmiddels andere vragen centraal, zoals de zoektocht naar wederzijdse assistentie en de gelijkwaardigheid van de kerken in Nederland en de voormalige zendingskerken. Ook kwam steeds sterker de vraag op naar de missionaire kwaliteit van het kerk-zijn in Nederland.²³¹ In 1982 gaf Fiep Kruyt – dochter van Arie Kruyt en Anna Pijsel en een nicht van Albert C. Kruyt – *De Kruyten van Mojowarno* uit, een gestencilde uitgave waarin zij de betrokkenheid van de familie Kruyt bij het werk van de zending illustreert op basis van de familie verhalen.²³² Het boekje vol ‘dierbare herinneringen’ gaat met name in op de Kruyten die in Mojowarno (Java) werkzaam waren, maar ook het werk van Alb.C. Kruyt komt aan de orde. De gestencilde uitgave beleefde drie drukken.

J.L. Swellengrebel's boek *In Leijdeckers voetspoor* (1978) is al eerder genoemd in hoofdstuk acht. Het tweede deel van deze publicatie wijdt een hoofdstuk aan leven en werk van Adriani. Kruyt wordt op deze bladzijden echter zo vaak ter sprake gebracht dat het wenselijk is deze uitgave hier eveneens te vermelden. Het

²²⁶ Brouwer, *Dr. A.C. Kruyt*, blz. 171-185. Vergelijk ‘Lijst van Geschriften van Dr. Alb.C. Kruyt’ (ARvdZ 96A/1/2, 111A.3/2.1). Zie Bibliografie (inleidende tekst).

²²⁷ Brouwer, *Dr. A.C. Kruyt*, zie ‘Ten geleide’.

²²⁸ Brouwer, *Dr. A.C. Kruyt*, blz. 161.

²²⁹ Brouwer, *Dr. A.C. Kruyt*, blz. 162.

²³⁰ In het kader van publicaties over Kruyt moet ook worden vermeld: P.A. de Rover, *De kerk op mars. Vertel- en voorleesboek van de geschiedenis van de zending*, Den Haag, s.a. [eerste druk 1958], blz. 260-268.

²³¹ E. Jansen Schoonhoven, *Wederkerige Assistentie van Kerken in Missionair Perspectief. Samenvatting en evaluatie van een studie-projekt van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, afdeling Missiologie, 1970-1976*, Leiden, 1977; ‘Verslagboek “Zending in Nederland”’, *Wereld en Zending*, 1978 (7/1).

²³² F. Kruyt, *De Kruyten van Mojowarno*, Oegstgeest/Surabaya, 1982. In 1984 verscheen de derde en laatste editie.

hoofdstuk maakt duidelijk hoe Kruyt bij Adriani's werk betrokken was: als zendeling én als vertaler.²³³

I.H. Enklaar noemt Kruyt zijdelings in zijn boekje *De geschiedenis van het Zendingshuis der Nederlandse Hervormde Kerk* (1985). Hij typeert hem als de 'zendingsveteraan' die als docent aan de zendingschool verbonden was.²³⁴ Het blijft bij deze korte opmerking. Hij behandelt het werk van Kruyt echter uitvoeriger in zijn boek *Kom over en help ons!* (1981).²³⁵ Het daarin opgenomen hoofdstuk over Kruyt vormt de bewerkte versie van de lezing die Enklaar hield bij het aanvaarden van het rectoraat aan de zendingshogeschool (1969). Kenmerkend is dat de rede aanvankelijk de titel 'Zendingsarbeider vroeger en nu' meekreeg en dat dit in de publicatie van 1981 werd tot 'Een zendeling van vroeger'. Enklaar voert Kruyt op als het best mogelijke voorbeeld van een zendeling uit vroegere tijden.²³⁶ Zijn 'exemplarische' benaderingswijze van het volk ten spijt komt hij tot de conclusie dat het bij Kruyt gaat om een 'overleefd verleden': voor de zending is een geheel andere periode aangebroken.²³⁷ De relevantie van Kruyt voor de periode na de oorlog zag hij vooral in zijn grote engagement, zijn wetenschappelijke speurzin en zijn spiritualiteit.²³⁸

Recent lijkt er in zendingskringen een kleine opleving van belangstelling voor Kruyt plaats te vinden. Behalve aan publicaties van schrijver dezes²³⁹ moet hierbij gedacht worden aan een drietal artikelen over de zending in Poso van J. van Slageren (2004, 2005).²⁴⁰ Hij gaf daarin bijzondere aandacht aan Kruyt, maar helaas is het geschetste beeld niet altijd correct, mede doordat hij geen gebruik maakte van relevant archiefmateriaal.²⁴¹ Ook H. Lems gaf in twee publicaties over zending en fondswerving aandacht aan Kruyts werk, maar de zending in Poso vormt daarin niet het eigenlijke thema.²⁴²

²³³ J.L. Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 28-67.

²³⁴ I.H. Enklaar, *De geschiedenis van het Zendingshuis der Nederlandse Hervormde Kerk*, Oegstgeest, 1985, blz. 25.

²³⁵ I.H. Enklaar, *Kom over en help ons! Twaalf opstellen over de Nederlandse zending in de negentiende eeuw*, 's-Gravenhage, 1981, blz. 156-165.

²³⁶ Enklaar, *Kom over en help ons!*, blz. 156.

²³⁷ Enklaar, *Kom over en help ons!*, blz. 161-164.

²³⁸ Enklaar, *Kom over en help ons!*, blz. 164-165.

²³⁹ G. Noort, 'Albert Christiaan Kruyt (1869-1949): schets van een missionaire benadering', *Kerk en Theologie*, 1995 (46/2), blz. 120-136; 'De inculturatie van het evangelie in Midden-Sulawesi: confrontatie of contextualisatie?', *Soteria*, 1994 (11/4), blz. 13-25; 'Kruiy', in: G. Anderson (ed.), *Biographical Dictionary on Christian Missions*, New York, 1998, blz. 376-377; 'Bibliografisch overzicht van het werk van Albert C. Kruiy (1869-1949), zendeling-leraar van het NZG in Midden-Celebes', *Documentatieblad voor de geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken*, 2002 (9) 1, blz. 19-49.

²⁴⁰ J. van Slageren, 'De zendingen A.C. Kruiy en N. Adriani', *Wereld en Zending*, 2003 (32) 4, blz. 62-74; 'Les missionnaires néerlandais Kruiy et Adriani aux Célèbes Centrales (Sulawesi), *Anthropologie et missiologie XIX^e-XX^e siècle. Entre connivence et rivalité. Actes du colloque conjoint du CREDIC et de l'AFOM*, Parijs, 2003, blz. 199-210; 'A.C. Kruiy en de Verlichting, respectievelijk de Groninger Theologie', in: Chr.G.F. de Jong (ed.), *Een vakkraft in het Koninkrijk. Kerk- en zendingshistorische opstellen*, Heerenveen, 2005, blz. 257-270.

²⁴¹ Zie ook blz. 215.

²⁴² H. Lems, *Het goede doel. Wegwijs in de sector van de filantropie*, Zoetermeer, 2004, zie blz. 122-125; 'Intercultural Giving for Mission', in: M. Frederiks, M. Dijkstra, A. Houtepen. *Towards an Intercultural Theology. Essays in honour of J.A.B. Jongeneel*, IIMO research publications 61, Zoetermeer, 2003, blz. 153-165.

10.4 CONCLUSIE

Het is terecht dat S.C. van Randwijck en L. Schreiner Kruyts zendingsmethodiek omschrijven als baanbrekend. Hij was de eerste Nederlandse zendeling die het concept van de volkskerstening consequent uitwerkte in een model dat radicaal uitging van de communaliteit van de tribale samenleving. Het decennialange werken in Midden-Celebes, vrijwel zonder onderbreking, het inwerken van elke nieuwe zendeling, de lange reeks publicaties over zijn zendingsmethodiek en zijn correspondentie met zendelingen op andere zendingsterreinen maakten hem tot een invloedrijk man in de zending van Nederlands-Indië. Hij versterkte zijn invloed door zijn vermogen het inhoudelijk gesprek te zoeken met hooggeplaatsten bij de overheid en het bestuur van de zending. Zo speelden zijn contacten met J.W. Gunning een rol in de totstandkoming van het zendingsconsulaat.

Kruyts grote invloed op J.W. Gunning en A.M. Brouwer zorgde ervoor dat zijn visie een centrale plaats kreeg in het curriculum van de NZS. Dit is aantoonbaar vanaf het jaar 1902. Gunning was overtuigd van de juistheid van Kruyts zendingsmethodiek en propageerde zijn aanpak. Brouwer was eveneens diepgaand beïnvloed door Kruyt. In zijn publicatie *Hoe te prediken voor Heiden en Mohammedaan* be-toonde hij zich Kruyts leerling. Laatstgenoemde had ook rechtstreekse contacten met de kwekelingen aan de NZS: hij doceerde tijdens zijn verlofperioden en na zijn repatriëring de vakken zendingsmethodiek, animisme en volkenkunde.

Uit de correspondentie met zendelingen blijkt dat Kruyt met velen van gedachten wisselde over ervaringen in het zendingswerk. Zo stimuleerde hij UZV-zendeling M.J. van Baarda tot het doen van etnologisch onderzoek en het publiceren over zijn bevindingen. GZB-zendeling A.A. van de Loosdrecht verbleef enkele maanden in Poso als voorbereiding op het werk in Rantepao en kwam sterk onder invloed te staan van Kruyts zendingsmethodiek. Voor D.C. Prins werd Kruyt tot raadsman in de moeilijke periode rondom de moord op Van de Loosdrecht. Ook met gereformeerde zendelingen onderhield Kruyt contacten. Zij bestudeerden zijn publicaties, omdat Kruyt, ook volgens zijn tegenstanders, het debat over de verhouding van zending en cultuur beheerste. D.K. Wielenga zag in Kruyts publicaties aanleiding tot het doen van eigen etnologisch onderzoek. Tegelijkertijd namen gereformeerde zendelingen met nadruk afstand van Kruyts evolutionistische visie op de religies en zijn zendingsmethodische keuze voor de volkskerstening. Dit was met name het geval na de publicatie van de artikelenreeks 'Van Heiden tot Christen'.

Het denken van Kruyt had eveneens invloed in de kring van de Duitse zending. Zo had hij intensieve contacten met J. Warneck, met de zendingsarts J. Winkler en met de zendelingen O. Kübler en E. Fries. Zij deelden Kruyts denkbeelden niet altijd, maar wel waren zij met hem in gesprek over hun ervaringen in het werk. Ook na Kruyts repatriëring bleef zijn invloed groot: zijn zendingsmethodische en etnologische publicaties waren gezaghebbend. Ook in Midden-Celebes bleef zijn gezag groot: het beleid van de Conferentie van Zendelingen bleef op hoofdlijnen ongewijzigd. Zoon Jan Kruyt werkte in de lijn van zijn vader en de zendelingen waren tijdens hun opleiding geschoold in de 'methode Kruyt'. Pas met de komst van zendeling Perdok zou dit veranderen.

In de periode 1900-1930 was Kruyts gezag in de kring van de hervormde zending vrijwel onaantastbaar, maar dit veranderde echter in de jaren dertig. De toenemende kritiek op Kruyts zendingsmethodiek was het gevolg van de opkomst

van het barthiaanse denken én van de snelle veroudering van zijn etnologische benadering. Hierin werd ook de zwakte zichtbaar van de koppeling van Kruyts etnologisch-evolutionistische analyse aan zijn zendingsmethodiek.

De verschuiving van de aandacht voor de volkskerstening naar de zelfstandigwording van de kerken speelde eveneens een rol in de afnemende invloed van Kruyt. De nadruk op de zendingspedagogiek nam snel af, ten gunste van de inzet voor kerkvorming. Het opkomend nationalisme in Indonesië leidde ook tot nieuwe vragen: de verhouding van zendende kerk en zendingskerk kwam aan de orde, evenals de relatie van de zending tot het opgeleide kader. Zoals de Tweede Wereldoorlog een breuklijn vormde in de relatie van Nederland met Nederlands-Indië en een inleiding betekende tot het uitroepen van de zelfstandige Indonesische staat, zo schiep de oorlog eveneens een breuklijn tussen Kruyts pedagogische zendingsmethodiek en de instituering van de zelfstandige kerk van Midden-Sulawesi. Spoedig na de oorlog werd Kruyt dan ook tot een man van het verleden. Hij werd in zendingskringen en in de GKST geëerd, maar in de tweede helft van de jaren vijftig gold hij als iemand behorend tot een voorbijgegangene periode. Dit gold niet alleen voor de ontstane kerk, die in het postkoloniale tijdperk de blik wilde richten op de toekomst en die wilde participeren in de nationale opbouw van Indonesië, maar evenzeer voor de zending in Nederland, die zocht naar een nieuwe rol als partnerkerk.

Het wegebben van Kruyts invloed had ook te maken met zijn primaire interesse voor zending in het buitenland. Terwijl de jongere Kraemer tijdens en na de oorlog volop participeerde in het kerkelijk en missionair debat, was Kruyt in 1945 de vijfenzeventigjarige leeftijd gepasseerd en nam hij niet meer deel aan het debat over de missionaire beleidsvorming. Terwijl Kraemer gedreven bleek om de vernieuwing van de kerk in Nederland aan de orde te stellen, was Kruyts interesse na zijn repatriëring blijvend verbonden met het missionaire werk temidden van animistische volken en het antropologisch onderzoek naar hun gebruiken.

Het verschuiven van de aandacht naar de zelfstandigwording van de zendingskerken neemt niet weg dat Kruyt zich bezighield met zeer relevante missionaire en ecclesiologische kwesties: de jonge kerken staan nog steeds, en wellicht in toeneemende mate, voor de vraag hoe zij omgaan met de traditionele cultuur. Zo wordt de GKST door de grote etnische en religieuze spanningen sinds kerst 1998 geconfronteerd met de revitalisering van oude magische gebruiken, zoals het koppensnellen. In de magie wordt nieuwe veiligheid gezocht die de kerk niet zou kunnen bieden: 'We [de christenen in Centraal-Sulawesi] hebben er fout aan gedaan om onze magie weg te doen. Die hebben we nodig in tijden van oorlog. Als we alleen op God vertrouwen, sterven we.'²⁴³ Zo vierden in Poso, voorafgaand aan een aanval op moslims, christenen het avondmaal opdat zij in de strijd onkwetsbaar zouden zijn.

²⁴³ B. Plaisier, H. Feenstra, J. Slob, 'Kerkelijk gesprek met kerken op een kruispunt', blz. 14. Zie ook blz. 13, 26-27. Deze ontwikkelingen werden door het moderamen van de GKST gemeld in een gesprek met de bezoekende delegatie van de Protestantse Kerk in Nederland. Over de spanningen in Poso, zie ook: L.V. Aragon, 'Communal violence in Poso, Central Sulawesi: where people eat fish and fish eat people', in: *Indonesia: Modern Indonesia Project Cornell University*, 2001 (72), blz. 45-79; L.V. Aragon, 'Mass media fragmentation and narratives of violent action in Sulawesi's Poso conflict', in: *Indonesia: Modern Indonesia Project Cornell University*, 2005 (79), blz. 1-56.

11 De invloed van Kruyt op theologie, godsdienstwetenschap en culturele antropologie

11.1 INLEIDING

Het vorige hoofdstuk behandelde de invloed van Kruyt op zending en kerk. Dit hoofdstuk schetst Kruyts invloed op de theologie, de godsdienstwetenschap en de culturele antropologie. Paragraaf 2 beschrijft zijn invloed op de theologie, in het bijzonder de missiologie en de theologie van de godsdienst. De aandacht gaat in dit hoofdstuk niet uit naar de missionaire praktijk, maar naar Kruyts rol in het missiologisch en godsdiensttheologisch debat. Paragraaf 3 biedt een aantal observaties met betrekking tot Kruyts rol in de culturele antropologie en de godsdienstwetenschap. De betreffende paragraaf gaat na op welke wijze Kruyt aan de orde komt in algemene inleidingen in de volkenkunde en in monografieën over Midden-Celebes.

11.2 THEOLOGIE: MISSIOLOGIE EN GODSDIENSTTHEOLOGIE

11.2.1 Nederland

Kruyt was een zendingsman. Zijn verbazing over de toekenning van een eredoctoraat in de theologie – hij had het passender gevonden een eredoctoraat in de letteren te krijgen¹ – maakt duidelijk dat hij zichzelf niet als een theoloog beschouwde. Ondanks zijn moeite met de academische theologiebeoefening oefende hij op deze discipline echter wel invloed uit. Daarbij moet echter een begrenzing worden aangebracht: Kruyts invloed bleef beperkt tot de missiologie en de godsdiensttheologie. Op andere theologische disciplines oefende hij geen of slechts marginale invloed uit.

François E. Daubanton

Kruyt oefende een bescheiden invloed uit op zijn tijdgenoot F.E. Daubanton (1853-1920), ethisch kerkelijk hoogleraar te Utrecht en belast met het onderwijs aangaande de geschiedenis van de zending. Daubanton beschouwde Kruyt als een groot zendingsman en als een leermeester voor hoogleraren.

Voor zover bekend correspondeerden Daubanton en Kruyt niet met elkaar. Laatstgenoemde vermeldt Daubanton nergens in zijn publicaties. Datzelfde geldt voor het archiefmateriaal. Zeker is echter dat Daubanton bekend was met Kruyts werk, omdat hij in zijn publicaties een enkele maal naar hem verwees. Daubanton, volgens J.A.B. Jongeneel de belangrijkste Nederlandse missioloog van het begin van de twintigste eeuw,² die met onder anderen C.H. van Rhijn en A.J.Th. Jonker de redactie voerde van het rond 1900 toonaangevende tijdschrift *Theologische Studiën*,

¹ Zie blz. 70vv.

² J.A.B. Jongeneel, 'De ethische zendingstheologie van François E. Daubanton (1853-1920): revelatie versus evolutie; kerstening versus beschavingswerk en maatschappelijk werk', *NTT*, 1999 (44), blz. 288-307.

stelde evolutie tegenover openbaring. In zijn *Prolegomena van protestantsche zendingswetenschap* (1911)³ wordt duidelijk dat hij niet evolutie als ontwikkelingsproces ontkent, maar dat hij zich verzet tegen een evolutionisme waarin geen ruimte meer is voor het transcendente. Vanwege de overeenkomsten met het denken van Kruyt gaat het hiernavolgende nader op Daubantons positie in.

Daubantons visie op evolutie en openbaring komt in de *Prolegomena* al zijdelings aan de orde in het eerste hoofdstuk. In paragraaf vier vestigt hij de aandacht op de opvoedkundige tact van Jezus, die de ‘langzame, gestadige ontwikkeling zijner jongeren’ eerbiedigt. De discipelen zouden Jezus’ naam pas kunnen verkondigen vanuit een christelijk universalisme, met achterlating van het joodse particularisme. Jezus ‘leidt en beheerscht die ontwikkeling’,⁴ maar hoefde zelf niet te rijpen tot het besef van de wereldbetekenis van zijn werk. In een voetnoot neemt Daubanton met nadruk afstand van ‘het hier principieel tegenoverstaand gevoelen’ van E. Buss, die in zijn werk *Die christliche Mission* (1876)⁵ sprak van ‘einen stufenmässigen Fortschritt zu einem immer höhern und grossartigeren Auffassung seines Reiches und des Kreises seiner Ausdehnung’.⁶ Daubanton maakt vanaf de aanvang van het boek duidelijk, dat hij met een dergelijke evolutionistische visie op de ontwikkeling van godsdienst niet uit de voeten kan.

In hoofdstuk vijf – gewijd aan een historisch overzicht van de voornaamste werken op het gebied van de protestantse zendingswetenschap⁷ – gaat Daubanton uitvoerig in op het werk van Buss. Hij doet dit in paragraaf 21, die hij uiteen laat vallen in een bespreking van zendingshistorische werken (subparagraaf A) en zendingstheoretische werken (subparagraaf B). Subparagraaf A laat hij uitmonden in een zeer lovende bespreking van G. Warnecks in zendingskringsen rond de eeuwwisseling veel gelezen *Abriss einer Geschichte der protestantischen Mission von der Reformation bis auf die Gegenwart*, waarvan de eerste editie verscheen in 1882.⁸

In subparagraaf B gaat Daubanton vervolgens nader in op de zendingstheorie en constateert hij dat de oogst aan zendingstheoretische publicaties ‘niet overrijk’ is.⁹ Ruime en kritische aandacht, zo’n 25 bladzijden, besteedt Daubanton aan het werk van Buss.¹⁰ De zending beoogt volgens Daubanton niet ‘den niet-christen tot een hooger trap van zedelijk leven te brengen’ of ‘tot een hooger trap van gelukzaligheid te leiden’.¹¹ Uitgangspunt is dat de niet-christen de gelukzaligheid derft, omdat hij het evangelie niet kent. Daubanton herkent zich niet in het uitgangspunt van Buss, dat elke godsdienst een ‘voorbijgaande vorm van religie’ is¹² en dat als gevolg van een verdere evolutie ook het christendom eenmaal zal hebben uitge-

³ F.E. Daubanton, *Prolegomena van protestantsche zendingswetenschap*, Utrecht, 1911.

⁴ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 27.

⁵ E. Buss, *Die christliche Mission, ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung*, Leiden, 1876.

⁶ Geciteerd naar Daubanton, *Prolegomena*, blz. 28, voetnoot 1.

⁷ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 301-457.

⁸ G. Warneck, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Mission von der Reformation bis auf die Gegenwart. Mit einem Anhang über die katholischen Missionen*, Leipzig, 1882. Dit boek zou vele – herziene – drukken beleven. De achtste druk (1905) was uitgegroeid tot een boek met ruim 500 pagina’s. In de achtste druk werd een klein hoofdstukje opgenomen over de geschiedenis van de zendingsmethodiek (blz. 460-470).

⁹ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 336.

¹⁰ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 352-377.

¹¹ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 353-354.

¹² Daubanton, *Prolegomena*, blz. 354.

diend. Daubanton ziet een onoverbrugbare tegenstelling: ‘uitsluitend immanent evolutionisme, óf nieuwe ontwikkeling onder inwerking van Heilsopenbaring, door God in Christus gegeven’.¹³

Met name in hoofdstuk zeven (paragraaf 28), waarin hij spreekt over de verhouding van zendingswetenschap en godsdienstwetenschap, kant hij zich tegen een al te optimistisch ontwikkelingsdenken in etnologie en godsdienstwetenschap. De beoefenaar van protestantse zendingswetenschap, ‘die Gods heilsopenbaring in Jezus Christus als dé Heilsopenbaring huldigt’ kan niet om het uitgangspunt heen dat de wereld ‘in zijn diepste grondlagen door de natuurlijke Godskennis’ gedragen wordt en dat de uitkomsten van die natuurlijke Godskennis verdwaald en vertroebeld zijn in heidendom, jodendom en islam.¹⁴ Die kennis is in het werk van de zending een belangrijk aanknopingspunt voor de prediking.

Godsdienstwetenschap moet volgens Daubanton rekening houden met de ‘verstoring’ die de zonde in de godsdienstige ontwikkeling heeft aangericht. Wanneer zij alle godsdienstvormen over één kam scheert en ‘in dienst van een vooropgesteld ontwikkelingsschema geen verbastering wil erkennen, wijl het evolutiedogma alleen een “de bien en mieux” erkennen kan’ en ‘het religieuze leven der menscheid “eine im ganzen emporstrebende Entwicklung” te zien geeft’,¹⁵ dan ontstaat strijd tussen zendingswetenschap en godsdienstwetenschap.¹⁶ J.A.B. Jongeneel wijst in zijn artikel over de zendingstheologie van Daubanton op de typering die E. Troeltsch gaf van de evolutionaire visie op het christendom en de godsdiensten: ‘geen redding en bekering, maar verheffing en ontwikkeling’.¹⁷ De voorvechters van het evolutionisme gaven zich volgens Daubanton volstrekt onvoldoende rekenschap van de gevolgen van de zonde en van de verbastering van de ooit innige verhouding met God.¹⁸ Met enig sarcasme spreekt hij over onkritische godsdienstwetenschappers, die steeds weer ontwikkelingswetten aan het werk zagen in het heidendom:

Uit de nog al maffe studeerkamer van het supranaturalisme, dat in het Heidendom zoo ongeveer niets dan duisternis bevroedde, getreden, ontdekten de mannen der vergelijkende Taalwetenschap de indische en parsistische litteratuurschatten! De mythen en sagen, uit het Heidendom bewaard, of nóg er in rond gaande van mond tot mond, van herinnering tot herinnering, bleken, in ernste onderzocht, wel iets anders te zijn dan ‘malle’ sprookjes en heidensche leugens. In die mythe speurde men naar ontwikkelingswetten; in die sagen werden beluisterd weenen en juichen van ’t menschenhart uitroepend tot den levenden God! O, een strijd om het hoogste goed werd ook in het Heidendom gestreden! (...) Door zulke goudspranken verrast en verrukt, meende men goud ál wat maar blonk!¹⁹

We dienen volgens Daubanton te beseffen, dat de heidenwereld geen ‘Rousseausche hemel’ is en evenmin een hel, die eens en voorgoed aan satan is overgeleverd. Hij duidt de wereld als een kampplaats, een strijdtoneel tussen duisternis en licht, waarin krachten werken van boven en krachten uit de afgrond. Het licht zou ondergaan in

¹³ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 354.

¹⁴ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 554-555.

¹⁵ Daubanton citeert hier E. Troeltsch, die met G. Warneck een discussie voerde over evolutie en openbaring.

¹⁶ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 556.

¹⁷ Jongeneel, ‘François E. Daubanton’, blz. 297.

¹⁸ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 556-557, voetnoot 2.

¹⁹ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 559-560.

de ‘doodsdonkerheid’ als God er niet was en Hij niet ‘zijn menschheid – die het werk der wet in heur hart geschreven houdt, hare conscientie medegetuigende, hare gedachten beschuldigende of ook ontschuldigende – niet voerde naar zijn heil in Jezus Christus bereid!’²⁰ Het besef van de onbekende god van Paulus groeit niet vanzelf, langs de weg der evolutie, uit tot het volmaakte kennen van de ene God. Zonder organische en sociale evolutie als zodanig af te wijzen, concludeert hij dat dit besef slechts kan ontstaan wanneer God zich openbaart en mensen tot Christus geleid worden en zij uiteindelijk de onbekende god vervangen door ‘Onze Vader die in de hemelen is’.²¹

Het gaat hem uiteindelijk niet om het afwijzen van evolutie als zodanig, maar om het afwijzen van een ‘evolutionisme zonder God’.²² Het is dan ook niet verwonderlijk, dat Daubanton met instemming Kruyt citeert, die in het voorwoord van *Het Animisme in den Indischen Archipel* schrijft: ‘Maar het is mij, die een natuervolk in zijn leven en werken heb leeren kennen, steeds een raadsel gebleven, hoe men het Christendom als eene ontwikkeling uit dezen natuurgodsdienst heeft kunnen voorstellen. Voor mij is het Christendom de Openbaring Gods.’²³ Daubanton voegt hieraan toe: ‘Zóó spreekt de man, die temidden van het animistisch²⁴ heidendom leefde, waarnam, dacht. Zijn advies is mij meer waard dan dat van een paar dozijn op hun studeerkamer, in dienst van het evolutionisme, of van welke theorie ook, “construirende” godsdienst-wijsgeren.’²⁵ Daubanton beschouwde Kruyt mede daarom als een ‘zendings-leraar voor de europeesche geleerden’.²⁶

Anneus M. Brouwer

De ethische theoloog A.M. Brouwer (1875-1948)²⁷ werd diepgaand door Kruyt beïnvloed, vooral met betrekking tot de zendingsmethodiek en de verhouding van godsdienst en zending. In veel opzichten kan hij zelfs een leerling van Kruyt worden genoemd.²⁸ In het boek *Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan?* (1916)²⁹ geeft Brouwer een uiteenzetting over de animistische en de dynamistische school in de etnologie. Met betrekking tot de verhouding van godsdienst en zending con-

²⁰ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 560.

²¹ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 561-562.

²² Daubanton, *Prolegomena*, blz. 533.

²³ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 442; Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, blz. ix.

²⁴ Schrijfwijze van Daubanton.

²⁵ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 442. Zie ook blz. 139: ‘Wanneer ik het animisme wil bestuderen zet ik mij liever aan de voeten van de zendelingen A.C. Kruyt en Lic. Joh. Warneck dan aan die van een kamergeleerde.’

²⁶ Daubanton, *Prolegomena*, blz. 443.

²⁷ A.M. Brouwer, zoon van zendeling Meindert Brouwer, NZG-zending (1869-1875) en hulpprediker van de Protestantse Kerk van Nederlands-Indië (1875-1912) te Langoan. A.M. Brouwer studeerde theologie in Utrecht en promoveerde in 1905 op een studie over de ethische theoloog D. Chantepie de la Saussaye. Na als gemeentepredikant gewerkt te hebben in Haamstede (1902-1906) en Meppel (1906-1910) werd hij rector van de zendingschool te Rotterdam (1910-1921). In 1921 werd hij aangesteld als kerkelijk hoogleraar kerk- en zendingsgeschiedenis en in 1935 als gewoon hoogleraar.

²⁸ Brouwer werd ook beïnvloed door andere missiologen en zendelingen. Zo schreef hij dat hij zich heeft ‘laten onderwijzen’ door onder meer G. en J. Warneck, G. Simon, J.C. Neurdenburg, F.C. Daubanton en N. Adriani (Zie *Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan*, inleiding. P.D. Chantepie de la Saussaye wordt in de inleiding niet genoemd, maar zijn *Lehrbuch der Religionsgeschichte* wordt wel vermeld bij de literatuuropgave in hoofdstuk 7.

²⁹ A.M. Brouwer, Rotterdam, 1916. Dit boek werd tussen 1913 en 1916 gepubliceerd in de vorm van artikelen in *MNZG*.

cludeert hij eenvoudigweg: ‘Met dit alles behoort de zending rekening te houden. Zij hoeft niet eene bepaalde theorie van verklaring der verschijnselen te volgen, als zij hare oogen maar laat scherpen. Ook hoeft zij niet te wanhopen aan de vrucht harer werkzaamheid: de geschiedenis is daar om die aan te tonen.’³⁰ Deze uitspraak op zich is onbevredigend, omdat de gemaakte keuze voor ‘eene bepaalde theorie’ van grote invloed kan zijn op de zendingsvisie. Bij Kruyt werd duidelijk dat zijn etnologische inzichten met betrekking tot de godsdiensten grote invloed uitoefenden op zijn werkwijze: hij zag het als de taak van de zending om aan de ontwikkeling van de religie, van magie tot geloof, bij te dragen.

Brouwer laat het niet bij bovenstaande opmerkingen. In het boek, waarin hij zeer frequent naar het werk van Kruyt verwijst, wijdt hij het vijfde hoofdstuk aan ‘De Prediking en de Geestesaanleg der Hoorders’. Hij bespreekt hierin uitvoerig het werk van E.B. Tylor, H. Spencer en Kruyt en stelt, daaraan voorafgaand, dat het van ‘het grootste gewicht’ is zich niet alleen rekenschap te geven van de waarheid die de zending wil verkondigen, maar evenzeer van de geestesgesteldheid van het volk waaronder de zendeling werkt.³¹ Deze geestesgesteldheid blijkt hij met name te relateren aan de voorstellingswereld van de primitieve volken. In de vijfde paragraaf van het betreffende hoofdstuk komt hij toe aan de verhouding van de visie op de godsdiensten en de visie op zending. Hij zegt allereerst dat hij de invloed van de etnologie van ‘grootte betekenis’ acht voor de zendingsarbeid.³² Hij kwalificeert dat direct door te schrijven dat het werk inhoudelijk niet zal veranderen, maar ‘wel zal hij met meer bewustheid zijn weg vervolgen’.³³ Bij het beschrijven van de toepassing van de etnologie noemt hij als eerste dat niet alle volken op dezelfde trap van ontwikkeling staan en dat er een grote verscheidenheid aan karakters heerst.³⁴ Deze twee uitgangspunten past hij vervolgens toe op gegevens van een groot aantal volken in Azië.³⁵

In de daaropvolgende zesde paragraaf beschrijft Brouwer hoe de etnologische inzichten over de ontwikkelingsfasen van een volk tot conclusies leiden voor de zendingsmethodiek: oosterlingen zijn geen intellectuele mensen en hun voorstellingswereld is chaotisch. Hun denken wordt omschreven als ‘zwak’ en ‘vaag’ en als zodanig typerend voor de natuurmens. Zij zijn gevoelsmensen.³⁶ Met een verwijzing naar Kruyt schrijft Brouwer dat de natuurmens geen onderscheid maakt tussen mens en dier en dat zijn gedachtewereld uit emoties wordt geboren.³⁷ Dit wordt uitvoerig uitgewerkt in relatie tot de zending, omdat ‘emotioneelen’ minder toegankelijk zijn voor nieuwe inzichten die door redenering worden bijgebracht, terwijl zij sneller iemand volgen op grond van gevoelsargumenten en ontstaan vertrouwen.³⁸ Het oude laten zij niet snel los. Wanneer dat echter het geval is, zullen zij elke mode omarmen en de Europeaan nabootsen, zoals in de Minahasa het geval bleek. Brouwer wijst op

³⁰ A.M. Brouwer, ‘Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan? Proeve van eene Theorie der Evangelieverkondiging op het Zendingsveld. II. Het onderscheid tusschen Predikant en Zendeling-Leraar’, *MNZG*, 1913 (57), blz. 131.

³¹ Brouwer, ‘Hoe te prediken’, blz. 132.

³² Brouwer, ‘Hoe te prediken’, blz. 155.

³³ Brouwer, ‘Hoe te prediken’, blz. 155.

³⁴ Brouwer, ‘Hoe te prediken’, blz. 156.

³⁵ Brouwer, ‘Hoe te prediken’, blz. 157-176.

³⁶ Brouwer, ‘Hoe te prediken’, blz. 176-177.

³⁷ Brouwer, ‘Hoe te prediken’, blz. 177-178.

³⁸ Brouwer, ‘Hoe te prediken’, blz. 180-181.

de collectiviteit van het volksverband, maar zoekt aansluiting bij de individuele verschillen. Opnieuw met verwijzing naar Kruyt schrijft hij over het individualiserend vermogen van de enkeling, dat mogelijkheden biedt voor de zending.³⁹

In de zevende en laatste paragraaf van dit hoofdstuk concludeert Brouwer dat het verstandig is de vele ethnologische theorieën ter lering te aanvaarden, maar deze slechts te zien als een poging de verschijnselen te verklaren en te beseffen dat deze inspanningen steeds voor verbetering vatbaar zijn. De zending moet goed door-drongen zijn van het voorlopige van de theorieën.⁴⁰ Brouwers beschrijving van de relevantie van de ethnologie voor de zending is, na de lange uiteenzetting over de bestaande theorieën, teleurstellend. Als belangrijkste punt komt naar voren dat de zending aan dient te sluiten bij het individualiseringsproces, dat wil zeggen bij de enkeling onder de natuurmensen die zich onderscheidt door boven het collectief uit te steken.⁴¹ De zending moet 'inspreken' op zijn wil en hem oproepen tot het stellen van een persoonlijke daad. Ten tweede dient de zending in te spelen op de emotionaliteit van de natuurmens. Muziek en dans beschouwt hij als daarvoor uitstekend geschikte evangelisatiemiddelen. Hij wijst in dat verband op de invoering van het eerste gezangboek in Midden-Celebes. De westerse melodieën kunnen ertoe bijdragen de inheemse smaak voor muziek – 'in dit zingen is echter niets, dat gebruikt kan worden om de smaak en het muzikaal gevoel der Possoërs te ontwikkelen'⁴² – op een hoger peil van beschaving te brengen. Ten derde moet de zending zich bewust zijn van het pre-logische denken van de natuurmens. Logisch denken is hem geheel vreemd. De consequentie voor de zending is dat van dogmatische terminologie geen gebruik kan worden gemaakt.⁴³ In de verkondiging zullen niet de heilsfeiten, maar de heilsdaden op de voorgrond moeten worden gesteld.⁴⁴ De zendingstoespraak moet geen christologie brengen, maar 'Christus teekenen'.⁴⁵

Brouwer waarschuwt in zijn boek voor de evolutietheorie. Op dit punt wijkt zijn standpunt af van Kruyt. Het aan deze theorie ten grondslag liggende optimisme zou een ernstig remmende factor kunnen zijn voor het zendingswerk. Het zou de opvatting bevorderen dat alles zich toch wel in de goede richting voortbeweegt.⁴⁶ Hij veronderstelt dat de Reformatie anders zou zijn verlopen indien de betrokkenen waren uitgegaan van een evolutie van de samenleving. Heeft het nog wel zin het eigen leven in de waagschaal te stellen wanneer deze opvatting gehuldigd wordt? Zijn ernstigste bezwaar is dat de evolutietheorie geen rekening houdt met de zondigheid van de mens en de afval van God.⁴⁷ Daarom zou hij later, zoals in hoofdstuk zes duidelijk werd, met Kruyt een stevige discussie voeren over diens evolutionaire opvattingen. Brouwer fundeert het ontstaan van godsdienst in de onmiddellijke zekerheid van de levende God, 'waardoor een gevoel van volstreekte afhankelijkheid, van eerbiedig vertrouwen, en van absolute verplichting geboren

³⁹ Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 188-189.

⁴⁰ Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 192.

⁴¹ Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 196.

⁴² Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 200-201.

⁴³ Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 205.

⁴⁴ Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 206.

⁴⁵ Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 207.

⁴⁶ A.M. Brouwer, 'Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan? Proeve van eene Theorie der Evangelieverkondiging op het Zendingveld. VII. De Prediking en de Godsdienst der Hoorders', *MNZG*, 1916 (60), blz. 19.

⁴⁷ Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 20.

wordt'.⁴⁸ De grond voor de zendingstaak fundeert hij in de openbaring van Jezus Christus: 'Het voorrecht die te hebben ontvangen wekt de verantwoordelijkheid haar anderen bekend te maken'.⁴⁹ Het gaat daarbij om een liefdevolle belangstelling in wat andere volken 'bezitten en zoeken, gedachtig aan het feit dat ook wij eenmaal dwalende waren en vervreemd van het burgerschap Gods'.⁵⁰ De verhouding van zending en godsdienst formuleert hij aan het slot van het eerste gedeelte van het zevende hoofdstuk als volgt:

Wij gelooven voor ons, al weten wij het niet, dat er in den oorsprong eene kinderlijke gemeenschap was van den mensch met zijn Vader. Deze gemeenschap is door opgewekte hoogmoedige en zelfzuchtige aandriften van den mensch verstoord. Het gevolg daarvan was een zich werpen op magie, als het middel om zelf te heerschen, en, naast een op den achtergrond gedrongen besef van hoogere goden, een vereering van daemonden en voorouders, om de afhankelijkheids- en verlossingsbehoefte uit te leven. (...) Hij [Christus] heeft de door de zonde verstoorde gemeenschap met God weer hersteld. En dit is onze kracht. De Zendingswerkzaamheid is niet anders dan de worsteling om dit nieuwe leven in de wereld in te dragen, met eerbiediging van de waarheidselementen die daar nog gevonden worden, en met de uitgesproken bedoeling aan de diepste behoeften van het menschenhart de goddelijke bevrediging te schenken. Daarvoor is het noodig die waarheidselementen te zoeken en de levensvragen te beluisteren, maar allereerst zelf de vreugde en de kracht van de boodschap des heils bij ervaring te kennen.⁵¹

In het tweede deel van dit hoofdstuk wijst Brouwer op de roomse periode in de zending. Hij omschrijft deze periode als pedagogisch en accommoderend. De nieuwe, protestantse zending zou het als haar taak zien, met de nieuwe psychologische en etnologische kennis van de godsdienst, opvoedkundig werkzaam te zijn. Dat kan echter pas gebeuren, wanneer het object van de opvoeding goed gekend wordt⁵² en een vertrouwensrelatie is gegroeid.⁵³ In deze relatie moet de afweging worden gemaakt welke heidense gebruiken dienen te worden bestreden en welke kunnen worden gezuiverd. Brouwer verwijst hierbij met nadruk naar het schoonmaken van de graven in Midden-Celebes.⁵⁴

In het 'besluit' van hoofdstuk zeven formuleert Brouwer enkele korte conclusies met betrekking tot de relatie van godsdienst en zending. Zijn eerste conclusie luidt dat de etnologische theorieën over de godsdienst de zending en de zendeling helpen om de hoorder beter te verstaan in de context van diens cultuur en godsdienst en in de prediking daarmee rekening te houden. De tweede conclusie is dat bekeringsprediking, conform de nieuwe etnologische inzichten, niet allereerst de dwaling van het heidendom moet bestrijden, maar dat de zendeling de genade van God in Christus in verhaaltrant moet aankondigen. De derde in dit verband relevante conclusie is dat het werk van de prediking moet beginnen met het zoeken naar aanknopingspunten teneinde de waarheidselementen op te diepen en deze in het licht van de vervulling in Christus te stellen. Deze drie conclusies maken Brouwers afhankelijkheid van Kruyts visie op de verhouding van godsdienst en zending

⁴⁸ Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 46.

⁴⁹ Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 47.

⁵⁰ Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 47.

⁵¹ Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 48.

⁵² Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 202-203.

⁵³ Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 228.

⁵⁴ Brouwer, 'Hoe te prediken', blz. 247-248.

duidelijk. De standpunten van Brouwer en Kruyt lagen niet alleen dicht bij elkaar, maar eerstgenoemde ontleende veel van zijn gedachten aan Kruyt. Dit kan ook nauwelijks anders, gezien de rol die laatstgenoemde speelde bij de totstandkoming van het hier besproken boek.

Hendrik Kraemer

Kruyt beïnvloedde naast Daubanton en Brouwer ook de jonge Hendrik Kraemer. Laatstgenoemde ontving, voordat hij met zijn academische studie aan de universiteit van Leiden begon, zijn scholing als zendeling-kwekeling aan de NZS. Tijdens deze opleiding aan de zendingsschool bestudeerde hij de missionaire benadering van Kruyt. Door zijn contacten met Adriani besloot Kraemer af te zien van zijn voornemen zendeling te worden in Nieuw-Guinea en ging hij zich richten op uitzending via het NBG.⁵⁵ Hallencreutz, die in zijn proefschrift *Kraemer towards Tambaram* Kruyts invloed op Kraemer noemt, maakt niet duidelijk wat de aard van deze invloed is geweest. Hij gaat vooral in op de rol van Adriani. Laatstgenoemde pleitte bij het NBG voor de plaatsing van een linguïst op Java, want deze zou het pedagogisch cultuurwerk ten behoeve van de Javaanse elite ter hand moeten nemen en hun geestelijke groei moeten stimuleren. Hij zou zich – overeenkomstig de uitgangspunten van de etnologische zendingsmethodiek – in het Javaans tot de mensen moeten richten om de geestesgesteldheid van het Javaanse volk beter te verstaan.⁵⁶ Hallencreutz verwijst hiervoor naar Adriani's artikel 'Geestelijke stroomingen onder de bevolking op Java' (1915)⁵⁷ en in het bijzonder naar hetgeen hij daar schreef over de rol van deze taalkundige:

De studie voor het doctoraat in de taal- en letterkunde van den Oost-Indische Archipel aan de Leidsche Universiteit kan iemand die daartoe overigens de geschikte persoon is, de noodige voorbereiding geven voor een cultuurarbeid in godsdiensthistorische richting, die een machtig hulpmiddel kan zijn om de ontwikkelde en naar ontwikkeling strevende Javanen nader bij het Christendom te brengen.⁵⁸

Een linguïst zoals Kraemer zou volgens Adriani een grote rol kunnen spelen in de overgang naar het 'nieuwe leven'. In 1916 besloot het NBG-bestuur Adriani's plaatsingsvoorstel over te nemen.⁵⁹

Vanaf februari 1922, toen Kraemer in Java ging wonen, correspondeerde hij frequent met Kruyt. Zij hadden ook een aantal intensieve ontmoetingen. Kraemer had groot respect voor de missionaire en missiologische bijdragen van Kruyt. Zo schreef Kraemer in 1932 dat hij met eerbied vervuld was voor het werk dat Kruyt tot stand bracht.⁶⁰ In zijn invloedrijke boek *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938) beschrijft hij Kruyts zendingsmethodiek in uiterst waarderende termen. In het hoofdstuk 'The missionary approach' gaat hij in op het missiologisch debat over 'Einzelbekehrung' en 'Volkschristianisierung' en concludeert dat het concept van volkskerstening zowel in de theoretische discussie als in het praktische

⁵⁵ Hallencreutz, *Kraemer towards Tambaram*, blz. 46-47.

⁵⁶ *VGA*, II, blz. 151.

⁵⁷ *VGA*, II, blz. 133-154. Over de keuze voor Kraemers bestemming, zie J.L. Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor*, II, blz. 78-82.

⁵⁸ *VGA*, II, blz. 151.

⁵⁹ Hallencreutz, *Kraemer towards Tambaram*, blz. 70-72.

⁶⁰ Brief H. Kraemer aan Kruyt, 11 februari 1932 (ARvdZ 101A/6/3).

zendingswerk de boventoon ging voeren, maar dat ‘the trend of missionary thinking remained and remains individualistic’.⁶¹ Hij maakt de volgende opmerking:

In pursuing the missionary task in a certain country or people it has been in the past extremely rare to start in a well-considered and methodical way from the solid fact of the communal conception and functioning of life and religion in the non-Christian world, and from the utter foreignness of our individualistic conception to its mind.⁶²

Vervolgens noemt hij Kruyt als één van de uiterst zeldzame voorbeelden van een weloverwogen benadering van de communale volksgemeenschap. Kruyt had vanaf het begin van het werk het communale karakter van het tribale leven uiterst serieus genomen. Kraemer wijst daarbij op de twee leidende principes in het werk van de zending in Midden-Celebes: ten eerste dat ‘the decisive factor in this confrontation of the community with God in Christ is the work of God’s Spirit and upon that our real trust must rest’ en ten tweede ‘that missions have to do this work on the basis of intelligent insight into the structure and functioning of the group life’.⁶³ Het is van fundamenteel belang, schrijft hij, dat deze methodiek het accent legt op een ‘radically religious approach’ en niet op ‘the spirit of sociological experiment’.⁶⁴ Hij besluit met de opmerking dat het zeer belangrijk is dat de werken van Kruyt – en Adriani – beschikbaar komen voor ‘the whole missionary world, because they are extraordinary stimulating’.⁶⁵ Omgekeerd had Kruyt, al in 1923, grote waardering voor Kraemers werk: ‘de wijze waarop gij werkt, acht ik de beste zendingsmethode en ik zou graag ook zo willen werken, nog daargelaten of ik de gaven ervoor zou hebben.’⁶⁶ Deze formulering doet vermoeden dat Kruyt snel zijn meerdere erkende in Kraemer. Kruyts invloed op Kraemer, direct of indirect, moet daarom niet overschat worden.

Kraemer ging reeds spoedig eigen wegen. Dit wordt duidelijk uit zijn kritische reactie op het eerst verschenen deel van Kruyts artikelreeks ‘Van Heiden tot Christen’ (1924). Kraemer was het met Kruyt eens dat mensen niet alleen uit ‘zuiver “geestelijke” motieven’ de overgang naar het christendom maken. Hij was het tegelijkertijd echter fundamenteel oneens met Kruyt: de komst van het christendom betekent geen veredeling, verhoging of verdieping van het religieuze leven van het volk, maar is een totale omzetting. De beschrijving van de ‘innerlijke, godsdienstig-ethische omwenteling’ kwam naar zijn mening in Kruyts publicatie niet voldoende aan de orde.⁶⁷ De wetenschap was te zeer in de ban geraakt van het evolutionisme: de gebruikelijke beschrijving van oorsprong en ontwikkeling was weliswaar verhelderend, maar zij verklaarde eigenlijk niets en zei evenmin iets over het doel der dingen. Het wezen der dingen zou moeten worden verklaard uit het doel en niet uit de oorsprong. Zijn verwijt aan het adres van de wetenschap gold ook Kruyt.

De directe invloed van Kruyt op Kraemers missiologische werk was niet heel groot. Kruyt stond in theologisch opzicht onder invloed van de ethischen, terwijl

⁶¹ H. Kraemer, *The Christian Message*, blz. 349.

⁶² Kraemer, *The Christian Message*, blz. 349.

⁶³ Kraemer, *The Christian Message*, blz. 350.

⁶⁴ Kraemer, *The Christian Message*, blz. 352.

⁶⁵ Kraemer, *The Christian Message*, blz. 352.

⁶⁶ Brief Kruyt aan H. Kraemer, 23 juni 1923 (ARvdZ 90/1/10).

⁶⁷ Brief H. Kraemer aan Kruyt, 24 november 1924 (ARvdZ 101A/7/1).

Kraemer zich vooral liet inspireren door de barthiaanse theologie.⁶⁸ Het is de vraag of Hallencreutz Kruyts invloed op de jonge Kraemer niet enigszins overschat. Kraemer was zeer onder de indruk van de Posose zendingsmethodiek, maar waarschijnlijk had Adriani grotere invloed op hem dan Kruyt.⁶⁹ Het is gerechtvaardigd te concluderen dat Kraemer zich onder invloed van de gezaghebbende ethnologische zendingsmethode in Midden-Celebes richtte op een intensieve bestudering van de Javaanse cultuur. Opmerkelijk is dat in Kraemers latere werken, zoals de belangwekkende studies *Religion and the Christian faith* (1956) en *World cultures and world religions* (1958), geen verwijzingen naar de publicaties van Kruyt meer voorkomen. De Tweede Wereldoorlog leidde dus ook bij Kraemer tot het stellen van andere vragen aan de missionaire praktijk van de kerk.

Johannes Chr. Hoekendijk

We vinden relatief weinig sporen van Kruyt in Nederlandse missiologische handboeken die na de Tweede Wereldoorlog verschenen. Dit houdt mogelijk verband met de verschijning van J.C. Hoekendijks invloedrijke dissertatie *Kerk en Volk in de Duitse zendingswetenschap* (1948). De Utrechtse hoogleraar Hoekendijk (1912-1975)⁷⁰ komt in zijn studie tot de slotsom: 'In geen enkel opzicht zijn volk of taal constitutief voor de kerk'.⁷¹ De hervormd geworden Hoekendijk werd opgeleid aan de NZS in Oegstgeest (1930-1936).⁷² Kruyt en Hoekendijk moeten elkaar dus hebben gekend, aangezien eerstgenoemde na zijn repatriëring docent was aan de zendingsschool.⁷³ Hoekendijk erkent de goede bedoelingen van de voorstanders van zending als volkskerstening: de zendelingen wilden de kwalijke invloeden van het koloniale bestel weren uit de nieuw-ontstane kerken en het volkseigene bewaren. Het gekerstende volk moest een eigen weg zoeken. Juist waar zending verbonden was met westerse expansie zou de volkskerstening functioneren als een bescherming van het eigene van de kerk.⁷⁴ Het volkskerkconcept kreeg een 'apologetische functie'.⁷⁵

Hoekendijk ziet, met de Duitse situatie van na 1933 in het achterhoofd, in het concept echter potentiële verleidingen en gevaren: hij levert fundamentele kritiek op

⁶⁸ Zie hiervoor ook H. Kraemer, 'Continuity or discontinuity', *The Authority of the Faith. 'The Madras Series'. Presenting Papers Based upon the Meeting of the International Missionary Council, at Tambaram, Madras, India. December 12th to 29th, 1938. Volume I*, New York/London, 1939. Kraemer verwijst in deze lezing met nadruk naar Barths juist verschenen deel I/2 van zijn *Kirchliche Dogmatik* (paragraaf 17: 'Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion'), waarin deze zijn these met betrekking tot discontinuïteit ontwikkelt (blz. 14, zie ook 17-19).

⁶⁹ Zie hiervoor J. Verkuyl: toen Kraemer bij Adriani klaagde over het scepticisme dat zijn geloofsleven aantastte, confronteerde Adriani hem met de opgestane Heer en drong bij hem aan op loyaliteit aan Christus en aan het evangelie. Dit had een sterke groei in geloof tot gevolg (J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, Kampen, 1975, blz. 68).

⁷⁰ Hoekendijk was secretaris van de Nederlandse Zendingraad (1946-1949), secretaris van het *Department of Studies on Evangelism* van de Wereldraad van Kerken (1949-1952), hoogleraar in de vakken praktische theologie, apostolaat en bijbelse theologie aan de Rijksuniversiteit Utrecht (1952-1966) en hoogleraar aan Union Theological Seminary in New York (1966-1975). Zie F. Petter, *Profanum et Promissio*, Zoetermeer, 2002, blz. 77-81.

⁷¹ J.C. Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 268.

⁷² Zie P. van Gurp, *Kerk en zending in de theologie van Johannes Christiaan Hoekendijk (1912-1975). Een plaatsbepaling*, Haarlem, 1989, blz. 41, 44-46. Hoekendijk kwam uit een evangelisch milieu en deed in 1934, tijdens zijn zendingsopleiding, belijdenis van het geloof in de hervormde gemeente te Oegstgeest.

⁷³ Vergelijk Van Gurp, *Kerk en zending in de theologie van Johannes Christiaan Hoekendijk*, blz. 46.

⁷⁴ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 266.

⁷⁵ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 267.

de risicovolle mogelijkheid van een integrale verbinding van kerk en volk. De kerk is bij hem vooral *corpus alienum*: de kerk mag haar vreemdheid niet prijsgeven. Hoekendijk wil slechts met uiterste voorzichtigheid spreken over een kerk die het volk zeer nabij komt. Het bepleiten van een Javaans christendom mag geen programma zijn: 'Het is of zo vanzelfsprekend, dat elk woord teveel wordt en de aandacht van het centrum dreigt weg te trekken, of het is een theologische haeresie'.⁷⁶ Hij zoekt de weg naar het volk via de kerk en niet andersom: via het volk naar de kerk. Hij verwijst daarbij naar Kraemers uitspraak: 'The way towards becoming an indigenous church goes through becoming first a real Church'.⁷⁷ Hoekendijk stelt hier de kritische vraag naar het tegenover van evangelie en cultuur en ook van kerk en volk: kan de zending die de volkskerstening en de volkskerk nastreeft het 'prophetisch getuigenis' waarborgen?⁷⁸ Hij vreest dat de volkskersteningsmethode leidt tot nieuwe kerken met een 'vaag-conservatief en statisch-repristinatief karakter'.⁷⁹ Het accent zou te gemakkelijk verschuiven naar het etnische karakter van de kerk. Het gaat in het zendingsbevel volgens Hoekendijk niet om de kerstening van de volkeren, maar om de bekering van de mensen in al hun levensverbanden. Deze levensverbanden acht hij niet zonder meer identiek met de volksverbanden. Zending als volkskerstening wijst hij daarom scherp af. Hoewel Hoekendijk niet één maal refereert aan Kruyt is duidelijk dat hij diens werkwijze in Midden-Celebes op principiële gronden afwijst.

Hoekendijk legt in zijn dissertatie nadrukkelijk verband met de wereldzendingsconferentie te Whitby in Canada (1947). Deel III, hoofdstuk V van zijn dissertatie begint met een citaat uit de conferentieverklaring. Het onderstreept de door de Tweede Wereldoorlog gegroeide overtuiging dat de westerse beschaving, de kerk en het christelijk geloof 'are also under condemnation, that they have failed to fulfill their promises, and therefore no good thing can be expected from the future'.⁸⁰ De gedelegeerden op de conferentie te Whitby waren van mening dat een einde moest komen aan de westerse cultuurpropaganda. Westerse cultuuruitbreiding en cultuuroverdracht mochten niet langer de 'heidense chaos' worden ingedreven: 'Op zijn best mag men nog op herstel van de "westerse cultuur" hopen'.⁸¹ Hoekendijk zag in dat de Duitse zendingswetenschap de verwoestende werking van de westerse civilisatie onderkende en dat de volkskersteningsgedachte juist een poging vormde om deze negatieve invloeden te neutraliseren.⁸² De grote kracht van de modernisatie vraagt volgens hem echter een andere zendingsmethodiek: het gaat niet langer om wordende kerken onder een koloniaal bestel, maar om kerken in onafhankelijke landen die evenzeer de kracht van de industriële revolutie ervaren. Deze kracht is daardoor niet langer een door de koloniale heerser geïmporteerd probleem, maar hij is inheems geworden. Hoekendijk ziet als praktische consequentie hiervan dat de zending de jonge kerken niet langer tegen een westerse 'Überfremdung' moet beschermen. Civilisatie en modernisatie zijn deel van het volksleven geworden. Conservering van het volkseigene kan daarom niet langer. Het zou een fixatie op

⁷⁶ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 264.

⁷⁷ Geciteerd naar Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 264.

⁷⁸ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 268.

⁷⁹ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 268.

⁸⁰ Whitby-statement, zie Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 269.

⁸¹ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 269.

⁸² Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 269.

vormen betekenen die op termijn niet anders dan folklore kunnen zijn.⁸³ De gerichtheid op het volk en het volkseigene zou tot een verloochening kunnen leiden van de mens die op drift is. De zending moet zich juist richten op de ontwortelden. Hoekendijk pleit daarom voor de ‘comprehensive approach’ die uitgaat van de ‘intensieve universaliteit van het heil, de radicale toepassing van Christus’ koningschap over het gehele leven’ en die vereist dat de zending zich richt op de mens in zijn ‘totale omgeving’.⁸⁴

Het is duidelijk dat Hoekendijk hiermee een andere richting wijst dan Kruyt en ook Kraemer. De Poso-zending vond plaats in de vóóroorlogse, koloniale context. Kruyt richtte zich op de groei van een kerk mét behoud van het volkseigene. Het binnenvallen van ‘the Great Society’⁸⁵ in Midden-Celebes beschouwde hij grotendeels als een uiterst onwenselijke ontwikkeling. Het veroorzaakte desintegratie en zelfs de vroegtijdige dood van de inwoners van deze landstreken.⁸⁶ Hij probeerde de desintegrerende invloeden daarom te keren en de christelijke gemeenschap te maken tot de conserverende, stabiliserende en richtinggevende factor in het volksleven. Hoekendijk argumenteert dat deze benadering door de dekolonisatie niet meer legitiem is en dat het binnenvallen van ‘the Great Society’ tevens het einde betekent van de gemeenschapsmythologie.⁸⁷

Met Barth zegt Hoekendijk dat de gemeente exemplarische existentie heeft en dat zij zich door fundamenteel dienstbetoon (*diakonia*) richt op alle noden van haar omgeving. Anders dan bij Kruyt vallen volksgemeenschap en kerk in Hoekendijks gedachtegang dus niet samen. De kerk bevindt zich temidden van het samenleving. De kerk is niet de ongeestelijke en zwakke volksgemeenschap van Christus die langzaam een proces van zuivering doormaakt, maar de kerk is de exemplarisch levende gemeente. Levend temidden van het volk en profetisch getuigend is zij teken van het komende Rijk. Gemeenschap bestaat voor Hoekendijk niet in het opheffen van de tegenstelling volk en kerk. Die gemeenschap, die eenheid beschouwt hij in tegenstelling tot Kruyt als een gevaarlijke fictie. Werkelijke eenheid komt tot stand doordat de gemeente haar omgeving dient. Zij dient haar omgeving door gemeente van de Heer te zijn. In de *koinonia* van de gemeente komt de *sjalom* tot stand die gerechtigheid, integriteit, vrede en gemeenschap als teken van het Rijk present stelt. Zending, schrijft Hoekendijk als een vlamme kritiek op de volkskersteningsgedachte, mag niet versralen tot het conserveren van de burgerlijke levensvormen, ‘ook wanneer die in de veranderende constellatie van de maatschappij door het leven zelf vernietigd werden’.⁸⁸ De gemeente moet bij Hoekendijk een ‘sociaal integratiecentrum’ worden.⁸⁹ Temidden van de verwarrende modernisatie is de gemeente de enige die de kracht heeft nieuwe, integrerende levensverbanden tot stand te brengen.

Op dit laatste punt ontlopen de meningen van Hoekendijk en Kruyt elkaar niet veel. Beiden zagen de kerk als de grote integrerende kracht. Het verschil zit echter in de waardering van het volkseigene. Terwijl Kruyt kiest voor het verzet tegen de modernisatie en voor het behoud van het volkseigene, kiest Hoekendijk voor zending als op weg zijn met de ontwortelden. Hoekendijk aanvaardt de modernisatie

⁸³ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 273.

⁸⁴ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 277.

⁸⁵ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 269-276.

⁸⁶ Zie ook blz. 199 en H. Kraemer, A.E. Adriani, *Dr. Adriani*, blz. 168.

⁸⁷ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 278.

⁸⁸ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 279.

⁸⁹ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 280.

als onvermijdelijk, terwijl Kruyt grenzen aan de desintegratie meent te kunnen stellen. Kruyt ziet geen andere mogelijkheid dan de keuze voor de volkskerk. Voor Hoekendijk is de situatie in de wereld ingrijpend gewijzigd: het gaat hem om de keuze voor een beschaving die nog vorm moet krijgen. Met een verwijzing naar de Franse theoloog en sociaal wetenschapper Jacques Ellul (1912-1994) pleit hij voor revolutionaire keuzen. Het gaat hem om het zoeken naar vormen van gemeenschap die passen bij de nieuwe tijd. Hij neemt daarom afscheid van de zendingsmethodische benadering van het eind van de negentiende eeuw en het begin van de twintigste eeuw.

Hoekendijks keuze voor de kerk als dienende gemeenschap is ook herkenbaar in de ecclesiologische keuzen van de wereldzendingconferentie in Whitby (1947). De gedelegeerden van de conferentie stelden dat het in de zending moest gaan om de vernieuwing van de kerk en het vormen van gemeenschappen van geloof, liefde en hoop.⁹⁰ De kerk die leefde vanuit de *koinonia* was teken van het Rijk. Anne Wind vergelijkt het elan op deze conferentie met de stemming op de eerste wereldzendingconferentie in Edinburgh (1910) en concludeert dat de conferentie van Whitby, anders dan de voorgaande conferenties in Jeruzalem (1928) en Tambaram (1938), zich niet meer uitsprak over de aanknopingspunten en de waarheidselementen in andere religies. Hij beschouwt de conferentie in Whitby als een voorbode van de verschuivingen in de jaren zestig: het accent kwam te liggen op de vraag wat de cruciale thema's waren in de gistende wereld. Het revolutionaire elan van de wereld werd tot een mogelijke schakel tussen kerk en wereld.⁹¹ Whitby besprak ook een ander aspect van de *koinonia*: de gemeenschap tussen oudere en jongere kerken. In de tijd dat de oecumene institutionele vormen kreeg, drongen 'jonge' kerken aan op nieuwe verhoudingen met de zedende kerken en de zendingorganisaties. Hun streven was te komen tot een partnerschap van de oudere en de jongere kerken en goede vormen van samenwerking te vinden.

De breuklijn van de Tweede Wereldoorlog, het besef van het westerse falen en de veranderende relatie tussen de 'jonge' en 'oude' kerken leidden tot de hierboven beschreven verandering in het zendingdenken. De missiologische benaderingen van Kraemer en Hoekendijk, hoewel verschillend, boden heldere kaders om tot een nieuwe koers in de zending te komen. Zij schiepen afstand tussen evangelie en wereld en zochten herstel voor de profetische rol van de kerk. Kruyt had gekozen voor de integrerende en conserverende rol van de kerk in de samenleving. Het is echter onjuist te concluderen dat hij daardoor geen aandacht had voor het profetische aspect van het kerk-zijn en de noodzakelijke afstand tussen evangelie en wereld. Kruyt hoopte op een veranderde en vernieuwde samenleving door de kracht van het evangelie. Hij stelde het volk echter niet tegenover de (profetische) kerk, maar tegenover de zuurdesem van het evangelie. De volkskerk zag hij als het vehikel om het gist zijn werk in de samenleving te laten doen.

Zendingsetnologie kwam na de Tweede Wereldoorlog in een kwaad daglicht te staan doordat het accent op het volkseigene, het gebruik van de lokale taal en het oprichten van etnische kerken te veel herinnerde aan de *Blut- und Boden*-ideologie van het Duitse Rijk.⁹² De etnologische zendingsmethodiek had geleid tot 'een

⁹⁰ A. Wind, *Zending en Oecumene in de twintigste eeuw*, I, blz. 165.

⁹¹ Wind, *Zending en Oecumene in de twintigste eeuw*, I, blz. 167.

⁹² Zie ook J.A.B. Jongeneel, *Missiologie, I, Zendingwetenschap*, 's-Gravenhage, 1986, blz. 172.

bedenklijke osmose van zending en nationalisme'.⁹³ Hoekendijk stelt in scherpe bewoordingen dat 'men in de zending reeds lang vóór de "nationale beweging" open oog had voor het wezen en de betekenis van Volkstum.'⁹⁴ Kritiek van de kerk op het nationaal-socialisme werd door nazi-ideologen gepareerd met een verwijzing naar de publicaties van de Duitse zendelingen Bruno Gutmann (1876-1966)⁹⁵ en Christian Keysser (1877-1961),⁹⁶ beiden exponent van de etnologische benadering in de zending. Volgens Hoekendijk werd het daardoor voor de kerk moeilijk stelling te nemen tegen de ideologie van het nazisme.⁹⁷

Recent is opnieuw aandacht gevraagd voor de rol van de etnologische zendingsmethode in relatie tot etniciteit en identiteit. Günther Pakendorf stelde in zijn artikel 'For there is no power but of God' (1997)⁹⁸ de rol en de invloed van de Duitse zending in zuidelijk Afrika aan de orde. Het stichten van etnische kerken waarin cultuur, taal en christelijk geloof een verbinding aangingen, kon volgens hem leiden tot een klimaat waarin politieke en theologische apartheid kon ontstaan. In reactie op deze stelling schreef J. van 't Kruis:

Although there should be more research on this subject, it is not a wrong conclusion when we state that Warneck's ethnical approach was an important contribution to the Boers in redefining their identity in opposition to the identity of others. (...) When the context is narrowed and ethnicity or culture become the hermeneutic key to interpret the Word of God, it does not only endanger the universal aspects of Gods revelation in Christ, it can also lead to the dangerous fruits of segregation.⁹⁹

Het door Pakendorf gelegde verband tussen de Duitse volkskersteningsmethode en de apartheid in Zuid-Afrika is niet bewezen, maar de aanwijzingen vormen voldoende reden tot verdergaand onderzoek.

Johannes H. Bavinck

Hoekendijk leverde een vlamme kritiek op de vooroorlogse zendingsmethodiek. Bij de gereformeerde missioloog J.H. Bavinck (1895-1964)¹⁰⁰ is dit niet het geval.

⁹³ Petter, *Profanum et Promissio*, blz. 83.

⁹⁴ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 121-122.

⁹⁵ Voor een bespreking van Gutmanns opvattingen, zie Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 135-164; P. Beyerhaus, *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem*, Wuppertal-Barmen, 1959, blz. 88-96. De Leipziger Mission zond Gutmann uit naar Duits Oost-Afrika (Tanzania), waar hij met enkele onderbrekingen van 1902 tot 1938 werkte. Hoekendijk: 'Aangrijpend-eenzijdig voert Gutmann door zijn gehele werk heen een polemiek tegen de ongebonden wereld van het individualisme' (*Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 137).

⁹⁶ Keysser was ingenieur, maar besloot zendeling te worden. In 1899 zond de Neuendettelsauer Mission Keysser uit naar Papua Nieuw-Guinea, waar hij werkte tot 1921. Van 1921 tot 1945 was hij docent op het Missionsseminar Neuendettelsau. In 1929 ontving hij een eredoctoraat van de faculteit filosofie in Erlangen (zie: W.A. Krige, *Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Christian Keysser*, Amsterdam, 1954, blz. 20-23).

⁹⁷ Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 122.

⁹⁸ G. Pakendorf, "'For there is no power but of God.'" The Berlin Mission and the Challenges of Colonial South Africa', *Missionalia*, 1997 (25), blz. 255-275.

⁹⁹ J. van 't Kruis: 'Koinonia as intercontextual community', niet-gepubliceerde lezing, 2001. Zie ook: J. van 't Kruis, 'Ecclesiology, identity and ethnicity', in: E.A.J.G. van der Borgh, D. van Keulen, M.E. Brinkman (eds.), *Faith and Ethnicity*, Zoetermeer, 2002.

¹⁰⁰ J.H. Bavinck studeerde theologie en filosofie in Amsterdam en Erlangen. Hij was predikant van de Nederlands-sprekende Gereformeerde Kerk in Medan en Bandung (1919-1926) en werd na een

Zijn toon is gematigder en hij neemt met ‘hartgrondig wantrouwen’ afstand van Hoekendijks ‘comprehensive approach’.¹⁰¹ Bavinck verwijst in zijn *Inleiding in de Zendingwetenschap* (1954) meerdere malen naar Adriani en Kruyt.¹⁰² Dit is onder meer het geval in het deel over de zendingmethodiek, met name in het hoofdstuk over de accommodatie. Bavinck gebruikt bij voorkeur het woord *possessio*. Accommodatie duidt voor hem te zeer op een kritiekloze aanpassing aan de context, terwijl *possessio* een inbezitneming van de heidense levensvormen door het christelijk leven betekent.¹⁰³ Kruyt gebruikt de term ‘toeëigening’: de heiden maakt zich het christelijk geloof eigen.¹⁰⁴ Hij beschrijft het proces daarmee als de weg van de heiden-christen met het evangelie, terwijl Bavinck redeneert vanuit de weg van het evangelie met de mens.

Bavinck noemt in zijn inleiding frequent missiologen van voor de oorlog: vader en zoon Warneck, F.E. Daubanton, J. Schmidlin, Adriani en Kruyt. Bavinck sluit niet kritiekloos aan bij de oudere zendingmethodieken. Met Barth beseft hij dat de theologie een kritische taak heeft en dat de geschiedenis ons keer op keer onbarmhartig op de vingers tikt. Hij stelt dit aan de orde wanneer hij de vervlechting van zending en etnologie bespreekt. De zending mag zich daaraan niet overleveren: de zuiverheid van het evangelie mag niet opgeofferd worden.¹⁰⁵

Evenals Hoekendijk houdt ook Bavinck zich bezig met de verhouding van kerk, volk en enkeling. Het is in dit verband dat hij verwijst naar de ervaringen van de Poso-zending.¹⁰⁶ Hij komt op basis van de bijbelse gegevens tot de conclusie dat de ‘volksbekering’¹⁰⁷ niet normatief is en dat er geen aanleiding is de bekering van de enkeling te willen vermijden. De positieve lading die de Duitse zendingwetenschap geeft aan het begrip ‘volk’, wijst hij daarom af.¹⁰⁸ Hij constateert dat Paulus op de Areopagus (Handelingen 17: 15-34) niet alleen zoekt naar aanknopingspunten, maar dat hij tevens confronteert en oproept tot bekering. Anders dan Kruyt argumenteert hij dat de zoektocht naar verscholen ‘stukjes waarheid’ in de niet-christelijke religies uitgaat van een verkeerde vooronderstelling. Zending is naar zijn mening niet het ‘nauwkeuriger uitleggen van de weg Gods’ (Handelingen 18:26), maar het spreken over de radicaal andere weg van het christelijk geloof. Het spreken over bekering en oordeel moet een plek hebben in het zendingswerk: ‘De breuk moet scherp en welomlijnd worden getekend’.¹⁰⁹ Hij sluit op dit punt aan bij Kraemer, die zei dat het enige aanknopingspunt in de verkondiging van het evangelie bestaat in de vorm van de antithese.¹¹⁰ Hij nuanceert deze theologische stellingname door te erkennen

korte periode te Haamstede (1926-1929) missionair predikant in Solo (1930-1933). Nadien was hij hoogleraar zendingwetenschappen in Kampen (1933-1954). Zie P.J. Visser, *Bemoeienis en getuigenis*, blz. 22-82.

¹⁰¹ J.H. Bavinck, *Inleiding in de Zendingwetenschap*, Kampen, 1954, blz. 114.

¹⁰² Onder meer blz. 94, 122, 142-143, 189, 191, 257. Over Bavincks verwijzingen naar Kruyt zie Visser, *Bemoeienis en getuigenis*, blz. 100-101.

¹⁰³ Bavinck, *Inleiding in de Zendingwetenschap*, blz. 181. Zie ook P.J. Visser, *Bemoeienis en getuigenis*, blz. 249-259.

¹⁰⁴ In zijn Engelstalige publicaties gebruikte hij het woord ‘appropriation’ (zie Kruyt, ‘The appropriation of Christianity’, blz. 267-275).

¹⁰⁵ Bavinck, *Inleiding in de Zendingwetenschap*, blz. 86. Bavinck wijst in dit verband op Barths ‘Die Theologie und die Mission in der Gegenwart’ (1933).

¹⁰⁶ Bavinck, *Inleiding in de Zendingwetenschap*, blz. 122.

¹⁰⁷ Bavinck gebruikt de term ‘volksbekering’, niet ‘volkskerstening’.

¹⁰⁸ Bavinck, *Inleiding in de Zendingwetenschap*, blz. 123-124.

¹⁰⁹ Bavinck, *Inleiding in de Zendingwetenschap*, blz. 140-141.

¹¹⁰ Bavinck, *Inleiding in de Zendingwetenschap*, blz. 141. Hij verwijst naar de volgende uitspraak van

dat de zendingspraktijk op dit punt ‘veel ingewikkelder’ is: de zendeling zoekt in de praktijk altijd aansluiting, ook wanneer hij methodisch voor een antithetische benadering kiest.

Ter illustratie van de ingewikkelde praktijk brengt Bavinck de Poso-zending ter sprake. In een uitvoerige voetnoot citeert hij een artikel van Kruyt¹¹¹ waarin deze vertelt over de receptie van zijn prediking. De Posoërs waren sceptisch en meenden dat Kruyt uiteindelijk wel zou begrijpen dat hij het met zijn ideeën over God bij het verkeerde eind had. Bavinck beschrijft dit als een voorbeeld van het missionaire gesprek: het lijkt op een steil bergpad, dat voert langs gapende afgronden.¹¹² Hij doet hier geen recht aan de opvattingen van Kruyt: in het hoofdstuk over de confronterende zendingsmethode laat Bavinck onderbelicht dat de in etnologische methode de breuklijn tussen christelijk geloof en de religies veel minder scherp getrokken wordt dan in de antithetische werkwijze. Kruyt erkent weliswaar de noodzaak van openbaring voor de kersteningsarbeid, maar anders dan Bavinck baseert hij zijn zendingsmethodiek op de vooronderstelling dat religie zich evolutionair ontwikkelt en dat de bekering mede de vrucht is van een lineair voortschrijdend kersteningsproces.

Bavinck gaat iets uitvoeriger op Kruyt in wanneer hij schrijft over het drievoudige doel van de zending en de *possessio*.¹¹³ Hij behandelt de ‘uiterst ingewikkelde’ verhouding van kerk en volk en hij stelt evenals Hoekendijk de vraag naar de legitimiteit van de missiologische verbinding van volk en kerk: ‘Is dus het begrip “volk” een constitutief, mee-bepalend element bij de opbouw van de kerk?’¹¹⁴ Bavinck beseft evenals Kruyt terdege dat modernisatie desintegratie tot gevolg heeft: ‘Ontstamming betekent steeds tegelijk zedelijke verwildering’.¹¹⁵ De missiologische keuze voor het behoud van het ongerepte stamverband vindt hij daarom begrijpelijk.¹¹⁶ Hij verbindt daaraan echter niet de conclusie dat dit de juiste zendingsmethodiek is. De gedachte dat de zending de sociale bindingen van het volk moet eerbiedigen als van God gegeven instellingen – door Bruno Gutmann schepingsordinanties genoemd – wijst Bavinck, evenals Kruyt, af. Met Hoekendijk is hij van mening dat het volkseigene en de volkssamenhang niet bepalend kunnen zijn voor de vormgeving van het missionaire werk.¹¹⁷

Bavincks gedachtegang wordt concreet wanneer hij schrijft – contra Kruyt – dat

Kraemer: ‘(...) points of contact in the real, deep sense of the word can only be found by antithesis. This means by discovering in the revealing light of Christ the fundamental misdirection that dominates all religious life and at the same time the groping for God which throbs in this misdirection, and which finds an unsuspected divine solution in Christ. It is clear from all that has been said that this antithetical way of establishing points of contact is not meant as a negative way of condemnation, but as a deeply positive way of dealing realistically with the dialectical reality of the religion of mankind’ (H. Kraemer, *The Christian Message*, blz. 139).

¹¹¹ Kruyt, ‘Wat de Posoërs van Gods Woord dachten’, *Wolanda Hindia*, 1940 (13/5), blz. 49-52. Zie Bavinck, *Inleiding in de Zendingswetenschap*, blz. 142-143.

¹¹² Bavinck, *Inleiding in de Zendingswetenschap*, blz. 142-143. In de voetnoot verwijst hij tevens naar Adriani’s artikel ‘Het christianiseeren eener taal’ (1916). Zie blz. 344vv.

¹¹³ Bavinck, *Inleiding in de Zendingswetenschap*, deel 1c (blz. 157-194, in het bijzonder blz. 189, 191).

¹¹⁴ Bavinck, *Inleiding in de Zendingswetenschap*, blz. 161.

¹¹⁵ Bavinck, *Inleiding in de Zendingswetenschap*, blz. 164.

¹¹⁶ Bavinck, *Inleiding in de Zendingswetenschap*, blz. 164.

¹¹⁷ Bavinck, *Inleiding in de Zendingswetenschap*, blz. 168. Zie ook blz. 166: ‘Van hieruit gezien moet het begrip “volk”, zoals wij het op de zendingsvelden ontmoeten, niet beschouwd worden als een meebepalend element bij de opbouw van de Kerk. De Kerk beoogt een gemeenschapsband van geheel andere aard dan die, welke in de oude stamverbondenheid gegeven was.’

stamoudsten niet *qualitate qua* ouderlingen van de christelijke gemeente kunnen zijn.¹¹⁸ ‘Elke gedachte, alsof de Kerk nu de oude verbondenheid opvangt, draagt grote gevaren in zich’.¹¹⁹ Hoewel Bavinck in dit gedeelte Kruyt niet ter sprake brengt, is duidelijk dat hij hiermee afstand neemt van de etnologische methode. Hij meent dat de kerk tegenover de stam en het volk altijd een zekere distantie in acht moet nemen. Deze distantie wil Bavinck evenzeer in acht nemen wanneer het gaat om de verhouding van kerk en heidendom. Op dit punt bespeurt hij aan katholieke zijde een te positieve visie op de mens en zijn cultuur. De heiden is in die visie tot veel goeds in staat en heeft een natuurlijke godskennis. Bavinck wijst deze gedachte als niet-reformatorisch af. Hij is niet bereid mee te gaan in de gedachte dat de ‘reiuiterlijke’ zeden, de gewoonten van het volk, geen onderdeel van de religie zouden vormen. Alle uitingen van de cultuur hangen met elkaar samen en de religie neemt daarin een centrale plaats in.¹²⁰

Hoewel Bavinck zijn positie hier afgrenst tegenover de katholieke visie op de accommodatie van evangelie en cultuur, onderscheidt hij zich hier ook van de positie van de vooroorlogse Oegstgeester zending en in het bijzonder van Kruyt. Terwijl Bavinck de heidense religies beschouwt als ‘door de zonde gegrepen’, als ‘machtige, levensbeheersende eenheden, als structuren die volstrekt ondeelbaar zijn’,¹²¹ gaat Kruyt uit van het zich baanbrekend godsgeloof in het heidendom. Voor Bavinck zijn de religies onbruikbaar in het werk van de zending, terwijl Kruyt zich tot taak stelt de groei van het al aanwezige godsgeloof in het heidendom te bevorderen. Bavinck nuanceert zijn standpunt wel door te wijzen op de algemene genade, die hij als ‘een eigenaardige breuk’ in de ondeelbare structuren beschrijft. God liet in zijn ontferming ‘onverwachte en ongedachte waarden’ in de heidense religie bestaan. Een tweede nuancering brengt hij aan door te spreken van een ‘slijtage’ van de religies. De secularisatie holt het oorspronkelijke karakter van allerlei religieuze gebruiken uit. Door die ontwikkeling is het niet altijd nodig zeden en waarden te zien in het licht van de oorspronkelijke heidens-religieuze intentie.¹²²

Wellicht zijn deze nuanceringen de reden dat Bavinck de opvattingen van Kruyt niet expliciet bestrijdt. Hij argumenteert tegen Gutmann, Keysser en Hoekendijk, maar verwijst met opmerkelijke instemming naar Kruyt. Hij bestrijdt of bespreekt Kruyts evolutionaire godsdiensthistorische opvattingen niet. De verwijzing naar *Van Heiden tot Christen* had volop de mogelijkheid tot polemiek geboden. Bavinck doet dit echter niet. Hij waardeert Kruyts visie op het schoonmaken van de graven in Midden-Celebes. Terwijl de door Barth beïnvloede hervormde zendingsdirecteur F.J. Fokkema aanvankelijk grote moeite had met Kruyts opvattingen,¹²³ blijkt de gereformeerde Bavinck Kruyts handelwijze te waarderen als een goed voorbeeld van *possessio*: ‘Het komt mij voor, dat het inderdaad geoorloofd is, op een dergelijke wijze oude zeden in bezit te nemen en in dienst te stellen van Jezus Christus’.¹²⁴ Hij komt tot deze slotsom, omdat de oude gebruiken werden omgevormd: ‘Het gebruik van het reinigen van de graven werd dus wel gehandhaafd, maar het werd uit zijn heidense omklemming losgemaakt en herschapen tot een eerbiedige herdenking van

¹¹⁸ Vergelijk blz. 355.

¹¹⁹ Bavinck, *Inleiding in de Zendingwetenschap*, blz. 166.

¹²⁰ Bavinck, *Inleiding in de Zendingwetenschap*, blz. 175.

¹²¹ Bavinck, *Inleiding in de Zendingwetenschap*, blz. 175.

¹²² Bavinck, *Inleiding in de Zendingwetenschap*, blz. 176-177.

¹²³ Zie blz. 301.

¹²⁴ Bavinck, *Inleiding in de Zendingwetenschap*, blz. 190.

hen, die heengingen, in het licht van de opstanding van Jezus Christus'.¹²⁵

De positieve verwijzing naar Kruyts zendingsmethodiek neemt niet weg dat Bavinck kritisch staat ten opzichte van de volkskersteningsgedachte. Bavinck beseft met Hoekendijk dat de zending een geheel nieuwe fase ingegaan is. Hij schroomt vervolgens echter niet aan het eind van zijn studie te schrijven dat een wezenlijk gebruik moet worden gemaakt van het 'volkseigen', een term die onlosmakelijk verbonden is met de volkskersteningsgedachte.¹²⁶ Hij bespreekt het volkseigene echter niet meer in relatie tot volk en kerk, maar hij duidt het als de 'bijzondere gaven en krachten' die vanuit het evangelie cultuuropbouwend werk kunnen verrichten. Hij plaatst dit in de context van de demonische en demoraliserende westerse invloed op andere volken. Het leidt ertoe dat het eigene van de volken geruisloos ten onder gaat in de wereldwijde moderniseringsgolf. De inspanningen van de zending om 'met grote zorgvuldigheid veel van het eigene van de volkeren te redden en in bezit te nemen voor Jezus Christus' zijn naar Bavincks mening zeer teleurstellend verlopen. De stroom kan niet gekeerd worden. De poging deze ontwikkeling te stoppen, zoals Kruyt probeerde de oude samenlevingsverbanden in Midden-Celebes te behouden, heeft slechts smaat tot gevolg: de zending laadt dan de verdenking op zich de volken te willen belemmeren 'in hun streven naar kracht en zelfstandigheid'.¹²⁷

Th. van den End komt tot een vergelijkbare conclusie als Bavinck, want hij verwijt de Poso-zending 'restauratie'.¹²⁸ Het gebruik van deze term is niet terecht, want het suggereert een streven naar herstel van een voorheen bestaande situatie. Kruyts intentie was echter de bestaande samenlevingsverbanden te behouden en vruchtbaar te maken voor de vernieuwing van de samenleving. Van den End heeft gelijk in die zin dat de zending in Midden-Celebes zeer terughoudend was om westerse vormen van gezondheidszorg te introduceren, geen pogingen deed de positie van de slavenstand te verbeteren en zich niet richtte op de verandering van bestaande sociale structuren.

Andere missiologen en godsdiensttheologen

Johannes Verkuyl (1908-2001) noemt Kruyt zijdelings in zijn *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap* (1975).¹²⁹ Anders dan Bavinck bespreekt Verkuyl Kruyts bijdrage aan de missiologie niet inhoudelijk. In het hoofdstuk over missiologie in Nederland¹³⁰ schenkt Verkuyl uitvoerig aandacht aan J.H. Bavinck, H. Kraemer en J.C. Hoekendijk. Kruyt noemt hij als voorbeeld van 'de grote schare van zendingsarbeiders' die bijdroegen aan de missiologie door studies *in loco*. Kruyt en Adriani worden in één adem genoemd als personen die grote internationale bekendheid verwierven. Verkuyl – die in 1939 bij Kruyt lessen etnologie volgde¹³¹ –

¹²⁵ Bavinck, *Inleiding in de Zendingswetenschap*, blz. 189.

¹²⁶ Bavinck, *Inleiding in de Zendingswetenschap*, blz. 299.

¹²⁷ Bavinck, *Inleiding in de Zendingswetenschap*, blz. 299-300.

¹²⁸ Zie Th. van den End, 'De GZB in Indonesië (1913-1961)', in: Th. van den End, H. van 't Veld, *Met het Woord in de wereld*, blz. 43 en Th. van den End, 'Tweehonderd jaar Nederlandse zending: een overzicht', blz. 14.

¹²⁹ J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, zie blz. 59, 68, 236-237. Opmerkelijk is dat Verkuyl meer aandacht schenkt aan Adriani, die hij 'de geestelijke vader' van de Poso-zending noemt (blz. 68).

¹³⁰ Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, blz. 58-80.

¹³¹ Zie hoofdstuk 2, voetnoot 741.

vermeldt met nadruk dat zijn studie geen gelegenheid biedt op hun werk in te gaan en dat een behandeling thuishoort bij de bespreking van de lokale kerken. Hij noteert daar wel bij dat deze studies *in loco* niet over het hoofd mogen worden gezien: 'Het echte werk geschiedt in het lokale milieu en de kerk is daar, waar concrete mensen leven en werken in concrete milieus'.¹³²

In andere missiologische handboeken van na 1945 komt Kruyt marginaal, of in het geheel niet, aan de orde. Zo treffen we in de *Inleiding tot de missiewetenschap* (1950) en het *Missiologisch bestek* (1962) van de katholieke Alphons Mulders geen vermelding van Kruyt aan.¹³³ J.J.E. van Lin schrijft in zijn studie *Protestantse theologie der godsdiensten* (1974) wel diverse malen over Kruyts bijdrage aan de zich ontwikkelende theologie van de godsdiensten.¹³⁴ Hij bespreekt Kruyts rol in relatie tot J. Warnecks deelname aan de wereldzendingconferentie in Edinburgh. Commissie IV van de conferentie debatteerde over de relatie van het christelijk geloof en de niet-christelijke godsdiensten. Zij maakte daarvoor gebruik van de enquête die ook Kruyt op verzoek van J. Mott had ingevuld.¹³⁵ De respondenten bleken overtuigd van de absoluutheid van het christelijk geloof, maar de commissie was van mening dat deze opvatting geen veroordeling van de andere godsdiensten impliceerde.¹³⁶ Zendingelingen moesten juist 'het goede en ware aanvaarden en dat in het Christendom tot iets hogers brengen'.¹³⁷

Deze conclusie vond echter geen algemene instemming: een deel van de afgevaardigden verzette zich tegen het missiologische model waarin het christelijk geloof de vervulling van alle religiositeit is. In scherpe bewoordingen namen zij afstand van de tendens 'het Christendom als een fase in een godsdienstig evolutionair ontwikkelingsproces te beschouwen'.¹³⁸ Ook afgevaardigde J. Warneck nam afstand van het rapport.¹³⁹ Later verweten J. Henzel en J.R. Callenbach de leden van Commissie IV, dat zij niet goed gebruik hadden gemaakt van Kruyts deskundigheid.¹⁴⁰ Ook Warneck had dit volgens hen meer moeten doen. Deze verwijten zijn echter niet terecht: Kruyt had in 1910 nog niet in het Engels gepubliceerd en zijn ideeën waren in de Angelsaksische zendingsscholen niet bekend. Bovendien viel van J. Warneck niet te verwachten dat hij de evolutionaire visie op de ontwikkeling van de godsdienst zou verdedigen. Hoogstens valt Mott te verwijten dat hij niet had aangedrongen op Kruyts deelname aan de conferentie, terwijl hij via zendingconsul C.W.Th. van Boetzelaer wist van diens vernieuwende werkwijze.

In de bundel *Zending op weg naar de toekomst* (1978) wijst Ido Enklaar op

¹³² Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingwetenschap*, blz. 59-60.

¹³³ Alph. Mulders, *Inleiding tot de missiewetenschap*, Bussum, 1950 (tweede druk); Alph. Mulders, *Missiologisch bestek. Inleiding tot de katholieke missiewetenschap*, Hilversum/Antwerpen, 1962.

¹³⁴ J.J.E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten. Van Edinburgh naar Tambaram (1910-1938)*, Assen, 1974. Zie blz. 25, 40-41, 198.

¹³⁵ Deze door Kruyt en andere zendingelingen ingevulde enquêtes voor de Commission on the Missionary Message werden verzameld in zes banden en zijn opgenomen in het archief van de World Council of Churches in Genève. Kruyts antwoord is opgenomen in Band I, blz. 154-163. Band I bevat de antwoorden van zendingelingen die werkten onder animistische volken. In dezelfde band is het antwoord van J. Warneck opgenomen (blz. 195-219). Zie over de correspondentie met Mott ook hoofdstuk 2, blz. 72.

¹³⁶ Van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, blz. 24.

¹³⁷ Van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, blz. 24.

¹³⁸ Van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, blz. 24.

¹³⁹ Van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, blz. 25.

¹⁴⁰ Zie Van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, blz. 25, voetnoot 124. Hij wijst op Henzels rapportage over Edinburgh in *MNZG*, 1910 (54), blz. 257 en J.R. Callenbachs bespreking van de conferentie in *De Macedoniër*, 1910 (14), blz. 291-292.

Kruyt als wetenschapper. Hij doet dit in zijn bijdrage 'De negentiende-eeuwse Nederlandse zendeling als man van wetenschap'.¹⁴¹ In *Gods Wereldhuis* (1980) van J.M. van der Linde komt Kruyt niet voor.¹⁴² Het in deze bundel opgenomen opstel 'Honderd jaar zendingwetenschap in Nederland 1876/77-1975' beperkt zich tot de bespreking van de Nederlandse missiologische handboeken van J.C. Neurdenburg, F.E. Daubanton, J.H. Bavinck, Alph. Mulders en J. Verkuyl.¹⁴³ De drie delen van Anne Winds¹⁴⁴ *Zending en Oecumene in de twintigste eeuw* (1984) vermelden Kruyt niet. Dit is echter wel het geval in de *Oecumenische inleiding in de missiologie* (1988),¹⁴⁵ waarin F.J. Verstraelen het 'baanbrekende werk van Kruyt' noemt in zijn bijdrage over de Nederlandse protestantse missiologie voor 1967: Kruyts nieuwe zendingsmethodiek bevorderde het verstaan van de mens in zijn traditionele godsdienst.¹⁴⁶

Zoals we hierboven reeds zagen vermeldt J.A.B. Jongeneel het werk van Kruyt in deel I van zijn *Missiologie* (1986).¹⁴⁷ Jongeneel definieert in de betreffende paragraaf de zendingsetnologie als de discipline die zich richt op de bestudering van de verhouding van zending en volk. Hij verwijst in dat verband naar Kruyts *Zending en Volkskracht* (1936).

Hoewel het geen missiologisch handboek betreft, noemen we hier ook op de dissertatie van J.M. van 't Kruis, die van 1985 tot 1991 als zendingspredikant in Midden-Sulawesi werkte. In deze studie, *De Geest als missionaire beweging* (1998), behandelt hij de functie van de gereformeerde theologie in de huidige missiologische discussie. In zijn bespreking van de Zimbabwaanse theoloog Canaan S. Banana en diens pleidooi voor een positieve waardering van Afrikaanse traditionele religies stelt hij dat westerse zendingsorganisaties de tribale religie niet in alle gevallen hebben afgewezen. Hij noemt Kruyt als voorbeeld van iemand die oog had voor de rijkdom en het belang van de lokale cultuur.¹⁴⁸ Hij is zelfs van mening dat Kruyt, evenals Adriani, kan worden beschouwd als iemand die gestalte heeft gegeven aan de 'dialoog avant la lettre'.¹⁴⁹ Hij motiveert dit als volgt: 'De geschriften van Kruyt en Adriani laten zien dat zij zich in hun superioriteitsgevoelens van de westerse, christelijke zendeling telkens hebben laten corrigeren door de Poso'ers. Uiteindelijk heeft zo hun hele benadering vorm gekregen door de dialoog met de Poso'ers'.¹⁵⁰ Over de toekenning van deze

¹⁴¹ I.H. Enklaar, 'De negentiende-eeuwse Nederlandse zendeling als man van wetenschap', in: *Zending op weg naar de toekomst. Essays aangeboden aan Prof. Dr. J. Verkuyl ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar in de missiologie en evangelistiek aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam*, Kampen, 1978, blz. 218-219.

¹⁴² J.M. van der Linde, *Gods Wereldhuis. Voordrachten en opstellen over de geschiedenis van zending en oecumene*, Amsterdam, 1980.

¹⁴³ Van der Linde, *Gods Wereldhuis*, blz. 167-185.

¹⁴⁴ Anne Wind, van 1980-1987 wetenschappelijk hoofdmedewerker en universitair docent afdeling zending- en godsdienstwetenschap Theologische Universiteit Kampen

¹⁴⁵ A. Camps, L.A. Hoedemaker, M.R. Spindler, F.J. Verstraelen, *Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom*, Kampen, 1988.

¹⁴⁶ Zie F.J. Verstraelen, 'Van zending- en missiewetenschap naar een gezamenlijke missiologie', *Oecumenische inleiding in de missiologie*, blz. 414 en 439.

¹⁴⁷ J.A.B. Jongeneel, *Missiologie, I*, 's-Gravenhage, 1986, blz. 172. In deel II noemt Jongeneel Kruyts bijdrage aan de missionaire theologie van de sacramenten (*Missiologie, II, Missionaire theologie*, 's-Gravenhage, 1991, blz. 107).

¹⁴⁸ J.M. van 't Kruis, *De Geest als missionaire beweging*, blz. 41-43.

¹⁴⁹ Van 't Kruis, *De Geest als missionaire beweging*, blz. 243.

¹⁵⁰ Van 't Kruis, *De Geest als missionaire beweging*, blz. 243.

kwalificatie aan Kruyt kan verschil van mening bestaan, maar helder is dat hij tot het uiterste geluisterd heeft naar de To Pamona en hen veel ruimte bood in de vormgeving van christelijke gebruiken.

We wijzen tot slot op twee gereformeerde missiologische publicaties. In *Gij die eertijds verre waart...* (1978), een inleiding tot de zendingswetenschap, komt Kruyt in het hoofdstuk 'Onderwijs en vorming in de zending' zijdelings aan de orde. De schrijver van de betreffende bijdrage, de christelijk gereformeerde predikant W. van Heest,¹⁵¹ stelt dat onderwijs en vorming in de zending niet tot doel hebben 'een soort voorbereiding te zijn op het eigenlijke zendingswerk, alsof door onderwijs en vorming de bodem voor het Evangelie "plantrijp" gemaakt moet worden.'¹⁵² Hij wijst in dit verband op Kruyts *Zending en Volkskracht* en omschrijft Kruyt als iemand met een duidelijke opinie over zending en zendingsscholen.¹⁵³ Opmerkelijk is dat Kruyt, anders dan in de zojuist genoemde missiologische studies, niet geplaatst wordt in een voorbij missionaire tijdvak, maar dat zijn opvatting over zending en opvoeding een – overigens zeer bescheiden – rol speelt in de gereformeerde positiebepaling.

In *Metamorfose* (2002), een studie over contextualisatie van de vrijgemaakt-gereformeerde C.J. Haak,¹⁵⁴ komt Kruyt opmerkelijk vaak aan de orde. Haak wijst niet alleen op Kruyt in zijn historisch overzicht over de gereformeerde missiologie,¹⁵⁵ maar ook in zijn bespreking van contextualisatie in de huidige praktijk van kerk en zending. Hij spreekt met grote waardering over Kruyts *Zending en Volkskracht* en schrijft: 'Een boek om bij de hand te hebben in het metamorfoseproces!'¹⁵⁶ Elders spreekt hij over Kruyts 'bewonderenswaardige zendingsmethode' en over zijn etnologische bijdrage die 'met ere' genoemd moet worden.¹⁵⁷ Haak noemt Kruyt, in een paragraaf over de gereformeerde missiologie na 1896, als één van de zendingswerkers die 'op een eigen manier' teruggrijpen op de gedachten van Calvijn over 'algemene openbaring, totale corruptie van de mens en dus ook van zijn culturele uitingen.'¹⁵⁸ Op die manier annexeert hij Kruyt echter te gemakkelijk voor de gereformeerde missiologie. Het gereformeerde gedachtegoed over de verdorvenheid van de mens speelde in het denken van Kruyt geen rol. Met verwijzing naar Bavinck noemt Haak de gekerstende rituelen rondom het schoonmaken van de Posose graven als voorbeeld van vernieuwing van de heidense cultuur 'op de nieuwe wortel van de Schriftleer'.¹⁵⁹ Hij noemt Kruyt ook in verband met zijn beschrijving van de zending als 'power encounter'. Het door Haak genoemde voorbeeld is op zich juist, maar Kruyt beschouwde zijn werk – anders dan J. Warneck – niet als

¹⁵¹ Wim van Heest was van 1967 tot 1976 als zendingspredikant werkzaam in Mamasa, Sulawesi (Indonesië).

¹⁵² W. van Heest, 'Onderwijs en vorming in de zending', in: *Gij die eertijds verre waart...*, Utrecht, 1978, blz. 356.

¹⁵³ Van Heest, 'Onderwijs en vorming in de zending', blz. 357.

¹⁵⁴ Haak is docent zendings- en godsdienstwetenschap en evangelistiek aan de Theologische Universiteit Kampen (Broederweg) en verbonden aan de Intercultural Reformed Theological Training in Zwolle.

¹⁵⁵ C.J. Haak, *Metamorfose. Intercultureel begeleiden van kerken in een niet-christelijke omgeving*, Zoetermeer, 2002, blz. 16, 270.

¹⁵⁶ Haak, *Metamorfose*, blz. 270.

¹⁵⁷ Haak, *Metamorfose*, blz. 271, 274.

¹⁵⁸ Haak, *Metamorfose*, blz. 16.

¹⁵⁹ Haak, *Metamorfose*, blz. 16, 18.

‘power encounter’.¹⁶⁰ Het is verrassend dat Haak als vrijgemaakt-gereformeerde theoloog zo positief oordeelt over Kruyts zendingsmethodiek: de polemische toon van vroegere gereformeerden als Lambooy en Krijger treffen we bij hem in het geheel niet meer aan, terwijl het bij Haak gaat over dezelfde missiologische vragen, namelijk de kwestie van de verhouding van evangelie en cultuur.

11.2.2 Duitsland

Johannes Warneck

De relatie van Kruyt en J. Warneck kwam in deze studie al eerder aan de orde.¹⁶¹ In het kader van dit hoofdstuk komen we nog eenmaal op hun contacten terug, nu met als doel om na te gaan welke invloed Kruyt op Warneck uitoefende.

Van Lin noemt J. Warnecks *Die Lebenskräfte des Evangeliums* (1908) ‘een eerste aanzet tot een theologie der godsdiensten in de kringen van de Continentale zendingswetenschappers’.¹⁶² De Engelse vertaling van dit boek speelde een rol op de wereldzendingsconferentie in Edinburgh. De organisatoren van de conferentie hadden de deelnemers het boek namelijk ter lezing aanbevolen. Kruyts invloed is in de genoemde studie duidelijk waarneembaar. J. Warneck, die in tegenstelling tot zijn vader nooit als docent aan een universiteit verbonden was, verwijst in de derde oplage van zijn boek – die de basis was voor de Engelse vertaling¹⁶³ – meer dan twintig maal naar Kruyt. Daarvan hebben zeven verwijzingen betrekking op Kruyts *De Inlander en de Zending* (1907) en zes op *Het Animisme in den Indischen Archipel* (1906). Daarnaast verwijst hij drie maal naar Adriani. De zevende Duitse oplage (1922) verwijst nog weer vaker naar Kruyt dan de derde druk. Het hoofdstuk over het animistisch heidendom telt ruim vijftientig verwijzingen naar Kruyt, tegen tien in de derde oplage. De andere hoofdstukken van de zevende druk verwijzen evenzeer veel vaker naar Kruyt dan de derde oplage. In het onderstaande wordt nagegaan welke invloed Kruyt had op deze studie van Warneck.¹⁶⁴

In de inleiding horen we een echo van Kruyt wanneer Warneck schrijft: ‘Nur eine genaue Bekanntschaft mit dem Heidentum, wie es wirklich ist, lehrt die Widerstände gegen die Evangeliumskräfte richtig in Anschlag zu bringen.’¹⁶⁵ Warneck was zeer onder de indruk van Kruyts ethnologisch onderzoek naar het animisme en deelde de overtuiging dat een grondige kennis van de religie nodig was om het zendingswerk goed te kunnen doen. Hij volgt Kruyt in diens aanname van ‘zielestof’ als een belangrijk aspect van het animistisch geloof. Met verwijzing naar Kruyt betoogt hij dat de animisten weinig kennis hebben van hun goden, maar dat zij des te meer weten van de ‘zielestof’, bij Warneck ‘Seelenstoff’ geheten.¹⁶⁶ Warnecks beschrijving van het animisme maakt duidelijk dat hij Kruyts onderzoek benutte. Hij erkent dit ook door in

¹⁶⁰ Haak, *Metamorfose*, blz. 47, 279.

¹⁶¹ Zie hoofdstukken 5 en 6, blz. 260vv. en 291vv.

¹⁶² Van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten*, blz. 40.

¹⁶³ De Engelse uitgave, *The Living Christ and Dying Heathenism. The Experience of a Missionary in Animistic Heathendom*, New York/London, s.a. [1910].

¹⁶⁴ In hoofdstuk 6 is de correspondentie van Warneck met Kruyt, voorafgaand aan de publicatie van deze studie, reeds behandeld (zie blz. 261).

¹⁶⁵ J. Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums*, Berlin, 1922, blz. 6.

¹⁶⁶ Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, blz. 21, voetnoot 1. De Engelse vertaling gebruikt het woord ‘soul stuff’ (J. Warneck, *The Living Christ and Dying Heathenism*, blz. 36, 40-41).

een voetnoot te schrijven: 'Eine gründliche wissenschaftliche Darstellung des Animismus im Indischen Archipel hat Missionar A.C. Kruyt (...) geliefert, deren Studium nicht genug empfohlen werden kann.'¹⁶⁷

Kruyts invloed blijkt duidelijk wanneer Warneck schrijft over het verwijderen van de obstakels voor het missionaire werk.¹⁶⁸ Hij citeert meerdere malen het artikel 'De Inlander en de Zending' en hij wijst op Kruyts uitgangspunt dat de zending altijd moet beginnen met het winnen van vertrouwen: preken is zinloos wanneer de hoorder geen vertrouwen in de prediker heeft.¹⁶⁹ Uitvoerig verwijst Warneck naar Kruyt met betrekking tot de rol van dromen in de zending.¹⁷⁰ Kruyt wijdde daaraan een hoofdstuk in zijn artikel 'De Inlander en de Zending'.¹⁷¹ Warneck resumeert de belangrijkste gedachte uit Kruyts artikel: de verschijning van voorouders in een droom betekent een krachtige impuls voor de overgang naar het christendom. Warneck schrijft dit type dromen toe aan Gods handelen. Psychologische verklaringen zijn voor hem niet afdoende.¹⁷² Kruyt legde dromen zoals eerder beschreven – anders dan Warneck – wel psychologisch uit.¹⁷³

De veelvuldige verwijzingen naar Kruyt betekenen dus niet dat Warneck hem in alles volgt. Hij neemt Kruyts fenomenologische analyse van het heidendom over, maar in de theologische beoordeling van het heidendom gaan hun wegen uiteen. Voor Warneck is het heidendom 'Gottlosigkeit'.¹⁷⁴ Kruyt zoekt in het heidendom echter het zich baanbrekende godsgeloof, hoe versluierd dit ook is door de zonde. Warneck gaat uit van de degeneratie van de religies,¹⁷⁵ Kruyt ziet een evolutionaire ontwikkeling. Warneck is van mening dat de waarheidselementen in het animisme niet sterk genoeg zijn om de harten voor de prediking van het evangelie te openen.¹⁷⁶ Kruyt sluit aan bij het zich ontwikkelend godsgeloof, maar erkent vervolgens dat de zending niet zonder openbaring kan. Warneck schrijft dat de kerstening van het volk het uiteindelijke doel van de zending is, maar dat de zendeling niet moet aarzelen 'einzelne Willige' als voorlopers te dopen.¹⁷⁷ Kruyt is daarentegen van mening dat het dopen van enkelingen zendingsmethodisch niet toelaatbaar is: het gaat hem om de collectieve beslissing.

Tot slot merken we op, dat zendingswerk bij Warneck 'power encounter' is: Jezus bevrijdt de mens niet alleen van de zonde, maar ook van de heerschappij van de satan en de demonen. Niet zonder reden is het betrokken hoofdstuk getiteld 'Die siegreichen Kräfte des Evangeliums'. Voor Warneck gaat het om tastbare en duistere machten die de heidenen in een angstgreep houden.¹⁷⁸ Bij Kruyt treffen we geen sporen aan van deze gedachtegang. Hij erkent de angst die bij de heidenen bestaat. Hij verbindt dit echter niet aan demonische machten, maar aan de vermeende macht van de voorouders

¹⁶⁷ Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, blz. 27.

¹⁶⁸ Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, blz. 166-202.

¹⁶⁹ Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, blz. 181. De Engelse uitgave vermeldt geen bron, maar de zevende Duitse druk vermeldt dat het citaat is ontleend aan Kruyts lezing 'Heiden-zending' (1906). In hoofdstuk vijf werd duidelijk dat Kruyt op dit punt beïnvloed werd door J. Chalmers (zie blz. 241).

¹⁷⁰ Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, blz. 191-192.

¹⁷¹ Kruyt, 'De Inlander en de Zending', blz. 127-162.

¹⁷² Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, blz. 189, 195.

¹⁷³ Zie blz. 276 en 331.

¹⁷⁴ Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, blz. 95.

¹⁷⁵ Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, blz. 97-98, 122-123, 139-140.

¹⁷⁶ Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, blz. 141.

¹⁷⁷ Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, blz. 197.

¹⁷⁸ Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, blz. 258vv.

en aan de magische krachten die het gevolg zijn van een overtreding van de adat. Het is daarom niet verwonderlijk dat Warneck Kruyt in dit gedeelte over de bevrijding van demonische machten nauwelijks citeert.

Christian Keysser

Kraemer geeft twee voorbeelden van zendelingen die consequent het uitgangspunt kozen in de communaliteit van de stam. Kruyt is daarvan de eerste. De hiervoor reeds genoemde zendeling Christian Keysser is zijn tweede voorbeeld.¹⁷⁹ Daarmee komt de vraag op van Keysser en Kruyt met elkaar in contact stonden en invloed op elkaar uitoefenden. De eerste vraag kan met een simpel 'nee' worden beantwoord: voor zover bekend correspondeerden zij niet met elkaar.¹⁸⁰ Kruyt verwees in zijn correspondentie en geschriften evenmin naar Keysser. Peter Beyerhaus wijst erop dat dit andersom wel het geval is.¹⁸¹ In het artikel 'Die Aufnahme des Evangeliums durch primitive Heiden' (1924) beroept Keysser zich op Kruyt: met hem erkent hij dat een psychologisch voorbereidingsproces aan de kerstening vooraf moet gaan.¹⁸² Keysser ontleent deze gedachte aan Kruyts artikel 'The appropriation of Christianity by primitive heathen in Central Celebes', dat in de *International Review of Mission* van 1924 verscheen.

Een vergelijking van de zendingsmethodiek van Keysser en Kruyt maakt duidelijk dat inderdaad meerdere overeenkomsten bestaan.¹⁸³ Beiden hadden een hekel aan een theologische benadering van het zendingswerk. Keysser wilde vooral een pragmaticus zijn.¹⁸⁴ Keysser was evenals Kruyt scherp in zijn oordeel over diegenen die geen grondige kennis hadden van het 'Volksleben der Eingeborenen'. De zendelingen moesten leren onderscheiden tussen 'Volkstum' en heidendom.¹⁸⁵ Beiden namen afstand van de piëtisch-individualistische, 'kirchentümliche' zendingsmethodiek ten gunste van een volksgerichte, 'volkstümliche' benadering.¹⁸⁶ Beiden waren van mening dat de bediening van de doop pas kon plaatsvinden nadat de stam als geheel had besloten tot het christendom over te gaan: het moest een volksbesluit zijn.¹⁸⁷ Ook Keysser verwees ter onderbouwing van zijn zendingsmethodiek naar de kersteningsgeschiedenis van de Germanen.¹⁸⁸ Verschillen zijn echter eveneens aanwijsbaar: dit is vooral het geval in de theologische waardering van het stamverband. Voor Keysser, die hierin Gutmann volgt, was het stamverband scheppingsordinantie

¹⁷⁹ H. Kraemer, *The Christian Message*, blz. 352.

¹⁸⁰ Voor zover bekend las en sprak Keysser geen Nederlands.

¹⁸¹ Zie P. Beyerhaus, *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem*, blz. 99, 332 (voetnoot 31). Beyerhaus wijdt het tweede hoofdstuk aan de 'deutsche Volkskirchgedanke' en bespreekt in dat kader het werk van G. Warneck, B. Gutmann en Chr. Keysser (blz. 78-122).

¹⁸² Chr. Keysser, 'Die Aufnahme des Evangeliums durch primitive Heiden', *Evangelisches Missionsmagazin*, 1924, blz. 241.

¹⁸³ Voor een bespreking van Keyssers bijdrage aan de missiologie, zie Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, blz. 174-188; W.A. Krige, *Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Christiaan Keysser*; Th. Ahrens, 'Die Aktualität Christian Keyssers. Eine Fallstudie protestantischer Mission', *Zeitschrift für Mission*, 1988 (14), blz. 94-110; P. Beyerhaus, *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem*, blz. 96-105.

¹⁸⁴ Krige, *Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Christiaan Keysser*, blz. 22.

¹⁸⁵ Krige, *Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Christiaan Keysser*, blz. 21.

¹⁸⁶ Keysser spreekt van een 'europäisch-kirchliche' tegenover een 'papuanisch-volksmäßige' benadering (Krige, *Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Christiaan Keysser*, blz. 33).

¹⁸⁷ Krige, *Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Christiaan Keysser*, blz. 51, 55.

¹⁸⁸ Krige, *Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Christiaan Keysser*, blz. 55.

en gave van God.¹⁸⁹ Kruyt heeft zich nooit in theologische taal geuit over de stam. Voor hem was de stam en het daarmee samenhangende collectivisme een etnologisch gegeven dat hij respecteerde. Hij beschouwde de stam echter niet als een scheppingsordinantie.

Niet alleen Kraemer vielen de overkomsten in de werkwijze van Keysser en Kruyt op. In zijn proefschrift *Die probleem van eiensoortige kerkvorming by Christiaan Keysser* (1954) constateert de Zuid-Afrikaan W.A. Krige dat de methodische gerichtheid op stam- of groepsbekering 'ook sporadisch in ander sendingsvelde van die wêreld voorkom'. Hij wijst in dat verband op Kruyt en Adriani als 'baanbrekers van die metode om die stam as geheel te benader sodat die stambekering die natuurlike konsekwensie is'.¹⁹⁰ Hij gaat echter niet in op de vraag of er contacten bestonden tussen genoemde Nederlanders en de Duitse exponent van deze zendingsmethodische benadering. Evenmin onderzoekt hij de verbinding van de etnologische zendingsmethode en het denken over apartheid in Zuid-Afrika. Hoekendijk legt in het geheel geen verband tussen Keysser en Kruyt.

11.2.3 Indonesië

Kruij was voor het zendingswerk in Nederlands-Indië van groot belang. Datzelfde kan echter niet gezegd worden voor zijn invloed op de zich ontwikkelende protestantse theologie. Alle Hoekema's Leidse dissertatie *Denken in dynamisch evenwicht* (1994) noemt Kruij slechts twee maal.¹⁹¹ De eerste vermelding heeft betrekking op de invloed van zending en oecumene op de theologiebeoefening in Nederlands-Indië. Hij betoogt dat vooral de ethische richting in de Nederlandse Hervormde Kerk invloed had op het theologische klimaat in de zendingorganisaties. In dat kader wijst hij op Kruij als één van de zendingmensen die in de ethische traditie stonden. De tweede vermelding houdt verband met Kruij's directe invloed op de wordingsgeschiedenis van de protestantse 'prototheologie'. Kruij bewerkte en publiceerde fragmenten uit de dagboeken van de *gurus* H. Kolondam en A. Kaligis. Hoekema bespreekt deze dagboekfragmenten in het kader van 'prototheologie in de streektalen'. Aangezien Kruij slechts enkele fragmenten van deze dagboeken publiceerde, is op basis daarvan niet vaststelbaar welke theologische invloed Kruij op zijn *gurus* had. We zagen echter reeds eerder dat de *gurus* voor hun preken gebruik maakten van een grote reeks door Kruij geschreven preekschetsen.¹⁹² Het is daarom gerechtvaardigd te concluderen dat Kruij invloed uitoefende op de 'prototheologie' van zijn *gurus*. De receptie van de preekschetsen valt echter niet meer na te gaan.

Jongeneel verzorgde samen met Th. van den End en P.S. Naipospos de Indonesische uitgave van Kruij's *Van Heiden tot Christen*, getiteld *Keluar dari agama suku*

¹⁸⁹ Krige spreekt van een theologische geladenheid van de etnologie bij Keysser (*Die probleem van eiensoortige kerkvorming by Christiaan Keysser*; blz. 144). Kraemer schrijft over het stamverband als scheppingsordinantie in *The Christian Message*, blz. 336-353. De bladzijden 349-350 gaan in op Kruij en Keysser. Kraemer komt tot de conclusie dat 'in this group approach individual conversions continue to play a highly important and fruitful rôle', omdat het christendom in essentie een religie van individuele beslissingen is: 'there never can be a communal response that is really conscious of having decided for God' (blz. 352).

¹⁹⁰ Krige, *Die probleem van eiensoortige kerkvorming by Christiaan Keysser*, blz. 56.

¹⁹¹ A. Hoekema, *Denken in dynamisch evenwicht*, blz. 20, 42.

¹⁹² Zie onder meer blz. 83.

masuk ke agama Kristen (1976).¹⁹³ Gezien het belang van deze vertaling voor de doorwerking van Kruyts gedachtegoed in Indonesië wordt in het hiernavolgende nader op deze publicatie ingegaan. Het boek bevat een inleiding van twaalf pagina's over Kruyt, geschreven door Jongeneel. In dit inleidende hoofdstuk behandelt hij in het kort het leven van Kruyt, diens publicaties en de verhouding van heidendom en christelijk geloof. Na de vertaling van Kruyts boek volgt – eveneens van de hand van Jongeneel – een gedetailleerde inhoudsopgave van zeven pagina's om de toegankelijkheid van het boek te vergroten. Van den End en Naipospos verzorgden de vertaling van het geheel.

In deze verkorte editie vallen een paar dingen op. Het inkorten is op zorgvuldige wijze gebeurd, maar enkele malen kan een kritische kanttekening geplaatst worden. Zo is het weglaten van de tekst van het gekerstende oogstlied spijtig, aangezien dit een prachtig voorbeeld betreft van contextualisatie.¹⁹⁴ In hoofdstuk vijf, over het zondebesef bij de Posoërs, schrapte Jongeneel een alinea over de rol van de zendeling als gids voor mensen in verwarring.¹⁹⁵ Het betreft weliswaar een voorbeeld, maar de zendeling die de mensen de weg wijst is bij Kruyt een geregeld terugkerend thema, dat zijn visie op de rol van uitgezondenen duidelijk maakt. De weglating van een gedeelte over de To Pebato en de To Lage, waarin Kruyt schrijft dat de eerstgenoemde stam op een hoger ontwikkelingsniveau stond dan de laatstgenoemde,¹⁹⁶ was een onjuiste keuze. Dit gedeelte is van belang om Kruyts zendingstrategische keuzen te begrijpen en het had daarom niet mogen ontbreken in de Indonesische vertaling. Kruyt betoogt – en verdedigt – hier in feite dat hij veel energie stak in de opbouw van het zendingswerk onder de To Pebato en het aanknopen van vriendschapsbanden met het Pebato-hoofd Papa i Woente, de eerste inwoner van Midden-Celebes die zich uitsprak voor de overgang naar het christendom. In het heidendom van de To Pebato trof Kruyt 'innerlijk geloof' aan, terwijl hij dit bij de To Lage niet aantroef: de religie was versteend en het godsgeloof ontwikkelde zich niet. Talasa, het hoofd van de To Lage, ging nooit over naar het christendom. Hij was een 'bolwerk van het heidendom'.

Opmerkelijk is dat de vertalers sommige bewoordingen van Kruyt hebben verzacht of weggelaten. Dit is met name het geval wanneer Kruyt zich enigszins neerbuigend uitlaat over 'onze inheemse christenen' die nog zo ver afstaan van het ontwikkelingsniveau van Europeanen. Zo wordt 'onze bruine broeders, die geestelijk en godsdienstig bij lange na niet ontwikkeld zijn als onze vaders in de 17^e eeuw' vertaald met 'saudara-saudara kami orang-orang Kristen Indonesia' ('onze broeders, Indonesische christenen').¹⁹⁷ Elders lijken de vertalers te kiezen voor inclusief taalgebruik. Dit is bijvoorbeeld het geval wanneer zij 'Westerling' vertalen met 'orang kristen' (christen) en 'westersche maatschappij' met 'masyarakat kristen' (christelijke samenleving).¹⁹⁸ Tot slot kan worden opgemerkt dat de vertalers op een aantal punten tekstuele verbeteringen en een enkele inhoudelijke toevoeging hebben aangebracht.¹⁹⁹ Dit komt de leesbaarheid van de

¹⁹³ Kruyt, *Keluar dari agama suku masuk ke agama Kristen*, Jakarta, 1976.

¹⁹⁴ Vergelijk *Van Heiden tot Christen*, blz. 178-180 en *Keluar dari agama suku*, blz. 168.

¹⁹⁵ Vergelijk *Van Heiden tot Christen*, blz. 84 en *Keluar dari agama suku*, blz. 90.

¹⁹⁶ Vergelijk *Van Heiden tot Christen*, blz. 52 en *Keluar dari agama suku*, blz. 63.

¹⁹⁷ Vergelijk *Van Heiden tot Christen*, blz. 72 en *Keluar dari agama suku*, blz. 79. Zie ook het begin van hoofdstuk 6, waarvan de eerste twee alinea's in de vertaling zijn weggelaten (blz. 119).

¹⁹⁸ Vergelijk *Van Heiden tot Christen*, blz. 53 en *Keluar dari agama suku*, blz. 63.

¹⁹⁹ Vergelijk *Van Heiden tot Christen*, blz. 75 en *Keluar dari agama suku*, blz. 82. De vertalers

tekst ten goede.

Chr. Hartono (geboren 1939) onderzoekt in zijn dissertatie 'Teologi Etis dan Peka-
baran Injil' (1988)²⁰⁰ de invloed van de ethische richting op de verkondiging van het
evangelie. In deze zendingshistorische studie komen Kruyt en zijn ethische denk-
beelden veelvuldig aan de orde. Helaas werkt Hartono de invloed van de ethische
theologie en zending op de Indonesische theologie niet uit. Het onderzoek blijft
beperkt tot de invloed van de ethische theologie op de zendingsorganisaties en de
zendelingen. De receptie van de ethische theologie in de Indonesische kerken komt
niet aan de orde.²⁰¹

De Indonesische theologen J.L.Ch. Abineno en L. Hale geven in hun publicaties
ook aandacht aan Kruyt, maar beiden schrijven weinig over zijn invloed.²⁰² Abineno
behandelt Kruyt uitvoerig in zijn boek *Sejarah Apostolat di Indonesia* (1979).²⁰³
Zijn uiteenzetting is vooral descriptief van aard en gaat de receptie van Kruyts
missiologie in de Indonesische theologie niet na.²⁰⁴ Uit de voetnoten blijkt dat
Abineno gebruik maakte van de Indonesische vertaling van Kruyts *Van Heiden tot
Christen*. Hij maakte echter ook gebruik van veel Nederlandse publicaties, zowel
van Kruyt zelf als van anderen, zoals de biografieën van K.J. Brouwer en M.C.
Capelle. In zijn evaluatie van het zendingswerk in Poso noemt hij enkele kenmer-
kende punten van Kruyts zendingsmethodiek. Zo constateert hij terecht dat de
zending in Poso afweek van het werk in andere delen van Indonesië doordat Kruyt
geen enkelingen wilde dopen, maar wachtte op de collectieve beslissing van de
stam. Ook constateert hij terecht dat Kruyt het heidendom niet rechtstreeks bestreed,
maar dat hij het christelijk geloof als de beste keus presenteerde: door Gods genade
zou een christelijke proeftuin ook zonder offers aan de voorouders een goede oogst
opleveren. Abineno is kritisch over Kruyts houding ten opzichte van de *gurus*. Hij
verwijst naar Kruyts jaarverslag over 1899 waarin deze spreekt over teleurstellende
ervaringen met de *gurus*. Kruyt achtte een deel van de *gurus* ongeschikt om te
werken in de zending, omdat ze nog op een laag ontwikkelingsniveau stonden en
niet anders wisten dan dat het heidendom in tegenspraak is met het evangelie.
Abineno bekritiseert die houding en schrijft dat Kruyt klaarblijkelijk vergeten had
dat de Geest ook werkt via mensen die minder opleiding genoten hadden dan
hijzelf.²⁰⁵

Hale wijdt enkele pagina's aan Kruyt in zijn boekje *Jujur terhadap Pietisme*
(1993),²⁰⁶ waarin hij de rol van het piëtisme in de zending in Nederlands-Indië

voegden hier een nummering toe, waardoor de tekst begrijpelijker wordt. Inhoudelijke toevoegingen
betreffen bijvoorbeeld het vermelden van Schleiermacher in relatie tot Kruyts opmerking over 'het
gevoel van afhankelijkheid' (vergelijk *Van Heiden tot Christen*, blz. 73 en *Keluar dari agama suku*,
blz. 81) en Lévy-Bruhl in verband met Kruyts gebruik van de term 'prelogica' (vergelijk *Van
Heiden tot Christen*, blz. 183 en *Keluar dari agama suku*, blz. 168).

²⁰⁰ Zie blz. 427, voetnoot.

²⁰¹ Zie ook Hoekema's opmerking hierover (*Denken in dynamisch evenwicht*, blz. 20).

²⁰² Hoewel A. de Kuiper geen Indonesisch theoloog was, noemen we toch zijn publicatie *Missiologia*
(Djakarta, 1968). Dit boekje maakt geen melding van Kruyt.

²⁰³ Vertaling: De geschiedenis van het apostolaat in Indonesië.

²⁰⁴ J.L.Ch. Abineno, *Sejarah Apostolat di Indonesia*, II/2, in serie: *Gereja, agama dan kebudayaan di
Indonesia*, Jakarta, 1979, nummer 6, Jakarta, 1979, blz. 48-65.

²⁰⁵ Abineno, *Sejarah apostolat di Indonesia*, blz. 64-65.

²⁰⁶ L. Hale, *Jujur terhadap Pietisme. Menilai Kembali Reputasi Pietisme dalam Gereja-gereja
Indonesia*, Jakarta, 1993 (Vertaling: 'Eerlijk ten opzichte van het piëtisme. Een herwaardering van
de reputatie van het piëtisme in de kerken van Indonesië').

beschrijft. Hij typeert Kruyt als een man met een zeer goede kennis van cultuur en religie van de To Pamona, een zendeling die land en inwoners ‘zo breed en zo diep mogelijk’ onderzocht vanuit het perspectief van de geografie, de etnologie en de taal.²⁰⁷ Hale – die evenals Abineno gebruik maakt van de Indonesische vertaling van Kruyts *Van Heiden tot Christen* – komt tot de conclusie dat Kruyt een piëtist was, maar dat dit in zijn werk slechts zeer moeilijk te herkennen is. Hij handelde volgens een ‘geheel niet-piëtistisch patroon’.²⁰⁸ Hale waardeert Kruyt als een zendeling die de eenzijdigheid van het piëtisme overwon. Hij zou, anders dan de zendingen Nommensen, Kam en Riedel, de heilheid van de mens op het oog hebben gehad. Kruyts werk toont volgens hem niet alleen een worsteling om de verhouding van evangelie en adat op de juiste wijze te verstaan, maar het legt ook veel nadruk op onderwijs, medische zorg en recht. De conclusies die Hale trekt zijn aanvechtbaar. Dat geldt niet alleen voor zijn veronderstelling dat Kruyt een piëtist was, maar evenzeer voor zijn uitspraken dat hij medische zorg en onderwijs op gelijke hoogte stelde als de verkondiging van het evangelie. Dit is aantoonbaar onjuist. Over Kruyts invloed op de ontwikkeling van theologie en kerk doet Hale geen uitspraak.

11.3 CULTURELE ANTROPOLOGIE EN GODSDIENSTWETENSCHAPPEN

Het is voor een theoloog een riskante onderneming te schrijven over Kruyts invloed op de antropologie. Hoewel de voorgaande hoofdstukken niet specifiek ingingen op Kruyts etnologisch onderzoek, worden in het hiernavolgende toch enkele bevindingen genoteerd. Eerst wordt nagegaan welke sporen van Kruyt te vinden zijn in antropologische en godsdienstwetenschappelijke publicaties van Nederlandse wetenschappers. De daaropvolgende paragraaf behandelt antropologische en godsdienstwetenschappelijke publicaties buiten Nederland die refereren aan het werk van Kruyt.

11.3.1 Nederland

Culturele antropologie

G.P. Rouffaer schreef in ‘Nieuwe Wegen voor Indische Volkenkunde’ (1904)²⁰⁹ dat het beste op etnografisch gebied uit de ‘nieuw-geëxploreerde streken’ kwam. Hij verwijst daarbij in het bijzonder naar Kruyt en merkt op dat van Midden-Celebes in etnografisch opzicht meer bekend is dan van Java.²¹⁰ Inhoudelijk gaat het artikel echter niet op Kruyts onderzoek in. Een geheel ander beeld treffen wij aan in latere etnologische publicaties, zoals die van de hoogleraren etnologie B. Alkema en T.J. Bezemer, J.J. Fahrenfort, F.A.E. van der Wouden, J.Ph. Duyvendak en H.Th. Fischer.²¹¹ Het hiernavolgende gaat kort op hun publicaties in.²¹²

²⁰⁷ Hale, *Jujur terhadap Pietisme*, blz. 85.

²⁰⁸ Hale, *Jujur terhadap Pietisme*, blz. 85, 87.

²⁰⁹ G.P. Rouffaer, ‘Nieuwe Wegen voor Indische Volkenkunde’, *De Gids*, 2004.

²¹⁰ Rouffaer, ‘Nieuwe Wegen voor Indische Volkenkunde’, blz. 8.

²¹¹ Henri Theodore Fischer (1901-1976). Hij was van 1936 tot 1970 als antropoloog verbonden aan de Rijksuniversiteit Utrecht.

²¹² Kruyts invloed op geografische studies valt buiten het kader van dit onderzoek. We noemen hier slechts dat de Nederlanders E.C. Abendanon en L. van Vuuren, en de Zwitsers Paul en Fritz Sarasin in hun geografische publicaties geregeld naar onderzoeksresultaten van Kruyt verwijzen. Zie bijvoorbeeld Abendanon, *Midden-Celebes-expeditie. Geologische en geografische doorkruisingen*

Het *Beknopt Handboek der Volkenkunde in Nederlands-Indië* (1927)²¹³ noemt Kruyts etnologisch onderzoek van Kruij frequent in het hoofdstuk over de natuur-godsdienst.²¹⁴ De schrijvers, B. Alkema en T.J. Bezemer, stellen dat de studie van het geestesleven van de natuurvolken ‘veel te eenzijdig onder den invloed heeft gestaan van de evolutie-hypothese, en men daardoor te vaak is gekomen tot deze volken als tot objecten, die moesten bewijzen, wat de onderzoeker wenschte te vinden’.²¹⁵ Vanuit dit gezichtspunt schrijven zij zeer kritisch over de etnologen die uitgaan van evolutionaire vooronderstellingen. Kruij typeren zij als een etnoloog die de animistische zienswijze van E.B. Tylor en G.A. Wilken reeds in zijn studie *Het Animisme in den Indischen Archipel* (1906) indirect bestreed door te stellen dat er een onderscheid is tussen animisme in engere en bredere zin. Zij constateren dat Kruij deze twee vormen van animisme niet achter elkaar plaatst als ‘in evolutionistische gang’. Ze baseren zich daarbij op het voorwoord van de genoemde studie uit 1906, waarin Kruij zowel van voor- als achteruitgang in de religiegeschiedenis spreekt.²¹⁶ Merkwaardig is dat de schrijvers zich in het geheel geen rekenschap geven van Kruyts uitgesproken evolutionistische opvattingen in *Measa* en *Van Heiden tot Christen*, terwijl zij wel uit deze latere werken citeren.²¹⁷ Dit betekent dat zij Kruij misverstaan hebben.

Ook in J.J. Fahrenforts *Dynamisme en logies denken bij Natuurvolken* (1933) komt Kruyts etnologisch onderzoek frequent aan de orde.²¹⁸ Fahrenfort²¹⁹ bekritiseert Kruyts pleidooi voor het concept ‘zielestof’ in scherpe bewoordingen. Hij schrijft: ‘nog veel minder is er grond voor Kruij’s onderstelling, dat het Melanesische begrip mana identiek is met de door deze auteur toenmaals (m.i. ten onrechte) verdedigde conceptie van zielestof in de Indiese Archipel. Van een zodanig begrip blijkt in Melanesië niets’.²²⁰ Eveneens is hij zeer kritisch over Kruyts hypothese dat een dynamistische fase aan het animisme voorafgaat. Kruij zou theoretische beschouwingen door zijn feitelijke berichtgeving heenvlechten.²²¹ De dynamistische hypothese moet zijns inziens worden verworpen. Kruij wordt volgens Fahrenfort tezeer beheerst door zijn theoretische denkbeelden, die hij vervolgens projecteert op de bewoners van Midden-Celebes: zijn verklaringen zijn gekunsteld en vinden geen steun in het geloof van de To Pamona. Hij voegt daaraan echter toe dat Kruij hulde

van *Midden-Celebes (1909-1910), Deel II*, Leiden, 1915, blz. 675, 688-692. Kruij ontving Abendanon als gast toen deze zijn expeditie maakte, stelde delen van zijn dagboek ter beschikking, stuurde hem bodemonsters en correspondeerde met hem over zaken die de geograaf wilde (laten) uitzoeken. In L. van Vuurens *Het Gouvernement Celebes. Proeve eener monografie, Deel I* (Batavia, 1920) valt op dat Van Vuuren wijst op Kruyts bijdrage aan Abendanons werk en op zijn correspondentie met A. Wichmann (blz. 243-245).

²¹³ B. Alkema, T.J. Bezemer, *Handboek der Volkenkunde in Nederlands-Indië*, Haarlem, 1927.

²¹⁴ Alkema, Bezemer, *Handboek*, blz. 126-204.

²¹⁵ Alkema, Bezemer, *Handboek*, blz. 127-128.

²¹⁶ Alkema, Bezemer, *Handboek*, blz. 131-132.

²¹⁷ Alkema, Bezemer, *Handboek*, blz. 141, 148-149.

²¹⁸ J.J. Fahrenfort, *Dynamisme en logies denken bij Natuurvolken. Bijdrage tot de psychologie der primitieven*, Den Haag/Batavia, 1933.

²¹⁹ Fahrenfort was hoogleraar etnologie in Amsterdam (1933-1955) en de opvolger van S.R. Steinmetz.

²²⁰ Fahrenfort, *Dynamisme en logies denken bij Natuurvolken*, blz. 124.

²²¹ Fahrenfort, *Dynamisme en logies denken bij Natuurvolken*, blz. 143-144. B.A.G. Vroklage bekritiseerde Kruyts opvattingen m.b.t. *measa* evenzeer. Hij zou ook alternatieve interpretaties moeten beschrijven. Nu zou de lezer denken dat de Posoër louter magisch denkt. Zie brief Kruij aan zoon Jan, 30 oktober 1934 (ARvdZ 106A/2/5ab).

verdient voor het bijeenbrengen van zoveel materiaal.²²²

Juist op dit laatste punt uit F.A.E. van der Wouden echter kritiek op Kruyt. In zijn dissertatie *Sociale structuurtypen in de Groot Oost* (1935) betwijfelt hij de betrouwbaarheid van de gegevens die Kruyt had verzameld.²²³ J.Ph. Duyvendak (1883-1919)²²⁴ gaat met Kruyt geen discussie aan over de betrouwbaarheid van de gegevens, maar wel over zijn visie. In zijn *Inleiding tot de ethnologie van de Indonesische archipel* (1935) noemt Duyvendak zelden de naam van etnologen. Dit is echter wel het geval wanneer hij schrijft over het dynamisme. Daar bespreekt hij F.D.E. van Ossenbruggen en Kruyt²²⁵ en laat hij een waarschuwend woord volgen:

Bij de interpretatie der betreffende verschijnselen wake men er echter voor deze te rationalistisch te willen verklaren; immers mana ligt in de sfeer van het irrationele. Bij het gebruik van de vertalingen 'Kracht' en 'magische energie' en door het oproepen van het beeld van elektrische lading laat men zich wel eens al te veel door dit natuurwetenschappelijke beeld meeslepen.²²⁶

In de bibliografische aantekeningen²²⁷ weidt hij verder uit over Kruyts opvattingen:

Een belangrijk en handzaam boek voor kennis der godsdienstige gebruiken in Indonesië – zij het ook verouderd van opvatting – is Alb. Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel* (1906). De Animistische verklaringwijze, die de schrijver in dit werk volgde, poge men te scheiden van de medegedeelde feiten.²²⁸

Op een volgende pagina uit hij zich opnieuw kritisch over de wijze waarop door etnologen over 'magische kracht' geschreven wordt. Hij noemt Van Ossenbruggen en Kruyt als de belangrijkste schrijvers over *mana* in Indonesië, maar voegt daar aan toe: 'Door te lichtvaardig gebruik te maken van de term "magische kracht" snijdt men zich de weg af tot het werkelijk verstaan der verschijnselen'.²²⁹ Naast deze kritiek blijkt Duyvendak ook waardering te hebben voor Kruyt. Zo vermeldt Duyvendak in de bibliografische gegevens over de Mentaweiers dat Kruyts publicaties 'verreweg het rijkst aan gegevens' zijn: 'Wat deze gedurende een bezoek, dat slechts één maand duurde, heeft weten vast te leggen (met behulp van de Zendingspost), getuigt van grote ethnografische ervarenheid'.²³⁰

B.A.G. Vroklage²³¹ citeert Kruyt zeer frequent in zijn boek *Die sozialen Verhältnisse Indonesiens* (1936).²³² Kruyt ontmoette hem enkele malen in 1934. Tijdens die

²²² Fahrenfort, *Dynamisme en logies denken bij Natuurvolken*, blz. 148, 151.

²²³ F.A.E. van der Wouden, *Sociale structuurtypen in de Groot Oost*, Leiden, 1935, blz. 4. Zie hierover ook Van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending*, II, blz. 404.

²²⁴ Duyvendak was hoogleraar ethnologie aan de faculteit letteren en filosofie in Batavia (1938-1942). In 1946 werd hij opgevolgd door G.J. Held, die deze functie uitoefende tot 1955.

²²⁵ J.Ph. Duyvendak, *Inleiding tot de ethnologie van de Indonesische archipel*, Djakarta/Groningen, 1935, blz. 150.

²²⁶ Duyvendak, *Inleiding*, blz. 150.

²²⁷ Duyvendak, *Inleiding*, blz. 185-207.

²²⁸ Duyvendak, *Inleiding*, blz. 196.

²²⁹ Duyvendak, *Inleiding*, blz. 197.

²³⁰ Duyvendak, *Inleiding*, blz. 189.

²³¹ Vroklage was van 1948 tot zijn overlijden in 1951 buitengewoon hoogleraar ethnologie in Nijmegen. Zie ook blz. 197.

²³² B.A.G. Vroklage, *Die sozialen Verhältnisse Indonesiens. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung. Band I: Borneo, Celebes und Molukken*, Münster i.W., 1936.

gesprekken bleek dat hij Kruyts publicaties goed kende en over allerlei onderzoeksresultaten verheldering vroeg.²³³ In de zestig bladzijden die Vroklage wijdt aan de sociale verhoudingen in Midden-Celebes verwijst hij op elke pagina één of meerdere malen naar Kruyts publicaties of naar persoonlijke gesprekken die hij met hem voerde. Vroklage, een leerling van W. Schmidt en eveneens een aanhanger van het idee dat alle vormen van religie afgeleid zijn van eenzelfde oorspronkelijke godsdienst (het 'oermonotheïsme'), maakt evenals Mauss gebruik van Kruyts feitelijke onderzoeksresultaten, maar hij neemt de godsdiensthistorische benadering niet over.

H.Th. Fischers *Inleiding tot de Volkenkunde van Nederlands-Indië* (1940) valt op omdat de schrijver de discussie met Kruyt niet meer aangaat. Fischer,²³⁴ die Kruyt persoonlijk kende,²³⁵ ontleent voorbeelden aan diens werk, maar hij stelt noch de vraag naar de betrouwbaarheid van de gegevens noch de vraag naar de interpretatie ervan.²³⁶ Na Kruyts overlijden schreef W.M. Rassers in het jaarboek van de Koninklijke Akademie van Wetenschapper een 'in memoriam',²³⁷ waarin hij Kruyt omschreef als een 'gezaghebbend ethnograaf' die zowel in Nederland als daarbuiten naam maakte. Kruyts vermogen materiaal te verzamelen en te beschrijven erkent hij als 'buitengewoon'.²³⁸ Hij constateert echter tegelijkertijd op dit punt Kruyts zwakte:

Over theoretische overwegingen die hem bij zijn werk hebben geleid, heeft Kruyt nooit uitvoerig gesproken; hij voelde zich daartoe niet geroepen en liet dit liever aan anderen over. Voor het doel dat hij in de eerste plaats nastreefde, heeft hij er blijkbaar geen grote betekenis aan toegekend. Dit doel schijnt eenvoudig; het is altijd, naar zijn eigen woorden, een positieve voorstelling der feiten, en de methode die hij daarbij te volgen had, moet hem vanzelfsprekend zijn voorgekomen. In deze houding, hoe voortreffelijk die overigens op zichzelf is, lag ook een gevaar. Zij kon leiden, en heeft ook wel geleid, tot een zekere miskennis van wat als het eigenlijke voorwerp van het onderzoek moet worden beschouwd. De sterke belangstelling voor een objectieve weergave van de afzonderlijke feiten heeft als keerzijde een mindere aandacht voor de beschaving als essentiële eenheid, terwijl toch ook eerst binnen het cultuurverband de verschijnselen zich vertonen in hun specifieke aard. Het valt niet te ontkennen dat, in Kruyts ethnografieën, het beeld der beschaving als innerlijk samenhangend geheel enigszins vaag blijft; de verschillende hoofdstukken staan vaak vrij los naast elkaar.²³⁹

²³³ Zie blz. 197.

²³⁴ Fischer was hoogleraar etnologie in Utrecht (1936-1970). Van 1931 tot 1936 was hij universitair docent aan dezelfde faculteit.

²³⁵ Zie brief K.J. Brouwer aan J.H. Kruyt-Moulijn, 5 mei 1951 (ARvdZ 77/11) en brief Kruyt aan zijn kinderen, 13 januari 1939 (ARvdZ 96A/1/2). In de laatste brief schrijft Kruyt dat hij op de etnologendag van 7 januari 1939 een spreekbeurt hield en daar met Fischer afsprak hem op 17 januari te bezoeken.

²³⁶ H.Th. Fischer, *Inleiding tot de Volkenkunde van Nederlands-Indië*, Haarlem, 1948 (derde druk), zie blz. 28, 56, 137, 193, 210, 213, 227.

²³⁷ W.H. Rassers, 'Herdenking van A.C. Kruyt', *Jaarboek der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen*, 1948-1949, blz. 1-10. Het 'in memoriam' van H. van der Veen biedt weinig aanknopingspunten voor het vaststellen van Kruyts invloed op de antropologie. Hij gedenkt Kruyt als een groot wetenschappelijk onderzoeker die een grote productiekraacht bezat, maar hij benoemt de betekenis van Kruyts bijdragen aan het etnologisch onderzoek niet. Zie H. van der Veen, 'In memoriam Alb.C. Kruyt', *Oriëntatie* 1949 (18), blz. 57-62. Ook H.Th. Fischer schreef een 'in memoriam' n.a.v. Kruyts overlijden. Hij vermeldt daarin dat Kruyts ethnografieën 'meer feitenopsommingen' waren dan 'functionele studies'. Zie H.Th. Fischer, 'In memoriam Dr. Alb.C. Kruyt', *Indonesië*, 1949, blz. 484.

²³⁸ Rassers, 'Herdenking van A.C. Kruyt', blz. 5.

²³⁹ Rassers, 'Herdenking van A.C. Kruyt', blz. 5.

Naast deze terechte kritiek schrijft Rassers dat Kruyt vaak bekritiseerd is om zijn onderscheid tussen ziel en 'zielestof', maar stelt daartegenover dat het voortschrijdend onderzoek aangetoond heeft dat hij wel degelijk 'de aandacht had gevestigd op gewichtige feiten'.²⁴⁰ Het was Kruyts verdienste dat hij 'reeds vroeg de aandacht heeft gevestigd op Indonesische feiten die tot een herziening van de oude theorie van het animisme moesten leiden'.²⁴¹ Aan het slot van zijn artikel wijst hij op Kruyts belangwekkende publicatie 'Kooopen in Midden-Celebes' (1923), dat ingaat op de dubbele betekenis van het kopen. Kruyt toont daarin aan dit niet alleen een economische, maar ook een religieuze functie heeft: het economisch verkeer blijft ten dele bestaan in een verplichte uitwisseling 'van dingen die niet worden geschat naar hun gebruikswaarde, maar naar een andere, geestelijke betekenis'. Rassers vermeldt dat dit verschijnsel 'nog weinig was opgemerkt en in ieder geval nog zeer onvoldoende onderzocht'.²⁴² Kruyts onderzoek paste geheel in het opkomende onderzoek naar de verhouding van economie en godsdienst.

Tot slot wijzen we op *Symbols for communication* (1985) van J. van Baal²⁴³ en W.E.A. van Beek.²⁴⁴ Deze studie beschrijft de ontwikkeling van de antropologische theorie van de religie. Kruyt komt uitvoerig aan de orde in het hoofdstuk over het concept *mana*.²⁴⁵ De auteurs zijn scherp in hun afwijzing van Kruyts ideeën over het dynamisme. Evenals Fahrenfort verwijten zij Kruyt, dat hij niet uitgaat van hetgeen de inwoners van Midden-Celebes zelf denken, maar dat hij hun gedachten en gebruiken westers-rationalistisch interpreteert: 'The doctrine pays very little attention to what primitive people think themselves'.²⁴⁶ Het dynamisme bij Kruyt wordt zo tot een verklaringmogelijkheid van hetgeen de onderzoeker nog niet begrijpt. Het gevaar van cirkelredeneringen ligt in het werk van Kruyt daarom op de loer. De schrijvers erkennen tot hun spijt dat 'interpretations like those forwarded by Kruyt' tot de dag van vandaag wijdverbreid zijn. De door Kruyt – en vele anderen – gebruikte omschrijving 'magische kracht' noemen zij een 'term of amazing persistence, haunting the works of scientific ethnography with almost undiminished frequency'. Ze zijn vooral blij dat de term 'dynamisme' reeds spoedig verdween uit het antropologisch discours.²⁴⁷

Godsdienstwetenschappen

De godsdienstwetenschapper G. van der Leeuw (1890-1950)²⁴⁸ besteedt opmerkelijk veel aandacht aan Kruyt en valt op enkele onderdelen als een leerling van Kruyt aan te merken. Zoals reeds vermeld ontmoetten zij elkaar in 1933 in Groningen, waar

²⁴⁰ Rassers, 'Herdenking van A.C. Kruyt', blz. 7.

²⁴¹ Rassers, 'Herdenking van A.C. Kruyt', blz. 8.

²⁴² Rassers, 'Herdenking van A.C. Kruyt', blz. 9.

²⁴³ Van Baal was hoogleraar antropologie in Utrecht (1960-1975).

²⁴⁴ J. van Baal, W.E.A. Beek. *Symbols for communication. An introduction to the anthropological study of religion*, Assen, 1985 (revised edition). De eerste uitgave (1971) werd geschreven door Van Baal. Auteur dezes maakte gebruik van de tweede druk. De bladzijden 71-75 zijn gewijd aan het werk van Kruyt. Zie ook hoofdstuk 4, blz. 177 en 180.

²⁴⁵ Van Baal, Beek. *Symbols for communication*, blz. 64-86.

²⁴⁶ Van Baal, Beek. *Symbols for communication*, blz. 74.

²⁴⁷ Van Baal, Beek. *Symbols for communication*, blz. 74.

²⁴⁸ Gerardus van der Leeuw studeerde theologie en godsdienstgeschiedenis in Leiden en was een leerling van de ethische P.D. Chantepie de la Saussaye. Van 1918 tot 1950 was hij hoogleraar in de geschiedenis van de godsdienst in Groningen, met uitzondering van 1945-1946 toen hij minister van onderwijs, kunsten en wetenschappen was (kabinet Schermerhorn).

laatstgenoemde een lezing hield.²⁴⁹ Van der Leeuw bespreekt Kruyts werk in meerdere van zijn publicaties, zoals *Einführung in die Phaenomenologie der Religion* (1925), *Phaenomenologie der Religion* (1933) en *De primitieve mensch en de religie* (1937). In het eerstgenoemde werk wordt Kruyt twee maal ter sprake gebracht in verband met het *mana* van koningen en ‘zielestof’.²⁵⁰ De eerste vermelding is niet meer dan een ondersteunend voorbeeld voor Van der Leeuws redenering. De tweede vindplaats gaat echter inhoudelijk in op Kruyts begrip ‘zielestof’. Van der Leeuw staat sympathiek ten opzichte van diens dynamistische analyse en betreurt het dat Kruyt in 1918 instemde met de kritiek op zijn opvattingen over ‘zielestof’.²⁵¹ Van der Leeuw omschrijft de ontwikkeling van ‘zielestof’ tot zelfstandige ziel als dynamisme.²⁵² Blijkens een passage op pagina 31 volgt Van der Leeuw Kruyts analyse zonder meer, want hij schrijft dat ‘men’ in Nederlands-Indië ‘zielestof’ van plant en mens als niet wezenlijk verschillend beschouwt.

Uit Van der Leeuws *Phaenomenologie der Religion* blijkt dat hij ook in 1933 Kruyts onderscheid van animisme en dynamisme aanhing. In paragraaf 1.5, over ‘macht’ in de religie, schrijft hij: ‘Das Wirksame in der Welt ist in weiten Kreisen der primitiven und antiken Völker immer wieder unpersönliche Macht. So dürfen wir von *Dynamismus* reden, der Weltanschauung der Macht’.²⁵³ Hij geeft de voorkeur aan de term dynamisme boven animisme of pre-animisme.²⁵⁴ Van der Leeuw gaat expliciet op Kruyt in wanneer hij schrijft over de ziel (paragraaf 39-42). Ook hier deelt hij de lezer mee dat Kruyt de term ‘zielestof’ iets te overhaast heeft willen terugtrekken toen hij de betekenis van *measa* ontdekte. Van der Leeuw achtte dit een te snelle capitulatie voor de kritiek:

Später hat er, als er dem Begriff der Macht, mit dem Dynamismus, die erste Stelle im primitiven Denken einräumen wollte, das Wort wieder zurückgezogen. Damit ist er, so scheint es, etwas voreilig gewesen. Denn das Eigentümliche der Seelenidee ist gerade, dass Macht sich an irgendeinem Stoff zeigt, offenbart. Seelen haben einen Träger, sie sind nie und nirgends selbständige Wesen. Das Wort *Seelenstoff* schliesst mithin, richtig verstanden, den Machtgedanken ein. Macht und Stoff sind im primitiven Gedankenbereich nicht verschiedene Begriffe. Man kann daher genau so gut von ‘Seelenmacht’ wie von *Seelenstoff* reden: in beiden Fällen handelt es sich um gewisse mächtige Stoffe oder um eine an einem Stoff haftende Macht.²⁵⁵

De macht is volgens Van der Leeuw stoffelijk gedacht. In het primitieve denken is de toe- en afname van macht, van de ‘zielestof’ stoffelijk gedacht: mensen kunnen de ziel van een vijand eten. Het eten van andermans hart doet de eigen zielestof toenemen. Van der Leeuw gebruikt de termen ‘Seelenstoff’, ‘Seelenmacht’ en ‘Seelenmächtigkeit’ afwisselend: ze duiden voor hem op verschillende aspecten van

²⁴⁹ Zie blz. 289.

²⁵⁰ G. van der Leeuw, *Einführung in die Phaenomenologie der Religion*, München, 1925, blz. 63 en 85.

²⁵¹ Van der Leeuw schrijft: ‘Kruyt fand den Namen *Seelenstoff* (und zog ihn später unnötigerweise wieder zurück!)’ (blz. 85). Het is niet juist dat Kruyt de term terugtrok: hij erkende de verwarring die de term opleverde en zag in dat het begrip hem gehinderd had dieper door te dringen in de religie van de To Pamona. Zie: Kruyt, ‘Measa’, *MNZG* 1918 (74), blz. 233-236.

²⁵² Van der Leeuw, *Einführung in die Phaenomenologie der Religion*, blz. 85-86.

²⁵³ Van der Leeuw, *Phaenomenologie der Religion*, blz. 8. Zie ook paragraaf 9.4 (blz. 71vv.) en 10.4 (blz. 83).

²⁵⁴ Van der Leeuw, *Phaenomenologie der Religion*, blz. 8.

²⁵⁵ Van der Leeuw, *Phaenomenologie der Religion*, blz. 255.

hetzelfde fenomeen: zo zet hij uiteen dat ‘keine Körper- oder Organseele die Seelenmächtigkeit ganz umfasst, unter Ausschliessung der sonstigen Körperteile. Seelenstoff ist im ganzen Körper; man bezeichnet ihn nur im bezug auf diejenige Stelle oder Stellen, an denen er sich mächtig gezeigt. Alles am Menschen kann “Seele” sein, wenn es nur mächtig ist.’²⁵⁶

In *De primitieve mensch en de religie* verwijst Van der Leeuw slechts twee maal naar Kruyt. In zijn inleiding ‘De stand van het vraagstuk der primitieve mentaliteit’ schrijft hij dat Lévy-Bruhls onderzoek naar het prelogische denken zowel bijval als scherpe bestrijding opriep, dat in Nederland Kruyt en Van Ossenbruggen ‘verschillende gedachten van het z.g. praeanimisme’ formuleerden en dat zij dit illustreerden met rijk Indonesisch materiaal.²⁵⁷ Hij gaat op beiden echter niet inhoudelijk in.

De dichter en godsdienstwetenschapper Th.P. van Baaren (1912-1989)²⁵⁸ bestrijdt de dynamistische opvattingen van Van der Leeuw in zijn boek *Wij mensen* (1960). Hij stelt dat ‘dynamistische voorstellingen in verschillende schakeringen bij primitieven een rol spelen, indien wij ten minste afzien van het onpersoonlijk karakter van deze voorstellingen en er toch prijs op stellen deze naam voor een aantal verschijnselen te behouden’, maar ‘noch het primitieve, noch het antieke materiaal geeft aanleiding tot het aannemen van een dynamistische structuur in de zin van Van der Leeuw’.²⁵⁹ Het is duidelijk dat hij daarmee ook Kruyts opvattingen over het dynamisme afwijst. Van Baaren verwijst in zijn studie vaak naar de publicaties van Kruyt, onder meer bij de literatuuropgaven aan het eind van elk hoofdstuk, maar – anders dan bij Van der Leeuw – gaat hij de discussie niet aan. Kruyt is een bron van etnologische voorbeelden geworden die dient ter ondersteuning van Van Baarens eigen betoog.²⁶⁰ Zo is opmerkelijk dat Van Baaren in zijn hoofdstuk over ‘mana’ en ‘taboe’ in het geheel niet naar Kruyt verwijst, behalve in de literatuuropgave, aan het eind van het hoofdstuk, waarin hij de artikelenreeks ‘Measa’ noemt.²⁶¹

H.Th. Obbink (1869-1947)²⁶² verwijst anders dan Van der Leeuw en Van Baaren zelden naar zijn erepromovendus. In zijn *De godsdienst in zijn verschijningsvormen* (1933) komt Kruyt uitsluitend voor in de literatuurverwijzingen aan het eind van de hoofdstukken. In zijn bespreking van het begrip *mana* schrijft hij: ‘Men heeft mana willen vertalen door geestelijke stof, zielestof, levenselectriciteit, magische energie, dynamisme, surhumain, onpersoonlijke kracht enz.’. Duidelijk is dat hij hier onder meer op Kruyt doelt, maar hij noemt diens naam niet en gaat niet nader op de betreffende etnologische en godsdienstwetenschappelijke discussie in.²⁶³ Opmerkelijk is dat Obbink in de literatuuropgave Adriani vaker noemt dan Kruyt. Aan een vermelding van Adriani’s *Verzamelde Geschriften* voegt hij toe: ‘prachtig materi-

²⁵⁶ Van der Leeuw, *Phaenomenologie der Religion*, blz. 259.

²⁵⁷ G. van der Leeuw, *De primitieve mensch en de religie. Anthropologische studie*, Groningen, Djakarta, 1952 (tweede, ongewijzigde druk), blz. 8.

²⁵⁸ Theodorus P. van Baaren studeerde theologie en egyptologie in Utrecht en werd in 1951 benoemd tot hoogleraar godsdienstwetenschappen in Groningen, als opvolger van G. van der Leeuw. Van Baarens promotor was H.Th. Obbink.

²⁵⁹ Th.P. van Baaren, *Wij mensen. Religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volken*, Utrecht, 1960, blz. 119.

²⁶⁰ Zie Van Baaren, *Wij mensen*, blz. 53, 72, 110, 145 en 169 (voetnoten 70, 118, 256, 351-352b, 407).

²⁶¹ Van Baaren, *Wij mensen*, blz. 112-129 (hoofdstuk 3.5).

²⁶² Zie voor biografische gegevens van Obbink: hoofdstuk 2, voetnoot 439.

²⁶³ H.Th. Obbink, *De godsdienst in zijn verschijningsvormen*, Groningen, Batavia, 1993, blz. 34.

aal'.²⁶⁴ Een dergelijke aanbeveling treffen we echter niet aan bij de verwijzingen naar Kruyts publicaties.

De godsdienstwetenschapper J. Waardenburg verwijst naar Kruyt in zijn studie *Classical approaches to the study of religion* (1974). Het tweede, bibliografische deel bevat een korte opsomming van werken over Kruyt, gevolgd door een overzicht van zijn belangrijkste publicaties.²⁶⁵ In het eerste deel, dat het werk van 41 wetenschappers inleidt, wordt Kruyt niet apart behandeld. Wel noemt Waardenburg zijn naam in het overzicht van honderd jaar godsdienstwetenschap. In de paragraaf over de dwarsverbanden tussen godsdienstwetenschap en andere disciplines noemt hij G.A. Wilken, N. Adriani, A.W. Nieuwenhuis en Kruyt als de vier Nederlandse antropologen in Indonesië die zich bezighielden met het geloof in de ziel.²⁶⁶ Waardenburg voegt hieraan toe dat de twee laatstgenoemden gezamenlijk het concept 'zielestof' ontwikkelden. Deze veronderstelling is echter niet juist. Kruyt ontwikkelde zijn denkbeelden over 'zielestof' zelfstandig op basis van etnologisch onderzoek in diverse delen van Nederlands-Indië.

11.3.2 Buiten Nederland

Kruyts publiceerde enkele artikelen in het Engels, Duits en Frans. Zes daarvan betreffen de etnologie.²⁶⁷ Ongetwijfeld had Kruyts invloed buiten Nederland en Nederlands-Indië groter kunnen zijn, maar zijn reeds eerder genoemde gebrek aan motivatie om in het Engels te publiceren heeft dit verhinderd.²⁶⁸ Zo blijkt uit een brief van Kruyt aan zijn zoon Jan dat hij met de Engelse etnoloog James Frazer in gesprek was over een verkorte Engelse uitgave van zijn *De West-Toradja's op Midden-Celebes*. Hij zag daarvan af omdat hem gevraagd werd zelf een selectie van de belangrijkste delen te maken. Hij wilde zijn tijd aan andere zaken wijden.

Het hiernavolgende gaat kort in op het werk van drie etnologen, die kennis namen van Kruyts werk: W.J. Perry, W. Kaudern, M. Mauss.²⁶⁹ We doen dit op chronologische volgorde van de besproken publicaties.

Tot 1945

In het boek *The megalithic culture of Indonesia* (1918) van de Engelse etnoloog W.J.

²⁶⁴ Obbink, *De godsdienst in zijn verschijningsvormen*, blz. 63.

²⁶⁵ J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, Den Haag/Parijs, 1974, II, blz. 140-141.

²⁶⁶ Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, blz. 32.

²⁶⁷ Namelijk 'Beiträge zur Volkskunde der Poso-Alfuren', *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft zu Jena*, 1897 (15), blz. 41-56; 'Beobachtungen an Leben und Tod, Ehe und Familie in Zentralcelebes', *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 1903 (6/2), blz. 707-714; 'Indonesians', in: J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1908-1926 (7), blz. 232-250; 'Les statues en pierre de la région centrale de Célèbes', *Revue Anthropologique*, 1923 (33), blz. 271-278; 'The influence of western civilization on the inhabitants of Poso (Central Celebes)', in: B.J.O. Schrieke, ed., *The effect of western influence on native civilization in the Malay Archipelago*, Batavia, 1929, blz. 1-9; 'L'immigration préhistorique dans les pays des Toradjas occidentaux', in: *Hommage du Service Archéologique des Indes Néerlandaises au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient à Hanoi, (25-31 Jan. 1932)*, Batavia, 1932, blz. 1-16. Kruyt woonde dit congres overigens niet bij.

²⁶⁸ Brief Kruyt aan zoon Jan, 24 maart 1939 (ARvdZ 106A/1/2).

²⁶⁹ Aan deze reeks zouden nog andere namen kunnen worden toegevoegd: in hoofdstuk 6 bleek reeds dat Kruyt ook invloed uitoefende op de etnoloog N. Söderblom (zie blz. 295).

Perry²⁷⁰ is Kruyts invloed goed zichtbaar. Perry probeert in deze studie, in navolging van zijn leermeester W.H.R. Rivers, aan te tonen dat de volkeren van Indonesië in cultureel opzicht niet homogeen waren, maar een mengsel vormden van diverse autochtone en immigrerende volkeren. Perry werkt dit nader uit aan de hand van de 'megalithic monuments' in Nederlands-Indië, grote stenen beelden en urnen die dateren van voor het begin van de christelijke jaartelling. Perry correspondeerde met Kruyt over deze megalieten. In het voorwoord spreekt hij dan ook zijn dank aan hem uit.²⁷¹ De schrijver verwijst zeer frequent naar de etnologische publicaties van Kruyt en meldt dat de monumenten in Midden-Celebes een belangrijke rol spelen in zijn argumentatie.²⁷² Perry baseert zich daarbij op literatuuronderzoek en daarmee dus voor een niet gering deel op het onderzoek van Kruyt, want hij bezocht Midden-Celebes niet zelf. Kruyts latere publicaties over de megalieten waren vooral een resultaat van de contacten met Perry.²⁷³

De Zweed W. Kaudern publiceerde tussen 1921 en 1937 een studie over Celebes. De tweede en derde band van deze zesdelige reeks, beide gepubliceerd in 1925, gaan specifiek over Midden-Celebes.²⁷⁴ Kruyt was met de inhoud van deze studies niet gelukkig. Niet alleen was hij ontstemd over de vele feitelijke onnauwkeurigheden, maar hij was het ook oneens met Kauderns these dat de migraties in Midden-Celebes vanuit het zuiden zouden hebben plaatsgevonden. Kruyt meende dat de migratie vanuit het noorden was gekomen.²⁷⁵ Volgens Kruyt zou Kaudern *De Bare'e-sprekende Toradja's* niet hebben gelezen.²⁷⁶ Kaudern erkende reeds in 1918, tijdens zijn verblijf in Celebes, dat hij Kruyt veel dank verschuldigd was,²⁷⁷ maar dit nam niet weg dat hij in zijn publicaties zeer kritische uitspraken deed over diens onderzoek. Kaudern wees op de verschillen tussen Kruyts vroegste studies (1892-1906), en zijn latere werken, zoals *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes* (1910-1914) en 'Measa' (1918). In een brief aan Kaudern schreef Adriani dat Kruyt op nadrukkelijk verzoek van het Bataviaas Genootschap zijn onderzoeksresultaten altijd snel publiceerde, terwijl hij eigenlijk nog meer onderzoek had willen verrichten alvorens tot publicatie over te gaan. In de loop van de jaren groeide zijn inzicht in de cultuur van de To Pamona en daarom zouden lezers van Kruyts werk de meest recente publicaties als

²⁷⁰ Perry was hoogleraar vergelijkende godsdienstwetenschappen aan de universiteit van Manchester. Hij overleed in 1939.

²⁷¹ W.J. Perry, *The megalithic culture of Indonesia*, Manchester, 1918, blz. x..

²⁷² Perry, *The megalithic culture of Indonesia*, blz. 5.

²⁷³ Dit betreft het hierboven reeds genoemde artikel 'Les statues en pierre de la région centrale de Célèbes', de recensie 'The Children of the Sun by W.J. Perry', *TKBGKW*, 1924 (64), blz. 292-299 en de artikelen 'Steenen lijkurnen', *AWCC*, 1925 (1/50); 'Steenen mortieren', *AWCC*, 1925 (2/9) en 'Steenen beelden', *AWCC*, 1926 (2/11). Ook het hierboven genoemde artikel 'L'immigration préhistorique dans les pays des Toradjas occidentaux' kan tot deze categorie gerekend worden.

²⁷⁴ W. Kaudern, *Ethnographical Studies in Celebes. Results of the Authors Expedition to Celebes, 1917-1920. I. Structures and Settlements in Central-Celebes*, Göteborg, 1925 (band 2); *Ethnographical Studies in Celebes. II. Migrations of the Toradja in Central Celebes*, Göteborg, 1925 (band 3). De Zweedse uitgave, *I Celebes Obyger*, werd gepubliceerd in 1921.

²⁷⁵ Kruyt, 'Een Zweeds Boek over Celebes. I Celebes obyger, av Walter Kaudern', niet-gepubliceerde recensie, s.a. [1925] (ongeinventariseerd dossier ARvdZ). In de inleiding van *Ethnographical Studies in Celebes, V. Megalithic finds in Central Celebes*, schrijft Kaudern: 'Doctor Albert C. Kruyt (...) in a paper of 1932, "L'Immigration Préhistorique dans les Pays des Toradjas Occidentaux" quotes my book in some cases, in others he makes use of my theories without mentioning that they are not his own but borrowed from me' (blz. 1).

²⁷⁶ Brief Kruyt aan Adriani, 24 april 1925 (ongeinventariseerd dossier ARvdZ).

²⁷⁷ Brief W. Kaudern aan Kruyt, 5 april 1918 (ongeinventariseerd dossier ARvdZ). De correspondentie tussen Kaudern en Kruyt werd in het Engels gevoerd.

de beste moeten beschouwen. De latere werken werden geschreven vanuit een grondiger kennis.²⁷⁸ Adriani deed Kauderns kritiek daarmee echter geen recht. Kruyt had een groot vermogen gegevens te verzamelen, maar het systematiseren ervan was niet zijn sterke kant.

Na de verschijning van Kauderns boek plaatste Kruyt een kritische boekbespreking in *Mensch en Maatschappij*,²⁷⁹ hetgeen leidde tot een pittige briefwisseling tussen beiden.²⁸⁰ Adriani nam het voor Kruyt op en schreef Kaudern dat zijn verwijten niet eerlijk waren.²⁸¹ In het *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* verscheen in 1926 overigens een tweede recensie over Kauderns werk, geschreven door E. Gobée.²⁸² Hij voert aan dat Kaudern op scherpzinnige wijze Kruyts hypothetische opvattingen over de migratie bestrijdt en dat hij zijn mening meerdere malen aannemelijk weet te maken, maar is van mening dat de schrijver te ver gaat wanneer deze stelt: ‘the statements of Adriani as well as Kruyt, however, are such that I am tempted to put a mark of interrogation after them’. Hij ervaart deze uitspraken als pijnlijk en ontsierend, vooral ook omdat Adriani de aantijgingen door zijn overlijden niet meer kon weerleggen.²⁸³

Aanvankelijk zou Mia Adriani een Nederlandse vertaling van Kauderns boek verzorgen. Kruyt ontraadde de uitgave na lezing van de conceptvertaling²⁸⁴ en schreef aan L. van Vuuren: ‘Wel kan ik niet nalaten U mijne meening over het boek te zeggen, en deze is, dat het naar mijn gedachte niet de moeite waard is er een vertaling in het Nederlandsch van te publiceren. Wanneer U het boek had gelezen, zou U vermoed ik van dezelfde meening zijn.’ Adriani deelde Kruyts mening.²⁸⁵

De Franse etnoloog Marcel Mauss (1873-1950)²⁸⁶ wijst in zijn ‘Essay sur le don’ (1923-1924)²⁸⁷ op Kruyts hierboven reeds genoemde artikel ‘Kopen in Midden-

²⁷⁸ ‘Laat het nu zoo zijn, dat U met Dr. Kruyt van meening verschilt, dan is het toch een eisch van goede trouw, dat U de resultaten zijner latere onderzoekingen als zijne meening boekt en niet de voorstelling geeft alsof Dr. Kruyt zelf niet weet, wat hij ervan denken moet, maar er niettemin over schrijft. Zie brief N. Adriani aan W. Kaudern, 27 maart 1926 (ongeïventariseerd dossier ARvdZ).

²⁷⁹ Kruyt, ‘Migrations of the Toradja in Central Celebes, by Walter Kaudern’, *Mensch en Maatschappij*, 1926, blz. 350-351 en 450-452. Deze boekbesprekingen werden door de redactie sterk bekort. Kruyts oorspronkelijke artikel is getiteld ‘Een Zweeds Boek over Celebes. I Celebes obygdter, av Walter Kaudern’ (niet-gepubliceerde recensie, s.a. [1925], ongeïventariseerd dossier ARvdZ). Aanvankelijk zou Adriani deze recensie schrijven, maar wegens zijn overlijden nam Kruyt die taak op zich (brief Kruyt aan H. Loois, 26 juni 1926, ongeïventariseerd dossier ARvdZ).

²⁸⁰ Brief W. Kaudern aan Kruyt, 6 mei en 26 september 1926 (ongeïventariseerd dossier ARvdZ). In zijn in het Nederlands gestelde brief van 6 mei schreef Kaudern: ‘...hoe durft U mij als een leugenaar en bedrieger voor Uw landgenooten en de wereld te stellen?’

²⁸¹ ‘Ik kan het toch niet billijk vinden dat men daarvan gebruik maakt om hem voor te stellen als iemand, die er allerlei verschillende meeningen tegelijkertijd op na houdt, en in wiens verwarde voorstellingen orde moet gebracht worden door iemand die er meer van begrijpt.’ Zie brief van N. Adriani aan W. Kaudern, 27 maart 1926 (ongeïventariseerd dossier ARvdZ).

²⁸² ‘“Migrations of the Toradja in Central-Celebes” by Walter Kaudern, door G.’, *TITLV*, 1926 (66/3), blz. 542-548. De identiteit van de schrijver blijkt uit hetgeen hij meedeelt op blz. 544: hij was van 1909 tot 1910 aspirant-controleur in Tentena en van 1925 tot 1926 assistent-resident van Poso.

²⁸³ ‘“Migrations of the Toradja in Central-Celebes” by Walter Kaudern, door G.’, blz. 543. De recensent citeert blz. 99 van Kauderns *Migrations of the Toradja in Central-Celebes*.

²⁸⁴ De conceptvertaling is aanwezig in het ongeïventariseerde archief ARvdZ.

²⁸⁵ Zie brief Kruyt aan L. van Vuuren, 5 augustus 1925 (ongeïventariseerd dossier ARvdZ).

²⁸⁶ Mauss studeerde in Bordeaux en Parijs godsdienstwetenschappen (Sanskriet en de oude Indische religies). Hij werkte veel samen met zijn oom Émile Durkheim. Van 1926 tot 1939 was hij docent aan het *Institut d’Ethnologie* van de universiteit van Parijs (zie J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, I, blz. 325).

²⁸⁷ M. Mauss, ‘Essay sur le don: formes et raison de l’échange dans les sociétés archaïques’, *l’Année*

Celebes' (1923). Mauss, een verklaard tegenstander van de theorie dat de godsdiensten zich evolutionair ontwikkelen, spreekt met grote waardering over het werk van Kruyt en Van Ossenbruggen.²⁸⁸ In zijn essay vecht hij Kruyts evolutionaire opvattingen niet aan. Hij weidt in de betreffende passage uit over de diepere, religieuze betekenis van het kopen en maakt daarbij gebruik van hetgeen Kruyt over dit onderwerp publiceerde: de door hem beschreven gebruiken bij de To Pamona ondersteunden zijn argumentatie.²⁸⁹ Rassers schrijft in het hierboven genoemde 'in memoriam' dat Mauss vooral naar het werk van Kruyt verwijst omdat diens uiteenzettingen geheel pasten in de 'juist in die tijd sterk naar voren gekomen belangstelling voor het vraagstuk van de nauwe samenhang, in archaische gemeenschappen, van de economische en godsdienstige voorstellingen'.²⁹⁰ De korte verwijzingen naar Kruyt in het werk van Mauss hebben betrekking op het verzamelde feitenmateriaal. Er is bij Mauss geen sprake van een doorwerking van Kruyts theorieën over ontwikkeling van de godsdienst door migraties.

Na 1945

In het onderstaande worden in chronologische volgorde verwijzingen naar Kruyt in de antropologische publicaties van Richard E. Downs, Albert Schrauwers en Lorraine V. Aragon behandeld.²⁹¹ Tot slot staan we kort stil bij de verwijzingen naar Kruyts werk in de publicaties van Koentjaraningrat, Dimitri Tsintjilonis en Elisabeth Camerling.

In 1956 verdedigde Downs aan de universiteit van Leiden het proefschrift *The religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*.²⁹² De doelstelling van deze studie is 'to make a critical analysis of N. Adriani and A.C. Kruyt's well-known monograph, "De Bare'e-Sprekende Toradjas van Midden-Celebes", with a view to obtaining a clear and relatively concise picture of the religion of these people'.²⁹³ Downs verbindt daaraan al direct de conclusie dat het voor iedereen duidelijk is dat de massa etnografische data in het genoemde werk slecht georganiseerd is en dat dat materiaal vol zit met niet nader uitgelegde inconsistenties. In hoofdstuk vier komt hij echter tot de slotconclusie dat Kruyts onderzoeksgegevens een 'reasonably coherent whole' vormen. Downs probeert deze gegevens als één geheel te beschrijven en vast te stellen wat de interrelatie van de afzonderlijke delen is. Vervolgens schetst hij hoe de delen zich verhouden tot de sociale organisatie van de To Pamona.²⁹⁴ Hij ziet kans dit in slechts honderd pagina's te doen. Over Kruyts theoretische interpretaties is hij uiterst kritisch: al zijn geschriften 'were marred by a preoccupation with a succession of dubious theories and the absence of a critical approach'.²⁹⁵ Hij wijt dit vooral aan het feit dat Kruyt geen formele antropologische training ontving.

Downs constateert evenals Kaudern veel onverklaarde verschillen tussen de

Sociologique, seconde série, 1923-1924. Dit essay werd later opgenomen in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Parijs, 1950, blz. 143-279. De onderstaande paginaverwijzingen hebben betrekking op de uitgave van 1950.

²⁸⁸ Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, blz. 168 en 193.

²⁸⁹ Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, blz. 167-168.

²⁹⁰ Rassers, 'In memoriam', blz. 9.

²⁹¹ Uiteraard kunnen aan deze reeks andere antropologen worden toegevoegd.

²⁹² R.E. Downs, *The religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*, 's-Gravenhage, 1956.

²⁹³ Downs, *The religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*, blz. vii.

²⁹⁴ Downs, *The religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*, blz. 106-107.

²⁹⁵ Downs, *The religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*, blz. vii.

eerste en de tweede uitgave van Kruyts genoemde werk. Anders dan Adriani verklaart Downs de discrepantie door de maatschappelijke veranderingen die zich in Midden-Celebes voltrokken tussen de publicatie van de eerste en de tweede uitgave: 'one gets a distinct impression that many of the changes found in the second [edition] were very likely due to changed conditions'.²⁹⁶ Hij doelt daarmee op de pacificatie van Midden-Celebes door het koloniaal bewind en op de invloed van de zending. Kruyt zou niet goed hebben ingeschat dat de nieuwe onderzoeksgegevens door deze gebeurtenissen waren beïnvloed. Downs onderbouwt deze uitspraak echter niet goed. Het is daarom terecht dat hij het woord 'impression' gebruikt.

Hoewel het geen publicatie over Kruyt betreft, noemen we hier ook de Engelse vertaling van Kruyts werk over de Bare'e-sprekende Toraja's, 'The Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes', die in 1968 door Jenni Karding Moulton gemaakt werd. Deze vertaling werd helaas niet gepubliceerd, maar kwam in gestencilde vorm beschikbaar voor academisch onderzoek.²⁹⁷

Albert Schrauwens onderzocht de rol van Kruyts etnologisch onderzoek in zijn al in eerdere hoofdstukken uitvoerig behandelde studie *Colonial 'Reformation' in the Highlands of Central Sulawesi* (2000).²⁹⁸ Hier volstaat het te vermelden dat Schrauwens Kruyts denkbeelden als gedateerde evolutionistische theorieën karakteriseert, maar tevens stelt dat laatstgenoemde een centrale rol speelde in 'defining a legal-administrative unit' en 'state formation'.²⁹⁹ De blijvende waarde van Kruyts werk ziet hij in het zorgvuldig documenteren van de gebruiken van de To Pamona. Schrauwens beschouwt het als Kruyts grootste zwakte dat hij niet geïnteresseerd was in 'non-religious phenomena'. Hij keek naar de cultuur vanuit een missionaire interesse en koos er daarom voor het adatrecht te beschrijven als 'liturgie': 'a fixed set of procedures dictated by the ancestors (and hence, ultimately religious)'.³⁰⁰ Schrauwens stelt dat Kruyt nauwelijks interesse had in de verwantschapssystemen bij de To Pamona. Deze conclusie is in vergelijking met het huidige antropologisch onderzoek terecht, maar het beschrijven van verwantschapssystemen was onder etnologen in Kruyts tijd nog geen gemeengoed.³⁰¹

In haar boek *Fields of the Lord* (2000) beschrijft de Amerikaanse antropologe Lorraine V. Aragon de religieuze en sociale veranderingen bij de To Baku, een etnische groep die leeft in het westen van Midden-Sulawesi.³⁰² Aragon verwijst in deze studie talloze malen naar het etnologisch onderzoek van Kruyt. In kritiekloze navolging van Schrauwens plaatst zij Kruyts zendingsmethodiek in het kader van de ethische politiek. Zij verwijst daarbij naar een eerdere publicatie van Schrauwens uit 1998.³⁰³ Eveneens zonder nadere onderbouwing stemt ze in met R.E. Downs'

²⁹⁶ Downs, *The religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*, blz. vii-viii.

²⁹⁷ Kruyt, 'The Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes (The East Toradja)', New Haven, 1968 (gestencilde uitgave in drie delen).

²⁹⁸ Zie onder meer blz. 181 en 385vv.

²⁹⁹ A. Schrauwens, *Colonial 'Reformation'*, blz. 4, 9.

³⁰⁰ Brieven A. Schrauwens aan de auteur, 23 augustus 1994, 1 april 1995 (privé-archief).

³⁰¹ Zie ook onderstaande opmerking hierover van Koentjaraningrat.

³⁰² L.V. Aragon, *Fields of the Lord. Animism, Christian Minorities, and State Development in Indonesia*, Honolulu, 2000. Het westelijk deel van Midden-Celebes was sinds 1914 een zendingsterrein van het Leger des Heils.

³⁰³ Aragon, *Fields of the Lord*, blz. 100. Ze verwijst naar A. Schrauwens, 'Returning to the "Origin": Church and state in the ethnographies of the "To Pamona"', in: J.S. Kahn (ed.), *Southeast Asian identities: Culture and the politics of representation in Indonesia, Malaysia and Singapore*, Singapore, 1998, blz. 203-226.

oordeel over Kruyts werk: het is ‘disorganized and full of inconsistencies’.³⁰⁴ Opnieuw met een verwijzing naar andere onderzoekers vermeldt ze dat Kruyt lange tijd geschenken gaf bij rituele feesten, vervolgens tegenprestaties ging verlangen en pas aan het eind van het proces begon met een ‘serieuze prediking’ die opriep tot bekering. Ten onrechte verwijst ze ter onderbouwing van deze opvatting naar Kruyts biografie door K.J. Brouwer (1951) en J. Coté’s ‘The colonization and schooling of the To Pamona in Central Sulawesi’ (1979).³⁰⁵

Aragon is van mening dat Kruyt verantwoordelijkheid had moeten aanvaarden voor de grote sociale veranderingen in Midden-Celebes. In plaats daarvan schoof hij de schuld voor de ingrijpende veranderingen af naar het gouvernement. Aragon heeft het gelijk gedeeltelijk aan haar zijde. Ze onderschat echter Kruyts inspanningen om de lokale cultuur als eenheid te bewaren. Hij was zich ervan bewust dat de introductie van het christendom verandering zou brengen, maar hij streefde naar het behoud van de cultuur van de To Pamona, juist temidden van de grote sociale veranderingen. Hij achtte dit streven van fundamenteel belang voor het welslagen van de zending en voor de totstandkoming van een volkskerk van de To Pamona. Anders dan Schrauwens is Aragon overigens van mening dat Kruyt wel veel aandacht gaf aan het beschrijven van verwantschapssystemen bij de To Pamona.³⁰⁶

De Australische geograaf D. Henley (geboren 1963)³⁰⁷ wijst frequent op het werk van Kruyt in zijn publicaties *Jealousy and Justice* (2002) en ‘Conflict, Justice and the Stranger-King’ (2004).³⁰⁸ Anders dan Schrauwens en Aragon – aan wie hij refereert – evalueert Henley Kruyts werk niet, maar hij gebruikt zijn publicaties als een vindplaats van gegevens over de wijze waarop de inwoners van Midden-Celebes omgingen met conflicten en onderlinge wedijver. Henley maakt daarbij niet uitsluitend gebruik van Kruyts grote etnologische werken *De Bare’e sprekende Toradjas van Midden-Celebes* en *De West-Toradjas op Midden-Celebes*, maar ook van acht artikelen waaronder ‘Een en ander aangaande het geestelijk en maatschappelijk leven van den Poso-Alfoer’ (1892), ‘De vorsten van Banggai’ (1931) en ‘Balantaksche studiën’ (1932).

Tot slot wijzen we op enkele algemenere werken van Dimitri Tsintjilonis, Koentjaraningrat en Elisabeth Camerling. Eerstgenoemde publiceerde een artikel getiteld ‘“The flow of life in Buntao”. Southeast Asian animism reconsidered’ (2004).³⁰⁹ Evenals Aragon gaat ook Tsintjilonis in op Kruyts concept ‘zielestof’.³¹⁰ Hij constateert een herleving van het antropologische debat over het animisme, ook in relatie tot het onderzoek naar concepten van de kosmos in Indonesië.³¹¹ Hij plaatst

³⁰⁴ Aragon, *Fields of the Lord*, blz. 102.

³⁰⁵ Aragon, *Fields of the Lord*, blz. 104. De genoemde ‘masters thesis’ van Joost Coté wordt hier niet afzonderlijk behandeld, omdat het een scriptie pedagogiek betreft. Deze paragraaf behandelt Kruyts invloed op de antropologie.

³⁰⁶ Aragon, *Fields of the Lord*, blz. 110: ‘...he and Adriani nevertheless expended great energy collecting obscure information on subjects such as kinship and craftsmanship...’

³⁰⁷ David Henley is sinds 1993 als onderzoeker verbonden aan het KITLV.

³⁰⁸ D. Henley, ‘Conflict, Justice and the Stranger-King. Indigenous Roots of Colonial Rule in Indonesia and Elsewhere’, in: *Modern Asian Studies*, 38/1 (2004), blz. 85-144. Dit artikel is een bewerking van de monografie *Jealousy and Justice; the Indigenous Roots of Colonial Rule in Northern Sulawesi*, Amsterdam, 2002.

³⁰⁹ D. Tsintjilonis, *BTLV*, 2004 (160/4), blz. 425-455. Tsintjilonis is universitair docent sociale antropologie in Edinburgh.

³¹⁰ Aragon, *Fields of the Lord*, blz. 163-167; Tsintjilonis, ‘“The flow of life in Buntao”’, blz. 427, 454.

³¹¹ Tsintjilonis, ‘“The flow of life in Buntao”’, blz. 425.

deze recente discussie in een historisch kader en wijst daarbij op Skeats *Malay Magic* (1900) en Kruyts zoektocht naar de ‘zielestof’.³¹² Hij typeert Kruyt als een leerling van Tylor en voegt toe dat de daaraan verbonden klassiek-evolutionistische benadering van het animisme onhoudbaar is gebleken.³¹³

De Indonesische antropoloog Koentjaraningrat besteedt in zijn *Anthropology in Indonesia* (1975) uitvoerig aandacht aan Kruyts etnologisch onderzoek.³¹⁴ In tegenstelling tot Schrauwers typeert hij Kruyts ‘feitenopsommingen’ niet als ‘liturgieën’, maar als een ‘catalogus’ van beschreven gebruiken en voorwerpen.³¹⁵ Hij sluit zich daarmee aan bij het oordeel en woordgebruik van Fischer. Kruyts beschrijvingen tonen volgens hem aan dat hij niet beschikte over de ‘sophistication of a professional anthropologist’, maar hij noemt hem toch één van de ‘great missionary ethnographers’.³¹⁶ Kruyt verzuimde volgens Koentjaraningrat vooral het beschrevene te plaatsen in het geheel van het dagelijks leven. Overigens ziet Koentjaraningrat dat als een zwakte in de geschriften van veel vroegere etnologen. Hij constateert tevens dat de latere publicaties van Kruyt aanmerkelijk professioneler zijn doordat hij zich de antropologische onderzoeksmethodiek van W.H.R. Rivers eigen gemaakt had en gebruik ging maken van de genealogische methode.³¹⁷ Koentjaraningrat komt op dit punt dus tot een andere conclusie dan Schrauwers.

In zijn beschrijving van Kruyts visie op de ontwikkeling van de religie besteedt Koentjaraningrat met name aandacht aan de concepten ‘zielestof’ en *measa*.³¹⁸ Hij constateert dat diverse auteurs Kruyts theorieën overnamen, onder wie de etnologue E. Camerling. Zij maakte in haar dissertatie *Über Ahnenkult in Hinterindien und auf den Grossen Sunda Inseln* (1929)³¹⁹ gebruik van Kruyts onderscheid tussen ziel en ‘zielestof’ om de vooroudercultus te beschrijven.³²⁰

Tot slot kan gewezen worden op de *International Dictionary of Anthropologists* (1991)³²¹ die twee pagina’s wijdt aan het antropologisch onderzoek van Kruyt. De schrijvers van het lemma, S.R. Jaarsma en J.J. Wolf, delen mee dat ‘his scientific work was highly regarded by professional anthropologists, at least those who could read Dutch (e.g. Marcel Mauss and James G. Frazer)’ en roemen zijn ‘powers of patient observation and thorough description’.³²² Zij vergelijken zijn werk met dat

³¹² Tsintjilonis, “‘The flow of life in Buntao’”, blz. 427.

³¹³ Tsintjilonis, “‘The flow of life in Buntao’”, blz. 427: Kruyt, Skeat en anderen ‘adopt variations of the classic Tylorian definition of animism’. Terzijde wijzen we erop dat de expositie ‘Indonesia. De ontdekking van het verleden’ (Amsterdam, 17 december 2005 tot 17 april 2006) ruime aandacht schonk aan het etnologische werk van Kruyt en aan door hem verzamelde etnografica. Zie ook de catalogus van deze expositie: Endang Sri Mardiaty, P. ter Keurs (eds.), *Indonesia. De ontdekking in het verleden*, Amsterdam, 2005, blz. 162-168. Deze catalogus is ook uitgegeven in het Engels en Indonesisch.

³¹⁴ Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia*, blz. 49-51 en 62-67.

³¹⁵ Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia*, blz. 49.

³¹⁶ Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia*, blz. 49, 62.

³¹⁷ Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia*, blz. 50. Hij wijst op W.H.R. Rivers, *Notes and Queries on Anthropology* (1912). Zie ook hoofdstuk 4, blz. 190.

³¹⁸ Koentjaraningrat doet het voorkomen alsof Kruyt afstand nam van het concept ‘zielestof’ ten gunste van *measa*. Dat is echter niet terecht. Kruyt onderscheidde *measa* van *tanoana*. Schrauwers wijst er eveneens op dat Koentjaraningrat Kruyts argumentatie niet goed weergeeft (brief Schrauwers aan de auteur, 23 augustus 1994, privé-archief).

³¹⁹ E. Camerling, Rotterdam, 1928.

³²⁰ Camerling, *Über Ahnenkult in Hinterindien*, blz. 18.

³²¹ *International Dictionary of Anthropologists*, ed. Chr. Winters, London, 1991.

³²² *IDA*, blz. 367-368.

van de Zwitserse zendeling Henri-Alexandre Junod (1863-1934)³²³ en de reeds eerder genoemde Duitse zendeling Bruno Gutmann.

11.4 CONCLUSIE

De voorgaande paragrafen leiden tot de conclusie dat Kruyts zendingsmethodiek een grote rol speelde in de Nederlandse missiologische bezinning vóór 1940. Hij was toonaangevend in het debat over evangelie en cultuur en oefende invloed uit via zijn publicaties, via het onderwijs aan de NZS en via persoonlijke contacten. Ook op de missiologische geschriften van Kraemer en J. Warneck oefende hij invloed uit. De Tweede Wereldoorlog vormde echter een breuklijn. Na de oorlog ging de missiologie – ook in Nederland – nieuwe wegen en zocht zij antwoorden op nieuwe vragen. Kruyt speelde in deze nieuwe ontwikkelingen geen rol. Zijn zendings-theoretische inzichten pasten volgens de gangbare missiologische opinie niet meer bij de veranderde context van zending, kerk en samenleving. Sporen van Kruyt zijn het langst zichtbaar gebleven in het gereformeerde missiologische discours. In de Gereformeerde kerken verdween Kruyt na Bavinck snel uit het missiologisch debat, maar publicaties van orthodox-gereformeerde signatuur wijzen blijvend op Kruyts visie. Aan hervormde zijde werd de zendingstheologische benadering van Kruyt na de oorlog snel beschouwd als een klassiek maar gepasseerd concept. In Indonesië oefende Kruyt na de Tweede Wereldoorlog geen aantoonbare invloed uit op de theologie. Dat laat onverlet dat zijn zendingsmethodiek als exemplarisch wordt erkend en dat hij een grote bijdrage leverde aan de groei van het protestantisme in Indonesië.

In de antropologie is een vergelijkbare ontwikkeling zichtbaar. Voor de oorlog deed Kruyt volop mee in het debat over het animisme, maar in de jaren dertig verloor hij langzaam maar zeker de aansluiting met de nieuwe ontwikkelingen. In de etnologische inleidingen van de jaren dertig krijgt Kruyt stevast een plaats. De waardering van zijn werk verschilt. We zagen dat daarvoor verschillende oorzaken bestonden. Sommige etnologen wezen de evolutionistische benadering van de godsdienstgeschiedenis af, anderen deelden Kruyts opvattingen over ‘zielestof’ niet. Weer anderen, zoals Camerling, namen dit concept echter wel over. Fahrenfort en Duyvendak waren wellicht het scherpst in hun afwijzing van Kruyts hypothesen, maar juist de scherpe afwijzing toont dat zijn invloed werd erkend. In het werk van Fischer wordt duidelijk dat Kruyt in 1940 geen rol van betekenis meer speelde in het etnologisch debat. Zijn opvattingen worden genoemd, maar niet meer bestreden. Kruyts theorieën over dynamisme en animisme spelen na 1945 geen rol meer in het antropologische debat. Wel komt Kruyts onderzoek steeds aan de orde in antropologische studies over Midden-Sulawesi.³²⁴ Zijn visie op het animisme staat bekend als een gedateerde, maar noemenswaardige benadering. Zijn feitelijke beschrijving van

³²³ Junod was van 1880 tot 1920 als zendeling en etnoloog werkzaam in Mozambique en Zuid-Afrika. Evenals Kruyt stond hij onder invloed van het evolutionistische denken, met name door zijn studie van het werk van J.G. Frazer (zie *IDA*, 332-333).

³²⁴ Dit geldt overigens ook voor studies die betrekking hebben op het zuidelijker gelegen gebied van de Toraja's in Rantepao en omgeving. Zie bijvoorbeeld T.A. Volkman, *Feast of Honor. Ritual and Change in the Toradja Highlands*, Chicago, 1985. Th. Kobong noemt Kruyt zijdelings in zijn *Evangelium und Tongkonan. Eine Untersuchung über die Begegnung zwischen christlicher Botschaft und der Kultur der Toradja*, Hamburg, 1989. J. Haire wijst in een recente publicatie op Kruyts etnologisch onderzoek naar het animisme in Halmahera (zie J. Haire, 'Halmahera: people and spirit in religious life', in: Chr.G.F. de Jong (ed.), *Een vakkracht in het Koninkrijk*, blz. 85, 89).

de gebruiken van de To Pamona blijft van grote waarde omdat hij – in tegenstelling tot latere onderzoekers – de religie van de To Pamona kende vanuit de dagelijkse omgang met de inwoners van Midden-Celebes.

In het algemeen kan de conclusie luiden dat etnologen en godsdienstwetenschappers in Nederland moeite hadden met Kruyts analyse en interpretatie van het animisme. Een uitzondering daarop vormt Van der Leeuw, die Kruyts analyse overnam en het betreurde dat deze te overhaast de kritiek op het begrip ‘zielestof’ accepteerde. De moeite van etnologen en godsdienstwetenschappers met Kruyts analyse neemt niet weg dat hij in het overzichtswerk van Waardenburg een plek kreeg: zijn evolutionistische visie werd door velen afgewezen, Van Baal constateerde cirkelredeneringen in zijn werk, maar als duidelijk herkenbare variant van Tylors evolutionistische model kreeg het een eigen plaats in de geschiedenis van de godsdienstwetenschap en de etnologie. Diegenen die zijn ideeën niet deelden, erkennen wel Kruyts grote bijdrage aan het debat over het animisme. Ook hadden zij bewondering voor zijn vermogen gegevens over de lokale cultuur te verzamelen. Het is op dat laatste punt dat Kruyts werk van blijvende waarde is gebleken.

Het voorgaande leidt tot de slotsom dat Kruyt duidelijke sporen trok in zowel de missiologie als de culturele antropologie. In beide disciplines wordt zijn benadering overwegend beschouwd als klassiek en tevens verouderd. De Tweede Wereldoorlog, de dekolonisatie en de modernisatie speelden de grootste rol in het marginaliseren van Kruyts invloed op de missiologie. Kruyts invloed op de antropologie is, meer dan in de missiologie, tot op heden merkbaar. Hoewel zijn etnologische theorieën reeds lang geen rol meer spelen, zijn de onderzoeksgegevens over de cultuur en de religie van de To Pamona blijvend van grote waarde voor het voortgaand antropologisch onderzoek. Door de grote veranderingen in Midden-Sulawesi zijn Kruyt en Adriani degenen die de ‘oude’ cultuur en religie hebben gedocumenteerd. Antropologen die nu onderzoek verrichten kunnen om het toen verrichte onderzoek niet heen, ondanks de tekortkomingen die zij erin constateren.

12 Slotbeschouwing

12.1 INLEIDING

De voorgaande hoofdstukken gingen nader in op leven, werk en denken van Kruyt. Tot slot rest de taak zijn werk te evalueren en hem te typeren. De volgende vragen komen daarbij aan de orde: is Kruyt tot het einde van zijn arbeidzame leven een vertegenwoordiger van de ethische richting gebleven? Heeft hij de maatschappelijke ontwikkeling van de To Pamona bevorderd of op de lange termijn juist geremd? Kan Kruyt worden beschouwd als een voorloper van de genitief-theologen die in de vierde kwart van de twintigste eeuw de context tot het uitgangspunt van hun missiologische reflectie maakten? Kan hij in die zin een ‘theoloog van het heidendom’ worden genoemd? En tot slot: wat is Kruyts oecumenische relevantie aan het begin van de eenentwintigste eeuw? In de onderstaande paragrafen wordt gepoogd deze vragen te beantwoorden.

12.2 KRUYT ALS ETHISCH ETNOLOOG

Het is niet gebruikelijk het bijvoeglijk naamwoord ‘ethisch’ te verbinden aan het zelfstandig naamwoord ‘etnoloog’. Toch is het in het kader van deze slotbeschouwing wenselijk nog enige kanttekeningen te plaatsen bij de invloed van Kruyts ethische beginselen op zijn etnologisch onderzoek. Het is evident dat de ethische theologie een grote invloed had op Kruyts visie op cultuur en religie. Anders dan gereformeerde zendingspredikanten zag hij de ‘oorspronkelijke’ religie (*primal religion*) niet als afgodendienst, maar als gemankeerde dienst aan God. De voor de ethischen kenmerkende openheid voor de wetenschap leidde bij hem niet alleen tot een positieve opstelling ten aanzien van de cultuur, zowel in Nederland als daarbuiten, maar ook tot een relatief open houding ten opzichte van het animisme. Kruyt paste het beginsel dat de waarheid ethisch van karakter is toe op de ‘oorspronkelijke’ religie: de groei naar geestelijke waarheid en rijpheid koppelde hij aan E.B. Tylors godsdiensthistorische ontwikkeling van primitief naar hoogontwikkeld. Het is zeer de vraag of Kruyts etnologische hypothesen over de ontwikkeling van dynamisme via animisme naar theïsme tot stand waren gekomen zonder zijn ethisch-theologische vooronderstellingen. Zijn overtuiging dat geestelijke groei een essentieel onderdeel is van het christelijk geloof kreeg een bredere inbedding in de evolutionistische visie op de religiegeschiedenis. De vooronderstellingen van geestelijke (geloofs)groei en evolutie versterkten elkaar.

Uiteindelijk leidde deze spanningsvolle combinatie bij Kruyt tot een zekere scepsis over de interferentie van het transcendente en het immanente: dit blijkt uit Kruyts evaluatie van de dromen in de Bada-vallei, die voor hem geen goddelijk spreken tot de mens betekenden, maar een psychische worsteling van de mens in crisis.¹ Op dat punt won de evolutionistische vooronderstelling van de etnoloog het

¹ Zie blz. 276 en 331.

van de door de zendeling veronderstelde geloofsgroei van de heiden. De door ethische zendingmensen beleden realiteit van het heilvolle handelen van God trad terug achter godsdienstpsychologie en empirische gegevens.

Een omgekeerde beweging is echter ook zichtbaar: uit Kruyts missiologische geschriften blijkt dat hij de etnologie in dienst stelt van een ethische zendingvisie. Met name in zijn *Van Heiden tot Christen* lopen de etnologische analyse ten aanzien van de maatschappelijke ontwikkeling van de volken van Celebes en de door ethischen vooronderstelde groei naar waarachtig godsvertrouwen door elkaar heen. Uiteindelijk krijgen de ethische beginselen voorrang doordat de vooronderstelde groei niet zonder openbaring blijkt te kunnen: de groei van het godsvertrouwen in de 'oorspronkelijke' religie leidt niet tot christelijk geloof, c.q. godsvertrouwen, zonder dat een breuklijn optreedt. De voor het werk van de zending kenmerkende discontinuïteit tussen oude en nieuwe religie krijgt uiteindelijk voorrang boven de veronderstelde continuïteit in de evolutie van de mens en zijn godsdienst.

Kruyt was etnoloog en ethisch zendeling. Steeds streden deze twee rollen met elkaar om de voorrang en juist daarom kan Kruyts werk als etnoloog niet verstaan worden zonder zijn werk als ethisch zendeling. De theologische vooronderstellingen leidden tot een positieve visie op religie en cultuur, maar zij stelden ook grenzen aan de groeimogelijkheid van deze beide: uiteindelijk was openbaring nodig om religie en cultuur tot verdere groei te brengen in het perspectief van het evangelie.

12.3 Kruyt als ethisch missioloog

B. Plaisier typeerde Kruyts publicaties over de missionaire praxis als 'ethische missiologie'.² Met deze uitspraak stelt hij niet alleen dat Kruyt de ethische beginselen toepaste op het missionaire werk, maar tevens dat hij missiologisch werk publiceerde. De consequentie daarvan is dat hij dan ook een missioloog moet worden genoemd. Deze paragraaf gaat in op het eerste aspect van de genoemde typering: bleef hij gedurende zijn gehele verblijf in Midden-Celebes een vertegenwoordiger van de ethische richting? Op het tweede aspect van de karakterisering, Kruyts publicaties als missiologie, wordt teruggekomen in de onderstaande paragraaf over de theologie van het heidendom.

Eerdere hoofdstukken toonden aan dat Kruyt sterk onder invloed stond van de ethische richting in de Nederlandse Hervormde Kerk, maar ook dat in zijn werk elementen waarneembaar uit andere kerkelijke en theologische stromingen. Zo bleek in hoofdstuk twee dat hij in zijn jeugd sterk de nadruk legde op het werk van de Geest. Dit pneumatologische accent verdween echter binnen enkele jaren na zijn aankomst in Midden-Celebes. Sporen van een verzoeningstheologie zijn bij Kruyt daarentegen aantoonbaar vanaf zijn jeugd tot in hetgeen hij als catechetisch materiaal voor de ontstane gemeenten in Midden-Celebes schreef. Om die reden schreef J.W. Gunning dat Kruyt in zijn opvattingen ethisch was, met uitzondering van zijn visie op de verzoening: daarin was hij eerder gereformeerd. Het verzoenend lijden en sterven was voor Kruyt de enige weg tot zaligheid.³ Op dit punt herkende hij zich goed in de belijdenisgeschriften van de Nederlandse Hervormde Kerk.⁴ Sporen van

² B. Plaisier, *Over bruggen en grenzen*, blz. 650.

³ Zie hoofdstuk 2, blz. 125.

⁴ Zie blz. 244.

een verbondstheologie worden bij hem echter niet aangetroffen, hoewel dit in het verband van zijn keuze voor zending als volkskerstening tot een goede, zo niet betere, theologische onderbouwing had kunnen leiden. In zijn brieven en dagboeken verzet Kruyt zich tegen zowel confessionelen als gereformeerden. Ongetwijfeld speelden daarbij karakterologische factoren een rol: hij was wars van dogma's en belijdenissen. Het ging hem om een geestelijke waarheid, die in het leven van de mens zichtbaar moest worden als een gestage groei in godsvertrouwen. De publicaties in latere jaren, na 1924, wekken de indruk dat Kruyt opschoof van een christo-centrische visie naar een theocentrische benadering, waarin de nadruk meer dan voorheen lag op het godsvertrouwen als doorslaggevende factor in het kersteningproces. Daarbij dient echter een nuancering aangebracht te worden: Kruyts grafschrift luidde 'Geen andere naam. Hand. 4:12'. Dit maakt de blijvende centraliteit van Christus' werk voor Kruyt duidelijk, ook al kwam in zijn missiologische artikelen het waarachtige godsvertrouwen steeds nadrukkelijker op de voorgrond te staan.

Het samenvallen van deze theologische ontwikkeling met zijn keuze voor de darwiniaanse visie op het ontstaan van de mens heeft wel geleid tot de vraag of we Kruyt uiteindelijk toch moeten typeren als een zendingsman in de lijn van de Verlichting, of, om de terminologie van A.Th. Boone te gebruiken, een zendingsman die zijn werk vormgaf vanuit het beschavingsideaal.⁵ Het antwoord op deze vraag moet ontkennend luiden: gedurende Kruyts leven onderging zijn theologische positie een verandering, maar hij bleef zich in hoofdzaak bewegen binnen de kaders die de ethische theologie stelde. Zijn jeugdijaren kenmerkten zich door het scheppen van afstand tot de moderne theologie en een keuze voor het vertrouwen op Gods genadig handelen in Christus. Het evangelie bleef voor hem een geestelijke waarheid die de mens tot groei in godsvertrouwen moest bewegen. Anders dan zendingmensen die onder invloed van de Groninger theologen stonden, kon Kruyt zich – evenals Daubanton – niet vinden in het gelijkstellen van christelijke opvoeding en beschaving in westers-christelijk perspectief. Doel van het zendingswerk was voor hem niet de verbreiding van een synthese van westerse kennis en normatieve christelijke beschaving, maar het steeds opnieuw 'Jezus laten zien' en de mens begeleiden op de weg van groei in godsvertrouwen.

Kruyts keuze om tegen de stroom van de modernisering in de traditionele maatschappelijke verbanden in Midden-Celebes te willen behouden – zijn door Th. van den End bekritiseerde 'sociaal conservatisme' – maakt duidelijk dat hij niet kan worden getypeerd als een zendingsman die koos voor de Verlichting en de daaraan verbonden beschavingsidealen. Kruyt koos ervoor de kerk vorm te geven binnen de gegeven cultuur van Midden-Celebes. Zijn wens die cultuur te respecteren en behouden maakt zijn impliciet ethische uitgangspunten helder: hij streefde naar de transformatie van de cultuur als gevolg van een innerlijk gegroeid godsvertrouwen. Zijn afwijzing van het gebruik van het Maleis in de zending in Midden-Celebes kan ook in dit licht worden gezien: het spreken van die taal was geen sleutel tot de ziel van de To Pamona en kon daardoor niet leiden tot de beoogde verandering van het hart. Deze innerlijke transformatie prevaleerde bij Kruyt boven de participatie in de maatschappelijke modernisering. Hij streefde weliswaar naar een ingrijpende verandering van de cultuur, maar deze was meer verbonden met het uitzuiveren van

⁵ A.Th. Boone, *Bekering en beschaving*, blz. 185.

de heidense gebruiken en met de vorming van een 'adat van christenen' dan met het verbeteren van de levensomstandigheden van de To Pamona. Om die reden gaf hij in het werk van de zending geen prioriteit aan medisch werk en het opzetten van handelsondernemingen. Die taken leidden de zendeling slechts af van de eigenlijke opdracht van de zendeling: de verkondiging van het evangelie van Jezus. Het verbeteren van de levensomstandigheden was volgens Kruyt niet onbelangrijk: hij had in politiek opzicht immers het meeste affiniteit met de sociaal-democratie. Hij zag de verbetering van de levensomstandigheden echter niet als primaire taak van de zending. Het christelijk geloof legde de basis voor de verandering van het heidense hart. De overheid kon op basis van de nieuwe hartsgesteldheid de samenlevingsopbouw verder ter hand nemen.

Het 'sociaal-conservatisme' van Kruyt neemt niet weg dat het evolutionaire denken over mens en godsdienst hem diepgaand beïnvloedde. Zoals bleek in hoofdstuk zes traden diverse ethische theologen op dit punt met hem in discussie. Kruyt voelde haarscherp aan dat hij juist met betrekking tot de vragen rondom de evolutie van mens en godsdienst in conflict raakte met de ethische mensvisie en de openbaringstheologie. Uit zijn gepubliceerde en ongepubliceerde geschriften blijkt dat hij deze spanning niet tot een oplossing heeft weten te brengen. Hoe de zondeval en de incarnatie zich verhouden tot de evolutie van mens en religie wordt in zijn werk niet duidelijk. Hoewel hij overtuigd raakte van de biologische en godsdiensthistorische evolutie argumenteerde hij tegelijkertijd voor de noodzaak van openbaring. Terwijl hij culturele en religieuze evolutie van de Pamona-samenleving wilde aantonen, pleitte hij tegelijkertijd voor de noodzaak het vertrouwen op God en zijn zoon Jezus te stellen. In deze onopgeloste spanning en ambiguïteit wordt invloed van de Verlichting op zijn ethische positie duidelijk, maar hij bleef zich altijd, met reden, rekenen tot de ethische richting.

Van Randwijck typeerde Kruyt als een baanbreker in de Nederlandse zending.⁶ Hoofdstuk 10 maakte duidelijk dat zijn invloed zonder meer groot was. Het is echter de vraag of Kruyts missiologie voldoende in rapport was met de maatschappelijke en internationale verhoudingen in de eerste helft van de twintigste eeuw. Dat hij woonde in een afgelegen deel van Nederlands-Indië en dat de communicatie met de buitenwereld moeizaam verliep kan hiervan een gedeeltelijke verklaring vormen: fysiek leefde hij op grote afstand van het opkomend nationalisme in Java en de grote politieke en maatschappelijke spanningen in Europa. De afstand was echter niet alleen fysiek, maar ook mentaal: in de ontwikkeling van zijn denken resoneerden de wereldwijde 'maalstroom van de moderniseringsgolf' en de interne crisis van de westerse beschaving nauwelijks mee.

De vraag komt daardoor op of Kruyt in essentie een man van de negentiende eeuw is gebleven wiens invloed begrensd is door de cesuur van de Tweede Wereldoorlog. Hoekendijk stelde vanuit naoorlogs perspectief de volkskersteningsmethodiek, en daarmee impliciet ook Kruyt, onder zware kritiek. Ook al formuleerde Hoekendijk zijn bezwaren op basis van de theoretische uitgangspunten van de Duitse missiologen en verzuimde hij de volkskersteningsmethodiek mede te beoordelen op de uitwerking in de zendingspraktijk, toch moet erkend worden dat hij gelijk had toen hij stelde dat het willen bewaren van de 'volkstümliche Bindungen' niet vruchtbaar was in de stroomversnelling van de modernisering. Ook Kruyt heeft de kracht

⁶ Zie blz. 403.

van de modernisering aanvankelijk sterk onderschat: de ‘volkstümliche Bindungen’ hielden geen stand in de snel veranderende samenleving. Hij streefde ernaar de kracht van het volk te versterken door het volksleven te kerstenen met zo groot mogelijk behoud van de eigenheid, maar hij rekende in dat proces onvoldoende met de invloed van de politieke en maatschappelijke ontwikkelingen in Nederlands-Indië. De krachten van buitenaf – de nieuwe bestuurlijke structuur, het onderwijs, het gebruik van het Maleis als taal van bestuur en onderwijs, de aanleg van wegen, de omschakeling naar natte rijstbouw – leidden ertoe dat de Pamona-samenleving werd opgebroken. Kruyt heeft dit erkend, maar hij verzette de bakens in zijn zendingswerk niet. Zijn werk vond plaats in de context van de Pamona-samenleving. Hij was er niet op gericht de To Pamona toe te rusten voor hun plaats in de opgebroken samenleving van Midden-Celebes en Nederlands-Indië.

In historisch perspectief dient gezegd te worden dat Kruyt meer oog had moeten hebben voor de ingrijpende gevolgen van de maatschappelijke veranderingen en dat hij de mensen meer had moeten toerusten om de modernisatie tegemoet te treden. Ook in Midden-Celebes waren immers impulsen richting de moderniteit zichtbaar, zoals bij de Minahasers en de Chinezen in Poso die de zending in 1917 verzochten een Hollands-Inlandse School (HIS) te openen om de jongeren in staat te stellen Nederlands te leren. Zo zouden zij de mogelijkheid hebben ‘in dienst van de staat’ te treden.⁷ J. Kruyt wijst erop dat de To Pamona niet om de oprichting van een HIS hadden verzocht.⁸ De zending heeft de oprichting van deze school met veel aarzeling ondersteund. Zij vroeg zich af of dit wel op haar weg lag. De zending maakte de oprichting van de school daarom afhankelijk van het verkrijgen van gouvernementssteun. Dat bleek met enige moeite te lukken, hoewel de overheid de ‘objectieve behoefte’ aan de school niet aangetoond achtte. In de jaren dertig bleek dat slechts 12 procent van de leerlingen aan de HIS in Poso behoorde tot de To Pamona. Een ruimhartiger inzet van de zending voor het doorstromen van leerlingen naar de HIS zou de emancipatie van de To Pamona en hun participatie in bestuurlijke structuren zeer ten goede zijn gekomen.

Het is in dit verband tevens van belang dat in Midden-Celebes, evenals op de andere Oegstgeester zendingsterreinen in Oost-Indonesië, voor de Tweede Wereldoorlog geen inheemse predikanten waren geordend, terwijl de zending daar reeds lange tijd werkzaam was. Niet alleen is op deze wijze de emancipatie van de To Pamona ernstig gehinderd door de Oegstgeester visie dat de inheemse christenen nog niet rijp waren voor zelfstandigheid, maar tevens bleef de ontstane kerk langer van de zending afhankelijk dan nodig was. Het beleid van Oegstgeest week op dit punt sterk af van dat van de RMG, die in Toba-Batak-gebied reeds in 1885 de eerste inheemse predikanten ordende en op Nias in 1906.⁹ De gereformeerde zending op Midden-Java ordende in 1926 de eerste inheemse predikant.¹⁰

Een eeuw na dato kunnen we concluderen dat de Oegstgeester zending meer oog voor de moderniteit had moeten hebben, maar in de eerste decennia van de twintigste eeuw waren de ontwikkelingen nog niet eenduidig. Koloniale bestuurders gaven grote aandacht aan het vastleggen van de lokale adat, lokale talen werden intensief bestudeerd. De toenemende invloed van het opkomende nationalisme ging aan velen

⁷ Zie J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 230-236.

⁸ J. Kruyt, *Het zendingsveld Poso*, blz. 232.

⁹ Zie Th. van den End, *Ragi Carita*, II, blz. 292.

¹⁰ H. Reenders, ‘Zending voor de oorlog’, *De zending voorbij*, blz. 27.

voorbij en de totstandkoming van het naoorlogse Indonesië was nog ‘verre’ toekomst. Kruyt heeft gepoogd om in de maatschappelijke crisis – na de militaire expedities van 1905 – de To Pamona te begeleiden in de zoektocht naar een identiteit als christen-To Pamona. De continuïteit stond daarin voorop: het ging erom de christelijke identiteit vorm te geven vanuit de Pamona-cultuur. Zoveel mogelijk werd gebruik gemaakt van de maatschappelijke structuren en waarden. Tegelijkertijd is duidelijk dat uiteindelijk veel oude vormen en riten verdwenen. Zo constateren we dat in Tana Poso, in tegenstelling tot het zuidelijker gelegen Torajagebied, de oude rituelen rondom de doden slechts zeer gedeeltelijk in gekerstende vorm zijn blijven bestaan. Dit maakt tegelijkertijd de beperkingen van de zending vanuit een specifieke kerkelijke modaliteit duidelijk: Gereformeerde zending, GZB en SZC hadden verschillende visies op de verhouding van evangelie en cultuur, maar regelgeving van de overheid speelde ook een grote rol in de uiteindelijk vorm van de gekerstende volkssamenleving. In Tana Poso verbood de overheid het *motengke*, de rituelen rondom het schoonmaken van de beenderen van de overledenen, omwille van hygiënische redenen. In Torajaland daarentegen konden de rituelen in grote lijnen, in gekerstende vorm, blijven bestaan.

In de jaren dertig maakten de maatschappelijke ontwikkelingen in Nederlands-Indië aandacht voor modernisatie zeer gewenst. Zowel in de laatste jaren voor Kruyts repatriëring als daarna is dat in de Poso-zending niet voldoende gebeurd. De oorlog was uiteindelijk de aanleiding tot het verkrijgen van kerkelijke zelfstandigheid. Een ander punt betreft de slavernij in Midden-Celebes. Kruyt wilde niet tezeer ingaan tegen de heersende adat. De slavernij werd weliswaar na de vestiging van het koloniaal gezag afgeschaft, maar Kruyt gaf geen aandacht aan de emancipatie en de positieverbetering van voormalige slaven. Pas enkele jaren na zijn repatriëring werden kinderen van voormalige slaven toegelaten tot de kweekschool voor gemeentevoorouders (1937). Op dit punt heeft hij de cultuurkritische opmerkingen van Paulus niet als richtlijn voor zijn werk willen hanteren: de nieuwe gemeenschap van gedoopten, waarin geen sprake meer is van vrije of slaaf (Galaten 3: 27-28), speelde voor hem klaarblijkelijk een geringere rol dan de plaatselijke zede.

De voorgaande hoofdstukken rechtvaardigen de conclusie dat de invloed van negentiende-eeuws gedachtegoed op Kruyt groot was: de plaats van de Duitse volkskersteningsmethodiek in zijn werk, benevens de evolutionaire groei naar beschaving, maken dit duidelijk. Het is echter onjuist te menen dat Kruyt in essentie een man van de negentiende eeuw is gebleven. Het ligt meer voor de hand het werk van Kruyt te zien als kenmerkend voor de vooroorlogse periode, zonder daaraan het etiket te verbinden van een in essentie negentiende-eeuwse methodiek. Zijn werkwijze, evenals de daaraan ten grondslag liggende theorie, bouwde voort op het denken in de vierde kwart van de negentiende eeuw en Kruyt voegde vernieuwende elementen toe: hij bracht een koppeling aan tussen evolutie en zending, tussen animistische religie en godsvertrouwen, tussen positieve cultuurvisie en zending temidden van andere culturen. Zijn ethische theologie leidde tot een veel positievere visie op cultuur en religie dan bij zijn voorgangers zichtbaar was.

12.4 KRUYT ALS 'THEOLOOG VAN HET HEIDENDOM'

Henri Maurier (geboren 1921), missionaris in Burkina Faso,¹¹ publiceerde in 1965 zijn bekende studie *Essai d'une Théologie du Paganisme*.¹² Hij constateerde dat de reflectie over de positie van de heiden in relatie tot het christelijk geloof in de katholieke theologie van de religies een 'onderontwikkelde sector' was.¹³ Een centrale vraag in zijn studie is de prealabele kwestie in elke theologie van het heidendom, namelijk hoe wij de heidenen zien en wie zij voor ons zijn: zijn heidenen vijanden van het christelijk geloof, of is er een mogelijkheid het heidendom te definiëren in relatie tot de christelijke traditie en te komen tot een theologie van het heidendom? Het antwoord op die vraag is bepalend voor de keuzen die de zendeling maakt in het kersteningsproces. Maurier komt tot de conclusie dat de houding van christenen ten opzichte van het heidendom moet veranderen: hij pleit ervoor niet uit te gaan van een antithese van de beide religies, maar van de *condition humaine*. De mens deelt de ervaring van de zoektocht naar God. Hij stelt niet het christelijk geloof tegenover het heidendom, maar Christus tegenover de *condition humaine*. Allen hebben Gods heil nodig. De mens is slechts als heiden te beschouwen in het licht van Christus en zijn oproep tot omkeer. Maurier pleit ervoor het heidendom te erkennen als een eerste stap op de weg naar de Heer: christenen en heidenen zijn gezamenlijk op weg naar God om zijn wil te realiseren.¹⁴

Mauriers uiteenzetting roept de vraag op of Kruyt kan worden getypeerd als een theoloog van het heidendom, aangezien hij evenals Maurier een sterk accent legde op de ontwikkeling van het heidendom als een weg van groei in godsvertrouwen. Zoals bleek in voorgaande hoofdstukken ging Kruyt niet uit van de antithese van christelijk geloof en heidendom, maar legde hij nadruk op continuïteit in de weg die de mens gaat met God. De zendeling was gids, niet aankondiger van het oordeel.

Om antwoord te kunnen geven op de vraag of het gerechtvaardigd is Kruyt te typeren als 'theoloog van het heidendom' moet eerst worden beantwoord of hij een 'theoloog' was. Kruyt beschouwde zichzelf niet als een theoloog en hij ontving geen formele academische opleiding. Bovendien neemt hij in zijn brieven en dagboeken meermalen afstand van theologen, die hij per definitie ongeschikt achtte voor zendingswerk. De conclusie lijkt op het eerste gezicht duidelijk: hij was geen theoloog. Toch stuiten wij hier op een probleem. Niet alleen schreef Kruyt een reeks bijbelcommentaren met het oog op de opleiding van gemeentevorgangers, maar tevens vertaalde hij een substantieel deel van de bijbel in de Pamona-taal, publiceerde hij talloze zendingstheoretische artikelen, ging hij wekelijks voor in kerkdiensten en was hij geabonneerd op het tijdschrift *Nieuwe Theologische Studiën*.¹⁵ Op zijn minst zullen we dus moeten erkennen dat hij, evenals Kraemer, een leken-theoloog was, die zich niet alleen diepgaand bezighield met missiologie, maar eveneens met exegese. Het is in dit verband relevant te bedenken dat Kruyt zijn eredoctoraat ontving van de faculteit der godgeleerdheid. Weliswaar was hij zelf van mening dat hem beter een

¹¹ Maurier is verbonden aan de Société des missionnaires d'Afrique (Witte Paters) en werkte als theologisch docent in achtereenvolgens Burkina Faso, België (Institut Lumen Vitae de Bruxelles) en Frankrijk (Institut Catholique de Paris). Vervolgens werkte hij als bibliothecaris in de Afrikaanse bibliotheek in Rome.

¹² Uitgegeven in Parijs.

¹³ Maurier, *Essai d'une Théologie*, blz.13-14.

¹⁴ Maurier, *Essai d'une Théologie*, blz. 322.

¹⁵ Zie blz. 149.

eredoctoraat in de letteren had kunnen worden verleend, maar in formele zin is het bezwaarlijk om Kruyt, eredoctor in de theologie, geen theoloog te noemen.

Vervolgens is de vraag of Kruyt een ‘theoloog van het heidendom’ kan worden genoemd. Maurier, die Kruyt overigens nergens in zijn studie noemt, omschrijft ‘theologie van het heidendom’ als de sleutel die de zendeling nodig heeft om het verleden en het heden te beoordelen en te komen tot een harmonieuze synthese tussen de voorouderlijke traditie en het nieuwe christendom. Het gaat om een sleutel die het heidendom incorporeert in de missionaire visie en het in rapport brengt met de openbaring van Christus.¹⁶ Maurier spreekt hier in feite over een verbijzondering van de theologie van de religies, toegespitst op ‘oorspronkelijke’ religie. Het gaat niet om de ‘heidens’-theologische verwoording van het geloofssysteem, maar om een expliciet christelijke visie die in essentie poogt de verhouding van christelijk geloof en ‘oorspronkelijke’ religie te omschrijven. In het geval van Maurier betreft het een beschrijving vanuit missionair perspectief die de antithese te boven wil komen: het tegenover valt niet te lokaliseren in de beide religies als zodanig, maar in de zondige mens – zowel heiden als gedoopte heiden – die gesteld is tegenover de geopenbaarde en geïncarneerde Christus. Voorouders, geesten en goden moeten zich onderwerpen aan deze goddelijke macht, die de zonde ontmaskert en overwint.

De paulinische tekst ‘Iedereen heeft gezondigd en ontbeert de nabijheid van God’ (Rom. 3:23) is voor Maurier de sleutel die hem in staat stelt het heidendom in rapport te brengen met het christelijke geloof.¹⁷ De zondige mens, dus ieder mens, staat tegenover de geopenbaarde Christus en de *condition humaine* moet in het licht van deze Heer komen te staan. Gods interventie in de geschiedenis staat daarmee niet in het perspectief van het heidendom dat moet worden bestreden, maar van het hele menselijk bestaan dat in de nabijheid van Christus’ onthullende licht moet worden gebracht. Hij stelt dit in een eschatologisch perspectief: het gaat hem om de mens die zich, in het licht van Christus, oriënteert op de toekomst die God voorbereidt.¹⁸ Het uitgangspunt dat alle mensen zondaren zijn brengt Maurier tot de vraag of we ook bij de heidenen kunnen spreken van geloof. Hij beantwoordt deze vraag bevestigend: de heiden kan de ware God vereren, evenals Melchisedek (Gen. 14:17-20).¹⁹

Het is in het licht van het voorgaande niet moeilijk de overeenkomsten te zien tussen de missionaire denkbeelden van Maurier en Kruyt. Evenals de eerstgenoemde kiest Kruyt zijn uitgangspunt in het lokaliseren van het geloof van de heiden en het ontmaskeren van de zonde, het ‘roven van Gods eer’. Beiden onderstrepen het onderscheid tussen religie en geloof.²⁰ Maurier zoekt een theologisch uitgangspunt in de mens als zondaar, Kruyt kiest zijn uitgangspunt in de mens als nageslacht van Noach. Beiden onderstrepen zo de eenheid van het menselijk geslacht en van de algemeen menselijk ervaring voor het aangezicht van God, maar de taal die zij gebruiken verschilt: Kruyt schrijft als zendeling-etnoloog, Maurier als zendeling-theoloog. Het verschil wordt opmerkelijk zichtbaar in het spreken over bekering. Maurier legt sterk de nadruk op de breuk tussen het oude en het nieuwe, vervolgens op het nieuwe leven dat zichtbaar wordt in de toewending tot God en op het gehoor

¹⁶ Maurier, *Essai d'une Théologie*, blz. 16.

¹⁷ Maurier, *Essai d'une Théologie*, blz. 195vv.

¹⁸ Maurier, *Essai d'une Théologie*, blz. 247.

¹⁹ Maurier, *Essai d'une Théologie*, blz. 248-250, 254.

²⁰ Maurier, *Essai d'une Théologie*, blz. 279.

geven aan het appel van Godswege.²¹ Kruyt daarentegen legt de nadruk op de godsdienst- en cultuurhistorische ontwikkeling en de groei van het godsgeloof. Waar Maurier spreekt over de mens als zondaar, over evangelisatie en oordeel,²² spreekt Kruyt over de ‘nog primitieve heiden’, over de ‘kerstening’ en het ‘behouden van de structuren van de volkssamenleving’.

Kruyts publicaties kenmerken zich door een missionaire en etnologische benadering. Het voor academisch gevormde theologen kenmerkende taalveld ontbreekt. Het werk van Kruyt rechtvaardigt echter de conclusie dat hij een theoloog van het heidendom was: hij beijverde zich, naar de definitie van Maurier, het heidendom in rapport te brengen met het christelijk geloof en de relatie van God en de heiden te beschrijven als de weg van geloofsgroei. Kruyt liet daarmee de heiden niet buiten het heilswerk van God vallen, maar hij gaf heiden en christen een plek op de weg met God. Het verschil was bij Kruyt niet gelokaliseerd in de vijandschap van het heidendom ten opzichte van God, maar in de bereikte stadia van godsvertrouwen en geestelijke rijpheid. Als theoloog van het heidendom kunnen we Kruyt eveneens aanduiden als een vroege ‘genitief-theoloog’: hij hield zich in zijn theologische reflectie vrijwel uitsluitend bezig met de heiden en diens context. Deze heiden was echter niet de hermeneutische sleutel die de geheimen van de Schrift kon ontsluiten. Evenmin kwam hij tot de slotsom dat het heil via de heidenen tot ons komt. Wel stelde hij dat de heiden, voorafgaand aan de bekering, niet buiten het heilswerk van God valt: ook de heiden kent een weg met God, de weg van het groeiende godsvertrouwen.

Op basis van de voorgaande overwegingen zijn er voldoende argumenten om Kruyt niet alleen in algemene zin te typeren als missioloog, maar ook in specifieke zin als theoloog van het heidendom, gegeven zijn reflectie op theorie en praktijk van de zending temidden van animisme en animisten.

12.5 KRUYT EN HAROLD W. TURNERS ‘PRIMAL RELIGION’

‘The gospel is foreign to every culture’, schreef David J. Bosch. Altijd zal er spanning optreden tussen het christelijk geloof van de zendeling en de religieuze opvattingen van de hoorder. Het evangelie is altijd een ‘sign of contradiction’.²³ Harold W. Turner,²⁴ jarenlang als zendeling werkzaam in Sierra Leone, poneert een stelling die hiermee enigszins op gespannen voet lijkt te staan, namelijk dat de christelijke zending vooral onder aanhangers van ‘oorspronkelijke’ religies succesvol verliep vanwege de affiniteit van beide godsdiensten. In het kader van deze slotbeschouwing wordt kort nagegaan hoe de kersteningsgeschiedenis van Midden-Celebes zich verhoudt tot Turners these. Hadden de overgangen naar het christelijk geloof te maken met de genoemde affiniteit of waren er andere factoren in het spel?

Turner werkt zijn these uit in het essay ‘The primal religions of the world and their study’ (1977).²⁵ Hij probeert hierin te verklaren waarom het zendingswerk

²¹ Maurier, *Essai d'une Théologie*, blz. 271-272, 276.

²² Maurier, *Essai d'une Théologie*, blz. 284.

²³ D. Bosch, *Transforming Mission*, blz. 455.

²⁴ Na zijn werk in Sierra Leone doceerde hij aan het Department of Religious Studies in Aberdeen en gaf leiding aan een onderzoeksproject naar ‘oorspronkelijke’ religie.

²⁵ H.W. Turner, ‘The primal religions of the world and their study’, blz. 27-37. Zie ook H.W. Turner, ‘A further dimension for missions. New Religions Movements in the Primal Societies’, *IRM*, LXII

onder aanhangers van oorspronkelijke religies door de eeuwen heen zo succesvol verliep, terwijl het christelijk geloof en de ‘oorspronkelijke’ religies volgens de gangbare mening juist zeer ver van elkaar afstaan in ontwikkelingsniveau en inhoud. Turner wil het succes van de zending niet verklaren vanuit de aantrekkingskracht van de verschillen – bijvoorbeeld de kans tot ontwikkeling – maar vanuit de ongedachte en daardoor opmerkelijke overeenkomsten. Hij noemt in dat verband een zestal wezenskenmerken van ‘oorspronkelijke’ religie en argumenteert dat veel van deze kenmerken ook geldig zijn voor het christelijk geloof: de beleving van verwantschap met de natuur, het besef van een menselijke beperktheid tegenover het heilige, de wetenschap dat er buiten de mens een grotere kracht bestaat, het geloof dat de mens in relatie kan staan met de geestelijke wereld, de overtuiging dat de mens na de dood voortleeft en tot slot het geloof dat mens en kosmos niet van elkaar gescheiden zijn.²⁶

Wanneer we Turners these toepassen in de context van Midden-Celebes, roept dit allereerst de vraag op of hij in zijn essay voldoende aandacht geeft aan de politieke context waarin religieuze omwentelingen plaatsvinden. De kerstening van de To Pamona kan niet uitsluitend worden geëvalueerd op grond van de beschreven overeenkomsten van christelijk geloof en oorspronkelijke religie, want het verloop van het kersteningsproces kan niet worden losgemaakt van de machtsvraag, c.q. de vestiging van het koloniaal gezag. De regelgeving die na de pacificatie in 1906 van kracht werd sloeg de pijlers weg onder de ‘oorspronkelijke’ religie: de overheid verbood de tempeldienst, het koppensnellen en de rituelen voor de doden. De zendingen verstonden zichzelf als gids in crisistijd: zij wezen de weg van vernieuwing in continuïteit en ze gingen ervan uit dat de To Pamona weinig andere mogelijkheden hadden dan (op termijn) christen te worden. Tegelijkertijd moet worden erkend dat Kruyt het heidendom ook wilde ontmaskeren als ongeloof: de magie was volgens hem van fundamenteel andere aard dan het ontluikende godsgeloof in het animisme. In die zin zou Kruyt zich dus niet hebben herkend in de these van Turner.

Kruyt zelf zou het wellicht in algemene zin eens zijn geweest met de these van Turner, hoewel hij niet sprak van vergaande overeenkomsten tussen de beide godsdiensten. Hij erkende echter wel waarachtig godsgeloof in het animisme. Hij zocht de overeenkomsten vanuit zijn evolutionaire visie en probeerde deze te versterken, waardoor de overgang naar het christelijk geloof gemakkelijker zou kunnen verlopen: hij wilde het opkomende godsvertrouwen stimuleren en verbinden aan Christus, en hij streefde ernaar de zich ontwikkelende animistische voorstellingen van het leven na de dood te koppelen aan het voortleven van de ziel in de geborgenheid bij God. Dat neemt echter niet weg dat Kruyt in zijn *Van Heiden tot Christen* schreef dat het verschil in ontwikkelingsniveau tussen de westerse christen en de (pre)animistische heiden zo groot was dat de laatstgenoemden nooit zouden kunnen begrijpen waar het evangelie ten diepste over gaat.²⁷

De vraag is echter vooral of de To Pamona de continuïteit, de overeenkomsten, ook zelf zo hebben beleefd. Het antwoord daarop is lastig te geven. Het succes van Kruyts prediking over de eenheid van het menselijk geslacht – wij allen stammen af van Noach en daarom is mijn God ook de uwe – doet vermoeden dat de erkenning van eenheid (Turners overeenkomst tussen de godsdiensten) inderdaad een rol

(1973), blz. 321-327 en H.W. Turner, *Religious innovation in Africa. Collected Essays on New Religious Movements*, Boston, 1979.

²⁶ Zie Turner, ‘The primal religions of the world and their study’.

²⁷ Zie blz. 191.

speelde in de kerstening. Zonder meer is ook vast te stellen dat elementen van de oude religie in gekerstende vorm een plaats kregen in de kerk, terwijl andere religieuze elementen, zoals het spreken tot de doden, rituelen in verband met landbouw en gezondheid, als door de kerk niet erkend substraat bleven voortleven. Juist dit laatste maakt duidelijk dat de To Pama de komst van het christendom niet alleen hebben ervaren als continuïteit, maar evenzeer als discontinuïteit: overeenkomsten waren er, maar diepgaande verschillen eveneens.

Het zou daarom niet juist zijn de kerstening te omschrijven als een kleine *paradigm shift* en een relatief rimpelloze overgang. Een bezwaar van Turners zes affiniteiten is dat zij zeer algemeen geformuleerd zijn. Het geloof dat mens en geestelijke wereld met elkaar in contact staan kan zeer uiteenlopende vormen krijgen. Kruid wees in dat verband op de grote tegenstelling tussen het heidens conservatisme (gevolg van de angst voor de macht van de voorouders) en de op groei en ontwikkeling gerichte zending (onder meer gevolg van een theologische visie op de bevrijdende macht van Christus). Beide, het animistisch conservatisme en de christelijk-revolutionaire houding, hebben te maken met het contact van de mens met de geestelijke wereld, maar dit kan niet worden aangeduid als een overeenkomst tussen de beide godsdiensten.

De Ghanese theoloog Kwame Bediako wijst erop dat van Turners criteria vooral de beleving van de eenheid van de kosmos van fundamenteel belang is. Hij noemt dit zelfs de sleutel van Turners theoretische bouwwerk en stelt hem vervolgens de kritische vraag of hij de consequenties van zijn analyse wel goed heeft doordacht, vooral in relatie tot de toekomst van 'oorspronkelijke' religie. Bediako stelt namelijk dat Turner geen visie ontwikkelt op de inbreng die 'oorspronkelijke' religie in het christelijk geloof kan hebben: 'If there is only a minimal "paradigm-shift" as we pass from the spiritual universe of primal religions into the spiritual environment of the Christian faith (...) then one would want to pursue the matter by asking how the primal imagination might bring its own peculiar gifts to the shaping of Christian affirmation'.²⁸ Of anders gezegd: als God reeds voor de komst van de zendelingen een weg ging met de aanhangers van 'oorspronkelijke' religie dan is de conclusie gerechtvaardigd dat ook zij kennis van de waarheid hadden en dat zij deze mogen heiligen in het midden van de gemeente. Het gaat om de vraag of aanhangers van 'oorspronkelijke' religie, als vijanden van het evangelie, de waarheid ten onder hielden of dat zij, als aanbidders van de ware God, deze reeds ten dele kenden voordat de zending kwam. Bediako komt tot de conclusie dat zij de waarheid gedeeltelijk kenden. Hij opteert daarmee voor een gekwalificeerde continuïteit: hetgeen Afrikanen als waarheid kenden kunnen en moeten zij binnenbrengen in de christelijke traditie.

Bediako benadert deze vraag ook vanuit een ander perspectief: de westerse christelijke kerk en de zending werkten volgens hem vanuit een reductionistische wereldbeschouwing. Hij argumenteert in deze lijn wanneer hij spreekt over de westerse dichotomie tussen het evangelie, 'the issues it raises from religion' en de 'mainsprings of human religious quests and questions'. Moderne theologie, denkend in de kaders van de Verlichting, kan daarom geen antwoorden meer geven op de basisvragen van de menselijke existentie. Hij komt tot de conclusie dat de kerk de oorspronkelijke wereldbeschouwingen nodig heeft, want 'the primal imagination

²⁸ K. Bediako, *Christianity in Africa*, blz. 96.

restores to theology the crucial dimension of living religiously for which the theologian needs make no apology'.²⁹

Kruyt heeft zonder meer aandacht gehad voor de 'oorspronkelijke verbeelding' waar Bediako over spreekt, maar zijn grote aandacht voor een contextuele vorm van het christendom in Midden-Celebes leidde niet aantoonbaar tot een herformulering van zijn eigen geloof in het licht van de oorspronkelijke religie. Hij heeft zich evenmin bezonnen op een mogelijke bijdrage van de 'oorspronkelijke' religie aan het christelijk geloof. Het lijkt er veeleer op dat zijn etnologisch onderzoek van grotere invloed was op zijn religieuze existentie, zijn 'living religiously', dan zijn leven temidden van het contextuele christendom in Midden-Celebes. De oorspronkelijke verbeelding beschouwde hij namelijk, vooral in zijn latere jaren, als bijgeloof: dromen waarin de voorouders spraken verklaarde hij uitsluitend vanuit de godsdienstpsychologie. Hij maakte van deze oorspronkelijke verbeelding dus geen gebruik om te komen tot een herziening van zijn eigen verwoording en beleving van het christelijk geloof.

De overgang naar het christelijk geloof wordt door Kruyt beschreven als een ingrijpend proces. Door gelijktijdig optredende, ingrijpende maatschappelijke veranderingen kreeg dit proces de vorm van een crisis. Het is daarom onjuist te spreken van een 'minimal paradigm-shift'. De oorspronkelijke religie vond voor een deel, in gekerstende vorm, een bedding in de kerk. Nieuwe syncretistische bewegingen, waarvan Turner spreekt, te onderscheiden van kerk en 'oorspronkelijke' religie, ontstonden niet of nauwelijks. De zogenaamde *meyapi*-beweging in Midden-Celebes, die opkwam in 1919 en die Kruyt typeert als een syncretistische beweging,³⁰ verliep snel en moet veeleer worden beschouwd als een uiting van verzet tegen het christendom van de zijde van de 'oorspronkelijke' religie, dan als een nieuwe religieuze beweging.

12.6 OECUMENISCHE RELEVANTIE VAN KRUYT

Het is een eeuw geleden dat Kruyt als hervormd zendeling-leraar van het Nederlands Zendeling Genootschap zijn missionaire model ontwikkelde dat toonaangevend werd in de Oegstgeester zending. Terwijl het aantal niet-Europese christenen in Nederlands-Indië tussen 1800 en 1900 steeg van circa 51.000 naar 311.000 personen, nam dit tussen 1900 en 1940 toe tot 2.200.000 personen. Het aantal protestanten verzesvoudigde: van 285.000 naar 1.665.771.³¹ Deze sterke getalsmatige groei aan protestantse zijde viel samen met de grote omslag in de protestantse zendingsmethodiek: niet het individu, maar het gehele volk stond centraal. Hierdoor was de zending beter dan voorheen in staat massa-overgangen naar het christendom op te vangen. Hoewel vele maatschappelijke factoren een rol speelden in de groei van het aantal christenen, kan de toename niet los worden gezien van Kruyts 'baanbrekende' werkwijze. Zijn grote belang voor de uitbreiding van het christendom in Indonesië moet daarom worden erkend.

²⁹ Bediako, *Christianity in Africa*, blz. 105. Zie ook K. Bediako, *Theology and Identity. The impact of culture upon Christian thought in the second century and modern Africa*, Oxford, 1992, blz. xvii, 436-438.

³⁰ Zie blz. 271

³¹ Th. van den End, 'Tweehonderd jaar Nederlandse zending: een overzicht', blz. 15.

Sinds 1932, het jaar dat Kruyt repatrieerde, is de wereld ingrijpend veranderd. Niet alleen de maatschappij om ons heen veranderde, maar ook de kerk en de positie van de kerk in de samenleving. De tijd van Barth en Kraemer kwam en de zending probeerde, na de crisis van de oorlog, ruimte aan te brengen tussen het menselijk missionair handelen en Gods zending. Cultuur werd meer dan voorheen onder kritiek gesteld en was verdacht geworden. Kraemers afwijzing van continuïteit, van het aansluiten bij 'lines of development toward the realm of grace and truth as manifest in Jesus Christ',³² staat haaks op Kruyts missionaire benadering, die transformatie op basis van gekwalificeerde continuïteit nastreefde. Kraemer wijst met zijn opstelling de noodzaak van transformatie niet af: hij is van mening dat in Christus alle dingen nieuw moeten worden en dat Hij de crisis van alle religie is. Doordat de mensheid als geheel echter vijandig staat tegenover God beschouwt hij natuurlijke theologie die leidt tot een theologie van de openbaring als onmogelijk en niet legitiem. De religies zijn geen pedagoog die de mens tot Christus brengt.³³

De vraag naar de continuïteit van 'oorspronkelijke' religie en christelijk geloof, verdween lange tijd uit de aandacht van de theologische en missiologische reflectie. Inmiddels is Kraemers barthiaanse nadruk op de discontinuïteit van cultuur en evangelie door velen bestreden. Contextuele theologieën kwamen op en daarmee een hernieuwde aandacht voor de theologische doordenking van 'oorspronkelijke' religie en volksreligiositeit. De theologie van de openbaring werd nu doordacht vanuit het perspectief van de theologie van de godsdiensten. De vraag naar continuïteit en discontinuïteit is daarmee weer volop onderwerp van gesprek. Op de wereldzendingconferentie in Salvador de Bahia (Brazilië), in 1996 georganiseerd door de Wereldraad van Kerken, ging veel aandacht uit naar de verhouding van het ene 'gospel' en de vele 'gospels'. De gegroeide diversiteit in culturele expressies van het christelijk geloof is zo groot geworden dat de vraag naar de eenheid in de diversiteit opkomt. Dit debat is nog geenszins afgelopen. De opkomst van de interculturele theologie maakt duidelijk dat een grote behoefte is ontstaan aan het formuleren van een interculturele hermeneutiek die helpt om temidden van de verscheidenheid ook uitspraken te doen over identiteit en katholiciteit van het christelijk geloof.³⁴

Tot slot rest de vraag of Kruyts werk relevant is voor de huidige missiologische reflectie over contextualisatie. Veel van zijn werk is gedateerd: het is sterk gekoppeld aan Midden-Celebes en aan een evolutionistische visie op mens, religie en cultuur. Het is lastig deze laatste componenten uiteen te halen, zonder de kracht van de benadering kwijt te raken. Hoewel velen een evolutionistische visie aanhangen, is het geloof in een samenleving die zich steeds ontwikkelt naar een hoger ontwikkelingsniveau ernstig onder druk komen te staan. Toch noemen we een drietal punten, die blijvend relevant zijn.

Ten eerste wijst Kruyts werk op het belang van levenslange toewijding aan het missionaire werk van de kerk. De betekenis van Kruyts werk staat niet los van zijn

³² H. Kraemer, 'Continuity or discontinuity', blz. 2.

³³ Kraemer, 'Continuity or discontinuity', blz. 4, 13.

³⁴ Zie onder meer M. Brinkman, *Verandering van geloofsinzicht. Oecumenische ontwikkelingen in Noord en Zuid*, Zoetermeer, 2000, blz. 21; H. de Wit, 'Intercultural Bible Reading and hermeneutics', in: H. de Wit, L. Jonker, M. Kool, D. Schipani (eds.), *Through the Eyes of Another. Intercultural Reading of the Bible*, Nappanee (V.S.), 2004, blz. 477-492; M.R.A. Kanyoro, *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics. An African Perspective*, London, 2002, M. Frederiks, M. Dijkstra, A. Houtepen (eds.), *Towards an Intercultural Theology. Essays in honor of J.A.B. Jongeneel*, Zoetermeer, 2003.

veertigjarige verblijf in Midden-Celebes. Zijn visie op de kerstening van de samenleving groeide in de jarenlange zendingspraktijk en in de intensieve omgang met de To Pamona. De intensieve bestudering van taal en cultuur vormde de basis van zijn werk. Deze inbedding van het werk in de dagelijkse omgang met de To Pamona is relevant voor de ontwikkeling van elke missionaire en contextuele theologie: zij kan slechts tot bloei komen binnen de kaders van een langdurige relatie. Theologiebeoefening in missionair perspectief leent zich niet voor de eenzaamheid van de studeerkamer, voor kortlopende projecten en evenmin voor korte uitzendingen van kerkelijk personeel naar het buitenland. De beperkte uitzendduur en de daarmee verbonden onmogelijkheid taal en cultuur echt goed te leren kennen maken het bijdragen aan de ontwikkeling van een missionaire theologie en een contextuele vorm van kerk-zijn vrijwel onmogelijk. De uitgezondene kan hoogstens gesprekspartner zijn voor lokale theologen en daarin een bijdrage leveren vanuit de interculturele hermeneutiek en voorwaarden scheppen voor het oecumenische gesprek over lokaal ontwikkelde theologieën.

Ten tweede wijst Kruyts werk op het belang van zending als de inzet voor een voortdurende transformatie van mens en cultuur in het perspectief van het evangelie. Kruyt koos daarmee een theologisch standpunt in een eeuwenoud kerkelijk debat. Richard Niebuhr omschreef de visie op de transformerende rol van het evangelie in de samenleving als kenmerkend voor de calvinistische traditie. Kruyt koos niet positie tegenover de cultuur (dualisme), liet evangelie en kerk evenmin kritiekloos opgaan in zijn omgeving (accommodatie), maar hij zocht de weg van de verandering (transformatie). Wanneer Niebuhr Kruyt had gekend zou hij hem een 'conversionist' hebben genoemd: iemand die zich inzet voor 'the conversion of mankind from self-centeredness to Christ-centeredness' en voor wie het Koninkrijk van God in de eerste plaats 'transformed culture' is, waarin 'the conversion of the human spirit from faithlessness and selfservice to the knowledge and service of God' zichtbaar wordt.³⁵ Het hoogstaande van adat en religie kan bij Kruyt, evenals bij Bediako, de ruimte van de kerk worden binnengedragen, mits het in een verhouding met Christus kan worden gebracht zodat transformatie in het perspectief van het evangelie plaatsvindt.

Ten derde is relevant dat Kruyt zending beschouwde als het bevorderen van geloofsvertrouwen in God én in zijn transformerende werk in de samenleving. Dat was de essentie van zijn werk en wat daarvan afleidde bestreed hij. Kruyts nadruk op de weg van magie tot geloof heeft in díe zin relevantie voor de oecumene dat hij wijst op wat in essentie de taak van de zending is: het brengen van de mens in de transformerende relatie met God. De kerk heeft vele taken, uit het werk van de zending vloeien vele opgaven voort, maar het gaat in essentie om het bevorderen van de groei in vertrouwen op God.

³⁵ H.R. Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, 1951, blz. 225, 228. Niebuhr gebruikt deze omschrijvingen in zijn bespreking van de negentiende-eeuwse Engelse theoloog F.D. Maurice.

Bijlagen

Bijlage 1 Levensloop van Alb.C. Kruyt

- 1869-1891 Jeugd en opleiding*
- 1869 Geboren te Surabaya (10 oktober).
1877 Repatriëring naar Nederland in verband met scholing (aankomst 15 juni). Verblijf in Den Haag bij grootouders Kruyt.
Woonachtig in huize 'Den Arend' te Rotterdam (vanaf september).
1879 Opheffing 'Den Arend'. Kruyt in de kost (juni).
1884 Toelatingsexamen zendingskweekschool (15 september).
1889 Verloving met Johanna Moulijn (september).
1890 Ordening als zendeling-leraar te Rotterdam (19 juni).
Huwelijk met Johanna Moulijn (12 november).
Vertrek naar Indië (22 november).
1891 Aankomst te Manado (19 april).
- 1891-1993 Voorbereiding op vestiging in Midden-Celebes*
- 1891 Vestiging in Gorontalo (22 mei).
Eerste bezoek van Kruyt aan Midden-Celebes (20 juni).
1892 Aankomst Kruyt in Poso (18 februari).
1892-1893 Drie verblijfsperioden in Poso (18 februari-4 juni en 7 september-30 december 1892, april-september 1893).
1893 Verhuizing van het gezin Kruyt naar Poso (vertrek uit Gorontalo op 29 november).
- 1894-1904 Eerste uitzendtermijn*
- 1894 Aankomst *gurus* H. Kolondam en A. Kaligis.
Opening zendingsscholen in Panta en Kalingoa.
Aankomst eerste controleur van het gouvernement, F. Varkevisser.
1895 Aankomst van de familie Adriani-Gunning (18 maart).
Vertrek Varkevisser, aankomst controleur G.T.M. Liebert en 33 Minahasische politieambtenaren (18 maart).
1896 Bezoeken aan gouverneur D.F. van Braam in Makassar en de *datu* van Luwu (september, december).
1897 Onderzoeksreis naar Tojo.
Onderzoeksreis naar Parigi, Sigi en Lindu.
1898 Opening zendingsschool in Tojo.
1899 Onderzoeksreis naar Mori.
Benoeming Kruyt tot correspondent van het *KNAG*.
1901 Aankomst controleur A.J.N. Engelenberg.
1903 Vertrek Johanna Kruyt en kinderen naar Nederland (voorjaar).
Aankomst van de familie Hofman-Stolk in Midden-Celebes in

- december.
Benoeming Kruyt tot Ridder in de orde van Oranje Nassau.
- 1904 Overdracht ressort Kasiguncu aan Ph.H.C. Hofman.
- 1905 Vertrek Kruyt voor een onderzoeksreis door Nederlands-Indië.
Pacificatie van de To Napu.
- 1906 Verlof in Nederland.
Publicatie *Het Animisme in den Indischen Archipel*.
- 1907-1923 Tweede uitzendtermijn*
- 1907 Terugkeer te Poso (september), vestiging te Kuku.
- 1909 Overdracht ressort Kuku aan zendeling P. Schuyt.
Doop van Papa i Woente en 172 andere To Pamona.
- 1910 Opening kweekschool te Pendolo.
Waarneming ressort Kasiguncu i.v.m. ziekte van Hofman.
- 1910-1914 Publicatie *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*.
- 1910-1922 Kruyt directeur van de kweekschool te Pendolo.
- 1911 Overdracht ressort Kasiguncu aan H.J. Wesseldijk.
- 1913 Verlening doctoraat theologie *honoris causa* door Universiteit Utrecht
- 1918 Publicatie 'Measa'.
- 1920-1921 Reis naar Sumba, Timor, Sumatra (juni-april).
- 1922-1924 Tijdelijke overdracht directoraat kweekschool aan Jan Kruyt.
- 1923 Tweede verlof in Nederland.
Voordrachten op etnologische congressen in Liverpool en Parijs.
- 1923-1932 Derde uitzendtermijn*
- 1924-1929 Directeur van de kweekschool in Pendolo.
- 1924-1926 Publicatie artikelenreeks 'Van Heiden tot Christen'.
- 1926 Overlijden N. Adriani (1 mei).
Publicatie van een Lukas-commentaar in drie delen.
- 1927 Benoeming tot officier in de orde van Oranje Nassau.
- 1932 Repatriëring (oktober).
Aankomst in Nederland (december).
- 1932-1949 Periode na pensionering*
- 1932-1940 Docent aan de NZS.
- 1933 Publicatie Nieuwe Testament in de Pamona-taal.
- 1935-1936 Publicatie artikelenreeks 'Zending en Volkskracht'.
- 1938 Publicatie *De West-Toradja's op Midden-Celebes*.
- 1949 Overlijden Kruyt (19 januari).

Bijlage 2 Genealogie van de familie Kruyt

GENERATIE I

1 Maarten Kruyt (1770-?)

Maarten¹ Kruyt huwde Catharina Schoonevelt. Zij hadden één kind:

- 2 i. Arie² Kruyt (geboren 1801).

GENERATIE II

2 Arie Kruyt (1801-1873)

Arie² Kruyt (Maarten¹) werd in 1801 te Voorhout geboren en huwde in 1825 Maria van Besoyen. Hij was van beroep apotheker en woonde op Plein 7 te 's-Gravenhage. De negen kinderen van Arie Kruyt en Maria van Besoyen werden allen geboren te 's-Gravenhage:

- 3 i. Maarten³ Kruyt (geboren 8 januari 1827).
- 4 ii. Adriana Kruyt (5 augustus 1828-1903). Zij huwde in 1875 prof. dr. Gijsbert Hendrik Lamers.
- 5 iii. Marinus Kruyt (geboren 12 december 1829).
- 6 iv. Marinus Kruyt (geboren 26 februari 1831).
- 7 v. Catharina Kruyt (geboren 17 november 1832).
- 8 vi. Johannes Kruyt (geboren 18 februari 1835), gehuwd met Dorothea Johanna van der Linden (zuster van zendeling D.J. van der Linden).
- 9 vii. Marie Neeltje Kruyt (24 augustus 1837-1928).
- 10 viii. Maria Johanna Kruyt (geboren 19 augustus 1839).
- 11 ix. Geertruida Kruyt (geboren 8 augustus 1841).

GENERATIE III

3 Maarten Kruyt (1827-1896)

Maarten³ Kruyt (Arie², Maarten¹), fabrikant te Delft, werd geboren op 8 januari 1827 te 's-Gravenhage. Op 11 juni 1856 huwde hij Jacoba Aletta Francina Offerhaus, dochter van Henricus Leonardus Offerhaus en Aletta Jacoba Francina Piccardt. Hun kinderen waren:

- 12 i. Maria⁴ Kruyt (1857-1915).
- 13 ii. Aletta Jacoba Francina Kruyt (1859-?).
- 14 iii. Adriana Kruyt (geboren 1865).

8 *Johannes Kruyt (1835-1918)*

Johannes³ Kruyt (Arie², Maarten¹), NZG-zending, werd op 18 februari 1835 geboren te 's-Gravenhage. Op 30 augustus 1859 huwde hij te Surabaya Dorothea Johanna van der Linden. Hij overleed op 19 februari 1918 in Mojowarno (Java). Hun kinderen waren:

- 15 i. Arie⁴ Kruyt, geboren 13 juli 1860 te Semarang (Java).
- 16 ii. Hendrik Cornelis Kruyt (27 april 1862-1922), geboren te Semarang en van 1887 tot 1922 gehuwd met Wilhelmina Cornelia de Ligt.
- 17 iii. Niescina Margaretha Anna Kruyt (30 september 1863-1914), geboren te Semarang en van 1883 tot circa 1907 gehuwd met zending Simon van Eendenburg.
- 18 iv. Maria Kruyt (22 maart 1866-1952), geboren te Surabaya. Zij huwde op 23 november 1887 te Mojokerto (Java) Herman Willem Kleijn van de Poll.
- 19 v. Adriana Kruyt (18 juni 1868-1954), geboren te Surabaya en in 1893 gehuwd met zending Johannes Hendrik Hiebink Rooker, zoon van H. Rooker en Antje Hiebink.
- 20 vi. Albertus Christiaan Kruyt (1869-1949), geboren te Surabaya. Hij huwde op 12 november 1890 Johanna Hendrica Moulijn.
- 21 vii. Marinus Kruyt (1873), geboren te 's-Gravenhage. Hij overleed op 12 november 1873 te Buitenzorg (Bogor), enkele maanden na de geboorte.
- 22 viii. Christina Catharina Kruyt (17 maart 1875-1966), geboren te Surabaya, gehuwd met zending Simon S. de Vries.

GENERATIE IV

13 *Aletta Kruyt (1859-?)*

Aletta Jacoba Francina⁴ Kruyt (Maarten³, Arie², Maarten¹) werd geboren op 10 februari 1859 te 's-Gravenhage. Zij huwde op 11 mei 1882 Cornelis Hendrikus van Rhijn. Hun enig kind was:

- 23 i. Maarten⁵ van Rhijn (1888-1966). Op 30 september 1919 huwde hij Louise Willemine Wolterbeek.

15 *Arie Kruyt (1860-1916)*

Arie⁴ Kruyt (Johannes³, Arie², Maarten¹) werd geboren op 13 juli 1860 te Semarang (Java). Hij huwde op 30 april 1885 Constantia Maria Rooker te Tondano (Minahasa). In tweede echt te Arnhem gehuwd met Anna Pijsel (13 april 1909). De kinderen van Arie⁴ Kruyt en Constantia Rooker (overleden 1901) waren:

- 24 i. Dorothea Johanna⁵ Kruyt, geboren circa 1886 te Semarang. In 1922 huwde zij Noerdjo Setjo.
- 25 ii. Anna Kruyt, geboren in 1887 te Semarang, op 15 maart 1929

- gehuwd met Piet Cornet.
- 26 iii. Niescina Margaretha Anna Kruyt, geboren 6 december 1889 te Surabaya, gehuwd met Armand Sernier.
- 27 iv. In 1891 beviel Constantia te Semarang van een doodgeboren dochter. Haar naam is niet bekend.

De kinderen van Arie⁴ Kruyt en Anna Pijsel waren:

- 28 i. Jansje⁵ Kruyt (1910-1973), geboren te Mojowarno.
- 29 ii. Maria Kruyt (1911-1953), geboren te Mojowarno.
- 30 iii. Sophia Kruyt (1 december 1913-1995), geboren te Jombang.

20 *Albert C. Kruyt (1869-1949)*

.Albertus Christiaan⁴ Kruyt (Johannes³, Arie², Maarten¹) werd geboren op 10 oktober 1869 te Surabaya. Op 12 november 1890 huwde hij te Nijmegen Johanna Hendrica Moulijn, dochter van ds. Jacob Moulijn en Maria Susanna Lagerwerff. Hun kinderen waren:

- 31 i. Marietje Kruyt (15 september 1891), doodgeboren te Poso.
- 32 ii. Johannes⁵ Kruyt (30 maart 1893-1978), geboren te Poso.
- 33 iii. Maria Suzanna Kruyt (1895-1935), geboren te Poso.
- 34 iv. Dorothea Johanna Kruyt (1896-1992), geboren te Poso.

GENERATIE V

32 *Johannes Kruyt (1893-1978)*

Johannes⁵ Kruyt (Albertus⁴, Johannes³, Arie², Maarten¹) trouwde in 1915 met Jo Oosterlee. Hun kinderen waren:

- 35 i. Wilhelmina Lucretia Kruyt (geboren 1917).
- 36 ii. Johanna Hendrik Kruyt (1918-1953).
- 37 iii. Anna Elizabeth Kruyt (1920-1999).
- 38 iv. Albertus Christiaan Kruyt (1921-2000), gehuwd met Dorothea C. Gobée (geboren 1928), dochter van Emil Gobée.
- 39 v. Maria Suzanna Kruyt (geboren 1926).

Bijlage 3 Preekschetsen van Alb.C. Kruyt

Kruijt schreef vele preekschetsen in de Pamona-taal. Deze werden gecyclostyleerd en dienden als hulp en richtlijn voor de prediking van de *gurus*. Ook in zijn dagboeken bevindt zich een aantal preekschetsen in de Pamona-taal.¹ Deze bijlage bevat de Nederlandstalige schetsen die Kruijt met de hand noteerde in twee schriften: 'Toespraken van Dr. Kruijt I' en 'Toespraken van Dr. Kruijt II'.² Deze preekschetsen zijn niet eerder gepubliceerd. In deel I (blz. 1-63) zijn negen preekschetsen opgenomen: 'Toespraak voor degenen die nog niet of nog maar kort 't Evangelie hoorden', 'Abrahams gebed voor Sodom', 'De Schepping', 'Na'aman', 'Jezus werpt geesten uit', 'Gods Alomtegenwoordigheid', 'Jezus roept Mattheus', 'De rijke man en Lazarus' en 'De Gelijkenis van de twee schuldenaars'. Deel II (blz. 64-83) bevat drie preekschetsen: 'Over het Gebed I', 'Over het Gebed II' en 'Jezus werpt duivelen uit'. Het is aannemelijk dat deze teksten een vertaling zijn van oorspronkelijk in de Pamona-taal geschreven schetsen.

De datering van de preekschetsen is niet met volledige zekerheid te geven, maar het is zeer waarschijnlijk dat ze geschreven werden tussen 1910 en 1915. Daarvoor zijn de volgende argumenten te geven: Kruijt noteert ten eerste dat hij preekte voor christenen (preekschets 8). Hij kan dit pas ná de eerste overgangen naar het christelijk geloof (1909) hebben gezegd. Hij vermeldt bovendien de aanwezigheid van een Pamona-*guru* die het Nederlands machtig was. Deze *guru* kan niemand anders zijn geweest dan Pentjali Sigilipoe, die in 1910, na voltooiing van zijn opleiding in de Minahasa, in Tentena werd aangesteld. Dit brengt ons tot 1910 als *terminus a quo*. Het is vervolgens zeer aannemelijk dat Kruijts preekschetsen dezelfde zijn die A.M. Brouwer noemt in het voorwoord van zijn in 1916 gepubliceerde *Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan?* Daar schrijft hij: 'Bovendien nam Dr. Kruijt de moeite verscheidene van zijne toespraken vertaald over te zenden'.³ Brouwer maakte van Kruijts preekschetsen gebruik voor zijn boek over de missionaire prediking. Kruijt zal de schetsen dan in 1914 of 1915 aan Brouwer hebben toegestuurd. Dat betekent dat we de oorspronkelijke versie van de teksten in de twee schriften kunnen dateren tussen 1910 en 1915; de vertaling zal dateren van 1914 of 1915.

De tekst van de preekschetsen wordt letterlijk en onverkort weergegeven. De paginanummers in de originele tekst zijn hieronder tussen vierkante haken weergegeven. Kruijt deed sommige preekschetsen voorafgaan door een inleiding. Deze opmerkingen plaatste hij tussen vierkante haken. In de onderstaande weergave van de teksten zijn hiervoor echter ronde haken gebruikt. De alinea-indeling van Kruijt is door de auteur gehandhaafd. Stijlfouten in het origineel, zoals de weglating van aanhalingstekens en inconsistenties in hoofdlettergebruik, zijn gecorrigeerd. Geursiveerde woorden zijn in het origineel onderstreept. Alleen waar strikt nodig zijn

¹ Zie 'Dagboek 1894', 7, 14, 21, 28 januari; 4 en 18 februari, 4 maart. Voor de bespreking van deze schetsen, zie blz. 324.

² Deze twee schriften bevinden zich in het privé-archief van de auteur.

³ A.M. Brouwer, *Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan? Proeve van eene Theorie der Evangelieverkondiging op het Zendingsveld*, Rotterdam, 1916, voorwoord.

voetnoten ter verheldering toegevoegd. De auteur heeft afkortingen in het origineel opgelost.

[Preekschets 1:] ‘Toespraak voor degenen die nog niet of nog maar kort ’t Evangelie hoorden’

[1] (Toespraak, zoals ik deze wel eens gehouden heb tot mensen, die nog weinig of niet van het Evangelie hadden gehoord, bijvoorbeeld op reis zijnde.)

Wij allen die op deze aarde wonen, die blank of zwart of bruin van huid zijn, wij allen hebben dezelfde voorouders. De ouden hebben ons immers al verteld aangaande het begin dat er mensen waren: twee steenen werden door de goden in menschengestalte uitgehouwen, daarop gaf hij ze adem, en toen leefden ze. Die eerste mensen aanbaden niet vele goden, maar alleen God was hun God, en zijn woord volgden zij op. Die eerste mensen leefden gelukkig; uwe ouden zeggen zelve: in den ouden tijd behoefden de mensen niet te wachten tot de rijst rijp was, maar ze kookten eenvoudig de bladeren, en dit werd rijst; de vruchten werden niet gedragen, maar deze liepen zelf. Ze leefden dus gelukkig, die eerste mensen en dit kwam omdat zij God nog kenden.

[2] Toen die eerste mensen nakomelingschap hadden gekregen, woonden zij op een groot stuk van de aarde, en toen begonnen zij God te vergeten. Zij zeiden: ‘wat spreken wij van God, wij zien God niet, misschien is hij er wel niet.’ En zij begonnen hun vertrouwen te stellen in hunne hoofden, die dapper en bekwaam waren, en toen die hoofden gestorven waren, werden zij na eenige geslachten tot goden gemaakt. En omdat die mensen God niet meer kenden, doodden zij elkander en zij haatten elkander, en zij beboetten elkander evenals gij dit doet of gedaan hebt. God zag van uit den hemel de slechte daden der mensen; het berouwde hem en hij zeide: ‘Wat voor nut heeft het, dat ik mensen op de aarde geschapen heb. Ik dacht: dan heb ik kinderen op de aarde, kinderen die mij eerbiedigen en mijne bevelen gehoorzamen, en zie, zij hebben mij vergeten! Zij twisten alleen maar met elkaar, en van hunne dooden maken zij hun goden. Het is maar beter dat ik ze allen dood, dan heb ik maar liever geen kinderen meer.’

[3] Toen kwam Gods woord tot onzen grootvader Noach, want alleen deze had God nog niet den rug toegekeerd. God zeide: ‘Noach, zeg tot alle mensen, dat ik erg boos ben, nu ik hunne daden zie. Wanneer zij hunne goden niet wegwerpen, wanneer zij mij niet weder eerbiedigen, dan vernietig ik ze.’

Dat woord van God verkondigde Noach aan alle mensen, maar zij lachten hem uit, en zeiden: ‘Er is geen God, onze overleden voorouders, die zijn onze goden.’ En zoo gebeurde het, dat zij zich niet bekeerden.

Na eenigen tijd sprak God weer tot Noach en zeide: ‘Maak een groot vaartuig, Noach, want de mensen op de aarde zullen niet lang meer leven.’ Noach maakte toen een zeer groot vaartuig. De mensen kwamen er naar kijken en zij lachten Noach uit, zeggende: ‘Noach is zeker gek geworden, wie maakt nu een vaartuig boven op de bergen terwijl de zee ver is, of wil hij misschien een godenpraauw (*doeanga mboerake*) maken, waarmee hij in de lucht stijgt.’

[4] Toen het vaartuig gereed was, gingen Noach en zijn vrouw met hunne kinderen er in, en zij namen ook een massa beesten mee. Toen allen er in waren, kwam

de zee en overdekte het land, en het regende zonder ophouden. Al klommen de menschen ook op den hoogsten berg, het water bereikte hen er toch, of zij gingen dood van honger omdat zij niets te eten hadden. Alleen het vaartuig van Noach dreef op het water.

En nu kunt gij zelf nagaan, of het boek van God liegt, want vertellen zelfs uwe ouden niet, dat al dit land eens door de zee overdekt is geweest? Hebt gij zelven niet nog groote zeeschelpen op de hoogste bergen gevonden? Alleen weet gij niet meer te vertellen, waarom God dit heeft gedaan. Dit heb ik u nu verteld: omdat de menschen God niet meer liefhadden, Hem niet meer eerbiedigden.

Maar luistert verder. Noach kreeg een groote nakomelingschap en de aarde werd weder bevolkt. En omdat er zooveel menschen waren, gingen zij zich over de aarde verspreiden, en zochten naar boschgrond voor hunne [5] akkers. Aanvankelijk aanbaden zij God; maar langzamerhand vergaten zij hem weer, en zij riepen hem niet meer aan, en hunne dooden maakten zij weer tot hunne goden. En twistten weer en vochten weer, want ze zeiden: de menschen van die streek zijn onze familie niet, en zij hebben andere goden dan wij. Zij kenden heelemaal God niet meer, en zij waren weer heelemaal vergeten, dat God de vader van hen allen is.

Toen God de daden der menschen zag, was hij zeer bedroefd; het berouwde hem en hij zeide: 'Wat nut heeft het, dat ik menschen op de aarde onderhoud, die niet eens weten, dat ik hun Vader ben, en die alleen hunne medemenschen tot goden maken.

En zou ik ze nu weer dooden? Ik heb ze eens gedood, en nu hebben ze mij toch weer vergeten. Dat heeft dus geen nut. De menschen zeggen, dat ze mij vergeten, omdat ze mij niet zien, welnu dan zal ik mijn zoon naar de aarde zenden, dan kunnen zij zien wie ik ben en als zij zien hoe lief ik hen heb, dan zullen zij hunne goden niet [6] meer willen, die om de kleinste dingen boos worden, en die hen plagen.'

En toen heeft God werkelijk zijn zoon op aarde gezonden. Deze is Jezus; zijn lichaam was als ons lichaam, en de oogen der menschen hebben hem gezien. Overdag en des nachts genas hij de zieken; door zijne macht raakte hij ze alleen aan en dan waren ze beter. Zij die bedroefd waren, maakte hij het hart licht, en die bang waren, maakte hij dapper. En hij sprak tot allen: 'Waarom hebt gij uw Heer vergeten, en hebt gij uwe medemenschen tot goden gemaakt? God in den hemel heeft u lief, en daarom heeft hij niet gewacht tot gij hem hulde kwaamt brengen, en hij heeft u ook niet vernietigd van de aarde, maar hij heeft mij, zijn Zoon gezonden om u weer den weg te wijzen. God wil uw leven zoo graag groot en gelukkig maken, maar zoolang gij niet in hem gelooft en ondeugend blijft, kan hij dit niet doen. Komt daarom weer tot God, die u zoo lief heeft, en werpt uwe goden en zonden weg.'

Maar de menschen van de aarde zijn slecht. De menschen [7] grepen Jezus en doodden hem, den zoon van God. Toen God dit zag, was Hij erg bedroefd en Hij zeide: 'o menschen van de aarde; ik heb u zoo lief dat ik u mijn zoon heb gezonden, en nu hebt gij hem gedood. Die dood stel ik tot een teken. Alwie in mijn zoon gelooft, hunne zonden zullen hun niet meer tot zonde zijn; alleen hen neem ik tot kinderen aan.' En toen heeft God Jezus weer levend gemaakt, zoodat alle menschen konden zien, dat Hij werkelijk Gods Zoon was.

Jezus is ook tot u allen gekomen. God heeft u allen lief, want ook gij zijt zijne kinderen, maar gij zijt nog ondeugende kinderen die aan uwen heer den rug hebt toegekeerd. En dat gij ondeugend zijt, komt omdat gij uwe grootouders navolgt, die

u zoo hebben geleerd. Maar nu is Jezus ook tot u gekomen en Hij zegt u: 'Wendt uw hart om naar God toe, opdat gij weer zijne kinderen moogt worden.

Gij zegt: 'Wij zien God niet', en gij vraagt mij: 'Hebt gij God wel eens gezien?' Maar als de bevelen van een hoofd goed zijn, dan zegt gij: dat hoofd is een goed mensch, [8] al hebt ge hem niet gezien. Zoo hoort gij ook de geboden van God, en gij zegt, dat zijn woord waar en juist is, en daaruit weet gij toch dat God waar is.

Gij prijst en roemt de macht van het Gouvernement, zijn schepen, zijn huizen en nog veel meer. Dit hebben de Hollanders niet uit zichzelf, maar alles van God, die hun oog en hart heeft geopend. En wanneer de Hollanders God niet kenden, zouden zij nog honderdmaal slechter voor u zijn, dan de To Napoe voor u zijn geweest. Ziet gij God daarin niet?

Gij roemt onzen moed omdat wij alleen door het bosch gaan, en gij zijt verbaasd, dat wij zoo goed voor u zijn. Denkt gij dat wij dat uit onszelven hebben? Die moed is een klein deel van den grooten moed van God, die goedheid is, een heel klein deel van de groote goedheid van God. Ziet gij nu niet iets van God?

Geeft u daarom gerust aan Jezus over, en gij zult werkelijk gelukkig worden.

[Preekschets 2:] Abrahams gebed voor Sodom

[9] (Om de aandacht te wekken vertellen wij wel vooraf een verhaal van een in den grond verzonken dorp, zooals de Toradja's er zoo verscheidene kennen.)

Gij hebt den naam van onzen voorvader, Abraham, reeds dikwijls hooren noemen. Hij is overal bekend, ook onder de Mohammedanen, en dit komt niet, omdat hij zoo dapper was, of omdat hij zoo goed sprak en zaken wist te beslechten, maar omdat hij zich zoo sterk aan God vasthield, en daarom noemde God hem zijn vriend eens zat Abraham op het erf van zijn huis, toen er 3 menschen aankwamen, maar zij waren geen menschen, doch engelen door God gezonden. Abraham hield hen te gast en na den maaltijd praatten zij veel met elkaar. Toen de zon al laag stond, gingen die 3 gasten weg. Abraham vroeg hen: 'wilt gij niet bij mij overnachten?' Maar zij wilden niet. Dus geleidde Abraham zijne gasten een eindweegs. Zij zeiden dat zij naar de stad Sodom gingen.

Onder het loopen zei een der [10] engelen tot Abraham: 'vriend, wij zijn gelast door God om naar de stad Sodom te gaan. De daden van de menschen te Sodom zijn te erg geworden, ze leven gewoon als varkens. En daarom moet ik de stad verwoesten. Toen Abraham dit hoorde, werd zijn hart zeer zwaar, want hij dacht aan de vele menschen, die daar woonden. Hij sprak: 'Heer, al ben ik maar een mensch van de aarde, wanneer gij het toestaat, mag ik dan spreken?' En de engel antwoordde: 'Spreek.' Toen zeide Abraham: 'Ik vraag uw medelijden voor de menschen van Sodom. Misschien zijn er wel 50 menschen, wier hart recht is voor God. Mogen die 50 dan niet al die anderen slechten dragen? (voor hen instaan?) Wanneer er werkelijk 50 zijn, recht van hart, och verdelg de stad dan niet.' De engel zeide: 'Gij hebt dus medelijden met die menschen. Welnu, wanneer er werkelijk 50 recht van hart (zijn), dan zal ik de stad niet verwoesten.'

Na een poos werd Abraham ongerust; hij dacht 'als er nu eens geen 50 waren?' Daarom sprak hij weer tot den engel: 'Wees niet boos, maar als er nu eens maar 45 waren, zoude gij dan de stad verwoesten?' De engel antwoordde: [11] 'Als er 45

rechtvaardigen zijn, dan zal ik de stad niet verwoesten.’ Na een poos werd Abraham ongerust en zeide: ‘Als er 40 zijn, hoe dan?’ De engel antwoordde: ‘ook dan zal ik de stad niet verwoesten.’

Vervolgens zei Abraham: ‘als er slechts 30 waren?’ Na een poos deed hij er weer eenigen af: 20, toen 15, toen 10. Eindelijk zei hij: ‘Ik leg de handen op elkaar en ik voeg de tien vingers bijeen, maar als er nu eens maar 5 rechtvaardigen waren, zoudt gij dan om den willen van die 5 de stad niet willen sparen?’ De engel stemde in alles wat Abraham vroeg toe, en zeide: ‘Als daar nog 5 rechtvaardigen zijn dan zal God alleen op dezen zien en de stad niet verwoesten.’ Toen hield Abraham op met spreken. Hij nam afscheid van den engel en keerde terug naar huis.

En er waren in Sodom inderdaad geen 5 mensen, die recht waren tegenover God; er waren er maar 4: een neef van Abraham, diens vrouw en twee kinderen. Daarom zeiden de engelen tot Abrahams neef: ‘Gaat heen met uwe vrouw en uwe kinderen, want deze stad verdelgt God om de slechtheid harer menschen.’ De zon was nog niet opgegaan, toen deze 4 menschen al wegvluchtten, naar een andere stad. En toen zakte de grond [12] in, en er kwam vuur van uit den grond en dat vuur verteerde de huizen en de menschen. En toen de grond was ingezakt, liep die plek vol water, en dit is zoo gebleven tot den huidigen dag.

Groot en veel waren die zonden van de menschen van Sodom, maar als er nu slechts 5 geweest waren, wier hart recht voor God was geweest, dan had God de stad niet verwoest. Het is als met mij, die eenigen uwer liefheb, en om die enkelen heb ik ook u allen, den geheelen stam lief.

Nu gij dit verhaal uit den ouden, ouden tijd hebt gehoord, zegt ge: de zonden van Sodom waren zeker heel groot, en daarom werd de stad verwoest. Maar weet ge wel, dat wij allen vele zonden hebben? Zijt gij niet van God afgedwaald? En hebt ge Hem den rug niet toegekeerd? Gij zegt zelf, dat gij onwetend zijt tegenover God, en denkt gij dan niet, dat gij dingen hebt gedaan, die God u zeer kwalijk neemt? Wat is ons leven van menschen der aarde tegenover het leven van God, de eigenaar van land en water, wiens macht niet te meten is? Wat deed gij lieden in vroeger dagen? Wanneer iemand maar een klein vergrijp tegen u gepleegd had, maaktet gij er een groote zaak van en menigmaal kwam er een oorlog uit voort. Wat moest God dan wel met ons doen? Hij moest zeggen: ‘Vannacht laat ik u allen sterven, en dan zou het ook gebeuren, evenals met de menschen van Sodom’.

[13] Maar God doet dit niet, Hij laat ons leven en Hij geeft ons alles wat wij noodig hebben. Nu zal ik u vertellen, waarom God medelijden met ons heeft. God heeft zijn Zoon Jezus op aarde gezonden, en deze is heelemaal een mensch geworden als wij; Hij at als wij, hij dronk en sliep en liep als wij. Maar nooit heeft Jezus iets tegen God gedaan. Geen verkeerdheid, al was het ook maar een kleine, was aan hem. God had Jezus heel erg lief, en daarom heeft Hij ons, wanneer wij ons aan Jezus vastklemmen, één van hart zijn met hem, ook lief. Wanneer wij Jezus volgen dan wordt de rechtheid des harten van Jezus ook onze rechtheid, de kracht van Jezus ook onze kracht, het geluk van Jezus ook ons geluk, de moed van Jezus ook onze moed.

Wanneer vroeger het hoofd der To Napoe, Oemai Toli, tot u kwam, dan waart gij niet alleen bang voor hem, maar ook voor ieder van zijn slaven. Hoe kwam dat zoo? Wel, de dapperheid van hun heer werd ook den slaven tot dapperheid. De moed

van Jezus is anders, maar wanneer Toea Boba⁴ en de goeroes en ik niet den moed van Jezus hadden gekregen, hadden wij nooit tot u durven komen.

Wanneer ik indertijd tot Petoena [14] had gezegd: 'Vriend, ga gij dezen brief eens aan den vorst van Mori brengen', zou hij niet hebben durven gaan. Maar toen Toea Boba en ik naar Mori reisden, en aan Petoena vroegen: 'Vriend, gaat gij met ons mee?', antwoordde hij dadelijk: 'Zeker'. Waarom aldus? Als Petoena met ons reisde, zou hij Hollander zijn met ons Hollanders, en dan zou niemand hem iets durven doen.

En nu zijn Toea Boba en ik alleen maar menschen met zonden. Hoe moet het dan wel zijn met Jezus, den zoon van den grooten God? Wanneer gij zonder hem tot God wilt gaan, kunt ge niet leven, en dan moesten we eigenlijk vernietigd worden als de menschen van Sodom. Dit is alleen de weg tot God, dat gij Jezus volgt en daardoor ook kinderen van God wordt.

Dat er aan uw geluk nog zooveel ontbreekt, dat gij nog bang zijt voor vele machten om u heen, dit komt, omdat gij alleen wilt gaan, omdat gij u niet aan Jezus wilt overgeven. Hier in dit leven op aarde hebt gij wel medgezellen, die met u kunnen gaan door het [15] bosch en op eenzame wegen. Maar wanneer gij gestorven zijt, wie zal dan de medgezel van uwe ziel wezen naar God? Jezus wil uw medgezel zijn, als gij u aan Hem vastklemt.

Daarom, mijne bloedverwanten, gaat niet alleen. Laat Jezus niet voor niets tot u zijn gekomen. Gij zijt niet sterk, niet recht van hart, niet gelukkig, tenzij gij u aan Jezus hebt aangesloten. Het is Gods groote liefde voor ons menschen op deze aarde, dat Hij zijn zoon tot ons heeft gezonden.

[Preekschets 3:] De schepping

[16] Het verhaal van de schepping der wereld en van den mensch, zooals ik u dat juist heb verteld, staat niet alleen zoo in het Boek van God, maar ook uwe ouden kenden dat verhaal. Zij vertellen: Poe mPalaboeroe⁵ hakte twee menschen uit steen, en toen hij heenging om eeuwigen adem te halen, kwam de booze geest Kombengi en deze deed den wind tegen die steenen menschen aankomen, en toen ademden zij. Deze Adam en Eva zijn de eerste menschen geweest, de voorouders van alle menschen, van ulieden, van de Minahassers, van de Hollanders, van de Engelschen. Toen de nakomelingen van Adam en Eva velen waren geworden, zijn zij uit elkaar gegaan, omdat er voor hen allen niet genoeg akkergrond meer was. Gijlieden zegt, dat de scheiding der menschen plaats heeft gehad te Pamona aan den Noordkant van het Meer. Gij hebt gelijk, maar dit is niet de eerste scheiding geweest. Telkens en telkens hebben de menschen zich over de aarde verdeeld, omdat de menschen zoo snel toenamen [17] in aantal, en zij telkens akkergrond te kort kwamen.

Zoo kwam dan een gedeelte van de menschen in het Noorden, waar het erg koud is, dat waren de Hollanders. In Holland gaat de zon gedurende een groot deel van het jaar niet recht over het hoofd, maar zij gaat voorbij aan de zijde van den hemel. Dan is haar schijnsel niet warm en de menschen kleedden zich met twee, drie broeken en baadjes over elkaar aan. En dus is het geen wonder dat onze huid zacht is en wit blijft, want ze wordt niet verbrand door de zon. Een ander deel van de

⁴ *Toea Boba* = N. Adriani.

⁵ De hoogste god, de schepper.

menschen verhuisde naar de warmte, hier waar de zon recht over onze hoofden heengaat.

Wanneer zij op de akkers werkten, werden zij verbrand door de zon en daardoor werd de huid van geslacht op geslacht bruin; dit zijn wij hier. En er zijn ook menschen, die nog veel donkerder zijn dan wij. Herinnert ge u nog, dat toen de soldaten uit Loewoe kwamen,⁶ er daar bij waren, wier huid zoo zwart was als uw haar? Dat zijn negers, die in Afrika wonen. En de menschen, die noch in de koude [18] noch in de warmte te land kwamen, maar daar tusschenin, hunne huid werd noch bruin noch wit, maar geel als de lansat-vrucht. Dit zijn de Chineezzen, die gij meermalen aan het strand hebt gezien.

Al die ontelbaar vele menschen, die op de aarde wonen, verschillen alleen van elkaar in de huid, maar overigens zijn wij allen familie van elkaar, want wij hebben allen Adam en Eva tot stamouders. Wij hebben allen ooren, neuzen, mond; mijn neus is heel wat langer en rechter dan uw neus, maar er zijn ook Hollanders, die neuzen hebben als de uwe. En wanneer gij mij de longen of lever van een Toradja en van een Hollander naast mekaar toondet, zou ik onmogelijk kunnen zeggen, wat van Toradja's is en wat van Hollanders is; gij zoudt zelve zien, dat die longen en die lever precies gelijk zijn.

Zelfs de talen der menschen verschillen niet. Let maar eens op: Toen ik pas in uw land kwam en ik uwe taal nog niet kende, kon ik toch aan u zeggen, dat ik honger had of dorst, kon ik toch aan u mededeelen, wat ik graag wilde hebben, kon ik u toch duidelijk [19] maken, dat gij lang genoeg bij mij waart geweest, en dat ge weg moest gaan, omdat ik wilde gaan slapen. Dan deed ik zus en zoo, en gij begreep mij evengoed als wanneer ik dit alles in het Bare'e had gezegd. Gij kent mijne taal niet, maar gij wist toch heel goed, wanneer ik boos was, of vroolijk en blij, of bezorgd, want dat zeiden u mijne oogen en mijn gelaat; en uw innerlijk en het mijne spreken dezelfde taal. Alleen de wijze waarop wij den taal van ons hart, die dezelfde is, openbaren, is verschillend. Gij zegt 'bare'e', en wij zeggen 'neen'. En het duurt ook niet lang of wij kennen elkaars talen, zie eens den goeroe van Tentena, een uwer, hij kent toch ook Hollandsch.⁷

Gij vraagt mij: hoe komt het dan, dat onze talen zooveel van elkaar verschillen? Toen de menschen uit elkaar gingen, en de volken niet meer met elkaar konden spreken, ging de taal verschillen; zelfs tusschen de To Lage en To Pebato en To Poe'oemboto, die toch allen Bare'e-taal hebben, verschilt zij reeds. Wanneer een *kabosenja*⁸ in uw land 'paard' (*njara*) heet, [20] mag men niet meer *njara* zeggen, maar *tolodjo*. Langzamerhand wordt het echte woord *njara* vergeten, en het onechte *tolodjo* wordt echt. En als zoo iets door de jaren 500 keer gebeurt, is die taal al heel anders geworden. Ik zal u eens iets vertellen: Ik kwam eens te Watoe awoe, en ik had ergen dorst. Ik vroeg aan een slaaf van acht jaar oud: 'Gadera, breng mij wat *oeë* (water)'. De jongen bleef mij maar aan zitten kijken en verroerde zich niet. Ik herhaalde ongeduldig: 'Kom, haal mij wat *oeë*.' Toen bedacht ik mij, dat men in deze streek niet *oeë* zegt voor water, maar *owai*, omdat de schoonmoeder van het

⁶ Kruyt doelt hier op de pacificatie van Midden-Celebes in 1905.

⁷ Kruyt doelt hier op zijn pleegzoon Pentjali Sigilipoe, die volgens Adriani sinds 1909 als *guru* in Tentena werkzaam was. Zie N. Adriani, *Posso (Midden-Celebes)*, serie *Onze zendingsvelden II*, blz. 229. Volgens de 'Staat der gemeenten en scholen' 1914-1923 werd de school echter pas in 1910 geopend. Zie de staten van de 'werkkring Koekoe' 1914-1915 (ARvdZ 38/16) en de 'werkkring Tentena' 1917-1923 (ARvdZ 28/28, 52/8).

⁸ *Kabosenya* = adellijke, hoofd.

hoofd *oeë* heet. Nu zei ik: ‘Ik vraag om *owai*.’ Dadelijk sprong de jongen op en ging het gevraagde halen. Hij had mij niet begrepen, en hij kende het gewonen woord *oeë* niet eens meer. Zie op deze manier gaan de talen langzamerhand veel van elkaar verschillen, en de menschen uit twee verschillende streken verstaan elkaar dan niet meer. Maar de echter oorspronkelijke taal, die van uw hart en van het mijne, verschillen niet.

Welnu moet gij mij niet allen [21] toestemmen, dat alle menschen familie van elkaar zijn, dat wij allen nakomelingen zijn van Adam en Eva? (volmondig beamen dit dan ook eenige der toehoorders).

Maar als het waar is, dat wij familie van elkaar zijn, dan is het ook niet waar, wat gij zegt: ‘de goden der Hollanders zijn andere dan onze goden’. De God, die Adam en Eva heeft gemaakt is zoowel uw god als mijn god. Gij zegt tot mij: ‘Uw God is wel goed voor u Hollanders, maar niet voor ons, Possoërs, want hij heeft niets met ons te maken.’ Dit is niet waar, want wij zijn van gelijke afstamming, dus zijt gij evengoed kinderen van God als wij, Hollanders dat zijn. Gij zegt tot mij: ‘Gij zijt gekomen, om den godsdienst onzer voorvaderen te verdelgen.’ Maar ik zeg u: neen, ik ben juist gekomen om den godsdienst uwer voorvaderen weer in eere te herstellen. Toen uwe en mijne voorouders nog te zamen woonden, dienden zij allen den eenigen God, die hemel en aarde heeft gemaakt, den God dien ik u nu verkondig. Maar uwe en [22] mijne voorouders zijn van God afgedwaald; zij hebben God vergeten, en in de plaats van God hebben zij hunne dapperen hunne voornamen, hunne redenaars, hunne rijken tot goden gemaakt. Maar God hield, niettegenstaande dezen smaad, niet op ons Toradja’s en Hollanders lief te hebben, en daarom zond Hij zijnen zoon Jezus tot ons op aarde, opdat wij den weg tot God weer zouden kennen, opdat wij God weer zouden dienen en liefhebben als in den tijd van Adam en Eva. Ik zeg u dus nog eens: Wij komen niet den godsdienst uwer voorvaderen verdelgen, wij komen dien juist herstellen.

Gij hebt zoo even zelven erkend, dat wij menschen allen van één geslacht zijn, geschapen door denzelfden God. Dan kan het ook niet anders of gij en ik moeten dien zelfden God aanbidden. Laat daarom varen, al die goden, die menschen waren en zijn gebleven, zonder macht en heerlijkheid, en bekeert u tot den waren God, die de Almachtige is, die Adam en Eva heeft geschapen, die de God is, die u en mij zoo liefheeft, dat Hij ons zijnen zoon Jezus heeft gezonden, om ons van alle booze machten en van de zonde te verlossen.

[Preekschets 4:] Na’aman⁹

[23] (Om de aandacht te wekken, vertellen wij enkele dingen van de melaatschheid, ‘grootte ziekte’, zooals de Toradja’s haar noemen, en waarvoor zij vreeselijk bang zijn.)

Zoo was er ook eens in den ouden tijd een man, die Na’aman heette. Hij aanbad de goden, want hij kende God niet. Hij was heel rijk deze Na’aman: hij had vele slaven, veel buffels, veel katoenen goederen, en zijn huis was prachtig, maar hij had de grootte ziekte. Wat had hij nu aan al zijn goederen en zijn rijkdom, terwijl zijne

⁹ Zie ook Kruyts rondzendbrief over melaatsheid met een bespreking van het verhaal van Naäman (*BrAKrVr*, 1924 (62), blz. 6-8).

huisgenoten een afschuw van hem hadden als zij hem zagen. Vele wijzen kwamen hem behandelen en hun loon was groot, maar Na'aman genas heelemaal niet. Toen hij nu maar zoo ziek bleef, was er een van zijnen slavinnen, die hij van de Israëlieten gekocht had, en deze zeide tot haar heer: 'In ons land, heer, is er iemand, die inderdaad een vriend van den grooten God is, want meermalen heb ik gezien dat hij zieken beter maakte; dan zei hij maar één woord en dan waren zij beter, Elisa heet hij. Heer, ga gij tot hem, misschien dat gij daar heil vindt.' Na'aman antwoordde: [24] 'Wanneer het waar is, wat gij zegt, dan zal ik gaan; ik heb toch al zooveel verlies geleden aan loon voor wijze menschen, al heb ik nu nog meer verlies, ik zal het proberen.'

Toen gaf hij bevelen aan zijne onderhoorigen, hij liet zijn paarden halen om er goederen en goud op te laden als belooning voor Elisa; vele slaven gingen ook te zamen met Na'aman; deze ging in een rijtuig. Toen zij langen tijd geloopt hadden, kwamen zij aan het huis van Elisa. Iemand ging naar boven in huis om aan Elisa te zeggen, dat er een voornaam man was gekomen, die medicijn zocht voor zijn groote ziekte. Elisa ging den nieuwaangekomene niet eens tegemoet, en hij zeide hem ook niet in zijn huis op te klimmen. Hij zeide alleen maar tot den slaaf: 'Zeg aan uw heer, dat hij zich moet gaan baden in de groote rivier, hier dicht bij mijn huis. Wanneer hij zevenmaal in het water zal zijn afgedaald zal hij beter zijn.'

Nadat de slaaf deze woorden van Elisa aan zijn heer had overgebracht was Na'aman geweldig boos, en hij zeide: 'Hij is mij niet eens tegemoet gekomen; hij heeft mij niet eens gezegd boven te komen; alleen laat hij zeggen: baad u in mijn rivier. [25] Heb ik dan niet genoeg gebaad in mijn eigen land, of zijn de rivieren in mijn eigen land niet goed? Ik ben nijdig over die woorden. Laten wij terugkeeren naar ons land.'

Na'aman had gewild, dat Elisa veel drukte zou hebben gemaakt, dat hij hem besproken, bespuwd, beblazen zou hebben, en een priesterfeest van eenige dagen lang zou hebben aangericht. Dan zou Na'aman tevreden zijn geweest, en dan zou hij hebben gezegd: 'Nu word ik zeker beter.' Maar nu Elisa alleen tot hem zegt: 'baad u in onze rivier', geloofde hij het niet, is boos en gaat terug.

Gelukkig, dat daar juist een slaaf van Na'aman was, die diep dacht; deze zeide tot zijn heer: 'Heer, wees niet boos op mij. De woorden van mijn hart zijn, dat gij maar moest gaan baden, zoals Elisa u heeft gezegd. Wanneer gij geneest, dan zijn wij allen blijde; geneest ge niet, dan zult ge hierdoor ook geen verlies lijden.' Na'aman antwoordde: 'Het is waar wat gij zegt: ik zal het probeeren.' En hij ging werkelijk naar de rivier. Toen hij daar gekomen was, ging hij baden; op het droge geklommen, daalde hij weer in het water af. En toen hij dit de zevende maal had gedaan, voelde hij zijn beenderen weer geheel sterk. [26] Evenals wanneer wij koud zijn en wij drinken wat warm, dan gaat de warmte ervan door ons geheele lichaam. Zoo voelde Na'aman ook de kracht der genezing door zijn heele lichaam gaan. Zijne wonden waren met huid overdekt, zijne machteloosheid was verdwenen, hij voelde zich weer sterk. Wat was hij blij! Hij ging naar Elisa toe, en zeide: 'Hier zijn katoenen goederen en goud, dit geef ik u alles uit vreugde, dat mijne ziekte genezen is.' Maar Elisa antwoordde: 'Neen, ik wil uwe gaven niet. Mijne woorden van zooveel, toen ik u zeide, dat gij moest gaan baden waren niet van mij, maar van God. Geef mij geen belooning.'

Gijlieden moet niet boos zijn, wanneer ik zeg, dat gij net eender zijt als deze Na'aman. Gij hoort van ons de woorden van God, evenals Na'aman ze van Elisa

hoorde. Wanneer gij ziek zijt, wilt gij hebben dat er veel drukte om u gemaakt wordt. Wanneer men u niet komt bespuwen en beblazen, en een priesterfeest voor uwe genezing houden, wanneer men niet de *tanoana*,¹⁰ die gij zegt verloren te hebben, komt zoeken, dan meent ge niet beter te kunnen worden. Maar al maakt gij ook nog zoo velerlei [27] drukte, al dient gij van allerlei geneesmiddelen toe, gij zult toch niet beter worden, wanneer de genezing niet komt van den grooten God daar boven. Maar zie, gij wantrouwt Gods woord, gij gelooft het niet, gij zegt: 'Het kan niet waar zijn, want het zegt alleen: houdt u aan God vast, vertrouwt u aan Jezus toe.' Dit vindt gij te kort, evenals Na'aman de woorden van Elisa te eenvoudig vond. Gij volgt liever op wat de voorouders u hebben gezegd, omdat daarbij veel drukte gemaakt wordt; doch dat zijn maar woorden van menschen die geen heil brengen.

Dit is werkelijk de oorzaak, dat uw leven nog zoo ongelukkig en gebrekkig is, dat gij zooveel meer geloof schenkt aan de woorden van menschen dan van die van God. Laat ik u dit nader verklaren: Van het begin der wereld af kenden onze voorouders God en zijn woord. Toen de menschen uit elkander gingen in den heel ouden tijd, namen sommigen het woord van God niet mede, en toen ontstond er veel gepraat van menschen, dat niet van God was. Onze echte heer werd vergeten, en vervangen door goden, de zondag werd vergeten en vervangen door verbodsdagen; [28] het geloof in God werd vergeten en daarvoor steldet gij in de plaats de priesterfeesten (*mowoerake*). Er ontstond heel veel gepraat van menschen. En het woord van God is maar kort: 'Deze is mijn zoon Jezus, dien ik tot u heb gezonden; Hij komt voor uwe zonden betalen, en u gelukkig maken; houdt zijne hand vast en verlaat u op hem.' Dat is alles.

Wanneer er een vergadering wordt gehouden, dan wordt er enorm veel gepraat. Zij, die de waarheid niet zeggen, zij die er om heen draaien, en zij die niet veel van de zaak afweten, die allen praten het meest. Maar de echte hoofden zeggen niet veel, omdat zij de zaak kennen, en waar zijn.

God is als ons aller hoofd, die weet wat wij noodig hebben en daarom zegt Hij niet veel. Maar wij, menschen, denken allen dat wij den waren weg weten, en daarom praten wij veel. En daarom zeg ik: 'Laat ons toch zwijgen, en alleen gelooven in het woord van God: 'Omdat ik u menschen zoo liefheb, heb ik mijn zoon Jezus tot u gezonden, om uwe schulden (zonden) aan mij te betalen. Houdt u toch aan Hem vast, opdat gij tot Mij kunt [29] komen.' Dit is al wat wij te doen hebben om gelukkig te worden. Dit woord is heel kort, evenals Elisa's woord tot Na'aman.

Laat ik u in het kort zeggen, wat het bij ons is: wij verzetten ons tegen God, zijn macht willen wij ons toeëigenen. Zie, wanneer wij de rijst hebben geplant, hebben wij niet anders te doen dan te wachten, want Gods macht doet de rijst groeien; wanneer God het niet doet, dan groeit de rijst niet. Maar wat doet gij nu: gij legt allerlei medicijn in de rijst, gij doet allerlei plechtigheden met de rijst, en dan zegt gij, dat dit alles de rijst doet groeien. Is dat niet de macht van God rooven, terwijl gij doet alsof gij de rijst doet groeien? – Ziekte en gezondheid, het is alles de macht van God, en nu gaat gij die macht rooven, en zegt: 'N.N. heeft mij begoten, beblazen en bespuwd en daarom ben ik beter geworden: terwijl het toch God is, die u heeft beter gemaakt, wij gebruiken alleen de geneesmiddelen die God voor ons heeft laten groeien.

Wanneer wij nu alleen maar met menschen te doen hebben, dan is het zoo erg

¹⁰ *Tanoana* = levensziel, zielestof.

niet, maar laat ons niet probeeren de macht van God te rooven. [30] Dan lijden wij niet anders dan schade. Werpt daarom alle woorden van menschen weg, ook die van uwe voorouders, die ook menschen zijn en laten wij ons alleen aan God vastklemmen, die ons zoo lief heeft, dat Hij zijn zoon gezonden heeft om onze schuld te betalen.

[Preekschets 5:] Jezus werpt geesten uit

Iederen zondag ging Jezus in het verzamelhuis om de woorden des levens aan de menschen van een of ander dorp te brengen. En de harten der menschen hechtten zich vast aan Jezus, omdat zij de juistheid van zijne woorden gevoelden. Eens was daar ook in het verzamelhuis een man, die nu en dan door een geest bezeten en geplaagd werd. Zoodra hij Jezus zag, stond die man op, en de geest zeide: 'Ik wil niets met u te maken hebben, Jezus van Nazareth, ik weet dat gij Gods zoon zijt, gekomen om ons weg te jagen.' Jezus antwoordde: 'Zwijg, ga weg van dien man.' De geest ging werkelijk van dien man weg, en hij voelde zich weer gelukkig. Daarover waren de menschen allen verbaasd, zij prezen de macht van Jezus over [31] alle geesten. Wanneer Hij hen gelaste heen te gaan, waren zij niet in staat te blijven.

Heel veel menschen, die door geesten (*lamo*) geplaagd werden, werden genezen en Jezus joeg de geesten weg. Wanneer zij met Jezus in aanraking kwamen, schreeuwden die geesten in de menschen, en zeiden: 'Daar hebt ge Jezus, die ons komt weggagen; wij weten dat Gij Gods Zoon zijt.' En dan antwoordde Jezus: 'Ga uit hem, geest, en kwel hem niet langer.' En Jezus deed den geest werkelijk uitgaan, en dan kwam deze niet meer terug en die mensch voelde zich gelukkig. Waar Jezus ook geesten tegenkwam, deed Hij ze uitgaan. En de geesten konden niet blijven, wanneer Jezus hen had weggejaagd.

Gij hebt mij meermalen gezegd, dat uwe goden (*lamo*) gauw boos zijn: zoodra gij maar iets doet, dat niet met de adat overeenkomt, dan slaan ze u met ziekte of dood, of zij bezorgen u eenig verlies in uwe akkers, of waar dan ook. Gij zegt meermalen: waarom zijn er bij ons toch altijd zooveel zieken en dooden, terwijl er bij u zoo weinig zieken zijn en zelden een dood gaat? Gij vraagt waarom gelukt [32] bij u zooveel en bij ons zoo weinig?

Ik zal u de reden zeggen: dat komt omdat gij geheel in de macht zijt van uwe goden, die niet anders zijn dan slaven van God. En gij zijt in hunne macht, omdat gij in hen gelooft. Die goden van u zijn juist als de To Napoe in vroegeren tijd. Zij kenden geen medelijden, en zij beoetten u voor alle kleinigheid. En wanneer zij zagen, dat gij bang voor hen waart, dan vroegen zij tweemaal zooveel, en waren tweemaal zoo slecht. Zoo is het ook met uwe goden: gij zijt bang voor hen, en daarom drukken zij u zooveel ze kunnen.

En denk nu eens aan onzen God. Wanneer Hij ziet, dat iemand bang voor Hem is, dan zegt Hij: Weest niet bang. Wilt gij bang zijn voor uw Vader? Hij is het, die ons iederen dag bewaakt en geeft wat wij noodig hebben. Uwe goden durven ons geen kwaad doen. Gij kunt het getuigen, dat zoolang wij onder u gewoond hebben, wij sterk en gelukkig zijn geweest. Uwe goden durven niet, omdat wij het eigendom zijn van God.

Jezus verjaagt nog steeds de geesten en booze machten om ons heen. Hij wil

graag, dat gij het eigendom wordt van God. Het teeken des doops, dat gij nu hebt zien toedienen [33], zien ook de goden en booze machten, en dan zeggen zij: ‘van dezen moeten wij afblijven, die zijn het eigendom van onzen heer.’

Ik weet wel wat gij in uw hart denkt: ‘Laat ons eerst eens afwachten of die God ook voor ons even goed is als voor de Hollanders. Laat ons daarom eerst eens zien of zij gezond blijven, of hunne akkers gelukken?’ Ik zal een vergelijking maken om u te laten zien hoe gij nu zijt: Gij weet allen, dat de To Bada vroeger erg slecht waren voor hunne slaven. Zij sloegen ze, lieten ze honger lijden en hard werken, zoodat gij allen medelijden met hen had. Nu kom ik daar en zeg tot zulk een slaaf: ‘Uw leven is al te zwaar, ga met mij mee, dan zult gij het licht hebben, en prettig leven.’

Denkt gij, dat die slaaf met mij zou meegaan? Wel neen, hij denkt: ‘’t Is waar, mijn leven is moeielijk, maar ik ken dien Hollander niet, misschien wordt mijn leven bij hem nog zwaarder’.

Zie, zoo doet gijlieden nu ook. Gij voelt den druk van uwe goden en toch zijt gij nog bang om tot Jezus te gaan, die ook voor u al die goden en booze machten wegjaagt.

En gij, mijne vrienden, die Gods eigendom reeds geworden zijt door den [34] doop, gij kunt getuigen, dat het goed is in Gods hand te zijn. Wanneer gij nu ziek wordt, weet gij, dat niet de een of anderen geest u een klap gegeven heeft uit vijandigheid, maar dat God u ziek heeft gemaakt, omdat Hij u daarmee iets heeft te zeggen. God heeft u lief, en wanneer wij door de hand van iemand, die ons liefheeft, worden ziekgemaakt, hebben wij er vrede mee. En wanneer gij sterft, dan weet gij, dat dit niet meer komt door een der geesten, die uwe ziel heeft weggenomen. Want die geesten hebben geen macht meer over u, maar dat God zelf u roept naar zijn huis. God heeft u lief, en wanneer Hij u roept, dan is dat omdat het beter voor u is. Weet gij nog wel, toen wij dachten dat Papa i Woente door de Koempenia zou worden gedood, dat Papa aan mij vroeg: ‘Als ik gedood moet worden, vraag ik als gunst, dat gij mij moogt dooden, want gij hebt mij lief, en dan is mijn hart gerust.’ Mijn liefde is klein bij Gods liefde, en daarom kunt gij gerust zijn: Als God u slaat met ziekte, wees gerust (= gelukkig), een die u lief heeft, heeft het gedaan. Als God u eeuwig verlies doet ondergaan, weest gerust, want het is immers iemand, die ons liefheeft, die het van ons genomen heeft. En als God u doodt, dan [35] is het de hand van een die liefheeft, die dit doet. Weest daarom gerust, want God neemt uwe ziel in zijn huis.

Gij weet, dat het God is, die dit alles doet, want Jezus heeft de goden en geesten van u weggedreven; zij kunnen niets meer doen. Denkt hier over eens na, mijne vrienden, die nog niet in God gelooft. Het moet u toch al veel duidelijker zijn geworden, hoe veel beter het is in Gods hand te zijn dan in de macht van uwe goden en geesten.

[Preekschets 6:] Gods Alomtegenwoordigheid

Ik zal u dit maal eens vertellen van een ontmoeting, die Jezus heeft gehad met een vrouw. Zij zaten samen met elkaar te spreken, en onder het praten merkte die vrouw wel, dat Jezus geen gewoon mensch was, maar dat Hij alles van God afwist. Daarom zei die vrouw onder het praten: ‘Heer, ik zie dat gij van God komt, dat gij alles van

God weet; vertel mij nu eens de waarheid van iets, dat ik van u wilde vragen. Wij hier aan deze zijde van de rivier hebben een mooi groot huis van aanbidding. Wij zeggen, dat God daarin woont, en daarom gaan wij er naar toe om God te aanbidden. Maar de menschen van de overzijde hebben ook een mooi groot huis van aanbidding en zij zeggen: 'gij liegt, dat God in [36] uw huis woont, hij woont in het onze. Nu hebben wij daarover allang getwist, zeg gij ons nu wie van ons gelijk heeft.'

Jezus zeide: 'ik zal het u zeggen: noch in uw huis, noch in het huis van hen aan den overkant woont God. God woont niet in huizen door menschen gemaakt, God is veel te groot, hij zou er niet in kunnen. Zie eens, de geheele hemel is Gods woning, want Hij verzorgt niet alleen onze aarde, maar ook al de sterren, de zon en de maan verzorgt Hij ook. Van uit de hemel kijkt Hij op ons allen neer en waar wij ook tot Hem roepen, hoort hij ons. Alleen onze liefde tot Hem is de maat, waarnaar Hij ons hoort. Als wij Hem liefhebben, dan hoort Hij ons dadelijk; als wij Hem niet liefhebben, al baden wij dan den ganschen dag tot Hem, dan had het nog geen nut.'

De vrouw had zulke woorden nog niet eerder gehoord, en daarom was zij erg verbaasd. Zij geloofde het niet dadelijk wat Jezus omtrent God had gezegd, en daarom zeide zij: 'Wanneer de zendeling (afgezant) van God komt, over wie onze voorouders al gesproken hebben, dan zal Hij wel uitmaken, wat het ware is'. Jezus zeide toen: 'Ik ben die beloofde zendeling'. En toen geloofde die vrouw.

[37] Gij lieden spreekt net als die vrouw, want gij zegt: 'onze goden zijn andere dan die van hen aan de overzijde der rivier. De goden, die voor hen zorgen, zorgen weer niet voor ons'. Wanneer er To Lage of To Rano bij ze akkers komen aanleggen, dan roepen zij een uwer om de goden aan te roepen, en te vragen de rijst te laten gelukken, want zij zeggen: wij kennen den heer van het land niet, en hij zal niet naar ons willen luisteren; laat dus liever een der inwoners vragen, dan zal de Heer van den grond wel luisteren.'

En wat komt daaruit voort, uit dit geloof aan uw eigen goden? Dat gij bang zijt om naar een ander land te gaan, omdat gij weet, dat daar uwe goden niet zijn. En dit is ook werkelijk waar, want uwe goden zijn alleen maar zielen van menschen, en hoeveel is de macht van een mensch, ook al is hij een ziel geworden? Daarom zijt gij niet gelukkig en sterk van hart, want uw vertrouwen is op menschen.

Toen ik begon met u het woord van God te verkondigen, waren er velen van u, die zeiden: 'die God van u is heel goed voor u, maar wat geeft Hij om ons zwarten; wij hebben andere goden.' Maar nu weet gij beter, want als dit zoo ware zou die God mij niet ook in uw land vergezellen en mij helpen [38] en beschermen, zoodat het mij aan niets heeft ontbroken. Gij weet nu dat Adam en Eva onze beider voorouders zijn, en dus is God onze beider Heer. En zooals Jezus geleerd heeft: Hij woont in den hemel en vandaar ziet en hoort hij alles. Al zijn wij duizenden, God kent de namen van allen, die in Hem gelooven en in Hem vertrouwen. En er zijn gelukkig velen, die in Hem vertrouwen, die hun hart hebben overgegeven aan God.

Meermalen hebt gij gezegd, dat ik moedig was, maar dit komt alleen omdat ik wist, dat God bij mij was. Gij die in Hem gelooft, zijt nu ook moedig, want al gaat gij door een zwaar bosch, dan weet gij dat God daar bij u is; of al zijt gij op het Meer of op zee in gevaar, dan weet gij dat God ook daar bij u is. In huis of op den weg, overal is God, en overal kunnen wij hem vragen. Maar zie eerst toe of gij God werkelijk liefhebt, want anders geeft uw vragen niets.

De priesteressen zeggen omtrent hunne litanieën, dat dit een gebed is tot den Hemelheer. Laat ons zeggen, dat dit zoo is. Het is een lang gebed, want het duurt

den ganschen nacht, soms twee, drie nachten; en toch [39] heeft het geen nut. Naar de lengte ervan zoudt ge zeggen, dat het veel nut moest hebben, maar toch is dit niet zoo, want geen liefde voor God is de oorsprong van dit gebed.

Wij zijn blij, dat God overal met ons is, maar nu moet ik u nog iets anders zeggen. Wanneer twee van u aan het twisten zijn, en de Controleur of ik komen binnen, dan scheidt gij aanstonds uit met twisten en gij houdt u stil. Waarom is dit? Omdat gij beschaamd zijt. Wanneer vroeger twee durven twisten of rechten in tegenwoordigheid van een hoofd, dan beboette het hoofd die twee dadelijk. Dit weet gij nog wel. En gij weet ook, dat God verre staat boven den Controleur, mij of een hoofd. Wanneer gij twist, hoort God dit, Hij is erbij. Wanneer gij vuile dingen zegt, hoort God dit. Hij is er bij; wanneer gij iets kwaads doet, denk dan niet dat niemand u ziet, God is erbij. Herinnert gij u nog van Jozef, toen zijne meesteres hem tot kwaad wilde verleiden; hij zeide toen: 'ik doe dat niet, God ziet alles, en ik ben bang voor God.' Al zijt gij temidden van de grootste duisternis, God ziet uwe daden en hij hoort uwe woorden.

[Preekschets 7:] Jezus roept Mattheus

[40] (Aan de schoolkinderen wordt duidelijk gemaakt, wat Farizeërs en Tollenaars zijn; hun wordt ook de reden uitgelegd waarom de eersten de laatsten haatten. Voor het groote publiek gaat dit natuurlijk niet. Daar kan men geen uitleggingen geven over Rome en dergelijke. Om de groote waarheden die Jezus heeft gezegd naar aanleiding van Farizeërs en Tollenaars duidelijk te maken, kunnen wij ons hier voorloopig behelpen met *mokole*, adellijke en *watoea*, erfslaaf. Wel is slavernij hier afgeschafft, maar ik zal u niet behoeven te zeggen, dat er nog slaven zijn, en dat de adel altijd nog de grootste minachting voor hen heeft. Alleen komt bij deze vergelijking de *godsdiensstige* huichelarij niet aan het licht, maar voorloopig heeft de Toradja geen begrip van huichelen op godsdiensstig gebied, en zou dus alle verklaring niet worden begrepen. Wanneer wij bijvoorbeeld vertellen de gelijkenis van de Farizeërs en den Tollenaar, dan teekenen wij een adellijke, zooals er onder de Toradja's zoovelen zijn: eigengerechtig, niet eraan denkende, dat hij iets verkeerd zou kunnen doen, zeker om van wege zijn adel en zijn rijkdom, dapperheid enz., in den hemel te komen. [41] Daartegenover een slaaf, die als hij dood is, zoo maar in den grond gestopt wordt, en die door vrijen geminacht worden, en die daarom ook niet hoog van zichzelf denkt, en niets (rijkdom, dapperheid, enz.) als verdienste aan kan voeren om in den hemel te komen.)

Er was eens een man, die Jezus wilde volgen, Mattheus heette hij en hij was een slaaf van afkomst. Mattheus had al dikwijls de prediking van Jezus gehoord; die woorden hadden zijn hart getroffen, en daarom had hij zijn hart omgekeerd; hij wilde niets meer weten van slechtheid en hij wilde alleen de bevelen van God opvolgen. In deze omstandigheden sprak Jezus hem toe en zeide: 'Volg mij.' En Mattheus antwoordde: 'Ja, Heer, ik zal u volgen.'

Dadelijk bracht hij zijn huis in orde en hij richtte een grooten maaltijd voor Jezus aan. Al zijne vrienden en kennissen, die allen medeslaaf waren van afkomst, noodigde hij uit, om hun te zeggen, dat hij voortaan altijd Jezus zou volgen.

Er was groote drukte in het huis van Mattheus en velen kwamen er eten. Toen

de adellijken dat zagen, lachten zij erom en bespotten Jezus, zeggende: [42] ‘Zie eens, deze Jezus eet tezamen met slaven. Nu kunt ge wel zien, dat hij niet de afgezant is van God, want anders zou hij dit niet doen. Het is nu zeker dat Jezus niet van adel is, anders zou hij niet samen met slaven willen eten.’

Toen antwoordde Jezus: ‘Ik ben als een geneesheer; zij die zich ziek voelen, haasten zich tot mij om genezen te worden. Maar zij die niet ziek zijn kijken niet eens naar mij om. Ik ga alleen naar de zieken om ze te genezen, maar ik ga niet naar mensen, die niet ziek zijn.’

En het is zeker waar wat Jezus zegt: Daar hebt ge den geneesheer in Posso. Wanneer gij zoo maar eens naar hem toegingt, dan zou hij zeggen: ‘Wat komt hij doen?’ en als gij dan zegt: ‘wij komen u zoo maar eens bezoeken’, dan antwoordt de dokter: ‘Gij moet mij niet komen storen in mijn werk.’ – Maar wanneer gij ziek zijt, en gij gaat naar den dokter, dan zal hij vragen, wat uwe ziekte is, en hij zal u zeggen om terug te komen. Zoo is Jezus ook een geneesheer, een groot geneesheer.

Alle zieken, die tot Hem kwamen, genas Hij. Maar ook andere ziekten geneest Hij. Als iemand verdriet [43] heeft, en zwaar van hart is, dan spreekt Jezus hem toe, en dan wordt die mensch weer licht van hart. Als iemand bang is voor God, omdat hij kwaad heeft gedaan, dan spreekt Jezus hem toe, en zegt: ‘wees niet bang, ik zal het goed maken bij God.’ En dan is die persoon niet bang meer. Maar iemand die niet zwaar van hart is, die niet bang is voor God, naar hen gaat Jezus niet toe.

Mattheus en zijn medeslaven waren bang voor God, omdat zij veel kwaad hadden gedaan en daarom vroegen zij hulp aan Jezus. Die adellijken hadden ook kwaad gedaan tegen God (wij allen hebben schuld tegenover God), maar zij maakten zich over dat kwaad niet ongerust, ja, zij zeiden dat zij geen kwaad hadden. En hoe zal het dan later gaan, als slaven en adellijken gestorven zijn, en hunne zielen voor God verschijnen?

Dan zullen die slaven in Gods huis worden binnengelaten, want Jezus heeft hen vrijgemaakt, staat voor hen in; maar die adellijken wil God niet in zijn huis nemen, al zijn zij adellijken; want hunne schulden kleven nog aan hen, zij zijn daarvan niet vrijgemaakt door Jezus.

Velen uwer broers en zusters en velen uwer kinderen zijn door den [44] loop der tijden door andere stammen krijgsgevangen gemaakt. Gij hebt ze niet vergeten, en gij hebt indertijd er over gedacht om ze los te koopen. Toen gij er u toe in staat voeldet, gingt hij naar uw voormaligen vijand om uw broer, zuster, kind vrij te koopen. Gij kwaamt bij uw krijgsgevangen kind en zedet: ‘Mijn kind, ik kom u loskoopen.’ Maar uw kind antwoordde: ‘Doe dat maar niet, vader. Ik ben hier nu al zoo lang in het land van den vijand, ik ben er gewoon geraakt, en mijn heer stelt vertrouwen in mij. Laat mij dus hier blijven.’

Zooiets is u vroeger meermalen overkomen. En dan waart gij bedroefd, want uw kind was van geboorte een adellijke, een vrije, nu was hij een slaaf geworden, maar hij voelde zijn slaaf-zijn niet meer, hij verlangde niet naar zijn vrij-zijn. Maar er waren er ook, die hun vroeger vrij-zijn niet vergaten. Al waren zij ook allang bij den vijand, zij hielden niet op naar hun vroeger vrij-zijn te verlangen. Toen kwamen de vader en de ooms van zulk een, en zeiden: ‘Mijn kind, wij komen u vrijkoopen.’ En dat kind was zoo blij, dat het niet meer at. Dat kind keerde naar zijn land [45] terug en werd een hoofd zijns volks.

Dit zeg ik tot u allen, mijne vrienden, of wij slaaf dan wel vrije van afkomst zijn, we zijn allen krijgsgevangen, gevallen door onze schulden tegenover God.

Wanneer gij vindt, dat gij geen schuld hebt tegenover God, dan laat gij u niet vrijkopen door Jezus; voelt gij uw schuld wel, dan zult ge u vrij laten kopen. Maar bedenkt dit wel. Weest niet dom als de adellijken die om Jezus lachten. Al zegt gij van uzelf, dat gij recht zijt, God ziet nog veel verkeerd in u. En wat zullen wij doen om het kromme in ons hart weer recht te maken. Er is geen andere weg, dan om de rechtheid van hart van Jezus tot onze zaligheid van hart te maken.

[Preekschets 8:] De rijke man en Lazarus

Daar was eens een voornaam hoofd; hij had een groote rijstschuur vol rijst, en hij had vele buffels. Wanneer hij eens zin had in vleesch, liet hij maar een zijner buffels opvangen en slachten. Iederen dag zat zijne voorgalerij vol met menschen, die hem kwamen spreken over hunne boeten en andere aangelegenheden; en wanneer er eens geen menschen waren, dan voelde hij zich niet prettig, en was er iets [46] leegs in hem. Hij was ijverig in het regelen van de gewoonten der voorvaderen, en wanneer een offerfeest aanstaande was, dacht hij aan niets anders dan aan alle voorbereidselen, die daartoe noodig waren.

Die groote man had een slaaf, een ongelukkig man, die ziekelijk was en zwak. Niemand keek naar hem om, en men bespote hem, wanneer hij niet in staat was te doen wat hem gelast was. Het bleek, dat hij lepra had. (Voor den Toradja is lijden aan lepra het non plus ultra voor ellende. 'Groote ziekte' noemt men lepra, en de lijken van hen, die hieraan sterven, worden niet op eervolle wijze begraven. Om zulke menschen te medicineren is afzondering in een hut noodig, waar de familie van den zieke voor diens voedsel zorgt. Velen zijn door onze behandeling genezen, maar ik vermoed, dat we hier met een soort pseudo-lepra te doen hebben. We hebben dezen trek¹¹ dus opgenomen, om de ellende van den man te doen uitkomen *niet* omdat ik zou gelooven, dat Lazarus melaatsch zou zijn geweest. De trek met de honden gaat voor den Toradja niet op, want zijn hond is dikwijls zijn beste vriend.) Op aandringen van de zending werd een hutje gebouwd, waar hij gemedicineerd kon worden; maar omdat zijn heer niet aan hem dacht, had de ongelukkige soms niets te eten. De zending en de onderwijzer bezochten hem evenzeer als zij bij zijn heer kwamen, en brachten hem Gods woord. En de man geloofde in God, en verlangde naar Hem, en hij zeide: 'ik heb vele zonden; maar ik steun alleen op Gods liefde, en ik vraag Hem mij genadig te zijn.'

Op een morgen kwam men aan het hoofd zeggen, dat de slaaf dood was, en het hoofd zeide: 'wat komt het er op aan of hij dood is, niemand had toch eenig nut van hem.' En hij zond twee slaven om vlak bij de hut een graf te graven; [47] en de slaaf werd in een versleten ligmatje gewikkeld, dat toch nergens meer goed voor was, en zoo werd hij in het gat gestopt.

De hoofdman hoorde ook Gods Woord; maar hij had genoeg aan zijn rijkdommen en aan al zijn vrienden. Hij bleef leven als de boschzwijnen, die zich te goed doen aan de op den grond gevallen *aren*-vruchten zonder op te kijken naar den boom, waarvan zij afkomstig zijn. De voorname man bekeerde zich niet tot God, en hij dacht: 'ik krijg toch een goede plaats in het land der dooden; want kom ik daar niet met mij voorttrekkende al de buffels, die bij mijne begrafenis zullen worden

¹¹ De lezing van dit woord is onzeker. Wellicht is hier 'vergelijking' bedoeld.

geslacht? Kom ik niet in het zielenland aan met allerlei kostbaarheden en vele wisselkleederen, die men mij zal medegeven in mijne kist? Dan zullen de geesten mij als een voornaam man erkennen, en zij zullen mij een goede plaats inruimen.'

De rijke man stierf; de familieleden kwamen van alle kanten; het lijk bleef dagenlang in zijn kist boven de aarde staan; tal van doodenmaaltijden werden er gehouden; met goud en zilverdraad doorweven broekjes en [48] baadjes en kleeden werden hem in de kist meegegeven, en allen dachten hem zalig. Maar toen de ziel van den voornamen man tot zichzelf kwam en opkeek, zag hij zich op een warme plaats. (Een plaats die onaangenaam ongezond is, noemt de Toradja een warme plaats.) Hij wilde zijn slaven roepen, maar deze waren er niet; hij wilde weer genieten van zijn aardse voedsel, van zijn kleederen, maar dat ging niet meer, want hij was nu een geest geworden. En toch had hij een geduchte dorst. Opkijkende zag hij een heel eind van zich vandaan zijn slaaf naast onzen beroemden voorvader Abraham, den vriend van God. (Waar de Islam in Midden-Celebes is gebracht, zijn de aartsvaders en de profeten voorgesteld als de voorvaderen der Toradja's. Hierdoor voelen de Toradja's dadelijk een betrekking op hen. Wij doen dit ook, waar wij het Evangelie aan de groote menigte brengen. Op de school leeren de kinderen de ware verhoudingen.) En die slaaf had het er blijkbaar heel goed; hij zat niet voor niets naast grootvader Abraham en van zijn ziekte was aan diens ziel niets te merken. 'O grootvader Abraham', riep de ziel van de hoofdman toen, 'ik voel mij erg ellendig; zeg toch tot mijn slaaf, dat hij mij wat water brenge, al zijn het maar een paar druppels, die van zijne vingers afdruipe.' Maar Abraham antwoordde: 'dat gaat niet, mijn kleinzoon, op de aarde hebt gij aan niets gebrek gehad, en uw slaaf had zelfs het noodigste niet. Nu is het net andersom: gij ervaart wat de slaaf op aarde heeft [49] ondervonden, en de slaaf heeft nu geluk, dat hij op aarde moest missen. En al wilde ik aan uw verzoek voldoen, dan zou ik toch niet kunnen, want tusschen u en ons is een diepe afgrond, zoodat niemand van de eene plaats naar de andere kan gaan.'

Toen riep het hoofd weer: 'Ik heb nog vier broeders op de aarde, grootvader Abraham, laat mijn slaaf toch naar hen toegaan en hen waarschuwen voor het lot, dat ik nu ondervind.' Maar Abraham antwoordde: 'Uwe broeders hooren op de aarde het Woord van God. Als zij dit gelooven, dan komen zij ook in de zaligheid, maar blijven zij aan de aarde hangen, dan komen ze ook op de warme plaats. En als zij het Woord van God niet gelooven, dan zullen zij ook niet de woorden gelooven van den slaaf, al kwam deze uit de dooden tot hen.'

Gij hebt dit verhaal aangehoord, en gij zegt in uw hart: 'dat kan niet waar zijn, dat de slaaf in rijk der dooden een hoogere plaats zou hebben dan de heer.' En toch is het zoo, want Jezus heeft het gezegd, en wij hebben allen op te passen, dat onze ziel niet op de [50] warme plaats komt. Gijlieden zegt wel: wie als een hoofd heeft geleefd op aarde, leeft ook als hoofd in het rijk der zielen, en wie als slaaf op aarde heeft geleefd, zal ook in het doodenrijk als slaaf leven, maar dat is slechts een berekening van menschen. God oordeelt heel anders, zooals wij hebben gezien uit het verhaal van zoeven. Laat ik u eerst duidelijk maken wat de ziel is; wij weten reeds, dat we allemaal een ziel hebben, maar de ziel is niet iets, dat gij met rijst kunt voeden, en met kleederen kunt bekleeden. Onze ziel, als wij gestorven zijn, is niet anders dan ons innerlijk, ons hart (in figuurlijken zin: *raja*; het fysieke hart is *soele*) dat in ons lichaam woont. Wij roemen wel de vaardigheid van de handen van ons dorpshoofd, omdat hij zoo mooi smeden kan; zoodat wij allen naar hem toegaan om

onze werktuigen te laten omsmeden; maar wij weten allen, dat die vaardigheid niet in zijne handen zit; maar dat zij uit zijn innerlijk voortkomt; en dat knappe innerlijk gelast de hand nu eens zacht dan weer hard te slaan.

Gij roemt uw onderwijzer omdat hij zoo goed ter tale is, en gij zegt: de mond van de goeroe spreekt schoon [51] en recht. Maar gij weet toch, dat deze welsprekendheid uit het innerlijk van den goeroe voortkomt, en dat dit innerlijk den mond alleen gebruikt als werktuig om aan het licht te brengen, wat in dat innerlijk leeft, en wat het denkt.

En stel u eens voor, dat het hoofd een onzer om diefstal straffen moest, en dat die man dan zeide: 'Ik kan er heusch niets aan doen, hoofdman, het was heusch de bedoeling van mijn innerlijk niet, om dat weg te nemen, maar mijn hand wilde dat nu eenmaal uit zichzelf.' Dan zoudt ge immers zeggen: 'die man is krankzinnig.'

Wij spraken immers van iemand met een slecht innerlijk en met een goed innerlijk, van iemand met een oprecht, wit, rond hart, en van iemand met een valsch en vierkant hart. Dat innerlijk wordt de ziel, als ons lichaam sterft, en ons hart brengen wij mee naar de eeuwigheid, maar niet onze kleeren en onze buffels, die blijven op de aarde achter al stopt men uit liefde tot ons onze lijkst vol met mooie kleeren en sieraden. Naakt zijn wij geboren en naakt gaat onze ziel ook naar het rijk der geesten.

Ons innerlijk woont in ons lichaam, evenals ons dorps hoofd in zijn huis woont. Als ons dorps hoofd ziet dat [52] zijn huis slecht wordt, dat de palen verrot zijn, en dat het dak niet meer is te stoppen, dan gaat hij er uit, en het slechte huis wordt opgeruimd. Zoo is het ook met ons innerlijk: als ons lichaam slecht is, niet meer bewoonbaar, dan gaat ons hart er uit, en dan zeggen de menschen: onze vriend is dood; en zij ruimen het voormalige huis van het innerlijk van den vriend op. Is ons innerlijk valsch geweest, dan is onze ziel valsch. Is ons innerlijk wit, oprecht geweest, dan is onze ziel wit en oprecht.

Welke zielen gaan nu naar het huis van God en welke gaan naar de warme plaats? Zij die naar God verlangen, gaan naar Gods huis, zij die op aarde niet reeds naar God verlangen, gaan naar de warme plaats.

De vorige maal nam ik op mijn reis Melae (een der *Moerids*¹²) mee. Wij bleven eenige dagen te Kasigoentjoe, en gingen toen verder. Maar toen kwam Melae's grootvader zich beklagen, dat zijn kleinzoon heelemaal niet bij hem was geweest. Dit was niet goed van Melae; maar waarom was hij niet gegaan? Omdat hij niet naar zijn grootvader [53] verlangde. Hij had er niet eens aan gedacht naar den ouden man te gaan.

Maar wanneer ik naar Kasigoentjoe ga, dan denk ik er van tevoren al over, hoe heerlijk het zal zijn Papa i Woente en Ine i Maseka¹³ terug te zien; en zoodra ik ben aangekomen, ga ik zoo gauw mogelijk naar de oude menschen toe. Waarom doe ik dat? Wel, omdat ik hen immers liefheb, en ik naar hen verlang.

Er was eens een kind gestorven en enkele dagen daarna stierf ook de moeder. Ik vroeg aan de menschen 'aan wat voor ziekte is die vrouw gestorven?' En toen zei men mij: 'Zij is gestorven uit verlangen naar haar kind.' Met haren beenen kon die moeder haar kind niet meer bereiken en toen heeft haar innerlijk het lichaam verlaten, omdat dit door verlangen getrokken werd naar haar kind.

Ziet, zoo is het ook met onze ziel. Wanneer wij hier op aarde God liefhebben,

¹² *Murid* = leerling.

¹³ Hoofdman van de To Pebato en zijn vrouw, behorend tot de eerste groep gedoopten.

omdat Hij het is, die ons den adem heeft gegeven, omdat Hij het is die onze rijst doet gedijen, omdat Hij het is, die ons genadig is, al hebben wij ook nog zooveel kwaad gedaan en gezondigd – dan verlangen [54] wij naar God, dan willen wij dicht bij Hem zijn. Zoolang ons hart nog in ons lichaam woont, kunnen wij nog niet zoo dicht bij Hem komen, omdat God geest is, en wij menschen. Maar als ons innerlijk uit ons lichaam is gegaan, gaat die ziel uit zichzelf naar God, God trekt haar tot zich door het verlangen van die ziel.

Maar wanneer wij alleen hier op aarde verlangen naar ons eten en naar onze kleeren, en naar onze tuinen, en wij gebruiken allerlei streken om een buffel van een medemensch machtig te worden, – wanneer ons hart alleen uitgaat naar plezier en naar rijdansen, – dan zal onze ziel hiernamaals ook alleen naar al dat aardsche verlangen. Zij blijft dus bij de aarde en wil haar oude leven voortzetten, evenals de ziel van den hoofdman uit ons verhaal; maar dat gaat niet meer, want ze leeft nu het leven van een schim. Gij vertelt, dat er een menigte zielen hier op aarde rondzwerven, die niet tot rust kunnen komen, die de menschen verschrikken en hun allerlei kwaad doen. Dat zijn zielen van menschen die niet naar God hebben verlangd [55] tijdens hun leven hier op aarde, en daarom is hunne ziel nu op de warme plaats.

Laat ons alleen dus God liefhebben, want niet onze rijkdom en ons aanzien brengen onze ziel in Gods huis, maar alleen ons verlangen naar Hem. Wanneer de goeroe die nu pas enkele maanden bij u is, van u wegging, zoudt gij dan naar hem verlangen? Ik denk niet erg. Maar wanneer hij eens vijf jaar bij u was geweest, dan zoudt gij zeker naar hem verlangen als hij wegging. welnu, gij hebt nog niet lang van God horen vertellen. Gij hebt gehoord hoe lief God ons, zijne kinderen heeft, zoodat Hij zijn zoon gezonden heeft om ons van onze zonden te verlossen, en ons God te doen kennen. Als wij nu altijd meer van God te weten willen komen, als wij door dagelijksch gebed gewend aan Hem worden, als wij alle slechtheden uit ons hart wegdoen, en alleen Gods wil volbrengen, – dan gaat ons hart iederen dag meer naar God verlangen. En als wij dan sterven, dan is onze ziel los van deze aarde en zij gaat dadelijk naar Gods huis, getrokken door haar eigen verlangen en door Gods barmhartigheid. (Voor Christenen sprekende wordt de *vorm* van het laatste gedeelte eenigszins gewijzigd, maar de inhoud blijft dezelfde. Wij gaan dan uit van het verlangen naar God, dat de Christenen reeds getoond hebben, te bezitten, maar dat nog erg klein is. Het *onderwijzend* gedeelte zullen ook de Christenen nog langen tijd behoeven.)

[Preekschets 9:] De gelijkenis van de twee schuldenaars

[56] (Deze gelijkenis is volkomen begrijpelijk voor Toradja's. Er behoeft dus geenerlei moeite te worden gedaan haar in een Toradja'sch kleed te steken.)

De koning aan wien de een zooveel schuld had, is God, ons aller heer. En die twee schuldenaars zijn wij aardbewoners. Wij hebben allen schuld aan God. Wanneer gij een ander eenig kwaad hebt gedaan, wordt gij door den belediger beboet; uw misdrijf, uwe belediging, uw kwaad, wordt dus omgezet in een boete, een schuld aan de beledigde. Zoo ook hebben wij menschen een enorm hooge schuld aan God, want onze zonden tegen God zijn zeer vele.

Er zijn er onder ons, die den wijsvinger recht overeind opsteken, en die dan

zeggen: ‘zie, zooals deze rechte vinger ben ik tegenover God.’ Maar wanneer gij zoo spreekt, zijt gij blind, en wanneer God u later in de eeuwigheid den berg uwer zonden laat zien, dan zult gij daarvan schrikken, evenals wij schrikken, wanneer men ons komt manen voor een schuld, die uw grootvader heeft aangegaan, en waarvan gij u niet bewust waart. Betalen [57] moet ge toch, al zegt ge, dat gij er niets van wist.

Ik zal u een middel aangeven, waardoor ge te weten kunt komen, hoe groot uwe schuld aan God is. Wanneer ge u ’s avonds uitstrekt, moet ge eerst eens bij u zelf nagaan wat gij beleefd hebt dien dag, wat ge gezegd hebt en wat ge gedaan hebt. En dan zult ge moeten bekennen hoeveel leugens en slechte woorden gij hebt gebruikt, hoeveel onreinheid gij hebt gedaan en allerlei ander kwaad. Wanneer al dit kwaad aan de medemensch gedaan eens omgezet werd in boeten naar den maatstaf uwer vaderen, dan zoudt gij minstens iederen dag een buffel hebben te betalen. En bedenk daarbij eens de duizenden en tienduizenden dagen uws levens! Onze medemenschen weten gewoonlijk het kwaad niet, dat wij doen, en daarom worden wij weinig beboet. Maar God weet en ziet alles, en al deden wij iederen dag maar eens eene zonde, dan zouden onze zonden een ontzaglijk grooten berg vormen.

En hoeveel kwaad is er dan nog, dat wij nog niet als kwaad kennen. Toen ik pas aan de monding van de Posso [58] woonde, kwamen daar vele menschen mijne woning voorbij, gaande naar het zeestrand, en vandaar terugkeerende, maar weinigen kwamen bij mij boven in huis. Toen ging ik naar de menschen toe, en ik zei tot hen: ‘Vader, moeder, waarom komt gij niet kennismaken met uw zoon; want ik ben alleen in dit land gekomen om in vrede en vriendschap met u te leven.’ De menschen zeiden: ‘De eenige reden waarom wij niet bij u in huis komen, is omdat wij bang zijn; wij kennen uwe adat niet, en zoo licht zou het kunnen gebeuren, dat wij ons daartegen bezondigen, en dan zoudt gij ons beboeten.’ Ik heb toen tot hen gezegd: ‘Veel van mijne adats zijn anders dan de uwe, maar ik zal u nooit beboeten, als gij daartegen zondigt; komt dus gerust bij mij in huis.’

En toen de Koempenia¹⁴ in het land kwam, waart gij allen bang. Gij kendet uwen nieuwen heer nog niet, en gij waart bang, dat gij onwetend tegen zijn wil zoudt hebben gehandeld. Hoeveel te meer kwaad kunnen wij dan niet hebben bedreven tegen den hoogverheven God, den Heer van hemel en aarde. Gij zegt: ‘Papa i Dorontji¹⁵ weet alles van God af.’ Maar ik ken God niet [59] geheel, omdat ik maar een mensch ben; hoeveel te minder dan gij, die nog niet lang geleden pas van Hem hebt gehoord. Neen, laat ons het maar kortweg erkennen, dat wij een berg van schuld hebben tegenover God. Uwe ouden wisten dit ook, en zij hebben u geleerd om een buffel te slachten tot delging van een zonde tegenover den opperheer. Maar ge begrijpt toch wel, dat uwe ouden dit gezegd hebben als een gelijkenis; want zij wisten ook wel, dat wij onzen schuld aan God niet met buffels kunnen afdoen. Alle buffels zijn immers van nature het eigendom van God, en wanneer God buffels wil hebben, zal Hij ze zelf wel nemen, hetgeen ge zelf kunt zien als er runderpest uitbreekt.

Al wilden wij tot God zeggen: ‘Heer, neem mijn adem (mijn leven) tot betaling mijner zonden’ dan zou God nog antwoorden: ‘Wat praat gij van uw adem geven tot betaling uwer zonden; gij hebt niets over uw adem te zeggen; deze is van mij; ik neem hem en ik geef hem aan de menschen, al naar dat ik zelf wil.’

¹⁴ De Koempenia = het Gouvernement.

¹⁵ Papa i Dorontji = vader van Doortje = Albert Kruyt.

Inderdaad, wij hebben niets, waarmede wij onze schuld aan God kunnen betalen. Het eenige [60] wat wij doen kunnen, is als de schuldenaar in de gelijkenis van zoeven, genade aan God te vragen. en God is ons genadig. Hij wil ons al onze schuld kwijtschelden. Als bewijs van zijne genade heeft Hij Zijn zoon op aarde gezonden, van wien gij ons al zoo dikwijls hebt hooren vertellen. Jezus heeft ons Gods groote liefde laten zien voor ons zondaars; Jezus heeft onze schuld betaald, en als wij ons geheel aan Hem overgeven, [kunnen wij] zijne broeders en zusters worden. Als wij met ons gansche hart God liefhebben, dan schenkt Hij ons al onze schuld kwijt.

God eenig en alleen lief te hebben, dat is het eenige middel om onze schuld kwijt te raken. 'O', zegt gij, 'ik heb God lief, ik werk immers niet op zondag en ik kom geregeld in de bijeenkomsten.' Maar wanneer wij zeggen, dat wij God met ons heele hart liefhebben, kan het wel eens zijn, dat we jokken.

Tegen den tijd, dat de belasting moet betaald worden, zijn er altijd een massa menschen, die heel veel van mij houden; maar als de belasting betaald is, zie ik velen hunner niet meer terug.

Als wij God om genade vragen, moeten wij eerst toonen, dat wij ook barmhartig zijn tegenover onze [61] medemenschen; anders geeft het niets of wij al zeggen: 'O God, wij hebben u lief'. God zou zeggen: 'Uw mond zegt dat, maar uw hart hangt mij niet aan.' En hoe staat het nu met onze barmhartigheid tegenover onze medemenschen?

Ik kwam in het land der To Pebato en daar vertelde men mij, dat in die streek een heel ander volk had gewoond, de To Pajapi. Ik vroeg, waar dat volk dan gebleven was? Men zei mij toen dat dat volk was uitgestorven, omdat een broeder tegen een zuster oorlogvoerde, en zij de hulp van andere stammen tegen elkaar inriepen. Ik vroeg aan wijlen Papa i Melemo: 'Hoe komt het, dat uw stam, de To Kadomboekoe zoo gering is in ledental?' En toen vertelde hij mij hoe onophoudelijk broeders en zusters tegen elkaar stredden, en elkaar verdelgden. En in Pendolo vertelde me mij, dat de gansche Kodina-vlakte land van Lamoesa was; maar Lamoesa had dit aan de Pendoloërs afgestaan, omdat zij een der hoofden van Lamoesa hadden bijgestaan in een strijd om diens broeder te verdelgen. Nergens liefde en barmhartigheid; niet alleen niet tegenover den medemensch, maar ook niet tegenover eigen broeders en zusters.

[62] En hoe vaak hebben mijn eigen ooren gehoord, hoe gij uwe medemenschen om een klein vergrijp, om een geringe belediging een zware boete oplegdet. Hoe groot was dat kwaad van uwen medemensch in vergelijking met al het kwaad, dat wij tegen God doen? Daarom kon God dit land niet zegenen, want al het kwaad dat de menschen deden, bleef er op rusten. God kon de schuld niet kwijt schelden, omdat de menschen Hem niet liefhadden, en dit bewezen zij door elkaar geen barmhartigheid te bewijzen.

Nu kunnen wij geen oorlog meer voeren, en wij kunnen elkaar niet meer naar eigen goedvinden boeten opleggen. Maar als onze medemensch ons maar een weinig beledigt, zijn wij dan niet dadelijk in vuur en vlam, en is ons hart dan niet vervuld met wraakgedachten? God kan ons niet genadig zijn, zoolang we niet barmhartig zijn voor onze medemenschen, al vragen wij Hem nog zoo dringend om genade.

Als wij altijd bedenken, hoeveel God ons heeft vergeven, dan zal het ons ook lichter vallen onze medemenschen hun kwaad aan ons te vergeven.

PREEKEN VAN DR. KRUYT II

[Preekschets 10:] Over het Gebed I

[64] Mattheus 6:5-8. Deze woorden zijn in het Bijbelsch leesboek, dat wij tot nu als 'bijbel' gebruiken,¹⁶ aldus weergegeven: 'Wanneer gij God aanbidt, gaat dan niet midden op den weg staan, opdat de menschen u mogen zien, en de goedheid uws harten prijzen dat gij God aanbidt. Wanneer gij dit bedoelt, neemt God uw vereering niet aan. Wanneer gij God wilt aanbidden, ga dan binnen in uw eigen woning. Al zijt gij voor de menschen verborgen, God ziet uw vereering en Hij neemt die aan. En wanneer gij tot God bidt, moet gij niet vele dingen opnoemen; dat wil God niet. Sommigen zeggen, dat God hen verhooren zal, omdat zij lang hebben gesproken. Dat is niet waar, want God weet, al wat gij in uw hart wenscht, voor dat gij hebt uitgesproken.'

Ik heb u een paar maal voorgelezen wat Jezus ons leert omtrent het gebed tot God; en daarover willen we samen nog eens spreken. Luistert daarom goed, want het is van zeer groot nut, wanneer wij weten, hoe wij tot onzen God daarboven moeten bidden. Wij alleen weten, wat het zeggen wil te bidden tot God daarboven. Wanneer wij onze aanroepingen doen in den dorpsstempel, is dit niet anders dan roepen tot dien Heer. Maar wordt niet boos, wanneer ik u zeg, dat God eene vereering als in den dorpsstempel niet wenscht. En God wil zulke aanroeping niet, want deze is niet [65] anders dan eene zelfverheffing van den aanroeper. Zie hem eens aan: hij heeft zich gekleed in oude kostbare gewaden, en daar staat hij nu in het midden van den tempel, onder de towoegei (verblijfplaats van de dorpsgeesten in het dak van den tempel), opdat al de deelnemers aan de offerplechtigheid hem kunnen zien, dan neemt hij den langen stamper in de hand, stoot dezen op de middelste vloerplank, en roept: 'baooo!' terwijl zijn hoofd voorover zinkt, en zijne rechterarm plechtig naar achteren zwaait. Dan zegt hij zijne bede op, waarvan hij wil dat de goden haar zullen verhooren, hetzij met betrekking tot zijne akkers, of betreffende andere aangelegenheden in zijn leven. En om hem heen staan en zitten vele menschen, die op hem letten, die den aanroeper prijzen, en zeggen: 'kijk eens, wat heeft hij mooie en kostbare kleren aan.' Wat zet hij een mooie stem op als hij "baooo" roept.'

Wanneer wij zoo doen – en zoo zijn wij gewoon te doen in de tempels, dan is het alsof wij Jezus stem hooren, die tot ons zegt: 'Wanneer gij God aanbidt, ga dan niet midden op den weg staan, opdat de menschen u mogen zien, en de goedheid uws harten prijzen, dat gij God aanbidt. Wanneer gij zulks bedoelt, neemt God uwe vereering niet aan.'

Over een andere zaak moeten wij samen nog spreken, opdat wij verstandig worden. [66] Wanneer wij de priester-litanieën doen opzeggen, is dit eigenlijk niet anders dan bidden tot den hoogen God. Wanneer een onzer geliefden ziek is, zijn we erg bezorgd. Dan gaan wij eene priesteres halen. Is zij gekomen, dan maakt zij alles in orde, wat er noodig is: het geestenhuisje (woka), geel gekleurde rijst, een gebraden kip; en dit alles zal de priesteres als het ware medenemen in de lucht als een bewijs harer vereering van den Heer daarboven. Wij weten allen wel, dat niet haar lichaam opstijgt naar boven, maar dat alleen hare zielestof heet te gaan.

¹⁶ Adriani schreef twee bijbelse leesboeken. Ze werden gedrukt in 1903 (Nieuwe Testament) en 1907 (Oude Testament). Zie ook J.L. Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor, II*, blz. 34 en 38. Hij meldt dat het bijbels leesboek over het Nieuwe Testament werd herdrukt in 1912 en 1924 (blz. 34).

Daarboven aangekomen bij den Hemelheer (Poe di Songi) vraagt zij Hem om den adem van den zieke daar beneden op de aarde. Of de Hemelheer dien adem geeft of niet, dit is nog niet zeker; dat zal eerst blijken, wanneer de zieke herstelt, of wanneer hij overlijdt.

In het kort kunnen wij dus zeggen, dat wanneer eene priesteres hare litanieën opzegt, zij tot God daarboven bidt om den adem van den zieke te vragen. Maar zulk een gebed wil onze God niet. Luistert nog eens even naar Jezus woorden, die ik u zoeven heb voorgelezen: ‘Wanneer gij tot God bidt, moet gij niet vele dingen opnoemen, dat wil God niet. Sommigen zeggen, dat God hen hooren zal, omdat zij zoo lang hebben gesproken. Dat is niet waar, want God weet al wat gij in uw [67] hart wenscht, voor dat gij het hebt uitgesproken.’

En hoe is het nu met het reciteren der priesterlitanieën? Worden daarin niet een massa dingen opgeteld? Of wordt daarbij niet lang gesproken? Gij weet, dat daarin vele dingen worden opgenoemd, en dat het woord daarin erg lang is, want wanneer wij eene *woerake*-vereering bewerkstelligen, dan duurt het een geheele nacht, voordat wij klaar zijn met wat wij aan God hebben te zeggen; soms zelfs duurt zoo iets twee nachten. Daarom acht God dit *mowoerake* niet goed, en daarom heeft het geenerlei nut, wanneer wij op deze wijze iets aan God vragen.

Er is nog iets, waarover ik met u van gedachten wilde wisselen ten opzichte van ons bidden tot God. Bij velerlei gelegenheden roepen wij onzen Heer daarboven aan, hetzij bij het *maandoe sala*,¹⁷ of bij het *mowase*,¹⁸ of eenige andere plechtigheid. En daarbij roepen wij God gewoonlijk op deze wijze aan: ‘O, Heer daarboven, hier hebt gij buffelvleesch, en varkensvleesch, een *foeja*,¹⁹ en rijst, en kippenei, en sirih-pinang, geef nu ook aan ons: kinderen, dat wij die mogen opvoeden, geef ons veel rijst, een koelen adem, sterke beenderen’, en nog een heeleboel meer tellen wij dan op, dat wij zouden willen hebben. Is het niet waar, wat ik gezegd heb, [68] dat ook ons allen Jezus’ vermaning treft: ‘als gij tot God bidt, telt dan niet vele dingen op.’

En wanneer wij zoo bidden tot God, als ik u zoo juist heb gezegd, dan doen wij eigenlijk niet anders, dan ruilhandel drijven met onzen hemelschen Vader; want wij zeggen: ‘wij geven u buffelvleesch, geef gij ons daarvoor een koelen adem.’ God keurt zulk een gebed af, en Hij wil zoo iets niet verhooren. Hoe gaat het gewoonlijk met onze kinderen, wanneer zij ons, hunne ouders, om het een of ander vragen? Hebt gij weleens gehoord, dat een kind aan zijne moeder vroeg: ‘Moeder, geef mij suikerriet, dan zal ik brandhout voor u halen’; of aan zijnen vader: ‘Vader geef mij een hakmes, dan zal ik met u meegaan op de jacht om uwe have te dragen.’ Ik heb nog nooit een kind zóó tot zijne ouders hooren spreken. Laten wij dan ook, als wij iets aan onzen Vader in den hemel vragen, niet doen alsof wij ruilhandel met hem drijven; want het is heelemaal niet waar, dat wij God een gunst zouden kunnen bewijzen, God bewijst ons menschen alleen gunsten.

Waarop het dus aankomt bij hetgeen wij besproken hebben, is, dat onze wijze van bidden tot nu toe niet goed is. Wanneer wij iets te vragen hebben aan God, den Heer van hemel en aarde, den eigenaar [69] van onzen adem, laat ons dit dan recht uit vragen, zonder vele woorden, zonder ruilhandel te willen drijven. Dan zal God

¹⁷ ‘Het wegspoelen van de zonde’: ‘een offer dat ieder jaar werd gebracht, om de zonden der menschen te doen wegdrijven voordat men met de landbouw begon’ (N. Adriani, *Bare’e-Nederlandsch Woordenboek*, s.v. *andoe*, blz. 17).

¹⁸ Ritueel feest ter herstel van ernstige ziekte.

¹⁹ Kleding van geklopte boomschors.

onze bede hooren, hetzij wij in ons huis zijn, of op den weg, of den akker, of op reis, overal zal God onze bede hooren.

(Voor Christenen wordt de toespraak net zoo gehouden, maar alles wordt in den verleden tijd geplaatst; want het vertrouwen op het *mowoerake*, en de neiging om ruilhandel met God te drijven, zijn er begrijpelijkerwijs bij deze jonge Christenen nog lang niet uit.)

[Preekschets 11:] Over het gebed II

Lukas 11:5-13, dat in het Bijbelsch leesboek (voorlopig als Bijbel gebruikt) aldus is weergegeven: ‘Een iegelijk, die tot God bidt, vergelijk ik met een mensch, die tot zijn vriend ging midden in den nacht om wat te eten te vragen, zeggende: Ik heb een gast gekregen in den nacht, misschien hebt ge iets, dat ik hem te eten kan geven, want ik ben erg beschaamd. Wanneer die vriend nu eens antwoordde: “ik geef u niets, want ik ben net gaan liggen, en ik wil niet meer opstaan”; hoe dan zou de vrager dan weggaan? Hij zal niet gauw weggaan, maar hij zal al zijn best doen om zijn vriend tot medelijden te bewegen; en eerst als de [70] huisheer gegeven heeft, wat hem is gevraagd, zal hij weggaan. En daarom zeg ik tot u: zelfs hij die gewoonlijk niet erg medelijdend is, zal zijn vriend geven wat hij vraagt, als deze er op aandringt. Hoeveel te meer dan zal God, wiens barmhartigheid voor ons menschen zoo ontzaglijk groot is, aan ons geven wat wij vragen, als dit iets goeds is. Of is er wel eens iemand onder u geweest, die aan zijn kind, als het hem om rijst kwam vragen, een slang heeft gegeven, als zijn kind om visch vroeg? Of het een duizendpoot heeft gegeven, als zijn kind hem om een ei vroeg? Zelfs gij, gewone menschen, doet zulks niet, hoeveel te meer zal God dan alles aan ons geven, wat wij vragen als dit zijn nut heeft.’

Ik heb u Jezus’ woorden een paar maal voorgelezen, en gij hebt ze geloof ik allen begrepen. Ze zijn ook zoo duidelijk, dat ik er eigenlijk heelemaal niet verder over behoef te spreken. Jezus zegt kortweg: als wij menschen met zooveel kwaads en verkeers er gauw bij zijn om aan onze makkers te geven, wat zij ons vragen, hoeveel te eerder zal God, die geenerlei verkeers heeft, en die ons zoo lief heeft, aan ons geven alles wat wij vragen.

[71] Er zullen zeker onder ons zijn, die zeggen: ‘och, ik heb zoo dikwijls iets gevraagd, dat God mij niet heeft gegeven.’ Zeker, dat is mijzelf ook dikwijls overkomen. Maar laat ons daarom niet zeggen, dat God geen medelijden met ons zou hebben. Laat ons niet vergeten, dat wij dom zijn en God wijs is. Als uw zoontje, dat nog niet den schaamgordel draagt (dit gebeurt pas als ze een jaar of 6, 7 zijn) bij u komt, en zegt: ‘Vader, geef mij een hakmes, want ik ben al sterk, en ik wil mee hout gaan hakken’, dan zult gij antwoorden: ‘ik geef u geen hakmes, mijn zoon’, want ge weet, dat hij zich daarmee zou verwonden.

Dan gaat het kind huilen en het zegt: ‘mijn vader houdt niet van mij.’ Als de vader heusch niet van het kind houdt zal hij zeggen: ‘Nu vooruit dan, hier heb je een hakmes, dan kunt je er wonden mee oploopen.’ Maar als de vader werkelijk veel van zijn kind houdt, dan zal hij zijn hart sterk maken en zeggen: ‘Ja, mijn kind, al huilt ge ook nog zoo lang, je krijgt het hakmes toch niet; als ge er naderhand een wond

mee opliept, zoude ge mij verwijtende zeggen: “waarom heeft vader mij dat mes dan ook gegeven?”

Hieruit blijkt dus duidelijk, dat de meening van het kind verschilt met [72] die van de vader. Nu zijn wij menschen als dat kind, en de vader is als God, en zoo verschillen onze meening en onze wensch dikwijls van die van God.

Maar wanneer wij geen domme kinderen zijn, zullen wij niet zeggen: ‘God heeft mij niet lief, Hij heeft geen medelijden met mij en daarom geeft Hij mij niet wat ik vraag.’ Maar dan zeggen wij: ‘Ik heb zeker een hakmes gevraagd, en God weet, dat ik er mij mee zal verwonden, en daarom krijg ik het niet.’

Er was eens een uwer groote hoofden, die tot mij zeide: ‘Of wij nu tot de goden bidden of tot God, dat is toch hetzelfde: wij bidden tot onze goden en dan krijgen wij nu eens wat wij vragen, en een ander maal krijgen wij het niet. En gijlieden bidt tot God en dan krijgt gij nu eens wat gij vraagt, en dan weer eens niet.’ Ja, het is waar, wat uw hoofd gezegd heeft, dat wij allen nu eens krijgen wat wij vragen, en een ander maal weer niet. Maar wanneer de goden u iets niet geven, waarom hij hebt gevraagd, dan gebeurt dit uit onmacht, want die goden zijn slechts de slaven van God, die alleen vermogen te doen, wat hun Heer hun gelast of toelaat te doen. Maar wanneer God ons iets weigert, dan is dit niet [73] uit onmacht, want God is de Heer van hemel en aarde; maar dan geeft Hij het ons niet, omdat Hij ons liefheeft, omdat Hij weet, dat het gevraagde ons schaden zou.

Wanneer gij naar Posso gaat om aan de commandant een verzoek te doen, dan voegt gij altijd aan dit verzoek de woorden toe: ‘ik hoop, dat gij niet boos zijt, dat ik u dit verzoek heb gedaan; of gij het mij toestaat of niet, ik wacht af; staat gij het toe, dan is het goed, staat gij het niet toe, dan is het ook goed.’ Zóó spreken wij tot onzen commandant, en gij doet goed zoo te spreken, want de commandant is ons aller hoofd. Maar denkt er nu ook eens aan, hoe wij tot God spreken? Ik heb dikwijls gehoord hoe weinig eerbiedig wij dit doen; en wij moeten ook tot God zeggen: ‘staat Gij het toe, dan is het goed, staat Gij het niet toe, dan is het ook goed.’ Want onze commandant is zeker groot en machtig, maar oneindig grooter en machtiger is onze God.

De vorige maal heb ik al gezegd, dat het niet aangaat, dat wij met den grooten God ruilhandel drijven. Alleen één ding wil God van ons hebben, en dat is ons hart, of met andere woorden: [74] wij moeten God liefhebben, naar Hem verlangen. Onlangs vertelde mij het hoofd: ‘Ik heb bezoek gehad van een neef van mij. Tien jaar lang heeft hij niets van mij willen weten; mijn vader stierf en ik zond hem een boodschap, maar hij is niet bij het doodenmaal geweest. Toen ik trouwde, heb ik het hem laten weten, maar hij heeft geen teeken van leven gegeven, en ook niet meegedaan aan den bruidschat. Wat er ook gebeurde, hij liet nooit iets van zich merken. Maar eergisteren kwam hij, en zeide: ‘het eenige, waarom ik bij je kom, is om je te vertellen, dat ik erg in de schuld zit, en als gij mij geen 50 gulden geeft, ben ik er slecht aan toe. Ik was erg boos, toen ik dit hoorde (het zijn alle de woorden van het hoofd, die ik u overbreng) en ik kon langen tijd niets zeggen. Eindelijk zei ik tot mijn neef: ‘als gij hier gekomen wart om de vriendschap weer aan te knopen, dan zou ik u geholpen hebben; maar nu gij zegt alleen gekomen te zijn om het geld te vragen, wil ik dit niet geven, gij zijt mijn neef niet meer.’

Er is zeker geen enkele onder u, die hem hierin niet schoon gelijk geeft. Als het hoofd dit geld toch gegeven had, zou ieder hem een zot hebben gevonden. Nu hebben wij een liefde leeren kennen, die daar boven gaat, maar zou voorloopig

vergeefsche moeite zijn, de menschen iets daarvan te laten voelen. Bovendien is het mij hier te doen om de houding van den neef, en onze houding tegenover God. Maar zoudt gij dan hetzelfde willen doen met den hoogen God? Brengt daarom eerst uw hart in orde, dient God iederen dag, en dan kunt gij Hem van alles vragen. Want als wij God dienen en liefhebben, [75] dan weten wij ook wel wat wij aan God kunnen vragen, en wat we naar niet moeten vragen, omdat we weten, dat dat niet goed voor ons is.

Waar het op aankomt bij alles, wat ik nu tot u gesproken heb, is dit: Gij moogt alles aan God vragen, maar vergeet nooit, dat Hij uw Vader is, die altijd van u houdt, of Hij u iets kan toestaan, of dat Hij u iets moet weigeren.

[Preekschets 12:] Jezus werpt duivelen uit

(Duivelen, geesten en dergelijke zijn in het Possosch niet anders weer te geven, dan met *lamo*, dat ook een algemeen woord is voor ‘goden. Hier hebben wij nog een levend voorbeeld van het algemeen verschijnsel in de geschiedenis, dat de goden en geesten de duivelen worden in het Christendom. In deze toespraak, die uitsluitend een prediking aan heidenen is, zal ik tot beter verstaan der dingen *lamo* blijven gebruiken.)

Ge hebt meermalen van Jezus hooren vertellen, dat hij zieken genas, dat Hij de oogen der blinden opende, en de beenen der lammen weder sterk en lenig maakte. Hij deed dit niet zooals wij menschen elkaar bij ziekten [76] helpen, wanneer wij medicijn op het zieke deel strijken, of wanneer wij medicijn, die bitter is, laten innemen, – neen, zoo deed Jezus niet. Hij sprak een enkel woord en de ziekte was geweken. Hij raakte iemand aan en nieuw leven vloeide in den zieke. Daaruit zien wij Gods macht, die Jezus, Gods zoon met zich droeg; en ook Gods liefde, want telkens wanneer Hij een zieke of ongelukkige zag, werd Hij met ontferming bewogen.

Maar God is ook de Heer van alle *lamo*, en dus droeg Jezus die macht over alle *lamo* ook met zich. Zoo kwam er ook eens een man, die door een *lamo* bezeten was. De menschen waren allen bang voor hem, want hij was als iemand, die niet weet wat hij doet. Zoodra hij Jezus zag, riep de *lamo*, die in hem woonde: ‘Ik weet wie gij zijt, gij zijt Jezus, Gods zoon, maar ik smeeke u, doe mij geen kwaad.’ Maar Jezus wilde daarvan niet hooren, want Hij had medelijden met den mensch, die door de *lamo* gekweld werd, en daarom gelastte hij hem: ‘ga uit dien mensch.’ En dadelijk ging de *lamo* weg, want geen *lamo* is in staat weerstand te bieden aan Jezus macht. En die mensch werd weder geheel als een gewoon mensch, en hij was hierover zóó dankbaar, dat hij Jezus [77] overal volgen wilde, waar deze ook heen zou gaan.

Het komt hier bij ons weinig voor, dat een *lamo* bezit neemt van een mensch, en dit is erg gelukkig. Maar al zijn er weinig krankzinnigen onder ons, en al noemen wij onszelven menschen, die wel bij het verstand zijn, denkt daarom niet, dat wij niet onder de macht zijn van de *lamo*. Wij dienen hen, en daarom zijn wij onder hunne macht, en kunnen zij met ons doen wat zij willen. Wanneer ik u vraag: ‘Waarom hebt ge daar bij de ingangen van uw dorp offertafeltjes opgericht, waarop ge rijst en eieren en *sirih* en *pinang* en *foeja* hebt gelegd?’ dan antwoordt gij mij:

‘Dat is ons offer aan de *lamo*a van de ziekte, die rondwaart, en wij vragen hem ons te willen sparen.’ En wanneer ik u vraag: ‘Waarom offert gij aan de *lamo*a op uwen akker?’ dan antwoordt gij: ‘opdat zij de zielestof van de rijst niet zullen wegnemen, en wij geen voedsel zouden hebben.’ En omdat wij hen dienen en eerbied bewijzen, hebben zij macht over ons.

Maar ik zal u eens uitleggen, wat dat beteekent, dat de *lamo*a macht over ons hebben. Die *lamo*a doen net eender als de To Napoe. Hoe deden dezen dan? Wanneer in [78] vroeger jaren To Napoe van hunne bergen tot ons nederdaalden, kwamen ze met hongerige magen, en hun doel was niet anders dan op uwe kosten zich te voeden. Wanneer zij u om eten hadden *gevraagd*, zoudt gij hun dit op den duur natuurlijk niet gegeven hebben. Daarom namen zij een ander middel te baat. Zij maakten u bang. Zij loerden op eenigen misslag van u, waar of vermeend; en als zij maar een klein paadje zagen, al ware het maar een muizenpaadje, dan volgden zij dit gretig om u maar te kunnen beboeten. En ik heb dit niet alleen van hooren zeggen, maar mijne eigen oogen hebben het gezien, en mijne eigen ooren hebben het gehoord. De ouderen onder ons zouden daarvan nog heel wat kunnen vertellen. – En als dan die To Napoe zagen, dat zij met iemand hadden te doen, die van zich durfde afspreken, dan vroegen zij maar één karbouw boete; hadden zij echter te doen met een, die toonde, dat hij bang voor hen was, dan vroegen zij dadelijk drie buffels. Hoe meer bevreesd gij waart, hoe meer zij u kwelden en afzetten.

Zooals de To Napoe deden, doen [79] ook de *lamo*a met u. Hebben uwe ouden mij niet dikwijls verteld, dat de *lamo*a nijdigheids zijn en gauw beleedigd? Wanneer gij maar even nalatig zijt geweest in het opvolgen der adats, zijn de *lamo*a er dadelijk bij om u te straffen en slaan zij u met ziekte en dood. En hoe meer offers gij hun brengt, hoe meer eer gij hun bewijst, hoe meer zij eischen. En zij eischen alleen, en zij geven u niets; want ofschoon gij ijverig zijt in het opvolgen van de voorgeschreven offers, worden de ziekte onder u daarom niets minder en uw leven wordt er niets gelukkiger door. Gij geeft mij al toe, niet waar, dat mijne worden waar zijn, toen ik u zeide, dat de *lamo*a juist zoo met u doen, als de To Napoe het eertijds deden.

En als ik dan de onrechtmatige eischen der To Napoe hoorde en hunne handelingen zag, kookte mijn binnenste, en ik zei tot uwe hoofden: ‘Ik zou dit in uw geval niet langer willen dragen; ik zou niet meer aan hunne eischen willen voldoen, er mocht dan van komen wat wilde.’ Toen zeiden uw oude eerwaardige hoofd, Tampakatoe, die velen uwer niet gekend hebben, want hij is al [80] vele jaren geleden gestorven: ‘Gij spreekt zoo omdat hij nog jong zijt. Ik heb ontelbare malen de zon zien opgaan en ondergaan, en ik heb al vele oorlogen en gevechten bijgewoond. En er is in deze heele streek geen volk dapperder en met meer geluk in den oorlog dan de To Napoe. Aan wien zouden wij hulp kunnen vragen, want geen onzer stammen is sterker dan de To Napoe. Een oorlog met den To Napoe is zelfmoord plegen. Laat ons daarom dragen en hun van onze eigendommen geven, liever dan ons leven te verliezen.’ Toen heb ik het hoofd gebogen, en ik heb gezegd: ‘Gij hebt volkomen gelijk, vader; gij kunt niet anders doen dan aan de eischen der To Napoe voldoen, want er is geen sterker dan zij, op wien gij kunt steunen.’

Ik heb ook al eens aan dezen en genen van u gevraagd: ‘Maar als de *lamo*a zulke nijdigheids zijn en zooveel eischen, waarom dient gij hen dan nog langer? Dan zou ik hen niet langer te eten willen geven, en hen niet langer vleien. Gij zoudt dan antwoorden: ‘Wat kunnen wij anders doen. Wij zien de *lamo*a niet; wij kunnen

hunne handeling niet nagaan; voordat wij het weten hebben zij ons onze zielestof ontnomen, [81] en als wij hun hart dan niet met allerlei offergaven tot medelijden stemden, zouden zij die zielestof immers niet teruggeven, en zij zouden doodgaan. Wij kunnen immers niet anders dan hen dienen; want als wij hier mede eens ophielden, zouden ze ons immers allen op eenmaal van de aarde verdelen. Wie zou ons tegen hen kunnen beschermen?’

Maar zegt gijlieden mij nu eens: Waarom zijt gij nu niet meer bang voor de To Napoe? En waarom doen die To Napoe u nu niet meer overlast aan? Gij zult antwoorden: ‘Hoe zou het anders kunnen? De Koempenia is immers gekomen, en deze is veel sterker dan de To Napoe. Wanneer de To Napoe ons nu nog eenig kwaad wilden doen, zouden wij het immers den Commandant gaan vertellen, en deze zou hen straffen en omdat de To Napoe dat weten, durven ze niet meer.

Ziet mijne vrienden en verwanten, tot nu toe hebt gij de *lamo*a gediend, omdat gij niemand [82] kendet sterker dan zij, die u tegen hen zou kunnen beschermen. Maar nu kent gij dien sterkere. Hij is Jezus, Gods zoon, die macht heeft over alle *lamo*a. Wanneer gij u onder zijne hoede stelt, gelijk gij u onder de hoede van het Gouvernement hebt geplaatst, dan durft geen *lamo*a u meer kwaad te doen. Keert daarom gerust aan al die *lamo*a die u niet anders dan kwaad doen, en die u geen geluk geven, den rug toe, en gelooft in God, die u liefheeft.

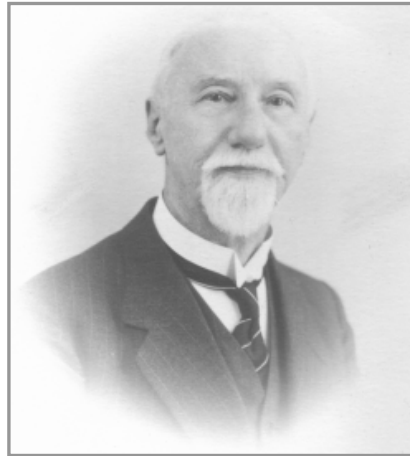
Ja, wat een groot verschil is er tusschen God en de *lamo*a. God is de eenige waarachtige Heer van hemel en van aarde, de *lamo*a zijn niet anders dan Gods slaven. De *lamo*a maken u bang en eischen telkens meer. Maar wanneer God ziet, dat wij bang zijn, dan troost en sterkt Hij ons en zegt: ‘wees niet bang, ik ben immers uw vader, en ik houd van u, al hebt gij veel verkeerd en slechts.’ De *lamo*a eischen alleen voor zichzelf en zij geven u niets. Maar God geeft ons geluk. Hij opent onze oogen en ons hart, opdat wij de wegen onzes levens zullen begrijpen. Hij maakt ons moedig en sterk om alle verdriet, ziekte en verlies te dragen. Hij beschermt [83] ons niet alleen tegen alle *lamo*a, maar al het kwaad, dat er in ons hart is werpt hij er uit. Gij kunt immers niet twifelen aan Gods groote liefde voor ons allen, want toen wij hem den rug hebben toegekeerd, en de *lamo*a naliepen, heeft Hij ons niet van de aarde verdeld, zooals uwe *lamo*a zouden doen, wanneer God niet sterker was dan zij; maar Hij heeft zijn zoon Jezus gezonden om ons weer den weg te wijzen, en om ons los te koopen van de *lamo*a en van de zonde.

Hoevele *lamo*a zijn er niet: die namen dragen en die geen namen dragen; dat gaat in de honderden en duizenden. Maar wanneer ge hen allen aan den eenen kant van de weegschaal plaatst, en God alleen, den eenigen God aan de andere zijde, dan zou de zwaarste zijn aan den kant van God, zwaar in liefde, zwaar in macht, zwaar in zegeningen, zwaar in geluk. Kiest God, die de Heer is van uwe ziel, en vreest niet, want Jezus, onze voorvechter en leidsman, weert de *lamo*a van u af.

Foto's



Kruyt als jong zendeling



Kruyt in 1938



Papa i Woente, zijn vrouw
Ine i Maseka en dochter



Meisjes in kleding van geklopte
boomschors (*fuya*)



Vrouwen uit Bada en Napu (circa 1930)



Cultus voor de *lamo* (Bada)



Beelden uit de *lobo* in Lamba (Napu)



Dodenfeest te Lamba in Napu (lijkkist met doodshoofd)



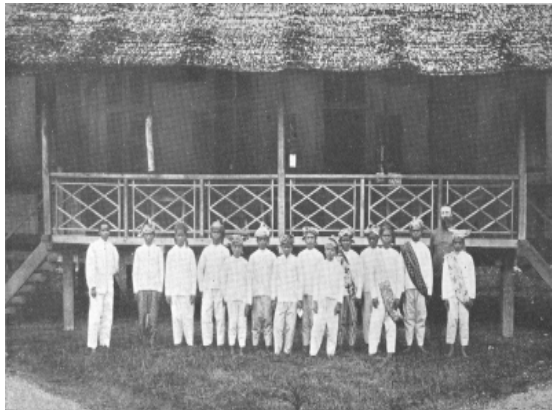
Lijkenhut in Peura (eerste bijzetting, voorafgaand aan schoonmaken van de beenderen)



Oud rotsgraf in Tentena (bijzetting na schoonmaken van de beenderen)

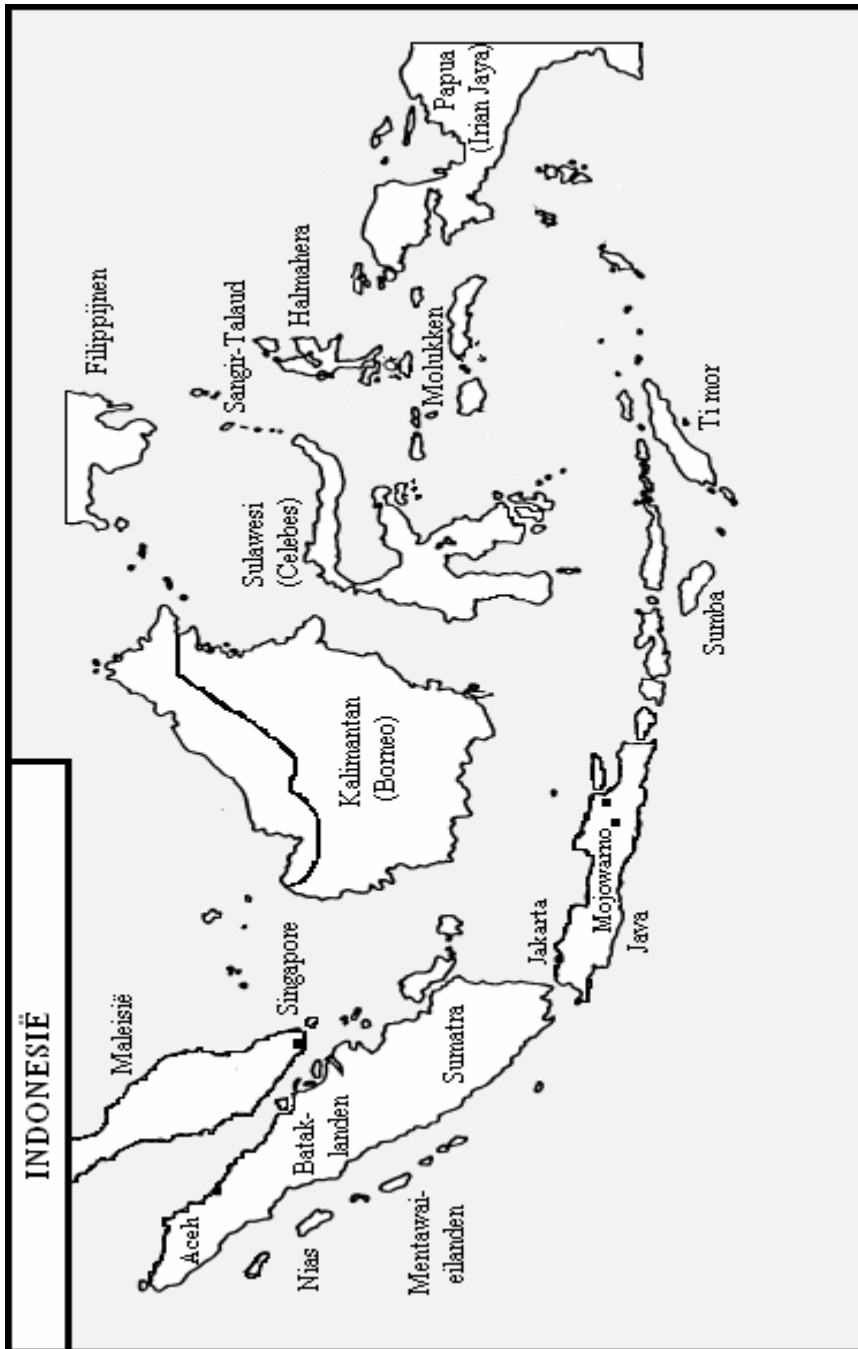


Kruyt tijdens het bezoekwerk op de 'tuinen'

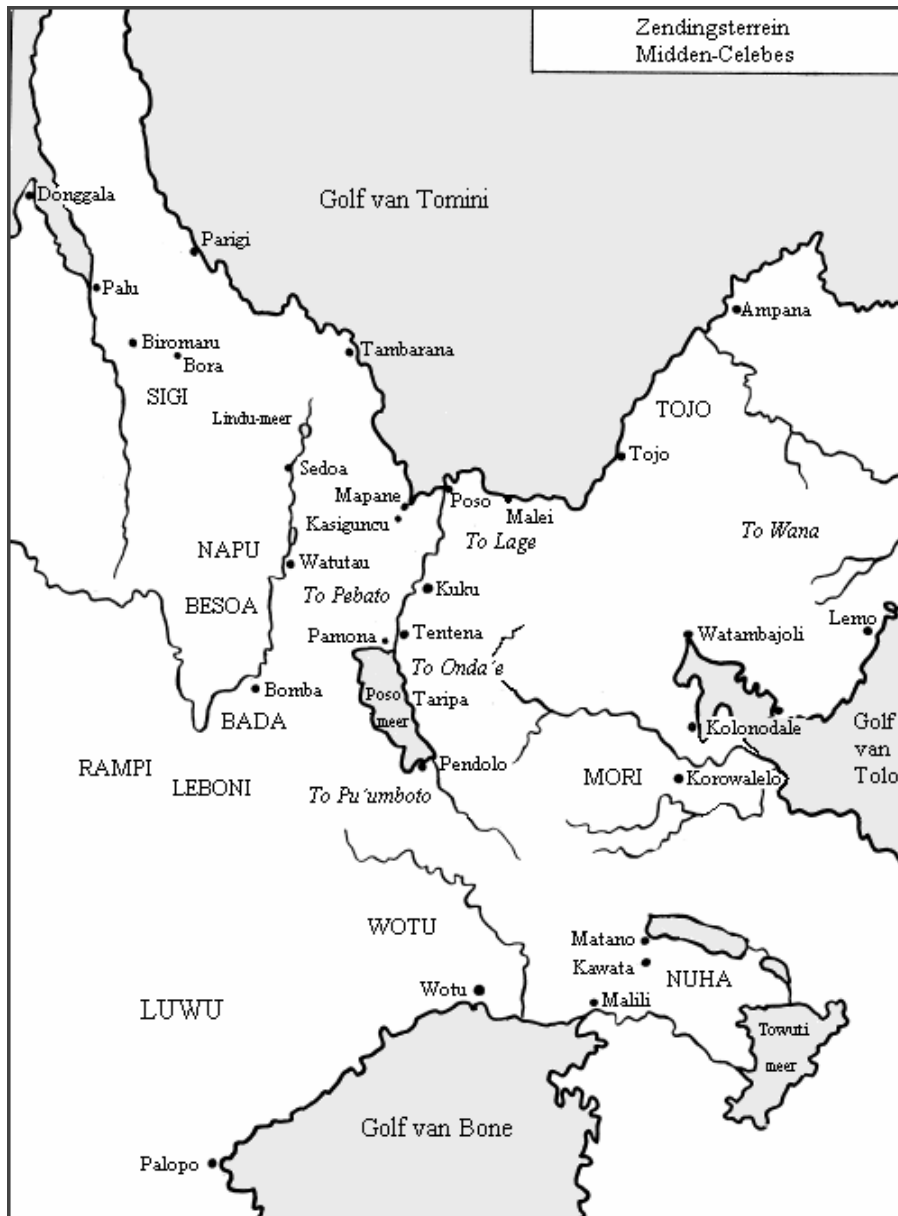


De kweekschool (Pendolo)

Kaarten







Bibliografie

1 GESCHRIFTEN VAN ALB.C. KRUYT

Onder 1 is een volledig overzicht van het werk van Alb.C. Kruyt opgenomen. Eerder werden bibliografische gegevens van Kruyts werk gepubliceerd door K.J. Brouwer, S.C. Graaf van Randwijck, J. Waardenburg, I.H. Enklaar en R. Kennedy. De bibliografie van Brouwer – opgenomen in zijn boek *Dr. A.C. Kruyt, dienaar der Toradja's* (blz. 171-185) – is veruit de belangrijkste. Zijn chronologisch geordende overzicht is echter populair van aard en geeft geen inzicht in het beschikbare en omvangrijke archiefmateriaal. Brouwers bibliografie bevat bovendien een aantal onnauwkeurigheden en is niet volledig.

De bibliografieën van Graaf van Randwijck (*Handelen en denken in dienst der zending*, II, blz. 847), Waardenburg (*Classical approaches to the study of religion*, II, blz. 140-141) en Enklaar (*BLGNP*, I, blz. 111-112) zijn uiterst beknopt. Kennedy (*Bibliography of Indonesian peoples and cultures*, onder meer blz. 11-12, 115-119) somt onder verschillende trefwoorden ruim honderd etnologische publicaties van Kruyt op. In het 'Register op de "Mededeelingen" (deel 37-66, 1893-1922)', tot slot, worden onder 'Kruyt, Dr. Alb.C.' 31 artikelen genoemd.

Kruyt heeft ook zelf bibliografische overzichten samengesteld. Deze bevinden zich in het Kruyt-archief en hebben als opschrift 'Lijst van Geschriften van Dr. Alb.C. Kruyt' (ARvdZ 96A/1/2, 111A.3/2.1). De eerste, ongedateerde lijst somt publicaties op tot en met 1938, de tweede dateert van 1 juli 1944 en de derde is gelijk aan de tweede lijst, met uitzondering van een toegevoegde pagina aanvullingen tot en met 1947. De opsomming in deze drie lijsten is verre van volledig.

Onderstaande bibliografie poogt een volledig overzicht van Kruyts werk te bieden. Auteur dezes publiceerde dit overzicht al eerder in *DZOK*,¹ in het kader van de voorbereiding van deze studie. Een enkel artikel van Kruyt is na genoemde publicatie nog aangetroffen en is onderstaand toegevoegd. Niet opgenomen zijn overdrukken van artikelen die eerst in tijdschriften verschenen. Evenmin zijn vermeld de artikelen die de redacties van onder meer *Stemmen uit Posso* en *Ons Possoblad* overnamen uit de *Mededeelingen*, Kruyts gepubliceerde rondzendbrieven, of uit het *Nederlandsch Zendingsblad*. Onder 1.1 zijn Kruyts boeken en gebundelde artikelen opgenomen. In 1.2-1.5 zijn de artikelen opgenomen. Jaarverslagen, reisverslagen en rondzendbrieven zijn gerangschikt in 1.3-1.5. Ongepubliceerd werk (preekschetsen, commentaren, correspondentie, dagboeken, autobiografische notities en fotocollectie) is opgenomen in 1.6-1.11. Per rubriek is een chronologische ordening aangebracht. Het ongepubliceerde werk bevindt zich, op een enkele uitzondering na, in het 'Archief dr. Alb.C. Kruyt en ds. J. Kruyt'. Dit archief is gedeponereerd in het archief van de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk. Sinds 1999 is het archief van de Raad voor de Zending ondergebracht in het Archief Utrecht.

¹ G. Noort, 'Bibliografisch overzicht van het werk van Albert C. Kruyt (1869-1948), zendeling-leraar van het NZG in Midden-Celebes', *DZOK*, 2002 (9/1), blz. 19-49.

1.1 GESCHRIFTEN EN GEBUNDELDE ARTIKELEN VAN KRUYT

Posso'sch eerste spelboekje, Rotterdam, 1894.

Woordenlijst van de Bare'e-taal. Gesproken door de Alfoeren van Centraal Celebes beoosten de rivier van Poso, benevens de Topebato-Alfoeren bewesten genoemde rivier, 's-Gravenhage, 1894.

(samen met Adriani, N.) *Se'imo sura Laolita: mPue Isa pai ana gurunja*, Rotterdam, 1903.

'Een en ander aangaande het geestelijk en maatschappelijke leven van den Poso-Alfoer', *MNZG*, 1895 (39), 2-36, 106-153; 1896 (40), 7-31, 121-160, 245-282; 1897 (41), 1-52.

Het Animisme in den Indischen Archipel, 's-Gravenhage, 1906.

De inlander en de zending, vier lezingen: De Inlandse vrouw en de Zending, Het communisme der Toradja's, Hoe het Evangelie door de Natuurvolken ontvangen wordt, De beteekenis van droomen in de Zending, Amsterdam, 1907.

Het Animisme der Indonesiërs, Rotterdam, 1907.

(samen met Borel, H.) 'De christelijke zending', *Pro en Contra*, Baarn 1910 (6/3).

Papa i Woente, Rotterdam 1910.²

(samen met Adriani, N.) *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, 3 dln., Batavia, Amsterdam, 1910-1914; tweede geheel omgewerkte druk, bewerkt door A.C. Kruyt, Amsterdam, 1950-1951.

(samen met Winckel, A.) *Animisme en Christendom (het heidendom der natuurvolken)*, Den Haag 1913.

Ta Lasa, een tegenhanger van Papa I Woente, Den Haag, 1913.

Laolita I nTantejoro, het verhaal van Robinson Crusoe voor de Bare'e sprekende Toradja's, s.l., 1914.

(samen met Adriani, N.) *Platen en kaarten behoorende bij 'De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes'*, Batavia, Amsterdam, 1914.

Pinatoewoe Jopo. Leesboek in de Bare'e taal over eenige uitheemse dieren. Ten dienste van het aanschouwelijk onderwijs, Rotterdam, 1916.

Wawo nTana: aardrijkskundig leesboek in de Bare'e-taal, Rotterdam, 1916.

Soera mPoagama ntaoe anoe mesoea sisi Masehi (leesboekje voor jongelieden in het landschap Posso, die lidmaat der Christelijke gemeente wenschen te worden), s.n., Rotterdam, 1917.

'Measa: eene bijdrage tot (de kennis van) het dynamisme der Bare'e-sprekende Toradjas en enkele omwonende volken', *BTLV*, 1918 (74), 234-262; 1919 (75), 36-133; 1920 (76), 1-116.

'Kitab boeat beladjar bahasa Melajoe' I, II, Pendolo, 1925 (gecyclostyleerde uitgave).

Van Heiden tot Christen, Oegstgeest, s.a. [1926] (bundeling artikelen in *TZM* 1924-1926)

Soera pampakanoto raja nTaoe, anoe mabasa noentoe ngKatoewoe na'oeki i Loekasi, 3 dln., Leiden, 1926.

Binatang hoetan: tersalin dari pada boekoe bahasa Bare'e 'Pinatoewoe Jopo' oleh A.M. Possumah, Weltevreden 1930 (Maleise vertaling van 'Pinatoewoe Jopo', volkslectuurserie 632).

Kéwan alasan, sing andjawakeké Soewignja, Batavia, 1931 (Javaanse vertaling van *Binatang hoetan*, volkslectuurserie Bale Poestaka, 482).

Tabé'at sato leuweung, karangan Alb.C. Kruyt, disoendakeun koe R. Satjadibrata, Batavia, 1932 (Soendanese vertaling van *Binatang hoetan*, volkslectuurserie, 956).

De Banggai-archipel en Balantak, s.l., 1932-1933.

(samen met Adriani, N.) *Soera mpodjandji i mPoe Ala dawo'oe, Het Nieuwe Testament in de Bare'e taal*, Amsterdam, 1933.

'De zedelijkheid van een natuurvolk en de zending', *Kerkopbouwgeschriften*, Assen, 1934 (I/2).

Zending en Volkskracht, 's-Gravenhage, 1937 (bundeling 6 artikelen in *TZM*, 1935-1936).

(samen met Geurtjens, H.) *Atjeh*, Amsterdam, 1937 (*Bureau Bevordering Kennis Koloniën*, nummer 3).

² Dit boekje werd door J. Warneck in het Duits bewerkt en als artikel geplaatst in *AMZ* (1911).

- De krokodillen in het leven van Possoër*, Amsterdam, 1937 (bundeling 8 artikelen in *Wolanda Hindia*, 1937).
- De rijstgeest*, Amsterdam, 1938 (bundeling 8 artikelen in *Wolanda Hindia*, 1937).
- De West-Toradja's op Midden-Celebes*, 4 dln. Amsterdam, 1938.
- Het leven van de vrouw in Midden Celebes*, Amsterdam, 1938 (bundeling 8 artikelen in *Wolanda Hindia*, 1937).
- Luim en spel in ons Indië*, Amsterdam, 1938 (bundeling 8 artikelen in *Wolanda Hindia*, 1937).
- (samen met Gregorius van Breda, P.) *Bataklanden-Deli*, Amsterdam, [1939?] (*Bureau Bevordering Kennis Koloniën*, nummer 21).
- De zending een dwaasheid*, s.l., s.a.
- 'The Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes (The East Toradja)', New Haven, 1968 (gestencilde uitgave in drie delen, vertaling van 'De Bare'e sprekende Toradjas van Midden-Celebes' door Karding Moulton, J., 1950).
- Keluar dari agama suku masuk ke agama Kristen*, Jakarta, 1976 (vertaling en bewerking van *Van Heiden tot Christen*, End, Th. van den, Jongeneel, J.A.B., Naipospos, P.S.).³
- Kerajaan Mori*, Jakarta, 1979 (vertaling van 'Het Rijk Mori' door Panjaitan, B., zie 1.2).
- Suatu kunjungan ke kepulauan Mentawai*, Jakarta, 1979 (vertaling van 'Een bezoek aan de Mentawai-eilanden' door Panjaitan, B., zie 1.2).

1.2 ARTIKELEN VAN KRUYT

1891

- 'De werkring van Môdjô-warnô. (Uit een brief van Br. Alb.C. Kruyt, i.d. 3 April 1891.)', *MndNZG*, s.n., 1891 (6), 89-94.
- 'Gorontalo-Posso', *MndNZG*, s.n., 1891 (10), 153-158.
- 'Uit een brief van Br. Alb.C. Kruyt, gedagteekend Pangharepan bij Soekabumi, 7 Januari 1891', *MndNZG*, s.n., 1891 (5), 76-78.

1892

- 'Mijne eerste ervaringen te Poso', *MNZG*, 1892 (36), 369-406; 1893 (37), 1-30.
- 'Mijne eerste ervaringen te Posso', *MndNZG*, s.n., 1892 (12), 193-197.

1893

- 'Eenige feesten bij de Poso-Alifoeren', *MNZG*, 1893 (37), 115-129.
- 'Grammaticale schets van de Bare'e-taal, gesproken door de Alfoeren van Centraal Celebes beoosten de rivier van Poso, benevens de Topebato-Alfoeren bewesten genoemde rivier', *BTLV*, 1893 (42), 203-233.
- 'Mijne ervaringen te Poso (Sept.-Dec. 1892)', *MndNZG*, 1893 (6), 81-91.
- 'Poso', *Tjahaja Sijang*, 22 juli 1893 (14), 4-6.
- 'Uit de berichten van Broeder Alb.C. Kruyt', *MndNZG*, 1893 (4), 49-56.
- 'Uit de briefwisseling met Broeder A. C. Kruyt', *MndNZG*, 1893 (12), 191-192.

1894

- 'De Foeja-bereiding in Poso', *MNZG*, 1894 (38), 200-202.
- 'De legenden der Poso-Alfoeren aangaande de eerste menschen', *MNZG*, 1894 (38), 339-346.
- 'Hoe Br. Alb.C. Kruyt de toestanden in Poso vond', *MndNZG*, 1894 (5), 72-75.⁴

³ Uit brieven van H. van der Klift aan het hoofdbestuur van de NZV (14 april en 15 mei 1927, ARvdZ12/3) is bekend dat Kruyt een 'Handleiding bij het godsdienstonderwijs' schreef. Van der Klift beschikte over een handgeschreven versie en bewerkte deze voor gebruik onder de To Laki. De betreffende uitgave van Kruyt is niet teruggevonden. Het manuscript is niet uitgegeven. Gezien de datering van Van der Klift's brieven moet Kruyt de handleiding voor 1927 hebben geschreven.

⁴ Kennedy vermeldt in zijn bibliografisch overzicht (blz. 11) een artikel getiteld 'Geschiedenis van

- 'Lijst van voorwerpen uit Gorontalo en Poso', *MNZG*, 1894 (38), 203-206.
 'Naar het meer van Poso', *MNZG*, 1894 (38), 1-23.
 'Nog iets over de Foeja-bereiding', *MNZG*, 1894 (38), 392.
 'Uit een schrijven van Broeder Alb.C. Kruyt aan de oud-Director', *MndNZG*, 1894 (4), 54-59.
- 1895
 'Een Tengke-offer bij de Posso-Alfoeren', *MNZG*, 1895 (39), 230-236.
 'Het openen der scholen in Poso', *MndNZG*, 1895 (1), 11-13.
 'Posso', *MndNZG*, 1895 (7), 98-103.
 'Uit Posso', *MndNZG*, 1895 (4), 55-57.
- 1896
 'Berichten van Br. Alb.C. Kruyt te Posso', *MndNZG*, 1896 (2), 24-29.
 'Een huwelijksfeest te Gorontalo, een feest van het tandenvijlen te Buool, enz.', *MNZG*, 1896 (40), 283-288.
- 1897
 'Beiträge zur Volkskunde der Poso-Alfuren', *Mitteilungen der Geografischen Gesellschaft zu Jena*, 1897 (15), 41-56.
 'Iets uit een brief van Alb.C. Kruyt, te Posso', *MndNZG*, 1897 (3), 40-43.
 'Posso Tomasa', 'Pintjali', 'Bijbelvertaling', 'Verklaring over het houden van den rustdag onder de heidenen te Panta', in: *Gedenkboek uitgegeven ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan van het Nederlandsch Zendelinggenootschap*, Rotterdam, 1897, 161-163; 164-166; 167-168; 176-177.
- 1898
 'De eerste tocht dwars door het noordoostelijk schiereiland van Celebes', *TKNAG*, 1898 (16), 815-817.
 (samen met Adriani, N.) 'Overzicht over de talen van Midden-Celebes', *MNZG*, 1898 (42), 536-586.
 'Van Paloppo naar Posso', *MNZG*, 1898 (42), 1-106.
- 1899
 'De adoptie in verband met het Matriarchaat bij de Toradja's van Midden-Celebes', *TKBGKW*, 1899 (41), 80-92.
 'De weerwolf bij de Toradja's van Midden Celebes', *TKBGKW*, 1899 (41), 548-567.
 'Een conferentie te Posso', *MndNZG*, 1899 (11), 173-180.
 'Een en ander uit de zending te Posso in 1898', *MndNZG*, 1899 (5), 74-77; (6), 89-95.
 'Het koppensnellen der Toradja's van Midden Celebes en zijne beteekenis', *VMKAW*, 1899 (4/3), 147-229.
 'Het stroomgebied van de Tomasa-rivier', *TKNAG*, 1899 (16), 593-618.
 'Uit een brief van Br. Alb.C. Kruyt, te Posso', *MndNZG*, 1899 (1), 6-11.
 'Uit een brief van Br. Alb.C. Kruyt te Posso', *MndNZG*, 1899 (12), 196-197.
 'Uit twee brieven van zendeling A.C. Kruyt te Tomase', *HZ*, 1899 (2), 58-60.
- 1900
 'De eerste tocht dwars door het noordoostelijk schiereiland van Celebes', *MNZG*, 1900 (44), 7-9.
 'De Toradja's en de Evangelieprediking', *Het Haagsche Zendingsblaadje*, 1900 (3/5), 38-40; (3/6), 42-45.

het Nederlandsch Zendelinggenootschap en zijne zendingsposten'. Hij noemt als jaar van publicatie 1894, maar geeft geen verdere details. Kennedy verwacht hier echter de namen Kruyt en (E.F.) Kruyf (Groningen, 1894).

- 'Eenige aantekeningen omtrent de Toboengkoe en de Tomori', *MNZG*, 1900 (44), 215-248.
 'Het Rijk Mori', *TKNAG*, 1900 (17/2), 436-466.
 'Uit een brief van zendeling A.C. Kruyt te Posso', *HZ*, 1900 (3/1), 4-5.

1901

- 'De vergadering met de goeroes in Posso, op 26 t/m 29 December 1900', *MndNZG*, 1901 (11), 181-182.
 'Het ijzer in Midden Celebes', *BTLV*, 1901 (53), 148-160.
 'Het Toradjasche kind', *HZ*, 1901 (4/6), 43-45.
 'Het wichelen in Midden-Celebes', *TKBGKW*, 1901 (44), 85-96.
 'Iets uit Posso', *MndNZG*, 1901 (12), 195-198.
 'Posso', *HZ*, 1901 (4/9), 58-60.
 'Regen lokken en regen verdrijven bij de Toradja's van Midden-Celebes', *TKBGKW*, 1901 (44), 1-11.
 'Uit Posso', *MndNZG*, 1901 (1), 7-9.

1902

- 'Br. Alb.C. Kruyt, van Posso, met verlof in de Minahassa', *MndNZG*, 1902 (1), 1-10.
 'Eenige opmerkingen naar aanleiding van een doodenfeest te Posso', *HZ*, 1902 (5), 65-69.
 'Het koppensnellen en de zending in Posso', *HZ*, 1902 (5), 23-24, 26-28.

1903

- 'Beobachtungen an Leben und Tod, Ehe und Familie in Zentralcelebes', *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 1903 (6/2), 707-714.
 'De eed in Midden-Celebes', in: Boehtlingk, O. van. *Album-Kern: opstellen geschreven ter eere van Dr. H. Kern, hem aangeboden door vrienden en leerlingen op zijn zeventigsten verjaardag den VI. April 1903*, Leiden, 1903, 211-220.
 'De litteratuur der Toradja's als leesstof voor de School', *MNZG*, 1903 (47), 506-516.
 'De rijstmoeder in den Indischen Archipel', *VMKAW*, 1903 (42/5), 361-411.
 'Gebruiken bij den Rijstooft in enkele streken op Oost-Java', *MNZG*, 1903 (47), 125-139.
 'Gegevens voor het bevolkingsvraagstuk van een gedeelte van Midden Celebes', *TKNAG*, 1903 (20/2), 190-205.
 'Het wezen van het Heidendom te Posso', *MNZG*, 1903 (47), 21-35 en (verkort): *HZ* 1903 (6), 37-39, 42-44; *MndNZG*, 1903 (2), 17-27.
 'Iets over ziekenbehandeling bij de Toradja's', *HZ*, 1903 (6), 69-71.
Posso: zestien plaatjes, naar photo's opgenomen door C.W.Th. van Boetzelaer, met beschrijving van A.C. Kruyt, Rotterdam, 1903.
 'Wat voor de Toradja's de dood beteekent', *HZ*, 1903 (6), 17-19.

1904

- 'De invloed van het geloof in geesten op het fysieke leven van den heiden', *HZ*, 1904 (7), 10-14.
 'Uit een paar brieven van Br. Alb.C. Kruyt te Posso', *MndNZG*, 1904 (10), 170-171.
 'Uit een brief van Br. Ph.C. Hofman', *MndNZG*, 1904 (10), 195-199.⁵
 'Wat de slavernij der Toradja's voor de zending beteekent', *HZ*, 1904 (7), 63-66 en: *MndNZG*, 1905 (1), 1-8.

⁵ Hoewel het hier citaten uit een brief van Hofman betreft, vermeldt Kruyt dit artikel merkwaardigerwijs in zijn overzicht van publicaties als eigen artikel. Ook Brouwer heeft het artikel, waarschijnlijk op basis van het publicatie-overzicht van Kruyt, in de bibliografie opgenomen. Waarom Kruyt het bij zijn eigen publicaties vermeldt is onduidelijk. Mogelijk heeft Kruyt de citaten ontleend aan de correspondentie met Hofman en het als artikel aangeleverd voor de *Maandberichten*.

1905

'Een Toradjasche tiran', *HZ*, 1905 (8), 12-16.

(samen met Adriani, N.) 'Geklopte boomschors als kleedingstof op Midden Celebes en hare geografische verspreiding in Indonesië', *Internationales Archiv für Ethnologie*, 1905 (14/16).

'Toradja', *ENI*, 's-Gravenhage/Leiden, 1905 (4), 414-418.

1906

'De betekenis der kleine dingen te Posso', *Lichtstralen op den akker der wereld*, Rotterdam, 1906 (12/6), 1-27.

'De Inlandsche staat en de zending', *Verhandelingen van het Indisch Genootschap* (vergadering 23-10-1906), 1906, 79-109.

'Het is tijd, dat de Zending in Posso stevig aangevat worde', *HZ*, 1906 (9), 79-80 en: *MndNZG*, 1906 (11), 188-191.

'Het karakter der Heiden-zending in onze Oost', *Twintigste Algemeene Nederlandsche Zendingsconferentie, gehouden te Amsterdam 26 Oct. 1906, verslag der toespraken en referaten*, Ermelo, s.a., 39-72.

'Over eenige uitdrukkingen voor geestelijke begrippen bij de evangelieprediking in Indië', *MNZG*, 1906 (50), 365-380.

'Toespraak gehouden op het Zendingsfeest', *HZ*, 1906 (9), 57-60.

1907

'De Indonesische rechter in het hiernamaals', *VMKAW*, 1907 (8), 293-311.

'De invloed der zending op de maatschappij der inlanders', *Onze Eeuw*, 1907 (7), 45-80.

1908

'De berglandschappen Napoe en Besoa in Midden-Celebes', *TKNAG*, 1908 (25/2), 1271-1344.

'Indonesians', in: Hastings, J. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1908-1926 (7), 232-250.

'Nadere gegevens betreffende de oudheden aangetroffen in het landschap Besoa (Midden Celebes)', *TKBGKW*, 1908 (50), 59, 551.

'Onze terugkeer op Posso', *HZ*, 1908 (11/3), 22-24; (11/4), 27-28.

1909

'De dorpstempel in Posso en de Zending', *MndNZG*, 1909 (10), 161-166.

'Het landschap Bada in Midden Celebes', *TKNAG*, 1909 (26), 39-310, 349-380.

'In een vijandig dorp', *HZ*, 1909 (12), 20-22.

1910

Een Zendingspost voor rekening van den kring Leeuwarden c.a. van het Nederlandsch Zendinggenootschap, Pendolo (Midden Celebes), Rotterdam, 1910.

'Herman Kolondam, een stukje geschiedenis van de Posso-Zending', *MndNZG*, 1910 (12), 205-212.

'Levensschets van Papa i Woente', *MNZG*, 1910 (54), 210-234.

'Over huisbouw en evangelieprediking', *MndNZG*, 1910 (2), 17-21.

'Over het doopen in Posso', *MndNZG*, 1910 (4), 55-57.

1911

'De jacht der Toradja's', *MndNZG*, 1911 (10), 194-198.

'De Posso-conferentie', *MndNZG*, 1911 (11), 215-220.

'De slavernij in Posso (Midden-Celebes)', *Onze Eeuw*, 1911 (11), 61-97.

1912

'Een en ander over gemeenteregeling in de Possozending', *MNZG*, 1912 (56), 242-251.

'Nieuw leven onder de To Pebato', *MndNZG*, 1912 (4), 57-62.

'Schoolgeldheffing in Posso', *MndNZG*, 1912 (1), 11-12.

1913

'Der Anfang der Missionsarbeit in Posso (Celebes)', *AMZ*, 1913, Beiblatt (1), 1-16.

(samen met Adriani, N.) 'De Godsdienstig-Politieke beweging "Mejapi" op Celebes', *BTLV*, 1913 (67), 135-151.

1914

'De zendeling Paulus', *MNZG*, 1914 (59), 91-99.

1915

'Brief met teekening', *TKBGKW*, 1915 (53), 90-92.

'The presentation of Christianity to primitive peoples', *IRM*, 1915, 81-95.

1916

'Het 25^e jaar in dienst der Posso-zending', *MndNZG*, 1916 (10), 130-136.⁶

1918

'Heidendom', in: *ENI*, 's-Gravenhage/Leiden, 1918 (2), 82-89.

1920

'De To Rongkong in Midden-Celebes', *BTLV*, 1920 (76), 366-397.

'De To Seko in Midden-Celebes', *BTLV*, 1920 (76), 398-430.

1921

'De Bua' en enige andere feesten der Toradja's van Rantepao en Makale', *TKBGKW*, 1921 (60), 45-70, 161-186.

'De geschiedenis van de kweekschool in Posso', *TZM*, 1921 (65), 252-264.

'De Roteneezen', *TKBGKW*, 1921 (60/3, 4), 266-342.

'Het pessimisme van het Indonesische heidendom', *Stemmen des Tijds*, 1921 (12), 143-165.

1922

'De kweekschool te Pendolo (Poso)', *NZ*, 1922 (5/2), 26-27.

'De Soembaneezen', *BTLV*, 1922 (78/3,4), 466-608.

'Een en ander over de To Laki van Mekongga (Zuidoost-Celebes)', *TKBGKW*, 1922 (61), 427-470.

1923

(samen met Lelyveld, C.R. van.) 'De conferenties te Lunteren', *NZ*, 1923 (6/10), 149-152.

'De Mentaweiers', *TKBGKW*, 1923 (62), 1-186.

'De Timoreezen', *BTLV*, 1923 (79/3), 347-490.

'De Toradja's van de Sa'dan-, Masoepoe- en Mamasa-rivieren', *TKBGKW*, 1923, (63/2), 81-175, 259-401.

'Het volksonderwijs in beheer bij de zending', *KT*, 1923 (12), 426-433.

'Kooien in Midden-Celebes', *VMKAW, afd. letterkunde*, 1923 (56/5), 149-178, ook separaat uitgegeven: Amsterdam, 1923.

'Les statues en pierre de la région centrale de Célèbes', *Revue Anthropologique*, 1923 (33), 271-278.

⁶ Brouwer vermeldt ten onrechte 1915 (10) als jaar van publicatie.

1924

- 'De betekenis van den natten rijstbouw voor de Possoërs', *Koloniale Studiën*, 1924 (8/4), 33-53.
- 'De bezetting van het zendingsterrein in Midden-Celebes', *NZ*, 1924 (7/3), 46-47.
- 'De hoofden in Midden Celebes onder het Nederlandsch-Indisch gouvernement', *KT*, 1924 (13), 23-44.
- 'De rechtspraak der Possoërs onder het Indisch gouvernement', *Koloniale Studiën*, 1924 (8/3), 401-420.
- 'De slaaf in de Evangelieverkondiging te Posso (Midden Celebes)', *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, 1924 (1), 24-47.
- 'Het huwelijksrecht in Posso en zijne ontwikkeling', *KT*, 1924 (13), 466-482.
- 'Het pessimisme van het Indonesisch heidendom', *Stemmen des Tijds*, 1924 (12), 143-165.
- 'Het stelen in Midden Celebes', *Vragen van den dag*, Amsterdam, 1924, 569-590.
- 'Inleidend woord', in: Kluin, H. *Het geestesleven der natuurvölker*, 's-Gravenhage, 1924.
- 'The appropriation of Christianity by primitive heathen in Central Celebes', *IRM*, 1924, 267-275.
- 'The Children of the Sun by W.J. Perry', *TKBGKW*, 1924 (64), 292-299.
- 'Van Heiden tot Christen', *TZM*, 1924 (68), 24-42, 97-114, 206-221, 295-312; 1925 (69), 1-25, 97-115, 193-207; 1926 (70), 7-31, 97-122.

1925

- 'Die Toba-Batak auf Sumatra, in gesunden und kranken Tagen. Ein Beitrag zur Kenntnis des animistischen Heidentums, vom Dr. med. Johannes Winkler', *TZM*, 1925 (69), 284-288.
- 'Liturgie voor de christelijke gemeenten in Midden-Celebes', *TZM*, 1925 (69), 264-286.
- 'Onze conferentie te Posso', *NZ*, 1925 (8/8), 117-118.
- 'Pentjali Sigilipoe', *NZ*, 1925 (8/5), 67-69.
- 'Steenen lijkurnen', *AWCC*, 1925 (1/50).
- 'Steenen mortieren', *AWCC*, 1925 (2/9).

1926

- 'Bigamie in Midden Celebes', *AWCC*, 1926 (2/26).
- 'De Indonesische bruidschat', *AWCC*, 1926 (2/40).
- 'De haan in de Indonesische mythe', *AWCC*, 1926 (2/48).
- 'De nadeelen van het Pososche huwelijksrecht', *AWCC*, 1926 (2/44).
- 'De positie van de Toradjasche vrouw', *AWCC*, 1926 (2/38).
- 'De rib waaruit een vrouw is gemaakt', *AWCC*, 1926 (2/28).
- 'De voordeelen van de huwelijksadat in Poso', *AWCC*, 1926 (2/41).
- 'De Zending en het Indonesische Huwelijk', *De Opwekker*, 1926, 151-154, en: *AWCC*, 1926 (2/15).
- 'De Zondag bij de Indonesische Christenen', *AWCC*, 1926 (2/19).
- 'Een Kamp-Conferentie in Posso', *NZ*, 1926 (9/8), 115-116.
- 'Goede manieren', *AWCC*, 1926 (3/2).
- 'Het karakter van den Indonesiër', *AWCC*, 1926 (2/22).
- 'Het uitsterven van primitieve volken', *AWCC*, 1926 (2/21).
- 'Kampenaars op Celebes', *AWCC*, 1926 (2/33).
- 'Kluizenaars in Midden Celebes', *AWCC*, 1926 (2/35).
- 'Migrations of the Toradja in Central Celebes, by Walter Kaudern', *Mensch en Maatschappij*, 1926, 350-351, 450-452.
- 'Nicolaus Adriani: geb. 15 Sept. 1865 gestorven 1 Mei 1926', *TZM*, 1926 (70), 193-207; 1927 (71), 75-76.
- 'Pakawa, een landstreek in de onderafdeeling Paloe (Midden-Celebes)', *TKNAG*, 1926 (43/2,4) 526-544.
- 'Steenen beelden', *AWCC*, 1926 (2/11).
- 'Tanden uitslaan', *AWCC*, 1926 (2/23).

550

1927

- 'Apen in de legenden der Toradja's', *AWCC*, 1927 (3/47).
 'De bindende kracht van de Doop', *De Opwekker*, 1927, 227-230, en: *AWCC*, 1927 (3/22).
 'De gehurkte houding van lijken', *AWCC*, 1927 (3/11).
 'De naam voor God', *AWCC*, 1927 (3/38).
 'De Propaganda van den Islam in Midden-Celebes', *De Opwekker*, 1927, 426-429.
 'Het zoeken van onsterfelijkheid', *De Opwekker*, 1927, 449-452.
 'Hondsdolheid', *AWCC*, 1927 (3/42).
 'Over koken en eten', *Mensch en Maatschappij*, 1927 (3), 177-195.
 'Reuzen in Midden Celebes', *AWCC*, 1927 (4/5).
 'Stelen', *AWCC*, 1927 (3/28).
 'Waarom de doode op zijne zijde gelegd wordt', *AWCC*, 1927 (3/16).
 'Zelfmoord', *AWCC*, 1927 (3/37).

1928

- 'De magische beteekenis van vorsten', *AWCC*, 1928 (4/40).
 'De gelukkige heidenen', *AWCC*, 1928 (4/14).
 'De Osirislegende in den Indischen Archipel', *AWCC*, 1928 (4/47).
 'De piëteit tegenover de Dooden', *AWCC*, 1928 (5/7).
 'De Zending maakt de menschen slechter', *AWCC*, 1928 (4/15).
 'Een Possosch hoofd gedecoreerd', *NZ*, 1928 (11/7), 101-102.
 'Even en oneven', *AWCC*, 1928 (4/49).
 'Goederenuitwisseling in Midden Celebes', *AWCC*, 1928 (4/42).
 'Het Kruis', *AWCC*, 1928 (4/34).
 'Jacob Woensdregt, 31 december 1889-15 juni 1928', *TZM*, 1928 (72), 352-365 en *De Bada-bode*, 15 februari 1929 (verkort).
 'Landhonger', *AWCC*, 1928 (4/30).
 'Ouderlingen in Midden-Celebes', *NZ*, 1928 (11/11), 167-168.
 'Reizen in Midden-Celebes', *NZ*, 1928 (11/9), 134-135 en: *De aarde en haar volken*, Haarlem, 1928 (64).
 'Ruilverkeer in Midden Celebes', *AWCC*, 1928 (4/43).
 'Vierkant en rond', *AWCC*, 1928 (4/37).
 'Zending maakt de menschen waanwijs', *AWCC*, 1928 (4/16).

1929

- 'Boog en blaasroer', *AWCC*, 1929 (5/34).
 'De huwelijksinzegening in Poso', *AWCC*, 1928 (4/48).
 'De invloed van de westersche cultuur op de inwoners van Posso', *TZM*, 1929 (73), 331-342.
 'Een arbeidsveld van de Indische Kerk op Midden-Celebes', *NZ*, 1929 (12/9), 134-135.
 'Het Kerstfeest in Posso', *NZ*, 1929 (12/12), 181-182.
 'Het Priesterschap in Centraal-Celebes', *Onze Aarde*, 1929, 84-90.
 'Raadsels en de Dooden', *AWCC*, 1929 (5/50).
 'Raadsels en de Dooden', in: *Feestbundel bij het 150-jarig bestaan van het Bataviaasch Genootschap*, 1929, 383-392.
 'Reinaart de Vos in Midden Celebes', *AWCC*, 1929 (5/30).
 'Reizen in Midden Celebes', *Ons Possoblad*, 1929 (17/1).
 'The influence of western civilization on the inhabitants of Poso (Central Celebes)', in: Schrieke, B.J.O., ed., *The effect of western influence on native civilization in the Malay Archipelago*, Batavia, 1929, 1-9.
 'Waarvan de kinderzegen afhankelijk is', *AWCC*, 1929 (5/40).
 'Wat was eertijds het hoofdvoedsel op Celebes?', *AWCC*, 1929 (5/20).
 'Zendeling Kruyt over het werk van Zend. Ritsema', *Ons Possoblad*, 1929 (17/2).

1930

- 'De Boschmensen op Celebes', *NZ*, 1930 (13/4), 61-62.
 'De hond als offerdier', *AWCC*, 1930 (6/52).
 'De rechter in het hiernamaals', *AWCC*, 1930 (6/37).
 'De regenboog', *AWCC*, 1930 (6/40).
 'De To Wana op Oost-Celebes', *TITLV*, 1930 (70/4), 397-626.
 'De To Loinang van den oostarm van Celebes', *BTLV*, 1930 (86), 327-536.
 'Het geloof in heksen', *AWCC*, 1930 (6/20).
 'Hoe kwam de rijst op Celebes', *AWCC*, 1930 (6/35).
 'Huwelijken in Poso', *NZ*, 1930 (13/9), 139-140.
 'Sneeuw witje in Celebes', *AWCC*, 1930 (6/12).
 'Uilenspiegel in Celebes', *AWCC*, 1930 (6/28).
 'Vergelding in het hiernamaals', *AWCC*, 1930 (6/39).

1931

- 'De vorsten van Banggai', *KT*, 1931 (20), 505-528, 605-623.
 'Een decoratie in Poso', *NZ*, 1931 (14/5), 72-73.
 'Het hondenoffer in Midden Celebes', *TITLV*, 1931 (71), 439-529.
 'Het Maleis als voertaal op de scholen', *AWCC*, 1931 (7/18).
 'Medische Zending in Poso en Mori', *AWCC*, 1931 (7/27).
 'Rookten in den Indischen archipel', *AWCC*, 1931 (7/23).
 'Slavernij en de economische toestand in Poso', *AWCC*, 1931 (8/9).
 'Slavernij en karakter in Poso', *AWCC*, 1931 (7/41).
 'Slavernij en maatschappij in Poso', *AWCC*, 1931 (7/31).

1932

- 'Balantaksche Studiën', *TITLV*, 1932 (72/2), 1-64.
 'Banggaische Studiën', *TITLV*, 1932 (72/1), 13-102.
 'De beteekenis van de bijbelvertaling voor Midden Celebes', *AWCC*, 1932 (8/33).
 'De bewoners van den Banggai-archipel', *TKNAG*, 1932 (49/1), 66-88, 249-271.
 'De goede oude tijd', *AWCC*, 1932 (8/50).
 'De Landbouw in de Banggai-Archipel', *KT*, 1932 (21), 473-492.
 'De malaise in Midden Celebes', *AWCC*, 1932 (8/22).
 'De Pilogot der Banggaiers en hun priesters', *Mensch en Maatschappij*, 1932 (8/2), 114-135.
 'De tol in den Indischen Archipel', *TITLV*, 1932 (72/3), 415-595.
 'De Zwarte Kunst in den Banggai-Archipel en in Balantak', *TITLV*, 1932 (72/4), 727-741.
 'Het saamhorigheidsgevoel bij onze Inheemsche Christenen', *AWCC*, 1932 (9/2).
 'L'immigration préhistorique dans les pays des Toradjas occidentaux', in: *Hommage du Service Archéologique des Indes Néerlandaises au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient à Hanoi, (25-31 Jan. 1932)*, Batavia, 1932, 1-16.
 'Simon de Toovenaar in Poso', *AWCC*, 1932 (9/7).

1933

- 'De beteekenis van de tol', *AWCC*, 1933 (9/11).
 'De beteekenis van het Maleisch voor de Indische Kerk', *AWCC*, 1933 (9/17).
 'De oorsprong van de priestertaal in Poso', *VMKAW*, 1933 (76/7), 197-214.
 'De tol in de mythe', *AWCC*, 1933 (9/14).
 'Dr. J.H. Ronhaar, Het Vaderschap bij de Primitieven', *TZM*, 1933 (77), 487-489.
 'Droomen en de Zending', *AWCC*, 1933 (9/40).
 'Lapjesgeld op Celebes', *TKBGKW*, 1933 (73), 172-183.
 'P. Dr. Gregorius von Breda, O.M. Cap. Die Muttersprache, eine missions- und religionswissenschaftliche Studie über die Sprachenfrage in den Missionsgebieten', *TZM*, 1933 (77), 395-398.
 'Van leven en sterven in Balantak (Oostarm van Celebes)', *TITLV*, 1933 (73/1), 57-95.

552

'Vooroudervereering', *AWCC*, 1933 (9/21).
 'Ziekte en dood bij de Bangaiers', *BTLV*, 1933 (89), 141-171.

1934

'De beteekenis van de zonnehoed bij de Oost-Toradja's', *TITLV*, 1934 (74), 301-315.
 'De eerste aanraking van de primitieve maatschappij met de westersche cultuur', *Stemmen des Tijds*, 1934 (23), 43-56.
 'De Rijstbouw in Balantak (Oostarm van Celebes)', *TITLV*, 1934 (74/1), 1-19.
 'De werking van den Heiligen Geest in de Possozending', *AWCC*, 1934 (10/29).
 'Dr. H.Th. Fischer, Priestertalen, een ethnologische studie', *TZM*, 1934 (78), 234-236.
 'Een buitengewoon betaalmiddel', *AWCC*, 1934 (9/43).
 'Koppensnellen', *AWCC*, 1934 (10/16).
 'Wir Menschen der indonesischen Erde, von Dr. H.c. Renward Brandstetter', *TZM*, 1934 (78), 319-320.

1935

'Adat en Zending', *TZM*, 1935 (79), 205-221.
 'Bij het kaartje van Br. Ritsema's arbeidsveld', *Ons Possoblad*, 1935 (23/7).
 'De bewoners van Midden Celebes en de culturen die invloed op hen hebben uitgeoefend', *Indische Gids*, 1935, 585-600.
 'De krokodil en de dierenwereld van Celebes', *Wolanda Hindia*, 1935 (8/2), 16-19.
 'De krokodil als bloedverwant van den mensch', *Wolanda Hindia*, 1935 (8/3), 25-27.
 'De krokodil in de omgang met menschen', *Wolanda Hindia*, 1935 (8/4), 37-39.
 'De krokodil en de godenwereld', *Wolanda Hindia*, 1935 (8/4), 52-53.
 'De krokodil en de rechtspraak', *Wolanda Hindia*, 1935 (8/6), 67-69.
 'De krokodil in de volksverhalen', *Wolanda Hindia*, 1935 (8/7), 73-76.
 'De krokodil en de staatskunde der Possoërs', *Wolanda Hindia*, 1935 (8/8), 85-88.
 'De krokodil en de verkondiging van het Evangelie', *Wolanda Hindia*, 1935 (8/9), 98-100.
 'De ouderling in de Heiden-Christen gemeente van Poso', *AWCC*, 1935 (11/23).
 'De rijstgeest. I De Toradja's maken kennis met de rijst', *Wolanda Hindia*, 1935 (9/1), 3-6.
 'De rijstgeest. II De rijst komt uit een mensch voort', *Wolanda Hindia*, 1935 (9/2), 17-19.
 'De rijstgeest. III De rijst is een geschenk der goden', *Wolanda Hindia*, 1935 (9/3), 31-34.
 'De rijstgodin op Midden-Celebes en de maangodin', *Mensch en Maatschappij*, 1935 (11/2), 109-122.
 'De sociale beteekenis van de Zending', *TZM*, 1935 (79), 348-364.
 'De zelfstandigheid der Zendinggemeenten op Midden Celebes', *TZM*, 1935 (79), 417-434.
 'De Zending van het Nederlandsch Zendelinggenootschap in Midden Celebes', *TZM*, 1935 (79), 26-44.
 'Dr. J.P. Duyvendak, Inleiding tot de Ethnologie van den Indischen Archipel', *TZM*, 1935 (79), 409-412.
 'Een blik in de primitieve Toradja-maatschappij', *Haagsch Maandblad*, 1935 (23/6), 611-630.
 'Het stamfeest op Midden-Celebes', *TITLV*, 1935 (75/4), 550-604.
 'Hoe het Evangelie door een natuervolk ontvangen wordt', *TZM*, 1935 (79), 113-130.
 'Mr. C.T. Bertling, Magie en Phallisme. Ethnologische studie', *TZM*, 1935 (79), 71-73.

1936

'Badende kinderen en wat ik erbij dacht', *Ons Possoblad*, 1936 (24/6).
 'Communal unity in Central Celebes', *World Dominion*, 1936 (14), 242-252.
 'De rijstgeest. IV De rijstgeest is de kat; en... de mensch steelt de rijst uit den hemel', *Wolanda Hindia*, 1936 (9/4), 40-42.
 'De rijstgeest. V De rijstgeest zit in de maan', *Wolanda Hindia*, 1936 (9/5), 55-58.
 'De rijstgeest. VI De rijstgeest bezoekt de menschen', *Wolanda Hindia*, 1936 (9/6), 61-63.
 'De rijstgeest. VII De rijst wordt als een menschelijk wezen behandeld', *Wolanda Hindia* 1936 (9/7), 78-80.

- 'De rijstgeest. VIII De rijstgeest keert naar den hemel terug', *Wolanda Hindia*, 1936 (9/8), 85-88.
- 'Dr. H.Th. Fischer, De moderne ethnologie als historische wetenschap', *TZM*, 1936 (80), 490-491.
- 'Doop en Avondmaal; bezien vanuit het standpunt van den Heiden-Christen', *TZM*, 1936 (80), 1-21.
- 'Is vader of moeder de baas?', *Wolanda Hindia*, 1936 (10/2), 13-16.
- 'Pamona, of de eenheid van het menschengeslacht', *Ons Possoblad*, 1936 (24/9).
- 'Vrij en toch slavin', *Wolanda Hindia*, 1936 (10/3), 29-31.
- 'Wie is meer waard: een jongen of een meisje?', *Wolanda Hindia*, 1936 (10/1), 1-4.

1937

- 'A.H. Ruibing, Ethnologische studie betreffende de Indonesische slavernij als maatschappelijk verschijnsel', *TZM*, 1937 (81), 76-78.
- 'De boerin en haar akker', *Wolanda Hindia*, 1937 (10/4), 37-40.
- 'De Heer des Lands', *Ons Possoblad*, 1937 (25/5).
- 'De hond in de geestenwereld der Indonesiërs', *TITLV*, 1937 (77/4), 535-587.
- 'De mode op Midden-Celebes', *Wolanda Hindia*, 1937 (10/5), 49-51.
- 'De moeder zorgt voor de gezondheid harer kinderen', *Wolanda Hindia*, 1937 (10/7), 73-76.
- 'De tol als embleem van de zon', *Wolanda Hindia*, 1937 (11/2), 13-16.
- 'De Toradjasche Christin', *Wolanda Hindia*, 1937 (10/8), 85-88.
- 'De vrouw in de maatschappij der Toradjas op Midden Celebes', *Stemmen des Tijds*, 1937 (9), 240-262.
- 'Dr. G. Kuperus, Het cultuurlandschap van West-Soembawa', *TZM*, 1937 (81), 152-153.
- 'Geest en humor bij de Toradja's', *Wolanda Hindia*, 1937 (11/4), 38-40.
- 'Het leggen van een knoop in Indonesië', *VMKAW, Afd. Letterkunde*, 1937 (84/4), 147-166.
Ook separaat verschenen: Amsterdam, 1937.
- 'In de politiek speelt de Toradja-vrouw een rol', *Wolanda Hindia*, 1937 (10/6), 61-64.
- 'Overstroming', *Ons Possoblad*, 1937 (25/7).
- 'Reinaert op Midden Celebes', *Ons Possoblad*, 1937 (25/2).
- 'Tollen', *Wolanda Hindia*, 1937 (11/1), 4-7.
- 'Vissers van mensen', *Ons Possoblad*, 1937 (25/8).

1938

- 'Conservatisme', *Ons Possoblad*, 1938 (26/2).
- 'De boom des overvloeds', *Ons Possoblad*, 1938 (26/12).
- 'De fluit als levenswekker', *Wolanda Hindia*, 1938 (11/8), 85-88.
- 'De fluit in Indonesië', *TITLV*, 1938 (78/2), 248-270.
- 'De heilige boom van Indië', *Ons Possoblad*, 1938 (26/8).
- 'De trom', *Wolanda Hindia*, 1938 (12/2), 13-16.
- 'De zontvloed', *Ons Possoblad*, 1938 (26/7).
- 'Een zonderlinge krachtbron', *Ons Possoblad*, 1938 (26/11).
- 'Het schommelen in de Indische archipel', *BTLV*, 1938 (97), 363-422.
- 'Holbewoners op Celebes', *Wolanda Hindia*, 1938 (12/3), 25-27.
- 'Kamper-uien op Celebes', *Wolanda Hindia*, 1938 (11/5), 56-59.
- 'Levenswater', *Ons Possoblad*, 1938 (26/1).
- 'Mijn paard', *Wolanda Hindia*, 1938 (11/9), 97-99.
- 'Schommelen', *Wolanda Hindia*, 1938 (11/6), 61-64.
- 'Steltloopen', *Wolanda Hindia*, 1938 (12/1), 1-3.
- 'Tijl Uilenspiegel bij de Toradja's', 1938 (11/7), 73-76.
- 'Volkshoofden en Zending', *Ons Possoblad*, 1938 (26/3).
- 'Zendeling J. Ritsema. 1913-1938', *Ons Possoblad*, 1938 (26/6).

1939

- 'De geboorte van de Nieuwe Maan volgens de verhalen der Toradja's van Celebes', *Cultureel Indië*, 1939 (1/3), 80-83; 1/4, 118-122; (1/5), 144-148.
- 'De jacht', *Wolanda Hindia*, 1939 (12/6), 61-64.
- 'De jachthond', *Wolanda Hindia*, 1939 (12/8), 85-87.
- 'De landbouwpriester Taiwi', *Ons Possoblad*, 1939 (27/12).
- 'De Toradja en zijn buffel', *Wolanda Hindia*, 1939 (12/7), 73-75.
- 'Een feestmaaltijd', *Ons Possoblad*, 1939 (27/6).
- 'Het sterrebeeld haan', *Wolanda Hindia*, 1939 (12/11-12), 124-125.
- 'Kerken in Poso', *Wolanda Hindia*, 1939 (12/4), 49-52.
- 'Mijn eerste aanraking met de Toradja's', *Wolanda Hindia*, 1939 (13/1), 1-4.
- 'Mw. M.L. Adriani-Gunning', *Wolanda Hindia*, 1939 (12/11-12), 122-123.
- 'Onechte en echte parels', *Wolanda Hindia*, 1939 (12/3), 37-40.
- 'Raadsels opgeven', *Wolanda Hindia*, 1939 (12/10), 112-113.
- 'Rijstdiefjes', *Ons Possoblad*, 1939 (27/2).

1940

- 'De buffel, die een meisje ter wereld bracht: een verhaal van de Oost-Toradjas', *Mensch en Maatschappij*, 1940 (16/4).
- 'De Burgerlijke Stand in Posso komt in het gedrang', *Wolanda Hindia*, 1940 (13/8), 85-88.
- 'De moderne technologie als historische wetenschap. H.Th. Fischer', *TZM*, 1940 (80), 490-491.
- 'De Posoërs willen mij kwijt', *Wolanda Hindia*, 1940 (13/2), 13-17.
- 'De strijd voor de school in Posso', *Wolanda Hindia*, 1940 (13/6), 61-65.
- 'Een praatje over talen en namen', *Wolanda Hindia*, 1940 (13/9), 97-99.
- 'Het huwelijk bij de Possoërs, I', *Ons Possoblad*, 1940 (28/10).
- 'Het huwelijk bij de Possoërs, II', *Ons Possoblad*, 1940 (28/11).
- 'Hoe wordt de Possoër ziek?', *Wolanda Hindia*, 1940 (14/2), 13-16.
- 'Kuitslaan', *Cultureel Indië*, 1940 (2), 1-6.
- 'Onze ziekenbehandeling in Posso', *Wolanda Hindia*, 1940 (14/3), 25-29.
- 'Volksverhalen van de Oost-Toradjas op Midden-Celebes verzameld, vertaald en van aantekeningen voorzien', *TITLV*, 1940 (80), 211-265.
- 'Wat betekende ik voor de Posoërs?', *Wolanda Hindia*, 1940 (13/3), 25-28.
- 'Wat de Possoërs van Gods Woord dachten', *Wolanda Hindia*, 1940 (13/5), 49-52.
- 'Wat in Midden Celebes aan een naam vastzit', *Wolanda Hindia*, 1940 (13/7), 73-76.
- 'Wij krijgen een plaatsje in de harten der Possoërs', *Wolanda Hindia*, 1940 (13/4), 38-41.
- 'Ziel en lichaam bij de Posoërs', *Wolanda Hindia*, 1940 (14/1), 1-4.

1941

- 'Dansen op Midden Celebes', *Wolanda Hindia*, 1941 (14/6), 61-65.
- 'Een belangrijk inwijdingsfeest', *Wolanda Hindia*, 1941 (14/7), 73-77.
- 'Het schommelen in de Indische Archipel', *BTLV*, 1941 (97), 363-424.
- 'Hoe we een krijgsgevangen kind loskochten', *Wolanda Hindia*, 1941 (14/3), 37-40.
- 'Over heksen', *Wolanda Hindia*, 1941 (14/11), 109-112.
- 'Papier als kledingstof', *Ons Possoblad*, 1941 (29/10).
- 'Steenen, die spreken', *Wolanda Hindia*, 1941 (14/8), 85-89.
- 'Rechts en links bij de bewoners van Midden-Celebes', *BTLV*, 1941 (100), 339-355.
- 'Vrouwenzending in Nederlandsch Indië', niet-gepubliceerd dictaat voor de Zendingschool, s.l., s.n., 1941.
- 'Wat van Pentjali geworden is', *Wolanda Hindia*, 1941 (14/5), 49-52.

1942

'De bewoners van het stroomgebied van de Karama in Midden-Celebes', *TKNAG*, 1942 (59/4-6), 518-553, 702-741, 879-914.

1943

'De weerwolf bij de Oost-Toradja's van Midden Celebes', *Cultureel Indië*, 1943 (5), 60-75.

'Vijftig jaren Posso-zending, 19 december 1893-1943', *NZ*, 1943 (26/8), 62-63.

1944

'Paschen op het zendingsveld', *NZ*, 1944 (27/3), 17.

1946

'Het Christenvolk der Bataks', in: Coolhaas, W.Ph., Krom, N.J., Poortenaar, J. *Onder palmen en waringins, geest en godsdienst van Insulinde*, Haarlem, 1946, 65-78.

'Het tweede gebod', 'Het derde gebod', 'Het zesde gebod', 'Het achtste gebod', 'Het negende gebod', in: Delleman, Th. *Sinai en Ardjoeno, Het Indonesische volksleven in het licht der tien geboden*, Aalten, 1946, 47-70, 70-94, 155-176, 207-232, 233-266.

'Paschen in Posso', in: Delleman, Th. *In het licht van Zijn verrijzenis*, Aalten 1946.

1947

'De vete tussen de Oost-Toradja's en de To Kinadoe (Morische stammen)', in: Gonda, J. *Letterkunde van de Indische Archipel*, Amsterdam, 1947, 139-144.

'De zeven meisjes', in: Gonda, J. *Letterkunde van de Indische Archipel*, Amsterdam, 1947, 164-169.

'Mythen der volken van Indonesië en Oceanië', in: Hamel, A.G. van. *De Tuin der Goden*, II, 1947, 124-198.

'Oogstlitanie der Possoërs (motawanggoe)', in: Gonda, J. *Letterkunde van de Indische Archipel*, Amsterdam, 1947, 51-60.

'Talotoe', in: Gonda, J. *Letterkunde van de Indische Archipel*, Amsterdam, 1947, 160-163.

Overig

'De lange bekeringsweg van Papa i Woente', in: Boomgaard, P., Poeze, H.A., Termorshuizen, G. *God in Indië, Bekeringsverhalen uit de negentiende eeuw*, Leiden, 1997, 123-146.⁷

1.3 JAARVERSLAGEN (GEPUBLICEERD)

'Verslag van de zending te Posso over 1895', *MNZG*, 1896 (40), 181-210.

'Verslag van de zending te Posso over 1896', *MNZG*, 1898 (42), 170-194.

'Verslag van de zending te Posso over 1897', *MNZG*, 1898 (42), 254-274.

'Verslag van de zending te Posso over 1898', *MNZG*, 1899 (43), 220-235.

'Verslag van de zending te Posso over 1899', *MNZG*, 1900 (44), 341-356, 360.

'De Zending te Posso in 1899', *MndNZG*, 1900 (5), 65-72.

'De Zending te Posso in 1900', *MndNZG*, 1901 (10), 153-160.

'Verslag van de zending te Posso over 1900', *MNZG*, 1901 (45), 139-152.

'Verslag van de zending te Posso over 1901', *MNZG*, 1902 (46), 225-236.

⁷ Brouwer wijst op twee conceptartikelen 'over de Toradja's van Midden Celebes', die Kruyt schreef voor een boek onder redactie van C.W. Wormser, en voor een bundel onder redactie van J.H. Bavinck (K.J. Brouwer, *Dr. A.C. Kruyt*, blz. 185). Na de bevrijding werd van publicatie afgezien. In het Kruyt-archief bevindt zich een niet-gepubliceerd artikel 'De Toradja's van Midden-Celebes'. Waarschijnlijk is dit één van de artikelen waarover Brouwer spreekt. S.C. van Randwijck verwijst naar een artikel 'Het leven van Govert Maan, door hemzelf en zijn vriend A.C. Kruyt' (*Handelen en denken in dienst der zending*, I, blz. 287) De auteur heeft dit artikel niet kunnen terugvinden.

- 'De Zending in Posso in 1902', *MndNZG*, 1903 (5), 65-75.
 'De Zending in Posso in 1903', *MndNZG*, 1904 (5), 70-77.
 'De Zending in Posso in 1904', *MndNZG*, 1905 (5), 67-74.
 'Verslag van de zending in Posso over 1904', *MNZG*, 1905 (49), 192-205.
 'Verslag van de zending in Koekoe over 1907', *MNZG* 1908 (52), 44-56.
 'Verslag over de zending in Koekoe over 1908', *MNZG*, 1909 (53), 1-16.
 'Verslag over de zending te Pendolo in 1909', *MNZG*, 1910 (54), 46-56, 201-234.
 'Verslag van de Zending te Pendolo over 1910', *MNZG*, 1911 (55), 216-225, 349.
 'De werkkring Kasigoentjoe', *MNZG*, 1911 (55), 226-240, 346.
 'Verslag van de Zending te Pendolo over 1911', *MNZG*, 1912 (56), 105-112.
 'De werkkring Kasigoentjoe', *MNZG*, 1912 (56), 86-95.
 'Verslag van de kweekschool te Pendolo', *MNZG*, 1913 (57), 371-381.
 'Verslag van de Zending te Pendolo over 1912', *MNZG* 1913 (57), 113-121.
 'Verslag van de Zending te Pendolo over 1913', *MNZG* 1914 (58), 267-281.
 'De Zendingsarbeid in Pendolo', *MndNZG*, 1914 (7), 101-114.
 'Verslag van de Zending te Pendolo over 1914', *MNZG* 1915 (59), 344-350.
 'De kweekschool te Pendolo (1914-1915)', *MNZG*, 1916 (60), 166-172.
 'Verslag van de Zending te Pendolo over 1915', *MNZG*, 1918 (62), 1-9.
 'Verslag van de Zending te Pendolo over 1918', *MNZG*, 1919 (63), 100-105, 213-218.

1.4 REISVERSLAGEN (GEPUBLICEERD)

- 'Mijn eerste reis van Gorontalo naar Poso (Posso) met den Goevernementsstoomer "Zeeduif", 4-16 februari 1892', *MNZG*, 1892 (36), 225-256.
 'Mijne tweede reis van Gorontalo naar Poso', *MNZG*, 1893 (37), 101-114.
 'Naar het meer van Poso', *MNZG*, 1894 (38), 1-23.
 'Reizen en ervaringen van Br. Alb.C. Kruyt', *MndNZG*, 1894 (2), 19-30.
 'Van Posso naar Modjowarno', *MndNZG*, 1896 (4), 49-56.
 'Van Paloppo naar Posso', *MNZG*, 1898 (42), 1-106.
 'Driemaal op audiëntie', *MndNZG*, 1898 (1), 5-12.
 'De opsporing van het Lindoemeer op Celebes', *TKNAG*, 1898 (15), 46-52.
 (samen met Adriani, N.) 'Van Posso naar Parigi, Sigi en Lindoe', *MNZG*, 1898 (42), 369-535.
 (samen met Adriani, N.) 'Van Posso naar Todjo', *MNZG*, 1899 (43), 1-46.
 (samen met Adriani, N.) 'Van Poso naar Mori', *MNZG*, 1900 (44), 135-214.
 'Een reis naar Napu', *HZ*, 1908 (11/8), 60-63; (11/9), 70-72.
 (samen met Kruyt, J.) 'Een reis door het westelijk deel van Midden-Celebes', *TZM*, 1920 (64), 1-16, 97-112, 193-216.
 (samen met Kruyt, J.) 'Verslag van een reis naar Kolaka (Z.O.Celebes)', *TKNAG*, 1921 (38), 689-704.
 'Verslag van eene reis over het eiland Soemba', *TKNAG*, 1921, (2/38/4), 513-553.
 'Verslag van een reis door Timor', *TKNAG*, 1921 (38/6,2), 769-807.
 (samen met Kruyt, J.) 'Verslag van een reis naar het landschap Napoe in de onderafdeling Posso (Celebes)', *TKNAG*, 1921 (38/3), 400-414.
 (samen met Kruyt, J.) 'Een reis door het westelijk deel van Midden-Celebes', *TKNAG*, 1921 (38), 1-16, 97-112, 193-216.
 (samen met Kruyt, J.) 'Een reis onder de Toradja's van Sa'dan en Mamasa (Celebes)', *TKNAG*, 1922 (39/6), 678-716.
 'Een bezoek aan de Mentawei-eilanden', *TKNAG*, 1924 (41), 19-49.

1.5 RONDZENDBRIEVEN (GEPUBLICEERD)

Brieven van den Zendeling Alb.C. Kruyt en zijne echtgenooten aan hunne Vrienden.

(Druk van 1908-1910 verzorgd door C.D. Moulijn; van 1910-1931 verzorgd door 'onderafdeeling Leeuwarden' van het NZG. Bijdragen/brieven van Jo Kruyt-Moulijn zijn in deze lijst niet opgenomen.)

1908

'Eene installatie van onderwijzers aan het Posso-meer', (1) 5-16; 'Hoe een ongeval met een krokodil aanleiding geeft tot verkondiging van het evangelie', (2) 1-7; 'Een bezoek aan oude kennissen', (2) 8-11; 'Een onderwijzersvergadering', (2) 11-16; 'Een geval van bezetenheid', (3) 1-6; 'Een reis naar Onda'e', (3) 7-16; 'Over de komst der nieuwe zendelingen', (4) 1-8.

1909

'Iets over de Koekoe'sche schoolkinderen', (4) 8-15; 'De pokken in het Possosche', (5) 1-13; 'Iets uit onze onderwijzersvergadering', (5) 14-16; 'Eerste verblijf te Pendolo', (6) 9-15; 'De eerste vrucht der Posso-zending', (7) 1-15.

1910

'De Kerstdagen te Kasiguncu', (8) 10-15; 'Toradja'sche staatkunde in de evangelieprediking', (9) 1-8; 'Alweer over heksen', (9) 8-13; 'Het vertrek van de familie Hofman', (9) 14-16; 'Het huwelijk voor onze Posso'sche christenen', (10) 1-10; 'Over een Toradja'schen vrijdenker', (10) 10-16; 'Een onherbergzaam oord', (12) 1-7; 'Het afscheuren van den stengel', (12) 8-12;

1911

'Een nationaal Kerstfeest', (12) 13-16; 'De doop van een oud man', (13) 1-6; 'Belastingbetalen', (13) 6-11; 'Aanhouden in gebed', (13) 11-16; 'Propaganda-geest', (14) 1-6; 'Een tafelgesprek over het noodlot', (14) 7-11; 'Over rijstdiefjes', (14) 11-15; 'Een rechtsgeding tusschen twee hoofden', (15) 1-8; 'Verhuizing', (15) 8-13; 'Over schoolgeld', (15) 13-16;

1912

'Welke gedachten de gelijkenis van den rijken man en Lazarus opwekken', (17) 1-10; 'Mohammedanisme en Christendom', (17) 11-15; 'Iets over rijstbouw', (18) 1-11; 'Hoe Onda'e zich van het heidendom losmaakt', (18) 12-19; 'Aan God laten zien', (19) 1-6; 'Oema i Rehe', (19) 7-16; 'Het vertrek van onzen Civielgezaghebber', (20) 1-10.

1913

'Onze kweekschool', (21) 1-7; 'Uit mijn dagboek', (21) 7-10; 'Het dorp Penggoli', (21) 10-16; 'Weder eene heksengeschiedenis', (22) 3-8; 'Ons Possosche Gezangboek', (22) 12-16; 'Eene reis in Mori', (23) 2-16.

1914

'Papa i Mengkojoejoe', (24) 2-18; 'De uitbreiding van den werkkring Pendolo naar het Oosten', (25) 2-11; 'Hoe de Zondag wordt doorgebracht', (26) 2-11; 'Eene aanstaande uitbreiding van het werk naar het zuiden', (26) 11-16; 'Een toekomstig arbeidsveld voor ons Genootschap', (27) 2-13; 'De leerlingen der kweekschool', (27) 13-16.

1915

'Ta Batalemba', (28) 2-16; 'Onze rijstmolen', (29) 3-9; 'Iets van de school te Pendolo', (29) 10-12; 'Een twist bijgelegd', (29) 13-16; 'Ta Mesampo', (30) 3-13; 'Boerere', (31) 12-15; 'Een Zondag in het Malilische', (32) 3-8; 'Twee neven', (32) 9-16.

1916

'Een reis naar Donggala',⁸ (33) 9-13; 'Een inspectie', (33) 13-16; 'Boos worden', (34) 3-10; 'Iets over de waarde van de Huwelijksinzegening voor de Posoërs', (35) 2-6; 'De zonde van Achan (fragment uit een Possosche toespraak)', (35) 7-10; 'Uit mijn dagboek', (35) 11-12; 'Ta Rame', (36) 2-15.

1917

'Een nieuwe uitbreiding van het werk', (37) 2-11; 'Brandstichting', (37) 11-16; 'Naar aanleiding van een echtscheiding', (38) 11-16; 'Over platen', (39) 2-7; 'Het kruis bij de Possoërs', (39) 7-11; 'Diefstal', (39) 11-16.

1918

'De bigamie in Posso', (40) 2-16; 'Opleving van het Heidendom', (41) 3-9; 'Over jagers en smeden', (41) 10-12; 'De kruisvorm bij de Possoërs', (41) 13-15; 'Uit mijn dagboek', (42) 2-16; 'Uit het verleden der Possoërs', (43) 3-8; 'Ons lesboekje', (43) 8-12; 'Een wolf in de schaapskooi', (43) 12-15; 'Een eigenaardige collecte', (44) 2-10.

1919

'Het uitreiken van medicijnen', (44) 11-16; 'Het groote sterven', (45) 8-16; 'De landbouwpriester Taiwi', (46) 2-10; 'Een dankbaar dorpshoofd', (46) 10-16; 'Een en ander uit onze onderwijzersvergaderingen', (47) 2-9; 'Ta Dale', (47) 9-15; 'Naar aanleiding van ons Kerstfeest', (48) 3-9.

1920

'Het Wotoesche', (48) 9-15; 'Een geschiedenis van acht jaar', (49) 3-16; 'De gelijkenis van den verloren Zoon', (50) 3-6; 'Indo i Wajaa', (50) 6-14; 'Van een reis door Indië. Kupang', (51) 2-16; 'Van een reis door Indië', (52) 2-16.

1921

'Van een reis door Indië. Makassar', (53) 2-16; 'Nog iets van mijn reis', (54) 2-14; 'Mijn terugkeer te Pendolo', (54) 14-16; 'Uit mijn dagboek', (56) 2-16.

1922

'Onze scholen', (57) 2-13; 'Van een steen', (57) 13-16; 'Aan mijne vrouw', (58) 2-12.

1923

'Voorheen, thans en later in de Zending in Midden-Celebes', (59) 2-12; 'Voorheen, thans en later in de Zending in Midden-Celebes (vervolg en slot)', (60) 2-12.

1924

'Onze verloftijd', (61) 3-16; 'Het werk onder de melaatschen op Sumatra', (62) 2-16; 'Hoe ik het in Pendolo vond', (63) 8-14; 'Het land onzer inwoning', (64) 3-15; 'Een bezoek aan het Lindoemeer', (65) 3-15; 'Sterven de Posoërs uit?', (66) 2-16.

1925

'Een nieuw distriktshoofd', (67) 3-16; 'Een dor land', (68) 3-15; 'Uit mijn dagboek', (69) 3-16; 'Een geheimzinnige landstreek', (70) 3-16.

1926

'De stand van de christianisatie in Pendolo', (71) 3-14; 'Zinrijke verhalen' (72) 3-9; 'Zelfvervloeking' (72) 9-15; 'Dr. N. Adriani', (73) 3-10; 'Een bestuursconferentie', (73) 10-16; 'Het

⁸ Deze brief werd ook gepubliceerd in *MndNZG*, 1916 (10), blz. 136-139.

Mohammedanisme op Midden-Celebes', (74) 2-11; 'Een reis door de hel', (74) 11-16.

1927

'Iets uit het Malilische', (76) 2-16; 'Van reizen en onderzoeken', (77) 2-13; 'Gevaren, die de gemeente bedreigen', (78) 3-16.

1928

'Het nut van offers en nog wat', (79) 3-7; 'Over buffels en Zending', (80) 3-15; 'Een nieuw zendingsveld', (81) 3-15; 'Een gekerstend volk', (82) 3-16.

1929

'Een oude herinnering', (83) 3-6; 'Een en ander uit mijn werkkring in het afgelopen jaar', (83) 6-16; 'Deugd contra vormendienst', (84) 2-5; 'Hoe voldoen onze inheemsche leerkrachten?', (84) 5-16; 'Twee oude bekenden', (85) 3-6; 'Het landschap Rato', (85) 8-16.

1930

'Nadere kennismaking met de berglandschappen', (86) 3-16; 'Economische verschijnselen', (87) 3-5; 'Toenemend bijgeloof', (87) 6-11; 'Ons distriktshoofd en het Christendom', (87) 11-13; 'Het Heidendom heeft uitgediend', (87) 13-16; 'Een jubileum', (88) 3-11; 'Een verblijvend teeken', (88) 11-14; 'De macht van het kleine', (88) 15-16; 'O, die hoofden', (89) 3-10; 'De weldoende fee', (89) 10-13; 'Hoe de kokosboom ontstaan is', (89) 14-16.

1931

'Afscheid', (90) 2-3; 'Bijbelvertaling en Paulus', (90) 3-8; 'Een reis over het eiland Peling', (90) 9-13.

1.6 ARCHIEF ALBERT C. KRUYT EN JAN KRUYT

1.6.1 Preekschetsen

'Toespraken van Dr. Kruyt, I', s.a., (handgeschreven, privé-archief van de auteur).

'Preeken van Dr. Kruyt, II', s.a., (handgeschreven, privé-archief van de auteur).

'Preekschetsen van diverse verhalen uit het Oude Testament, Laolita nto Israeli. Toentoe mpominggoe' (handgeschreven, ARvdZ 106A/4/5: bundel I, 1-21; II, 22-43; III, 44-60; IV, 61-75; V, 76-88; VI, 89-105).

Preekschetsen Mattheus (zonder titel, ARvdZ 106A/5/2).

Preekschetsen Johannes (zonder titel, ARvdZ 106A/5/1).

'Preekschetsen n.a.v. Handelingen der Apostelen. Toentoe mpowia' (handgeschreven, ARvdZ 106A/4/4: bundel I, 1:5-4; II, 5:13-9:16; III, 9:39-14:23; IV, 15:28-19:28; V, 20:7-kaoesanya).

'Toentoe mpominggoe Loekasi' (deels getypt, deels handgeschreven, ARvdZ 106A/4/3: bundel I, 1:13-7:14; II, 7:20-11-26; III, 11:30-18:16; IV, 18:24-22-34; V, 22:34-kaoesanya).

1.6.2 Commentaren (gestencild)

'Bare'e commentaar op den Brief aan de Romeinen, Soera Pampakanoto raja ntaoe anoe mabasa Soera i mPaoeloe ri To Roma' (getypt, ARvdZ 106A/4/2).⁹

Bare'e commentaar op Johannes (zonder titel, getypt, ARvdZ 106A/4/2).

'Exegese Handelingen der Apostelen. Soera pampakanoto raja ntao anoe makasa. Soera i Loekasi: Wa'a mpowia ntjoero mPoe Isa' (handgeschreven, ARvdZ 106A/4/6).

⁹ Uit een brief van J. Warneck aan Kruyt blijkt dat laatstgenoemde in 1928 het voornemen had dit commentaar te schrijven (brief 4 juli 1928, ARvdZ 101A/7/1).

1.6.3 Correspondentie (belangrijkste briefwisselingen)¹⁰

Adriani, N.	1900-1926	ARvdZ 96A/1/4, 101A/8/1
Adriani-Gunning, M.L.	1902-1904	ARvdZ 106A/2/1
	1905-1908	ARvdZ 106A/1/1
	1914-1930	ARvdZ 106A/1/1,4, 96A/1/1
Albers, C.	1900-1912	ARvdZ 106A/7/2
Baarda, M.J. van	1901-1914	ARvdZ 106A/7/2
Brouwer, A.M.	1910-1912	ARvdZ 111A3/2.1
	1925	ARvdZ 101A/7/2
Butzelaar, C.Th.W. van	1907-1915	ARvdZ 101A/6/4
Caan, H.B. de la Bassecour	1905-1917	ARvdZ 101A/6/4
Engelenberg, A.J.N.	1901-1908	ARvdZ 96A/1/3
Esser, S.J.	1924-1935	ARvdZ 101A/7/1
Flier, A. van de	1901-1932	ARvdZ 101A/6/2
Fokkema, F.J.	1936	ARvdZ 96A/6/3
Fries, E.	1906-1914	ARvdZ 106A/6/3
	1916-1923	ARvdZ 106A/6/2
Gobeé, E.	1909-1922	ARvdZ 96A/8/2
	1929	ARvdZ 101A/6/2
Hasselt, W.H.Th. van	1905-1906	ARvdZ 106A/7/2
Huetting, A.	1905-1914	ARvdZ 101A/6/4
Kinderen Kruyt	1920-1921	ARvdZ 106A/1/2
	1923-1929	ARvdZ 106A/2/4
	1928	ARvdZ 106A/1/2
	1936-1940	ARvdZ 96A/1/2, 106A/1/2
Kraemer, H.	1922-1935	ARvdZ 101A/6/2, 96A/1/1 101A/6/1-3, 101A/8/1.
Kruyt, J.	1916-1918	ARvdZ 106A/1/3
	1923-1927	ARvdZ 106A/1/2
	1932-1940	ARvdZ 101A/8/1, 96A/1/2,3
Kruyt, F.	1938	ARvdZ 96A/1/1
Loosdrecht, A.A. van de	1913-1917	ARvdZ 101A/6/1,2
Maan, G.	1899-1915	ARvdZ 101A/7/4
	1923-1930	ARvdZ 101A/6/3
Neumann, J.H.	1902-1908	ARvdZ 106A.7.2

¹⁰ Het Kruyt-archief bevat een omvangrijke hoeveelheid correspondentie, die hier niet volledig is weergegeven. In het betreffende archief bevinden zich vooral brieven van genoemde personen aan Kruyt. Brieven van Kruyt aan de genoemde personen zijn in afschrift gedeeltelijk aanwezig. Het betreft dus grotendeels geen brieven van Kruyt zelf. Toch wordt dit overzicht hier opgenomen omdat het een belangrijk beeld geeft van Kruyts schriftelijke contacten. De selectie is gemaakt op basis van het belang van de inhoud, het belang van de persoon met wie werd gecorrespondeerd en de beïnvloeding over en weer. De omvang van de correspondentie was geen belangrijk criterium. Overigens is niet alle correspondentie bewaard gebleven. Zoon Jan heeft voorafgaand aan de overdracht van het archiefmateriaal aan Oegstgeest te persoonlijk geachte correspondentie vernietigd. Dientengevolge zijn bijvoorbeeld de brieven van Kruyt betreffende het overlijden van dochter Miép (1935) uit het archief verwijderd. Kruyt zelf selecteerde eveneens en bewaarde slechts hetgeen hij van belang achtte. Zo zijn brieven van zijn broer Hendrik, die volgens Kruyt slechts huiselijk nieuws bevatten, niet in ARvdZ terecht gekomen. Er is voor gekozen om in dit overzicht alleen die correspondentie op te nemen die zich bevindt in het Kruyt-archief. Een uitzondering is echter gemaakt voor de brieven van Kruyt aan het hoofdbestuur van het NZG. Deze correspondentie bevindt zich in het 'Oud Archief, 1797-1927' van de Raad voor de Zending.

NZG, hoofdbestuur	1890-1907	ARvdZ 96A/7/1
	1897-1915	ARvdZ 17/15
	1907-1922	ARvdZ 101A/2/1
		ARvdZ 18/36
	1920-1927	ARvdZ 65/4
	diverse jaren	ARvdZ 23/7, 18/37, 56/1
Ossenbruggen, F.D.E. van.	1910-1926	ARvdZ 101A/6/1,2
Sarasin, P. en F.	1895-1914	ARvdZ 106A/7/2
Saussaye, P.D. Chantepie de la.	1902-1903	ARvdZ 101A/6/1
Schut, J.A.F.	1900-1901	ARvdZ 106A/7/2
Schuyt, P.	1907-1916	ARvdZ 111A/1/4
Snouck Hurgronje, C.	1895-1918	ARvdZ 106A/7/2
	1929-1933	ARvdZ 101A/6/2, 101A/8/3
Warneck, J.	1904-1915	ARvdZ 101A/6/4
	1919-1930	ARvdZ 102A/7/1
	1930-1937	ARvdZ 101A/6/4
Wesseldijk, H.J.	1910-1929	ARvdZ 96A/2/1, 96A/6/2
Wesseldijk, J.W.	1921-1927	ARvdZ 106A/3/2
Wichmann, A.	1894-1905, 1914	ARvdZ 101A/7/1
Winkler, J.	1907-1914	ARvdZ 106A/7/2
Woensdregt, J.	1916-1928	ARvdZ 106A/3/2
Zendingsconsulaat	1915-1931	ARvdZ 101A/1/5; 101A/2/2

1.6.4 Dagboekbrieven (ongepubliceerd)

Dagboekbrieven 13 januari-13 juni 1892 (brieven aan J. Kruyt-Moulijn, ARvdZ 106A/7/4).

Dagboekbrieven 28 augustus 1892-2 januari 1893 (brieven aan J. Kruyt-Moulijn, ARvdZ 106A/7/4).

Dagboek 7 januari-31 december 1894 (ARvdZ 111A/1/2).

Dagboek 1 januari-31 december 1895 (ARvdZ 111A/1/2).

Dagboek 1896 Poso-Java-Luwu (1 januari-26 december, ARvdZ 111A/1/2).

Dagboek 1897 Luwu-Poso-Tojo-Gorontalo-Sigi (31 januari 1897-5 januari 1898, ARvdZ 111A/1/2).

Dagboek 1898, 6 januari-25 december 1898 (ARvdZ 111A/1/2).

Dagboek 1899, 1 januari-21 december 1899 (ARvdZ 111A/1/2).

'Brieven van mij aan Dr. N. Adriani, 1900, 1 Januari-15 Maart' (ARvdZ 96A/1/4).¹¹

'Brieven van mij aan Dr. N. Adriani, 1900, II, 19 Maart-15 Mei' (ARvdZ 96A/1/4).

'Brieven van mij aan Dr. N. Adriani, 1900, III, 15 Mei-29 Juli' (ARvdZ 96A/1/4).

'Brieven van mij aan Dr. N. Adriani, 1900, IV, 29 Juli-22 October en Dagboek 23 October-31 December' (ARvdZ 96A/1/4).

Dagboek I, 6 januari-1 september 1901 (dagboek en brieven aan J. Kruyt sr. en N. Adriani, ARvdZ 106A/5/3).

Dagboek II, 7 september-16 december 1901 (brieven aan J. Kruyt sr. en N. Adriani, ARvdZ 106A/5/3).

Dagboekbrieven I, 18 januari-9 augustus 1903 (brieven aan J. Kruyt sr., ARvdZ 106A/5/4).

Dagboekbrieven II, 16 augustus 1903-20 maart 1904 (brieven aan J. Kruyt sr., ARvdZ 106A/5/4).

Dagboekbrieven III, 2 april-10 december 1904 (brieven aan J. Kruyt sr., ARvdZ 106A/5/3).

Dagboekbrieven IV, 28 december 1904-4 april 1905 (brieven aan J. Kruyt sr., ARvdZ 106A/5/3).

Dagboekbrieven V, 25 april-4 augustus 1905 (brieven aan J. Kruyt sr., ARvdZ 106A/6/1).

¹¹ Deze brieven aan Adriani zijn alle geschreven in dagboekvorm.

- Dagboekbrieven VI, 22 augustus-7 november 1905 (brieven aan J. Kruyt sr., ARvdZ 106A/5/3).
- Dagboekbrieven VII, 12 november 1905-29 juni 1906 (brieven aan J. Kruyt sr., ARvdZ 106A/5/3).
- Dagboekbrieven VIII, 9 juli 1906-29 juni 1907 (brieven aan J. Kruyt sr., ARvdZ 106A/6/1).
- Dagboekbrieven 2 december 1907-8 oktober 1908 (brieven aan Ph.C. Hofman, ARvdZ 106A/6/2).
- Dagboekbrieven IX, 25 juli 1907-3 juni 1908 (brieven aan J. Kruyt, sr., ARvdZ 106A/6/2).
- Dagboekbrieven X, 22 juni 1908-12 juli 1909 (brieven aan J. Kruyt sr., ARvdZ 106A/6/2).
- Dagboekbrieven XI, 31 juli 1909-19 oktober 1910 (brieven aan J. Kruyt sr., ARvdZ 106A/6/2).
- Dagboekbrieven XII, 4 november 1910-22 maart 1912 (brieven aan J. Kruyt, sr., (ARvdZ 106A/6/3).
- Dagboek van een reis naar Mori, 3 februari-15 maart 1914 (ARvdZ 106A/6/3).
- Dagboek van een reis naar Mori en Malili, 21 juli-31 augustus 1914 (ARvdZ 106A/6/3).
- Dagboek, 1 augustus 1914-13 augustus 1915, inclusief dagboek over reis in Midden Celebes, 14 juli-20 augustus 1915 (brieven aan J. Kruyt, sr., ARvdZ 106A/6/AB).
- Dagboekbrieven, 24 november 1915-7 januari 1917 (brieven aan J. Kruyt sr., ARvdZ 106A/6/3).
- Dagboekbrieven, 23 januari-28 december 1917 (brieven aan J. Kruyt, sr., ARvdZ 106A/2/3).
- Dagboekbrieven, 11 januari-17 december 1919 (brieven aan J. Kruyt jr., ARvdZ 106A/2/3).
- Dagboekbrieven 8 januari-26 april 1920 (brieven aan J. Kruyt jr., ARvdZ 106A/2/3).
- Dagboekbrieven 17 april 1921-7 juli 1922 (brieven aan J. Kruyt jr., ARvdZ 106A/2/3).

1.6.5 Autobiografische notities

- ‘Aantekeningen uit het leven van Albert C. Kruyt’, 1944, 1-34 (getypt, ARvdZ 111A.3/2.1).
- Autobiografische notitie, s.a. [1933], 1-6 (zonder titel, getypt, archief familie A.C. Kruyt jr.).¹²
- ‘Beantwoording van enige zielkundige vragen met betrekking tot zijn eigen persoon door Alb.C. Kruyt, ten behoeven van zijn kinderen’, 1939, 1-18 (getypt, ARvdZ 111A.3/2.2).
- ‘Jeugherinneringen’, s.a., 1-16 (handgeschreven, archief familie A.C. Kruyt jr.).
- ‘Mijn komst in het Zendelinghuis’, s.a., 17-32 (handgeschreven, archief familie A.C. Kruyt jr.).

1.6.6 Schetskaarten¹³

- ‘Kaart [van het Poso-meer] van Alb.C. Kruyt, die de Rano-Poso heeft bezocht’, s.l., [1894?].
- ‘Schetskaart van Midden-Celebes’, Batavia, 1916 (1 kaart in 4 bladen).
- ‘Sketch map of Middle Celebes’, prepared under the direction of the Chief Engineers U.S. Army Washington D.C., Washington, 1942 (1 kaart in 4 bladen).
- (samen met N. Adriani) ‘Schetstaalkaart van Celebes’, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, afdeling Letterkunde*, Batavia, 1913 (LVI) 1.

1.6.7 Fotocollectie

- ‘Negatieven uit de nalatenschap van Dr. A.C. Kruyt. De West-Toradjagroep’, doos glasnegatieven, ARvdZ (zonder nummer).

¹² De notitie heeft een abrupt einde en wekt daardoor de indruk niet voltooid te zijn. Mogelijk was de tekst bedoeld als inleiding voor één van de vele spreekbeurten die Kruyt hield in 1933, na zijn repatriëring.

¹³ Schetskaarten die werden gepubliceerd als onderdeel van de twee grote publicaties over de Bare’e-spreekende Toradja’s worden hier niet vermeld.

1.6.8 Overig

- ‘Uit het dagboek van goeroe H. Kolondam te Panta’, *MNZG*, 1895 (39), 77-81 (vertaald en bewerkt door Kruyt).
- ‘Uit het dagboek van goeroe A. Kaligis te Kalingoa (Tomas), *MNZG*, 1895 (39), 208-222 (vertaald en bewerkt door Kruyt).
- ‘Goeroe J. Sekeh te Boejoembajau, stam der Topebato’, *Gedenkboek uitgegeven ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan van het Nederlandsch Zendelinggenootschap*, Rotterdam, 1897, 169-174 (vertaald en bewerkt door Kruyt).
- ‘Aan Heeren Bestuurders van het Nederlandsch Zendelinggenootschap’, *Gedenkboek uitgegeven ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan van het Nederlandsch Zendelinggenootschap*, Rotterdam, 1897, 93-94.
- ‘Een Zweeds Boek over Celebes. I Celebes obyger, av Walter Kaudern’, niet-gepubliceerde recensie, s.a. [1925] (ongeïventariseerd archief ARvdZ).
- ‘Polygamie bij onze Inlandsche Christenen’ (niet-gepubliceerde lezing, NCvZ Midden-Celebes, februari 1926, Bijlage E (ARvdZ 94A/1/4).
- ‘Nog eens: de polygamie in de Zending’ (niet-gepubliceerde lezing, NCvZ Midden-Celebes, februari 1927, Bijlage 1, ARvdZ 96A/4/1).
- ‘Over de nationale dansen in Poso’ (niet-gepubliceerde lezing, NCvZ Midden-Celebes, februari 1927, Bijlage 4, ARvdZ 96A/4/1).

2 PUBLICATIES OVER KRUYT

- Boetzelaer van Asperen van Dubbeldam, C.W.Th. van. ‘Albertus Christiaan Kruyt’, *BTLV*, Den Haag, 1949 (105), 143-146.
- ‘Br. Alb.C. Kruyt’, *MndNZG*, s.n., 1891 (1), 12-13.
- ‘Br. Alb.C. Kruyt’, *MndNZG*, s.n., 1891 (4), 62.
- Brouwer, K.J. *Dr. A.C. Kruyt, dienaar der Toradja’s*, Den Haag, 1951.
- Brouwer, K.J. ‘Dr. Alb.C. Kruyt’, *NZ*, 1949 (33/2), 171-172.
- Capelle, M.C. *Dr. Albert C. Kruyt, pionier van Poso*, Den Haag, 1951.
- Capelle, M.C. ‘Een dappere vrouw onder de Toradja’s (Johanna Hendrika Kruyt-Moulijn)’, in: Rijnders, C.R., Wiersinga, H.A. *Zij gingen vóóraan, levensbeschrijvingen van baanbrekers uit de zendingswereld en het leven der jonge kerken*, Amsterdam, 1955, 71-90.
- ‘De zending Gorontalo-Posso (BB. Hulstra en Alb. Kruyt)’, *MndNZG*, s.n., 1891 (8/9), 136-137.
- Duyverman, M.E. ‘Albert Christiaan Kruyt, gambaran yang terpelihara dalam ingatan saya’, niet-gepubliceerd artikel, Doorwerth, 1991.
- Endeng Sri Mardiaty, Keurs, P. ter (ed.), *Indonesia. De ontdekking van het verleden*, Amsterdam, [2005], 162-168.
- Enklaar, I.H. ‘Kruyt, Albertus Christiaan’, in: *BLGNP*, Kampen, 1978 (1), 111-113.
- Enklaar, I.H. ‘Een zendeling van vroeger, Albert C. Kruyt’, in: *Kom over en help ons! Twaalf opstellen over de Nederlandse zending in de negentiende eeuw*, ’s-Gravenhage, 1981, 156-165.
- Fischer, H.Th. ‘In memoriam Dr. Alb.C. Kruyt’, *Indonesië*, 1949, 484.
- Fokkema, F.J. ‘Het feestelijk schoonmaken der graven in Posso’, *MNZG*, 1915 (59), 208-212.
- Horsting, L.H.C. *Uit het land van Kruyt. Wat Midden-Celebes ons Hollanders leeren kan*, Bandoeng, 1933.
- Horsting, L.H.C. ‘Zendeling Dr. Albert C. Kruyt veertig jaar in Posoland’, *De Opwekker*, 1932 (77), 57-60.
- Jaarsma, S.R., Wolf, J.J. de. ‘Albert Christiaan Kruyt’, in: Winters, Chr., *IDA*, London, 1991.
- Jongeneel, J.A.B. ‘Kruyt’, in: Betz, H.D. *RGG 4*, Tübingen, 2001, 1792.
- Kruyt, F. *De Kruyten van Modjowarno, een familieverhaal met herinneringen*, gestencilde uitgave, Oegstgeest, 1982.
- Kruyt, J. ‘Na 40 jaren. Dr. Alb.C. Kruyt en J.H. Hiebink Rooker’, *NZ*, 1930, 103.

- Lambooij, P.J. 'De val van de animistische theorie', *De Macedoniër*, 1934 (38), 45-55, 71-77, 108-115.
- Lambooij, P.J. 'De verhouding van heidendom tot christendom volgens dr. A.C. Kruyt', *De Macedoniër*, 1935 (39), 369-374; 1936 (40), 10-16.
- Lambregts, A.J. 'Van Heiden tot Kristen, zendingsliteratuur van Alb.C. Kruyt over Celebes', niet-gepubliceerde scriptie, Rijksuniversiteit Leiden, faculteit letteren, 1989.
- [Lelyveld, C.R. van.] 'Het huis Plaats 7', *Maandblad der vier samenwerkende zendingscorporaties*, 1920 (3/12), 187-188.
- Meulen, Ph.J. van der. 'Antwoord op het artikel van Dr. Alb.C. Kruyt', *KT*, 1923 (12), 434-440.
- Noort, G. 'Albert Christiaan Kruyt (1869-1949): schets van een missionaire benadering', *Kerk en Theologie*, 1995 (46/2), 120-136.
- Noort, G. 'De dagboeken van Albert Christiaan Kruyt, pionier van de Poso-zending: een overzicht van de periode 1892-1922', niet-gepubliceerd overzicht, Tentena, 1994.
- Noort, G. 'Kruyt', in: ed. Anderson, G. *Biographical Dictionary on Christian Missions*, New York, 1998, 376-377.
- Noort, G. 'Bibliografisch overzicht van het werk van Albert C. Kruyt (1869-1949), zendeling-leraar van het NZG in Midden-Celebes', *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken*, 2002 (9) 1, 19-49.
- Rassers, W.H. 'Herdenking van A.C. Kruyt', *Jaarboek der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen*, 1948-1949, 1-10.
- Slageren, J. van. 'De zendelingen A.C. Kruyt en N. Adriani', *Wereld en Zending*, 2003 (32) 4, 62-74.
- Slageren, J. van. 'Les missionnaires néerlandais Kruyt en Adriani aux Célèbes Centrales (Sulawesi)', *Anthropologie et missiologie XIX^e-XX^e siècle. Entre connivence et rivalité. Actes du colloque conjoint du CREDIC et de l'AFOM*, Parijs, 2003, 199-210.
- Slageren, J. van. 'A.C. Kruyt en de Verlichting, respectievelijk de Groninger Theologie', in: Chr.G.F. de Jong (ed.), *Een vakkracht in het Koninkrijk. Kerk- en zendingshistorische opstellen*, Heerenveen, 2005, 257-270.
- Veen, H. van der. 'In memoriam Alb.C. Kruyt', *Oriëntatie* 1949 (18), 57-62.
- 'Vertrek van de BB. J.H. Rooker en A.C. Kruyt', *MndNZG*, s.n., 1890 (11), 170.

3 PUBLICATIES OVER DE POSO-ZENDING EN MIDDEN-CELEBES¹⁴

- Abendanon, E.C. *Midden-Celebes expeditie, Geologische en geografische doorkruisingen van Midden-Celebes (1909-1910)*, 2 dln., Leiden, 1915-1917.
- Adat-istiadat daerah propinsi Sulawesi Tengah*, Proyek penelitian dan pencatatan Kebudayaan Daerah, s.l., s.n., s.a.
- Adriani, N. 'Maatschappelijke, speciaal economische verandering der bevolking van Midden-Celebes, sedert de invoering van het Nederlandsch gezag aldaar', *TKNAG*, 1915 (32/4), 457-475.
- Adriani, N. 'Evangelie-prediking in de landstaal', *MNZG*, 1909 (53), 310-327.
- Adriani, N. 'Trekken van overeenkomst tusschen de Germaansche en de Toradja'sche en Minahassische volksverhalen', *Indische Gids*, 1910, 253-284.
- Adriani, N. 'Verhaal der ontdekkingsreis van Jhr. J.C.W.D.A. van der Wijck naar het Posso-Meer, 16-22 October, 1865', *Indische Gids*, 1913, 1-20.
- Adriani, N. *Maatschappelijke, speciaal economische verandering der bevolking van Midden-Celebes, sedert de invoering van het Nederlandsch gezag aldaar*, Leiden, 1915.
- Adriani, N. *Posso (Midden-Celebes)*, serie *Onze zendingsvelden II*, Den Haag, s.a. [1919].
- Adriani, N. *Korte schets van het Toradja volk in Midden Celebes*, Oegstgeest, 1920.
- Adriani, N. 'The effect of the western rule on animistic heathenism', *IRM*, 1920, 81-85.
- Adriani, N. *Het animistisch heidendom als godsdienst*, Oegstgeest, 1922.

¹⁴ Deze lijst is niet volledig.

- Adriani, N. *Handleiding ten dienste van leiders van zendingsstudiekringen over Posso*, De Bilt, 1923 (tweede druk).
- Adriani, N. *Bijbelsch leesboek N.T. in de Bare'e-taal*, Utrecht, 1924 (herdruk uitgave 1903).
- Adriani, N. *Verzamelde Geschriften*, Haarlem, 1932.
- Adriani, N. *Bare'e verhalen*, 2 dln. 's-Gravenhage, 1932.
- Adriani, N. *Bare'e-Nederlandsch woordenboek met Nederlandsch-Bare'e register*, Leiden, 1928.
- Aragon, L.V. 'Reorganizing the cosmology: the reinterpretation of deities and religious practice by Protestants in Central Sulawesi, Indonesia', *Journal of Southeast Asian Studies*, 1996 (27/2), 350-373.
- Aragon, L.V. *Fields of the Lord. Animism, Christian Minorities, and State Development in Indonesia*, Honolulu, 2000.
- Aragon, L.V. 'Communal violence in Poso, Central Sulawesi: where people eat fish and fish eat people', *Indonesia: Modern Indonesia Project Cornell University*, 2001 (72), 45-79.
- Aragon, L.V. 'Expanding spiritual territories: owners of the land, missionization, and migration in Central Sulawesi', *Founders' cults in Southeast Asia: ancestors, polity, and identity*, Yale University, New Haven, 2003.
- Aragon, L.V. 'Mass media fragmentation and narratives of violent action in Sulawesi's Poso conflict', *Indonesia: Modern Indonesia Project Cornell University*, 2005 (79), 1-56.
- Arts, J., Beurden, N. van. 'Goud en geloof. De invloed van de goudmijnbouw en de zending op het modern imperialisme in Celebes 1880-1915', niet-gepubliceerde doctoraalscriptie geschiedenis, Rijksuniversiteit Utrecht, 1982.
- Arts, J.A. 'Zending en bestuur op Midden-Celebes tussen 1890 en 1920. Samenwerking, confrontatie en eigen verantwoordelijkheid', in: Goor, J. van. *Imperialisme in de marge. De afroming van Nederlandsch-Indië*, Utrecht, 1986, 85-121.
- Atkinson, J. 'Religion and the Wana of Sulawesi', in: Dove M. e.a. *The real and imagined role of culture. Case studies from Indonesia*, Honolulu, 1988.
- Badabode*, jaargangen 1916-1955.
- Coolsma, S. *De Zendingseeuw voor Nederlandsch Oost-Indië*, Utrecht, 1901, 611-620.
- Coté, J.J.P. 'The colonization and schooling of the To Pamona of Central Sulawesi, 1894-1924', niet-gepubliceerde master thesis Monash University (Australië), faculteit pedagogiek, 1979.
- Coté, J.J.P. 'Imperialism and the Progressive Education Movement: Schooling in Colonial Sulawesi', in: Novoa, A., Depaepe, M., Johannigmeier, E.V. (eds.), *The colonial experience in education*, Paedagogica Historica, Supplementary series 1, Lissabon, 1995, 253-277.
- Coté, J.J.P. 'Colonising Central Sulawesi, the "Ethical Policy" and imperialist expansion, 1890-1910', *Itinerario*, 20 (3), 87-108.
- De Posso-Zending. Onda'e. Een Zendingspost voor de Afdelingen Appingedam en Onderdendam van het Nederlands Zendeling Genootschap*, s.n., Groningen, 1912.
- Duyverman, M.E. 'Nicolaus Adriani, sebagaimana muncul dari sumber', niet-gepubliceerd artikel, Doorwerth, 1991 (kopie van het artikel berust bij auteur dezes).
- Duyverman, M.E. 'Pekabaran Injil di Wana sampai Perang Dunia II', niet-gepubliceerd artikel, Doorwerth, 1992 (kopie van het artikel berust bij auteur dezes).
- Dijkstra, H. 'De Posso-Missie', *De Macedoniër*, 1909 (13), 257-265.
- Dijkstra, H. 'Uit mijn camera', *De Macedoniër*, 1914 (18), 63-64.
- Fortgens, J. *Toea Boba*, Groningen, 1931.
- Gobée, E. "'Migrations of the Toradja in Central-Celebes" by Walter Kaudern, door G.', *TITLV*, 1926 (66/3), 542-548.
- Hegener, M. *Guerilla in Mori. Het verzet tegen de Japanners op Midden-Celebes in de tweede wereldoorlog*, Amsterdam, 1990.
- Hoëvell, G.W.W.C. van. 'Todjo, Poso en Saesoe', *TITLV*, 1891 (35), 1-47.
- Hoekstra, J.F. 'Het Possomeer', *TKNAG*, 1896, 439-445.
- Hof van 't, I.P.C. 'De missiologie van dr. Adriani (1865-1926)', *Wereld en Zending*, 1976 (5), 269-281.

- 'In memoriam Dr. N. Adriani', *NZ*, s.n., 1926 (9/7), 103-104.
- Jacobsson, B. 'Heads, buffaloes and marriage among the To Pamona of Central Sulawesi', niet-uitgegeven scriptie, faculteit antropologie universiteit Göte-borg (Zweden), 1994.
- Jongeling, R. 'Geestelijk voedsel voor de tanoana', in: *Maar eens zei ik ja*, *Liber amicorum voor drs. H. Bootsma*, s.l., 1992, 105-114.
- Kalengkongan, M. 'Bericht van Tomasa (Kalingoa)', *Gedenkboek uitgegeven ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan van het Nederlandsch Zendelinggenootschap*, Rotterdam, 1897, 175.
- Kaudern, W. *Ethnological studies in Celebes: results of the author's expedition to Celebes, 1917 - 1920*, 6 dln., Göteborg, 1925.
- Koekoe*, jaargangen 1911-1940.
- Kraan, N. *Twee blijde boodschappers. Brieven uit Bada van Jacob en Elisabeth Woensdregt 1916-1928*, Zoetermeer, 2000.
- Kraemer, H, Adriani, A.E. *Dr. N. Adriani, schets van leven en arbeid*, Amsterdam, 1935.
- Kruyt, J. *Het zendingsveld Poso. Geschiedenis van een confrontatie*, Kok, 1970.
- Kruyt, J. 'De huidige ontwikkeling in Poso. Midden-Celebes', *De Heerbaan*, 1957 (10/5), 215-227.
- Kruyt, J. *Kabar Keselamatan di Poso. Sejarah Gereja Kristen Sulawesi Tengah sampai th. 1947*, Jakarta, 1977.
- Kruyt, J. 'De plaats van de volksschool in de samenleving op Midden-Celebes (Poso)', *TZM*, 1931 (75), 240-253.
- Lakukua, A.Y.M. 'Pemahaman tentang kematian. Studi tentang tantangan agama suku Pamona / Poso di Kasiguncu Sulawesi Tengah tentang kematian', niet-gepubliceerde scriptie faculteit theologie universiteit Tomohon (Indonesië), 1991.
- Lambooij, P.J. 'Evangelie-prediking in oosterschen vorm', *De Macedoniër*, 1932 (36), 72-83, 134-144.
- Lems, H. *Het goede doel. Wegwijs in de sector van de filantropie*, Zoetermeer, 2004, 122-125.
- Lems, H. 'Intercultural Giving for Mission', in: M. Frederiks, M. Dijkstra, A. Houtepen. *Towards an Intercultural Theology. Essays in honour of J.A.B. Jongeneel*, Zoetermeer, 2003, 153-165.
- Louwerier, J. 'Panggilan', *Tjahaja Sijang*, 22 juli 1893 (14), 6.
- Nes, H.M. van. *Vijftig jaren zending 'Oegstgeest', 1897-1947*, Den Haag, 1948.
- 'Nog iets over Posso', *MndNZG*, s.n., 1890 (3), 38-40.
- Noort, G. 'Aanzetten tot ontwikkeling: de Christelijke Kerk van Midden-Sulawesi van 1947-1995', *Wereld en Zending*, 1995 (3), 45-51.
- Noort, G. 'De inculturatie van het evangelie in Midden-Sulawesi: confrontatie of contextualisatie?', *Soteria*, 1994 (11/4), 13-25.
- Noort, G. 'Adriani', in: Anderson, G. (ed.), *Biographical Dictionary on Christian Missions*, New York, 1998, 6.
- Padele, Y. 'Kepercayaan terhadap "Pue", suatu studi pendahuluan tentang pandangan keilahan suku Pamona di Tana Poso Sulawesi Tengah', niet-gepubliceerde scriptie, faculteit theologie universiteit Tomohon (Indonesië), 1988.
- Paili, O.D.B. 'Sisa-sisa agama kafir dalam kehidupan warga jemaat Calvari Tanamawau ditinjau dari iman kristen', niet-gepubliceerde scriptie, theologische hogeschool Tentena (Indonesië), 1991.
- Plaisier, B., Feenstra, H., Slob, J. 'Kerkelijk gesprek met kerken op een kruispunt. Bezoek van de Protestantse Kerk in Nederland aan Indonesische partnerkerken in Jakarta, Palu en Jayapura, 28 november-10 december 2005', niet-gepubliceerd reisrapport.
- Ons Possoblad*, jaargangen 1913-1954.
- Rauws, Joh. *Midden-Celebes*, Oegstgeest, 1919, ook in: *Lichtstralen op den akker der Wereld*, 1913 (19/1), VI.
- Remme, W.C. 'De correspondentie van Albertus C. Kruyt met Joh. Warneck en H. Kraemer', niet-gepubliceerde scriptie, faculteit theologie universiteit Brussel, (verhandeling 100), 1985.

- Riedel, K. 'Mission und Volkstum in Zentral-Celebes', *EMM*, 1934, 432-347.
- Schrauwens, A. 'The household and shared poverty in the Highlands of Central Sulawesi, Indonesia', *Man, British Anthropological Journal*, 1993.
- Schrauwens, A. *In whose image? Religious rationalization and the ethnic identity of the To Pamona of Central Sulawesi*, niet-gepubliceerde dissertatie, faculteit antropologie universiteit Toronto, 1995.
- Schrauwens, A. 'Returning to the "Origin": Church and state in the ethnographies of the "To Pamona"', in: Kahn, J.S. (ed.), *Southeast Asian identities: Culture and the politics of representation in Indonesia, Malaysia and Singapore*, Singapore, 1998, 203-226.
- Schrauwens, A. *Colonial 'Reformation' in the highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892-1995*, Toronto, 2000.
- Schrauwens, A. 'H(h)ouses, E(e)states and class. On the importance of capitals in Central Sulawesi', *BTLV*, 160.1 (2004), 72-94.
- Soera mPongajoe nto posikola ri tana Poso. *Liederenboekje voor de scholen in Posso*, s.n., Rotterdam, 1917.
- Stemmen uit Posso*, jaargangen 1917-1941.
- Tahuleliki, E. 'Kematian menurut agama suku Pamona, suatu uraian tentang kematian menurut agama suku Pamona ditinjau dari segi iman kristen', niet-gepubliceerde scriptie, theologische hogeschool Tentena (Indonesië), 1989.
- Vuuren, van L. *Het gouvernement Celebes, proeve eener monographie*, s.l., 1920.
- 'Zendingposten in hope', *MndNZG*, s.n., 1890 (3), 33-38.
- 'Verslag van den Staat en de Werkzaamheden van het Nederlandsch Zendelinggenootschap, van 1 Juli 1889 tot 30 Juni 1890', *MndNZG*, s.n., 1890 (8/9), 113-136.
- 'Behoeft aan Zendingswoningen', *MndNZG*, s.n., 1891 (11), 172-174.
- Winckel, A. *Animisme (het heidendom der natuurvolken) en Christendom*, Den Haag, 1913.
- Woensdregt, J. 'De opbouw der heiden-christelijke gemeente', *TZM*, 1927 (71), 332-340.

4 ALGEMENE LITERATUUR

- Aalders, M.J. *Ethisch tussen 1870 en 1920. Openbaring, Schrift en ervaring bij J.J.P. Valeton jr., P.D. Chantepie de la Saussaye en Is. van Dijk*, Kampen, 1990.
- Aalders, W.J. *Binnen zijn lichtkring*, Amsterdam, 1931.
- Aanspraak van het Zendeling Genootschap, opgericht te Rotterdam, Den 19 december 1797, aan alle oprechte vereerders van onzen Heer Jezus Christus in Nederland, welke in de uitbreiding van Zijn koninkrijk belang stellen*, Rotterdam, 1798.
- Abineno, J.L.Ch. *Sejarah Apostolat di Indonesia*, II/2, in serie: *Gereja, agama dan kebudayaan di Indonesia*, Jakarta, 1979, nummer 6.
- Abma, G., Bruijn J. de (ed.), *Hoedemaker herdacht*, Baarn, 1989.
- Adatrechtbundels bezorgd door de commissie voor het adatrecht*, dln. 1-45', 's-Gravenhage, 1910-1955.
- 'Adat-recht der Christen-Inlanders. (Verzameld uit Prof. Mr. C. van Vollenhoven: "Het adatrecht van Nederlandsch-Indië", twee deelen 1918-1931) VI', s.n., *TZM*, 1935 (79), 1-25.
- Ahrens, Th. 'Die Aktualität Christian Keyssers. Eine Fallstudie protestantischer Mission', in: *Zeitschrift für Mission*, 1988 (14), 94-110.
- Alkema, B., Bezemer, T.J. *Beknopt handboek der volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, Haarlem, 1927.
- Allier, R. *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Parijs, 1925.
- Allier, R. *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière*, Payot, 1927.
- Anonymus, *Het magnetisme beschouwd bij het licht der natuurkunde, oorsprong en werking in verband met biologie, tafeldans, klopgeesten, tweede gezicht en geestesverschijningen, door eenen doctor in de natuurlijke wijsbegeerte en bovennatuurkunde*, Den Haag, 1858.
- Antonides, C.F.J. Dr. *Jan Hendrik Gerretsen, 1867-1923. 'Het geluid van een sterke stem'*, Gorkum, 1997.

- Baal, J. van. 'Geschiedenis en groei van de theorie der culturele antropologie (tot ± 1970)', Leiden, 1971 (gestencilde uitgave).
- Baal, J. van, Beek, W.E.A. van. *Symbols for communication. An introduction to the anthropological study of religion*, Assen, 1971 (eerste druk), 1985 (herziene uitgave).
- Baarda, M.J. van. 'Een apologie voor de doden: bijdrage tot de kennis van het Galelaresche volk', *BTLV*, 1913 (69), 52-89.
- Baarda, M.J. van. *Beknopte Spraakkunst der Galelaresche Taal*, Utrecht, 1891.
- Baarda, M.J. van. *Galelaresch-Hollandsche Woordenlijst*, 's-Gravenhage, 1895.
- Baarda, M.J. van. 'Nog iets aangaande "Heer Pokken" op Halmheira', *BTLV*, 1906 (67), 58-72.
- Baarda, M.J. van. 'Hebben wij voor de woorden Geest, Ziel, Hart, woorden van gelijke betekenis in de Galélaresche woorden Gurumi, Njawa, Goma, Sininga?', *MNZG*, 1906 (50), 189-213.
- Baarda, M.J. van. 'Over het geloof der Galela's', *TZM*, 1927 (71), 250-279, 305-331.
- Baaren, Th. van. *Wij mensen. Religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volken*, Utrecht, 1960.
- Barth, K. 'Die Theologie und die Mission in der Gegenwart', *Zwischen den Zeiten*, 1932/3.
- Bavinck, J.H. *Inleiding in de Zendingwetenschap*, Kampen, 1954.
- Bautz, Fr.-W., Bautz, T. *Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon*, band I-XXIV, Hamm, Herzberg, Nordhausen, 1990-2005 (online: www.bautz.de).
- Bediako, G.M. *Primal religion and the Bible. William Robertson Smith and his heritage*, Sheffield, 1997.
- Bediako, K. *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Edinburgh, 1995.
- Bediako, K. *Theology and Identity. The impact of culture upon Christian thought in the second century and modern Africa*, Oxford, 1992.
- Bellwood, P. *Prehistory of the Indo-Malaysian archipelago*, Sydney, 1985.
- Berg, A.J. van den. *Kerkelijke strijd en zendingsorganisatie. De scheuring in het Nederlands Zendelinggenootschap rond het midden van de negentiende eeuw*, Zoetermeer, 1997.
- Beverluis, M. *Het gebied van het geheimzinnige*, s.l., 1900.
- Bilderdijk, W. 'Mijn buitenverblijf', *Mengelingen, derde deel*, Amsterdam, 1809.
- Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlands Protestantisme*, Nauta, D. (ed.), 5 dln., Kampen, 2001.
- Biografisch Woordenboek van Nederland*, Chanté, J. en Gabriëls, A.J.C.M. (eds.), 5 dln., 's-Gravenhage, 1994.
- Biografisch Woordenboek van Protestantsche Godgeleerden in Nederland*, Bie, J.P. de (ed.), 6 dln., Den Haag, s.a. [1949].
- Boerenbeker, E.A. *De vrouw in het Indonesisch adatrecht*, 's-Gravenhage, 1931.
- Boneschanker, J. *Het Nederlandsch Zendelinggenootschap in zijn eerste periode. Een studie over opwekking in de Bataafse en Franse Tijd*, Leeuwarden, 1987.
- Boone, A.Th. *Bekering en beschaving. De agogische activiteiten van het Nederlandsch Zendelinggenootschap in Oost-Java (1840-1865)*, Zoetermeer, 1997.
- Bos, G. *Christus de gekruisigde voor en in ons. Gunning's getuigenis van het verzoende leven*, Dordrecht, 1981.
- Bosch, D.J. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York, 1991.
- Brilman, D. *Onze zendingsvelden. De zending op de Sangi- en Talaud-eilanden*, s.l., 1938.
- Brinkman, M. *Verandering van geloofsinzicht. Oecumenische ontwikkelingen in Noord en Zuid*, Zoetermeer, 2000.
- Brouwer, A.M. *De opleiding onzer zendingen*, Baarn, s.a.
- Brouwer, A.M. *Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan: Proeve van eene Theorie der Evangelieverkondiging op het Zendingsveld*, Rotterdam, 1916.
- Brouwer, K.J. 'Ds. G. Maan', *NZ*, 1954 (37/10), 8-9.
- Bruin, J. *Kerkvernieuwing. Een praktisch-ecclesiologisch onderzoek naar de betekenis van 'Gemeenteopbouw' voor de Nederlandse Hervormde Kerk*, Zoetermeer, 1992.
- Buss, E. *Die christliche Mission, ihre principiële Berechtigung und practische Durchführung*,

- eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der Christlichen Religion gekrönte Preisschrift*, Leiden, 1876.
- Boetzelaer van Asperen van Dubbeldam, C.W.Th. van. *De protestantse kerk in Nederlandsch-Indië. Haar ontwikkeling van 1620-1939*, 's-Gravenhage, 1947.
- Calcar-Schiötling, E. van. *Na vijf en twintig jaren onderzoek naar geestelijke verschijnselen. Antwoord op 'Na vijf jaren' van Ds. P. Huet*, Den Haag, 1891.
- Calcar-Schiötling, E. van. 'Waartoe moeten de séances dienen?', *Op de grenzen van twee werelden*, II, 1889, 37-38.
- Camps, A., Hoedemaker, L.A., Spindler, M.R., Verstraelen, F.J. *Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom*, Kampen, 1988.
- Codrington, R.H. *The Melanians: studies in their anthropology and folklore*, Oxford, 1891.
- Coté, J.J.P. 'Colonising Central Sulawesi, the "Ethical Policy" and imperialist expansion, 1890-1910', *Itinerario*, 20 (3), 87-108.
- Dake, W.J.L. *Het medische werk van de zending in Nederlands-Indië*, (I) Kampen, 1972.
- Darwin, C. *The origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*, New York/London, 1962.
- Darwin, C. *The descent of man, and selection in relation to sex*, Princeton, 1981.
- Daubanton, F.E. *Prolegomena van protestantsche zendingswetenschap*, Utrecht, 1911.
- Deursen, A.Th. van, Schutte, G.J. *Geleefd geloven. Geschiedenis van de protestantse vroomheid in Nederland*, Assen, 1996.
- Dirkzwager, M.H. 'Zendingen van NZG, NZV, UZV, STC en JC in funktie tussen 1797 en 1952 (tweede voorlopige versie)', niet-gepubliceerd overzicht, Oegstgeest, 1993.
- Dirkzwager, M.H. 'Predikanten en hulppredikers van de Indische Kerk, in funktie 1795-1952', niet-gepubliceerd overzicht, Oegstgeest, s.a.
- Duyvendak, J.Ph. *Inleiding tot de ethnologie van de Indonesische Archipel*, Djakarta, Groningen, 1935.
- Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, 1917-1939, 's-Gravenhage.
- End, Th. van den. *Ragi Carita. Sejarah Gereja di Indonesia (1) 1500-1860*, Jakarta, 1980; *Ragi Carita. Sejarah Gereja di Indonesia (2) 1860-an-sekarang*, Jakarta, 1989.
- End, Th. van den. *De Gereformeerde Zendingbond 1901-1961, Nederland-Tanah Toraja. Een bronnenpublicatie*, Alphen aan de Rijn, 1985.
- End, Th. van den. *Gereformeerde Zending op Sumba 1859-1972. Een bronnenpublicatie*, Alphen aan de Rijn, 1987.
- End, Th. van den. 'Enkele opmerkingen betreffende de Sumba-zending der Gereformeerde Kerken in Nederland en haar archief', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 1988 (88/3), 174-185.
- End, Th. van den. *De Nederlandse Zendingsvereniging in West-Java, 1858-1963. Een bronnenpublicatie*, Alphen aan den Rijn, 1991.
- End, Th. van den, Jong, Chr.G.F. de, Boone, A.Th., Holtrop, P.N. *Twee eeuwen Nederlandse zending, 1797-1997. Twaalf opstellen*, Zoetermeer, 1997.
- End, Th. van den, Jong, Chr.G.F. de. 'Het belang van de zendingearchieven. Enige beschouwingen over zendingearchieven en hoe ze (niet) te gebruiken', in: Bruijn, J. de, Holtrop, P.N., Woelderink, B. (eds.) *Een lastige erfenis? Kerkelijke archieven van de twintigste eeuw*, Zoetermeer, 1998, 147-170.
- End, Th. van den. 'The nineteenth century as a category in Indonesian religious history', *DZOK*, 2000 (7/2), 53-66.
- End, Th. van den, Veld, H. van 't. *Met het Woord in de wereld. De Gereformeerde Zendingbond van 1901-2001*, Zoetermeer, 2001.
- End, Th. van den. *Pelter. Brieven van Henk Visch en Cor Tonsbeek uit Bali, 1948-1971*, Zoetermeer, 2003.
- Enklaar, I.H. *De scheiding der sacramenten op het zendingsveld*, Amsterdam, 1947.
- Enklaar, I.H. 'De negentiende-eeuwse Nederlandse zending als man van wetenschap', *Zending op weg naar de toekomst*, Kampen, 1978, 214-222.
- Enthoven, K.L.J. van. *Het adatrecht der inlanders in de jurisprudentie, 1849-1912*, Leiden, 1927.

- Fahrenfort, J.J. *Dynamisme en logies denken bij natuurvölker. Bijdrage tot de psychologie der primitieven*, Den Haag/Batavia, 1933.
- Fischer, H.Th. *Zending en volksleven in Nederlands-Indië*, Zwolle, 1932.
- Fischer, H.Th. *Inleiding tot de Volkenkunde van Nederlands-Indië*, Haarlem, 1940.
- Flier, G.J. van der. *Het Darbisme. Geschetst en beoordeeld*, Dordrecht, 1878.
- Fokkema, F.J. 'Zendingmotieven en Zendingmethoden', *TZM*, 1935 (79), 131-147.
- Franken-van Driel, P.M. *Regering en zending in Nederlandsch-Indië*, Amsterdam/Parijs, 1923.
- Fransz, A.L. *Benih yang tumbuh 9, Gereja Masehi Injili Halmahera*, Jakarta, 1976.
- Freud, S. *Moses and Monotheism*, New York, s.a.
- Freud, S. *Totem and Taboo. Resemblances between the psychic lives of savages and neurotics*, New York, s.a.
- Freudenberg, R. *Dr. David Livingstone: een levens- en karakterschets*, Nijkerk, 1901.
- Gerretsen, J.H. *Rechvaardigmaking door het geloof bij Paulus. Eene bijdrage voor de Nieuw Testamentische Theologie*, Nijmegen, 1892.
- Gerretsen, J.H. *Rechvaardigmaking bij Paulus in verband met de prediking van Christus in de synoptici en De beginselen der Reformatie*, Nijmegen, 1905.
- Gerretsen, J.H. *Christologie: de persoon en het werk des Heeren: dogmatisch fragment*, Nijmegen, 1911.
- Gerretsen, J.H. *Keur van overdenkingen uit de nalatenschap*, Nijmegen, 1925.
- Goor, J. van, ed. *Imperialisme in de marge. De afronding van Nederlands-Indië*, Utrecht, 1986.
- 'Govert Maan, 1895-23 april-1935', s.n., *NZ*, 1935 (18/4), 17.
- Gunning, J.H. *Blikken in de Openbaring*, Rotterdam, 1929, 2^e druk.
- Gunning, J.H. 'Emanuel Swedenborg', *De Gids*, 1882 (46), 117-148.
- Gunning, J.W. 'Dagboek deel V', (niet-gepubliceerd, ARvdZ 53/5).
- Gunning, J.W. *Hedendaagsche zending in onze Oost*, Den Haag, 1914, 2^e druk.
- Gunning, J.W. *Afscheidswoord*, Batavia, 1919.
- Gunning, J.W. 'Regierung und Mission', *AMZ*, 1921, 128-140.
- Gunning, J.W. 'Evangelisatie of Christianisatie', *MNZG*, 1901 (40), 297-344.
- Groen van Prinsterer, P. *Ongeloof en revolutie, een reeks historische voorlezingen*, Franeker, 1976.
- Grundemann, R. *Missions-Studien und Kritiken*, Gütersloh, 1894-1898.
- Gurp, P. van. *Kerk en zending in de theologie van Johannes Christiaan Hoekendijk (1912-1975). Een plaatsbepaling*, Haarlem, 1989.
- Haire, J. *The Character and Theological Struggle of the Church in Halmahera, Indonesia, 1941-1979*, Frankfurt am Main/Bern, 1981.
- Haitjema, Th.L. *De nieuwere geschiedenis van Neerlands Kerk der Hervorming. Van Gereformeerde Kerkstaat tot Christus-belijdende Volkskerk*, Den Haag, 1964.
- Haitjema, Th.L. *De richtingen der Nederlandse Hervormde Kerk*, Wageningen, 1934.
- Hale, L. *Jujur terhadap Pietisme. Menilai Kembali Reputasi Pietisme dalam Gereja-gereja Indonesia*, Jakarta, 1993.
- Hallencreutz, C.F. *Kraemer towards Tambaram. A study in Hendrik Kraemer's Missionary Approach*, Uppsala, 1966.
- Halsema, W.B. van. *De zending voorbij. Terugblik op de relatie tussen de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Christelijke Kerk van Sumba, 1942-1992*, Kampen, 1995.
- Hangelbroek, H., Smitt, W.W. *Heidendom en Evangelie. Twee zendingstudies*, Kampen, 1913.
- Harris, M. *The rise of anthropological theory*, New York, 1963.
- Hartenstein, K. 'Was hat die Theologie Karl Barth's der Mission zu sagen', *Zwischen den Zeiten*, 1928 (6), 59-83.
- Hartenstein, K. *Die Mission als theologisches Problem*, Berlin, 1933.
- Hartono, Chr.Th. *Teologi etis dan pekabaran Injil. Suatu studi tentang pengaruh teologi etis Belanda atas pekabaran injil Belanda yang bekerja di Hindia Belanda pada 1900-1925*, niet-gepubliceerde dissertatie, South East Asia Graduate School of Theology, 1989.
- Hasebroek, J.P., ed. *Da Costa's komplette dichtwerken*, Leiden, 1870, 2^e druk.
- Hegel, G.W.F. *Philosophy of history*, New York, 1901.

- Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Leipzig, [1820-1831], herdruk: Hamburg, 1993-1995.
- Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Leipzig, s.a. [1907].
- Hermans, C. *De dwaaltocht van het sociaal-darwinisme – vroege sociale interpretaties van Charles Darwins theorie van natuurlijke selectie, 1859-1918*, Amsterdam, 2003.
- Hoekema, A.G. *Denken in dynamisch evenwicht. De wordingsgeschiedenis van de nationale protestantse theologie in Indonesië (ca. 1860-1960)*, Zoetermeer, 1994.
- Hoekendijk, J.C. *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap*, s.l., 1948.
- Holtrop, P.N. *ZGKN100. Een bundel opstellen over de Zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland ter gelegenheid van de honderdjarige herdenking van de Synode van Middelburg 1896*, Kampen, 1996.
- Hove, J. ten. 'Spiritisme', in: *Tjahaja Sijang*, 1 dec. 1909 (40/23), 15 dec. 1909 (40/24).
- Huet, D.P.M. *Na vijf jaren*, Amsterdam, 1891.
- Jansen Schoonhoven, E. '50 jaar Zendingsopleiding', *De Heerbaan*, 1955 (6).
- Jansen, D. *Op zoek naar nieuwe zekerheid. 19e eeuwse protestanten en het spiritisme*, Amsterdam, 1994.
- Jansen, D. 'Een onderbelicht aspect van het Nederlandse spiritisme', in: Gent, J. van. *Het wordt niet meer wat het nooit geweest is*, Leiden, 2000.
- 'In memoriam. Jonkvrouwe H.B. de la Bassecour Caan', s.n., *TZM*, 1925 (69), 272-274.
- 'In Memoriam Mevrouw A. Kruyt-Pijpsel, NZ, s.n., 1929 (12/12), 186.
- Jansen-Weber, A., Jens, L.F. Jens, P.A. *Zaaien in zoo barren grond. Uit het dagboek van Willem Leendert Jens, zendeling op Nieuw Guinea 1876-1899*, Epe, 1997.
- Jeroense, P.J.G. 'Registers op de 'Mededeelingen, Tijdschrift voor Zendingwetenschap, jaargang 64-85 (1920-1942)', niet-gepubliceerd overzicht, Utrecht, 1989.
- Jong, Chr.G.F. de. *De protestantse kerk in de Midden-Molukken 1803-1900. Een bronnen-publicatie. Eerste Deel 1805-1854*, Zoetermeer, 2004.
- Jong, Chr.G.F. de (ed.), *Een vakkracht in het Koninkrijk. Kerk- en zendingshistorische opstellen*, Heerenveen, 2005.
- Jongeling, M.C. *Het zendingsconsulaat in Nederlands-Indië, 1906-1942*, Arnhem, 1966.
- Jongeneel, J.A.B. 'De ethische zendingstheologie van François E. Daubanton (1853-1920): revelatie versus evolutie; kerstening versus beschavingswerk en maatschappelijk werk', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 1999 (44), 288-307.
- Jongeneel, J.A.B., Klootwijk, E. *Nederlandse faculteiten der Godgeleerdheid, theologische hogescholen en de Derde Wereld. Algemene inleiding en overzichten vanaf 1876*, Leiden, Utrecht, 1986.
- Jongeneel, J.A.B. *Missiologie*, 's-Gravenhage, 1986 (I), 1991 (II).
- Jongeneel, J.A.B. 'Voetius' zendingstheologie, de eerste comprehensieve protestantse zendingstheologie', in: Oort, van J., Graafland, C., Groot, A. de, Jong, O.J. de. *De onbekende Voetius. Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3 maart 1989*, Kampen, 1989, 117-147.
- Jonker, A.J.Th. *Gebedsmoeilijkheden*, getypt manuscript, s.l., s.a..
- Jonker, A.J.Th. *Persoonlijk geloofsleven en theologische studie. Rede bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt van wege de Nederlandse Hervormde Kerk aan de Rijksuniversiteit te Groningen*, Groningen, 1905.
- Kamma, F.C. 'Dit Wonderlijke Werk'. *Het probleem van de communicatie tussen Oost en West. gebaseerd op de ervaringen in het zendingswerk op Nieuw-Guinea (Irian Jaya) 1855-1972*, 2 dl., Oegstgeest, tweede herziene druk, 1976-1977.
- Kanyoro, M.R.A. *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics, An African Perspective*, London, 2002.
- Kat Angelino, A.D.A. de. *Staatkundig beleid en bestuurszorg in Nederlands-Indië*, Den Haag, 1929.
- Kennedy, R. *Bibliography of Indonesian Peoples and Cultures*, New Haven, 1974 (2^e herziene druk).

- Keysser, 'Die Aufnahme des Evangeliums durch primitive Heiden', *Evangelisches Missionsmagazin*, 1924.
- Kielstra, 'Zending en Adat', *TZM*, 1932 (76), 1-13.
- Kinderen, T.H. der. 'Levensbericht van dr. G.A. Wilken', in: *De verspreide geschriften van Prof. Dr. G.A. Wilken, verzameld door Mr. F.D.E. van Osssenbruggen*, Deel I, Semarang, Soerabaja, 's-Gravenhage, 1912, 1-21.
- Kluit, M.E. *Het protestantse reveil in Nederland en daarbuiten, 1815-1865*, Amsterdam, s.a.
- Kobong, Th. *Evangelium und Tongkonan. Eine Untersuchung über die Begegnung zwischen christlicher Botschaft und der Kultur der Toradja*, Hamburg, 1989.
- Koentjaraningrat. *Anthropology in Indonesia. A bibliographical review*, 's-Gravenhage, 1975.
- Kol, van H. *Nederlands-Indië in de Staten Generaal 1897-1909, een bijdrage tot de geschiedenis van de koloniale politiek in Nederland*, 's-Gravenhage, 1911.
- Kolm, G.J. van der. *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, Zoetermeer, 2001.
- Krabendam. H. 'Zielenverbrijzelaars en zondelozen. Reacties in de Nederlandse pers op Moody, Sankey en Pearsall Smith, 1874-1878', *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800*, 1991 (5) 34, 39-55.
- Kraemer, H. 'Continuity or discontinuity', *The Authority of the Faith. 'The Madras Series'. Presenting Papers Based upon the Meeting of the International Missionary Council, at Tambaram, Madras, India. December 12th to 29th, 1938. Volume I*, New York, London, 1939.
- Kraemer, H. *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, 1947 (2e druk.).
- Krige, W.A. *Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Christian Keysser*, Amsterdam, 1954.
- Kruyf, E.F. *Geschiedenis van het NZG en zijne zendingsposten*, Groningen, 1894.
- Krijger, L.P. 'De zending en de godsdienst der heidenen', *De Macedoniër*, 1932 (36), 54-61, 84-90, 151-159.
- Kruis, J.M. van 't. 'Ecclesiology, identity and ethnicity', in: Borgh, E.A.J.G. van der, Keulen, D. van, Brinkman, M.E. (eds.), *Faith and Ethnicity*, Zoetermeer, 2002.
- Kruis, J.M. van 't. *De Geest als missionaire beweging. een onderzoek naar de functie en toereikendheid van gereformeerde theologie in de huidige missiologische discussie*, Zoetermeer, 1998.
- Kruyt, F. 'Enkele data over de levens van de zusters Kruyt', (niet-gepubliceerd biografisch overzicht) s.l., 1982.
- Kruyt, J. 'Iets over de genealogische methode van ethnologisch onderzoek', *TZM*, 1924 (68), 326-342.
- Kuene, A. *De godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen staat*, Deel I, Haarlem, 1869.
- Külling, S. *Zur Datierung der 'Genesis-P-Stücke', namentlich des Kapitels Genesis XVII*, Kampen, 1964.
- Kuyper, Abr. *De Gemeene Gratie*, Leiden, 1902.
- Kuyper, Abr. *E voto Dordraceno, Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus*, II, Kampen, s.a.
- Lambooj, P.J. 'Zending en volksgewoonten op Soemba', *De Macedoniër*, 1932 (36), 243-251, 275-284.
- Lambooj, P.J. 'Adat', *De Macedoniër*, 1933 (37), 289-302.
- Lambooj, P.J. 'Het ontstaan van het polytheïsme', *De Macedoniër*, 1937 (41), 150-156, 161-169, 203-209, 233-237, 289-295.
- Lambooj, P.J. 'Zending en volksleven', *De Macedoniër*, 1934 (38), 199-204, 232-237, 266-270, 296-305.
- Lamster, J.C. *'Indië' gevende eene beschrijving van de inheemse bevolking van Nederlandsch-Indië en van hare beschaving*, Haarlem, 1928.
- Leeuw, G. van der. *De primitieve mensch en de religie. Anthropologische studie*, Groningen, Jakarta, 1952.

- Leeuw, G. van der. *Einführung in die Phaenomenologie der Religion*, München, 1925.
- Lessing, G.E. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlin, 1780.
- Lin, J.J.E. van. *Protestantse theologie der godsdiensten. Van Edinburgh naar Tambaram (1910-1938)*, Assen, 1974.
- Linde, J.M. van der. *Gods Wereldhuis. Voordrachten en opstellen over de geschiedenis van zending en oecumene*, Amsterdam, 1980.
- Lovett, R. *James Chalmers: his autobiography and letters*, London, 1902.
- Marett, R.R. *The Threshold of Religion*, London, 1909, tweede vermeerderde druk 1914.
- Maurier, H. *Essai d'une Théologie du Paganisme*, Parijs, 1965.
- Mauss, M. *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950.
- Menzel, G. *Die Rheinische Mission. Aus 150 Jahren Missionsgeschichte*, Wuppertal, 1978.
- Meulen, J.C. van der. *Het adatrecht der inlanders in de jurisprudentie, 1912-1923*, Leiden, 1924.
- Meulenbelt, H.H. *De prediking van D. Chantepie de la Saussaye*, Nijmegen, 1907.
- Molendijk, A.L. '“Tweede-hands werk”: Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye als godsdienst-historicus', in: Knechtmans, P.J., Rooden, P. van. *Theologen in ondertal. Godgeleerdheid, godsdienstwetenschap, het Athenaeum Illustre en de Universiteit van Amsterdam*, Zoetermeer, 2003.
- Mulders, Alph. *Inleiding tot de missiewetenschap*, Bussum, 1950 (tweede druk).
- Mulders, Alph. *Missiologisch bestek. Inleiding tot de katholieke missiewetenschap*, Hilversum, Antwerpen, 1962.
- Müller, Th. *Die 'grosse Reue' auf Nias. Geschichte und Gestalt einer Erweckung auf dem Missionsfelde*, Gütersloh, 1931.
- Nes, H.M. van. 'De Nederlandsche zendingsschool 1905-1930', *TZM*, 1931 (75), 97-115.
- Nes, H.M. van. *De Nederlandsche zendingsschool. Wat zij bedoelt en wat zij nodig heeft*, s.l., s.a.
- Nes, H.M. van. *Levensbericht van P.D. Chantepie de la Saussaye*, Leiden, 1921.
- Nes, H.M. van. 'In memoriam Dr. J.W. Gunning (1862-1923)', *TZM*, 1924 (68), 1-23.
- Neurdenburg, J.C. 'De zendingwetenschap (Dr. G.E. Burkhardt's kleine Missionsbibliothek)', *MNZG*, 1876 (20), 221-246.
- Neurdenburg, J.C. 'De Zendingwetenschap (E. Buss, die christliche Mission)', *MNZG*, 1876 (20), 437-463; 1877 (21), 69-100, 145-192, 270-310, 354-378.
- Neurdenburg, J.C. 'Over Zendingmethode (4)', *MNZG*, 1869 (13), 1-49, 105-152, 237-306; 1870 (14), 31-73.
- Neurdenburg, J.C. 'De opleiding van onze Zendelingen', *MNZG*, 1890 (34), 416-436; 1891 (35), 75-100.
- Neurdenburg, J.C. *Proeve eener handleiding bij het bespreken der zendingwetenschap*, Rotterdam, 1879.
- Niebuhr, H.R. *Christ and Culture*, New York, 1951.
- Noort, G. 'Van oorspronkelijke religie tot christelijk geloof: een proefschrift over William Robertson Smith', *Wereld en Zending*, 1999 (28/2), 24-29.
- Ossenbruggen, F.D.E. van. 'Het primitieve denken, zoals dit zich uit voornamelijk in pukkengebruiken op Java en elders. Bijdrage tot de prae-animistische theorie', *BTLV*, Leiden, 1915 (71), 1-369.
- Ossenbruggen, F.D.E., 'De oorsprong van het Javaansche begrip Montja-pat, in verband met primitieve classificaties', *VMKAW*, 1917 (5), 3.
- Pakendorf, G. '“For there is no power but of God.” The Berlin Mission and the Challenges of Colonial South Africa', *Missionalia*, 1997 (25), 255-275.
- Peel, J.D.Y. *Herbert Spencer on social evolution, selected writings*, Chicago/London, 1972.
- Perry, W.J. *The megalithic culture of Indonesia*, London, 1918.
- Petter, F. *Profanum et Promissio. Het begrip wereld in de missionaire ecclesiologieën van Hans Hoekendijk, Hans Jochem Margull en Ernst Lange*, Zoetermeer, 2002.

- Plaisier, B. 'Een GZB-er onder verwanten: Antonie van de Loosdrecht in zijn relatie tot andere Hervormde zendelingen', in: *'Maar eens zei ik ja' Liber amicorum voor drs. H. Bootsma*, s.l., 1992, 115-126.
- Plaisier, B. *Over bruggen en grenzen. De communicatie van het evangelie in het Torajagebied (1913-1942)*, Zoetermeer, 1993.
- Posthumus Meyjes, E.J.W. *Hervormd 's-Gravenhage in de negentiende eeuw. Kerkhistorische schetsen*, 's-Gravenhage, 1935.
- Randwijck, S.C. Graaf van. *Handelen en denken in dienst der zending. Oegstgeest 1897-1942*, 2 dln., 's-Gravenhage, 1981.
- Rauws, Joh. 'Vijftig jaren zending in Nederland', *TZM*, 1938 (82), 18-29.
- 'Rapport over eenige aan te prijzen middelen ter bereiking van het doel des Nederlandschen Zending-Genootschaps', *Handelingen van de buitengewone vergadering van directeuren van het NZG*, 1798.
- Reenders, H. *De gereformeerde zending in Midden-Java 1859-1931. Een bronnenpublicatie*, Zoetermeer, 2001
- Regeringsalmanak voor Nederlandsch-Indië. Tweede gedeelte: kalender en personalia*, uitgaven 1885-1930, Batavia.
- Register op de 'Mededeelingen'*, *Tijdschrift voor Zendingwetenschap*, deel 37-66 (1893-1922), Oegstgeest, s.n., s.a.
- Rhijn, M. van. *Aart Jan Theodorus Jonker*, Amsterdam, 1929.
- Richter, J. 'Welterziehungsfragen und Mission', *TZM*, 1924 (68), 222-234.
- Rouffaer, G.P. 'Nieuwe wegen voor Indische volkenkunde', *De Gids*, februari 1904 (overdruk).
- Rover, P.A. de. *De kerk op mars. Vertel- en voorleesboek van de geschiedenis van de zending*, Den Haag, 1958, 260-268.
- Schimmel, H.J. *Verzoend*, Schiedam, s.a.
- Schmidt, W. *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1912.
- Schmidt, W. *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte zum Gebrauch für Vorlesungen an Universitäten, Seminaren usw. und zum Selbststudium. Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, 1930, Münster, Aschendorf.
- Schmidt, W.R. *Das unbeendete Gespräch*, Wuppertal/Barmen, 1967.
- Schrauwers, A. 'Pillars of faith: Conversion and the objectification of religion', niet-gepubliceerde tekst refereert, Canadian Anthropologist Association, 1993.
- Schreiner, L. *Adat and Evangelium. Untersuchungen zur Bedeutung der altvölkischen Lebensordnungen für Kirche und Mission mit besonderer Berücksichtigung der Christianisierung in Nordsumatra*, Heidelberg, 1969.
- Skeat, W.W. *Malay Magic: being an introduction to the folklore and popular religion of the Malay peninsula*, London, 1899.
- Sluis, J. van der. *De ethische richting*, Rotterdam, 1917.
- Schmal, J.J.R. *Gunning en zijn boodschap voor onzen tijd*, Den Haag, s.a.
- Smit, W. *De Islam binnen de horizon, een missiologische studie over de benadering van de islam door vier Nederlandse zendingscorporaties (1797-1951)*, Zoetermeer, 1995.
- Smith Kipp, R. *The early years of a Dutch colonial Mission, The Karo field*, Michigan, 1990.
- Spencer, H. *The principles of ethics*, Indianapolis, 1978.
- Stekelenburg, L.E. van, *Wegen naar waarachtig mens-zijn. De invloed van het werk van Wilfred Cantwell Smith op de hedendaagse theologie van de godsdiensten*, Kampen, 1998.
- Swellengrebel, J.L. *In Leijdeckers voetspoor. Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen, deel I 1820-1900*, Haarlem, 1974.
- Swellengrebel, J.L. *In Leijdeckers voetspoor. Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen, deel II 1900-1970*, Haarlem 1978.
- Tenhaeff, W.P.H.C. *Het spiritisme*, Den Haag, 1979.
- Tsintjilonis, D. '“The flow of life in Buntao”. Southeast Asian animism reconsidered', *BTLV*, 2004 (160/4), 425-455
- Troostenburg de Bruijn, C.A.L. van. *Biografisch Woordenboek van Oost-Indische predikanten*, Nijmegen, 1893.

- Turner, H.W. 'The primal religions of the world and their study', in: Hayes, V. (ed.), *Australian Essays in World Religions*, Bedford Park, 1977, 27-37.
- Turner, H.W. 'A further dimension for missions. New Religions Movements in the Primal Societies', *IRM*, LXII, 1973.
- Turner, H.W. *Religious innovation in Africa. Collected Essays on New Religious Movements*, Boston, 1979.
- Tylor, E.B. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, London, 1873.
- Valeton, J.J.P. *Getuigenissen*, Nijmegen, 1907.
- Valeton, J.J.P. *Op den levensweg. Korte overdenkingen*, Nijmegen, 1912.
- Verkuy, J. *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, Kampen, 1975.
- 'Verslag van den Staat en de Werkzaamheden van het Nederlandsche Zendinggenootschap, van 1 Juli 1891 tot 30 Juni 1892', *MndNZG*, s.n., 1892 (8/9), 113-137.
- Visser, P.J. *Bemoetienis en getuigenis. Het leven en de missionaire theologie van Johan H. Bavink*, Zoetermeer, 1997.
- Volkman, T.A. *Feast of Honor. Ritual and Change in the Toradja Highlands*, Chicago, 1985.
- Vollenhoven, C. van. *Het adatrecht van Nederlandsch-Indië*, Leiden, 1918-1931.
- Vollenhoven, C. van. *De ontdekking van het adatrecht*, Leiden, 1928.
- Voorhoeve, H.C. *Brieven over Dr. van der Flier's 'Darbisme'*, Den Haag, 1879.
- Vree, J. *De Groninger Godgeleerden. De oorsprongen en de eerste periode van hun optreden (1820-1843)*, Kampen, 1984.
- Vree, J. 'P. Hofstede de Groot en de vergadering der Evangelische Alliantie. Een beslissende episode uit de nadagen van Groninger richting en Réveil (1864-1867)', in: *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800*, Kampen, 1991 (14) 34, 13-38.
- Vroklage, B.A.G. *Die sozialen Verhältnisse Indonesiens. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung. Band I: Borneo, Celebes und Molukken*, Münster i.W., 1936.
- Waardenburg, J. *Classical approaches to the study of religion. Aims, methods and theories of research. Volume 1: Introduction and anthology*, Den Haag, Parijs, 1973; *Volume 2: Bibliography*, Den Haag, Parijs, 1974.
- Waardenburg, J. *Reflections on the study of religions, Including an essay on the work of Gerardus van der Leeuw*, Den Haag, Parijs, 1978.
- Walls, A.F. *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*, New York, 1996.
- Warneck, J. 'Der Animismus im Indischen Archipel', *AMZ*, 1907, 33-40.
- Warneck, J. *Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums*, Berlin, 1908.
- Warneck, G. *Abriss einer Geschichte der protestantischen Mission von der Reformation bis auf die Gegenwart. Mit einem Anhang über die katholischen Missionen*, Leipzig, 1882.
- Warneck, G. *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch*, Gotha, 1892-1903.
- Weegink, B.H. *Dagmens en nachtmens tegelijk. Aart Jan Theodorus Jonker (1851-1928)*, Bleskensgraaf, 1999.
- Wellhausen, J. *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1878.
- Wetering, F.H. van de. 'De Godsnaam op Alor', *TZM*, 1927 (71), 134-136.
- Wilken, G.A. 'Landbezit in de Minahassa', *MNZG*, 1873 (17), 107-137.
- Wilken, G.A. 'Landverkoop in de Minahassa', *MNZG*, 1874 (18), 227-236.
- Wielenga, D.K. *Onze zendingsvelden V: Soemba*, 's-Gravenhage, s.a.
- Wind, A. *Zending en oecumene in de twintigste eeuw*, I, Kampen, 1984.
- Winters, Chr. (ed.). *International Dictionary of Anthropologists*, London, 1991.
- Wit, H. de. 'Intercultural Bible Reading and hermeneutics', in: H. de Wit, L. Jonker, M. Kool, D. Schipani, *Through the Eyes of Another. Intercultural Reading of the Bible*, Nappanee (V.S.), 2004.
- Wouden, F.A.E. van der. *Sociale structuurtypen in de Grootte Oost*, Leiden, 1935.

5 BRIEVEN AAN DE AUTEUR

Duyverman, M.E.	25 mei 1994; 2 juli 1994; 8 oktober 1994; 6 augustus 1995; 4 augustus 1998.
Enklaar, I.H.	27 augustus 1994.
End, Th. van den	13 september 1994, mei 2005.
Gravestein-Dijkhuis, W.	11 augustus 1994.
Jacobsson, B.	9 maart 1995; 21 maart 1995; 7 juli 1995.
Kraan, A.E.	4 januari 1994; 9 februari 1994; 21 april 1994; 3 mei 1994; 13 oktober 1994; 18 oktober 1994.
Kruyt, A.C. jr.	29 juli 1994; 6 september 1994.
Maarleveld, H.J.	13 september 1995.
Plaisier, B.	8 augustus 1994.
Poll-Schuyt, A.M. van de	31 maart 1994; 9 september 1994; 18 oktober 1994.
Schrauwers, A.	23 augustus 1994; 1 april 1995.
Tangerahi, Dj.	26 maart 1995; 5 september 1995.

6 INTERVIEWS

6.1 INTERVIEWS (MONDELING)

<i>naam</i>	<i>woonplaats</i>	<i>datum interview</i>
Badjadi, E.	Sulewana	november 1994
Galamba, D.	Tentena	1 november 1994
Gayumbo, A.	Saemba	september 1994
La'ando, Dj.	Pamona	29, 30 september 1994
Laweangi, T.	Tanamawau	12, 19 november 1994
Lawodi, B.	Pendolo	20 september 1994
Manyonyo, E.	Tentena	27 september 1994
Matompi	Tentena	27, 29 oktober, 1 november 1994
Mbau, M.	Kasiguncu	april, mei 1994
Mentiri, T.	Tonusu	13 september 1994
Pogoa	Bomba	september 1994
Ruagadi, R.	Sangele	7, 12, 16, 28 september 1994.
Soande, S.	Pendolo	november 1994, 13, 14 oktober 1994
Silele, J.	Pendolo	20 september 1994
Tampatonda, D	Korowalelo	28-30 oktober 1994
Timboko, T.	Saatu	6-8, 20, 26, 27 oktober, 1 november 1994

6.2 INTERVIEWS M.M.V. STUDENTEN THEOLOGISCHE HOGESCHOOL TENTENA (SCRIPTIES)

<i>naam</i>	<i>woonplaats</i>	<i>geboortedatum</i>	<i>datum interview</i>
Badjadi, E.	Sulewana	18 mei 1918	november 1994
Balanda, R.	Masani	12 oktober 1913	15, 28 oktober 1994
Biloe, S.	Matompi	15 maart 1915	27, 29 oktober,
Bolusu, T.	Sangele	26 juni 1937	6 oktober 1994
Bungu, D.	Sangele	15 april 1913	4, 13, 26, 27 sept. 1994
Galamba, D.	Tentena	15 nov. 1924	1 november 1994
Gandisi, Dj.M.	Poso	17 juli 1920	20 september,
Gayumbo, A.	Saemba	mei 1914	november 1994

Gimbo, L.	Tendeadongi		2 maart 1923; 2, 9, 16, 23, 25, 26, 28 oktober
Gundo, K.	Sawidago	7 januari 1921	9-11 oktober 1994
Ida, S.	Sangele	30 aug. 1922	5 oktober 1994
Kaluti, I.D.	Sangele	29-2-1928	november 1994
Kawani, D.	Buyumpendoli	17 juli 1917	23, 26-27 oktober 1994
Kayupa, J.	Tendeadongi	2 nov. 1937	23-26 oktober 1994
Kayupa, R.S.	Meko	27dec. 1937	november 1994
Kolombuto, E.		ca. 1918	november 1994
Komile, T.	Taliwan	27 dec. 1937	november 1994
Labiro, H.	Taripa	1918	november 1994
Lateka, B.		5 mei 1916	november 1994
Laweangi, T.	Tanamawali	ca. 1920	12, 19 november 1994
Liwulanga, P.	Sangele	1906	1, 9, 30 oktober 1994
Mambe, A.	Dulumai	17 juli 1928	november 1994
Mentiri, T.	Tonusu	15 sept. 1931	13 september 1994
Metungku, M.	Sawidago	20 okt. 1936	7-8 november 1994
Mokale, B.	Singkona	30 dec. 1925	november 1994
Ntaba, R.	Leboni	17 januari 1929	5, 9, 12 november 1994
Oruwu-Monapa,	Lee	ca. 1914	november 1994
Panjode, T.	Dulumai	17 aug. 1920	24 september 1994
Patiri, L.	Ensa	1 dec. 1917	november 1994
Patunde, B.	Buyumpendoli	4 maart 1926	25 september 1994
Penda, M.L.	Sulewana	4 nov. 1912	november 1994
Penone, S.	Dulumai	17 januari 1923	22 oktober 1994
Pogoa, P.	Bomba	1902	16-17 oktober 1994
Pore, Y.	Kawua	25 dec. 1921	8-9 september 1994
Ranuntu, B.		26 aug. 1910	19, 26 september 1994
Rombot, A.	Poso	1929	18 september 1994
Rontjalangi, S.	Tonusu	5 januari 1920	17 september 1994
Ruagadi, B.	Peura	11 dec. 1917	november 1994
Rundobelo, Y.	Sawidago	24 nov. 1925	8 oktober 1994
Sangkide, R.	Sangele	december 1930	20 november 1994
Santule, M.	Masani	1 februari 1925	7, 14, 21 oktober 1994
Soanda, S.	Pendolo	18 mei 1921	november 1994
Sepatondy, P	Poso	10 januari 1925	10 september 1994
Sigilipu, P.	Tonusu	14 mei 1920	24-25 september
Sigilipu, P.C.	Tentena	3 februari 1926	november 1994
Silaka, M.	Buyumpendoli	19 maart 1926	10 oktober 1994
Songko, P.	kec. Mori	1922	november 1994
Tadula, S.	Sangele	10 okt. 1930	20-22 oktober 1994
Taiso, M.		1893	november 1994
Tampai tua, ibu		1927	november 1994
Tampatonda, D.	Korowalelo	1920	28-30 oktober 1994
Tanco Pa'u	Buyuntaripa	13 aug. 1924	november 1994
Tandumai, L.	Mayakeli 11	aug. 1928	30 oktober 1994,
Tongena, Y.		1917	5, 26 oktober, 2 nov. 1994
Tuwutjaki, B.		3 oktober 1927	10 november 1994
Ule, Dj.	Sangele	19 oktober 1919	26 september 1994

Summary

Albert Christiaan Kruyt (1869-1949) served as a missionary of the Netherlands Missionary Society among the To Pamona in Central Celebes (Indonesia) from 1892 till 1932. He became a well-known man in his days, because of his successful missionary strategy and his prolific writings on mission and ethnography. This study endeavors to systematically describe his life, work and missionary theology, and to evaluate his thinking and influence. The focus of this study is on Kruyt's innovative missionary approach and the concepts which underlie his missiological reflections. Kruyt's writings were used as primary sources, as well as relevant documents in the archives of the former Board of Mission of the Netherlands Reformed Church, and interviews with elderly people in Central Celebes.

PART I

LIFE AND SPIRITUALITY OF KRUYT

Chapter 2 gives a biographical overview of Kruyt's life and work. Born in Mojowarno (Indonesia) as a son of the missionary Jan Kruyt and his wife Dorothea van der Linden, Albert Kruyt was 'repatriated' to The Netherlands at the age of seven in order to receive a proper education. Between 1877 and 1884 he lived in 'Huize den Arend', a home for missionary kids, living next door to the Missionary Training College (MTC) where his older brothers Arie and Hendrik received their training. In 1884 Kruyt applied for admission to the MTC himself and was admitted at the age of 15. The training at the college prepared him in fields such as Indonesian language studies, theology, mission history, missionary methodology, comparative religion and medical training. In 1889 Kruyt took the exam before the 'Committee on the affairs of the Protestant churches in the Netherlands East- and West-Indies' and was ordained. During later years Kruyt would often refer to the last years at the MTC as a time of fierce spiritual struggle: he was influenced by the liberal theological climate in the Netherlands Reformed Church and had doubts about the meaning of Christ. This crisis led to his firm roots in Dutch ethical theology, which had a dominant position in Dutch missionary circles at the end of the nineteenth century.

The Netherlands Missionary Society (NMS) had decided to start new missionary work in Central Celebes in response to an urgent plea from the influential government official Van Hoëvell, who felt that Christian mission could be an effective barrier to the influence of Islam. Kruyt was assigned to undertake this pioneering work, among people who were generally referred to as 'animists'. He started his ministry in Central Celebes in February 1892. In the years between 1892 and 1905, the year in which he went on furlough, he worked diligently: visiting the Pamona people scattered over the scarcely populated area, establishing mission schools and preaching the gospel. He met with resistance to the 'religion of the Dutch', mostly due to the influence of the Islamic kingdom of Luwu, and the smaller kingdoms of Sigi and Tojo, who feared that the opening of the schools would undermine their political power. Kruyt managed to open a number of schools, but attendance was small and there were no conversions to Christianity. Kruyt was

convinced that his work could not bear fruit as long as the influence of the *raja* in Luwu remained unbroken.

In 1905 and 1906 the Dutch colonial government intervened and ‘pacified’ the region through military expeditions in Southern and Central Celebes, whereby the area was effectively brought under Dutch colonial rule and was integrated into its administrative system. Kruyt expected that this would have a major impact on the missionary work and that people would turn to the mission in order to find guidance in this time of crisis. This did indeed occur as Dutch colonial rule forbade a number of rituals which were essential to the religion of the To Pamona, such as the rituals for the dead, sacrifices in the village temple and headhunting.

After having returned from furlough to The Netherlands Kruyt witnessed that the To Pamona started to turn to Christianity. In 1909 Papa I Woente, an important village head in the coastal area, indicated that he and his relatives were ready to receive baptism. At that time Kruyt himself had already moved further inland, leaving the responsibility for the coastal district to a colleague, while he maintained his focus on pioneering work. In 1913 however, it became necessary to open a training school for Pamona *gurus*, who could work side by side with the Minahasa *gurus*. Kruyt was appointed as director of this training college and combined these duties with pioneering missionary work in the lake-district. He was director the training college till his son Jan Kruyt took over in 1929. During these years the number of missionaries in Central Celebes grew steadily. Albert Kruyt repatriated in 1932, finished a translation of the New Testament into the Bare’e language and became a lecturer at the MTC in Oegstgeest.

Kruyt published many writings on mission and ethnology. His name as an ethnographer was established by the publication of *Het Animisme in den Indischen Archipel* (‘Animism in the Indonesian Archipelago’, 1906). Upon publication of the four volume work *De Bare’e-sprekende Toradja’s van Midden-Celebes* (‘The Bare’e-speaking Toradjas of Central Celebes’), co-authored with Nicolaus Adriani, in 1913 he received an honorary doctorate from the State University of Utrecht (The Netherlands). In 1918 he published his ‘Measa’ in which he elaborated his ideas about pre-animistic religion (dynamism). In 1925 he published his most important missiological work *Van Heiden tot Christen* (‘From Pagan to Christian’), which sharply outlined his evolutionary view of religions. His last major ethnological work is *De West-Toradja’s op Midden-Celebes* (‘The West Toradjas of Central Celebes’, 1938).

Chapter 3 shows that the above mentioned spiritual crisis during his training as a missionary brought him to the firm conviction that the atoning work of Christ was ‘God’s way’ to salvation. During his life this certainty remained of crucial importance to him. Kruyt’s diaries make clear that his daily prayers and Bible reading were an integral part of his missionary spirituality: he aimed to involve the other in praying and reading and he hoped thereby to stimulate the other in the growth of faith. It is remarkable that Kruyt had a strong interest in spiritism and was actively involved in seances. He hoped that being in touch with spirits of the deceased would result in a better knowledge of how to proclaim the Christian message. After the year 1900 his interest in spiritism diminished, especially because he never met the spirit of his deceased mother. Kruyt’s spirituality was strongly focussed on an inner change of heart and the growth of ‘spiritual’ faith, although politically he sympathized with the religious socialists who emphasized change in

society. His works, including his diaries, do not contain theological or spiritual reflections on poverty nor issues like the existing slavery in Central Celebes. Kruyt's spirituality was focussed on God, and not on God's creation, the world.

PART II

THE ENCOUNTER OF CHRISTIAN MISSION AND THE RELIGION OF THE TO PAMONA

Chapter 4 describes Kruyt's views on animism. It is shown that he was strongly influenced by the ethnological concepts of E.B. Tylor, G.A. Wilken and F.D.E. van Ossenbruggen. Based on extensive ethnological research in Central Celebes, he concluded that the religion of the To Pamona was a primitive, animistic religion which contained elements from different stages in the evolution of local culture and religion. Under influence of Van Ossenbruggen he distinguished between pre-animism (called 'dynamism') and animism. Within animism he recognised theistic notions as well. In his opinion these elements in Pamona religion were like layers and were in evolutionary competition with one another: dynamism was related to magic and was therefore considered most primitive. Faith in the gods indicated theistic notions and was deemed of a higher evolutionary order and a later development in the animist religion.

Kruyt, being influenced by Dutch ethical theology, concluded that the religion of the To Pamona was primitive because he saw little evidence of 'inward' faith and trust in God. Animism was 'outward', focusing on the world and controlling it through magic. It is of importance that Kruyt concluded that magic practices were primitive and that faith in the gods was evidence of a higher development. In his missionary work he positioned magic against faith. He therefore opposed dynamistic practices but tried to relate to practices that contained elements of faith in God. He saw the role of a missionary as supporting the evolutionary process by interacting with 'faith' in animism and helping people to trust God instead of magic. Kruyt acknowledged that in this process revelation from God (the message of Christian faith), from outside, is necessary, but he comes close to describing the process as an evolutionary growth.

Chapter 5 shows that Kruyt's missiological thinking was influenced by the German theologians G. Warneck and R. Grundemann. Correspondence between Kruyt and his colleague G. Maan, missionary in Halmahera (Indonesia), shows that they studied missiological literature on 'Volkschristianisierung'. In his work Kruyt was confronted with the strength of a 'communal' society in which important decisions were a matter for the community and not the individual. For the missionary endeavor in Central Celebes this resulted in a lack of progress: Kruyt worked for years on end without witnessing conversions. He therefore started looking for a missionary strategy which was rooted in the community. In so doing, he became the first Dutch missionary who consistently used German missiological thinking on 'Volk' in his missionary strategies. He did not aim to plant a church consisting of converted individual Christians, but focussed on christianizing the people as a whole and maintaining as much of the 'traditional culture' (*adat*) as possible. This traditional culture should be renewed and transformed through the power of the gospel and would then lead to material progress as well. He criticized the government for expecting change through restructuring public life without looking at the needed change of the heart. Only the yeast of the gospel could help to create a

new community where true development was visible. In his opinion the government was responsible for the disintegration which was occurring and the lowered ethical standards, as it did not take into account the vital role of religion in communal society and attempted to separate church and state. He stated that the process of transformation towards a Christian society would, even in an ideal situation, take centuries and that partial continuity of old and new was not only to be expected, but was an integral part of the transformation as such. 'Deviations' should be allowed as a necessary element of growth in spiritual understanding of the truth. In order to be able to act as a guide in this process Kruyt stated consistently that the missionary needed a thorough knowledge of local culture, religion and language.

Chapter 6 deals with the relationship between Kruyt's view on animism and on mission. It has been shown that Kruyt does not work with an antithesis of animism and Christian faith, but opts for a model of growth, which was strongly influenced by his views on the evolution of culture and religion: 'material, magical-mechanic faith' had to develop into authentic faith in God. He therefore did not want to introduce a new religion, but he hoped to strengthen the growth of faith in God by relating 'animist' faith in the gods with faith in the one God. With these assumptions in mind he reshaped the Feast for the dead, which initially led to opposition from his mission organization. The Pamona ritual of cleaning the bones became a yearly ritual of cleaning the graves at Easter, not to honor the dead but to commemorate them and remind the people that Christians put their faith in God who promised the resurrection of the dead.

Around 1925 Kruyt had parted with the theory of the degeneration of religion and had fully accepted the consequences of evolutionary thinking for his interpretation of the Genesis account: men descended from animals. This only becomes clear in his correspondence with A.M. Brouwer. In his writings he was never explicit about his convictions on the origin of man.

PART III

THE CHRISTIANIZATION OF THE RELIGIOUS WORLD OF THE TO PAMONA

Part III deals with the relationship of theory and praxis in Kruyt's work. Chapter 7 tries to establish if he succeeded in applying his principles of christianization to the people in Central Celebes. The research shows that Kruyt's evolutionary thinking was vital in the way he evaluated the process of christianization: he did not expect a high level of true, 'spiritual', faith in God, but accepted that many who were baptized had not yet reached a high level of development and therefore had only limited understanding of the Christian faith: a Christian could still be a pagan at heart. He therefore considered mission schools as an important pedagogical tool: in order to support the mission through the development of the human mind. As a result people would learn to abolish magical practices and put their faith in God. Kruyt was criticised by conservative missionaries for not putting enough emphasis on the call to conversion. His approach was indeed different from classical methodistic and pietistic strategies. Patience was a key word for Kruyt, as well as acceptance of, what he called, 'material faith' (faith that was 'still' focussed on substance). 'Spiritual faith' was the result of a long process of growth. This growth also signified the development from primitive to civilized.

Chapter 8 explores Kruyt's perspectives on the translation of the Bible and the

planting of the church as such. Kruyt, and his colleague Adriani, the linguist, were convinced that christianization of the To Pamona should precede translating the Bible, as the people of Central Celebes should develop a Christian and spiritual vocabulary of their own before a good translation could be made. It appears that Kruyt and Adriani were not in agreement on this principle as soon as people started becoming Christians. Kruyt felt they really needed a translation of the Bible as soon as possible, whereas Adriani felt the paraphrased Bible stories would suffice. In this respect Kruyt did not stick to his own principles: he did not want to wait till a Christian vocabulary had been developed by those who became Christians. When Adriani died in 1926 and major parts of the New Testament still had to be translated, Kruyt himself finished the work.

Kruyt's ideas about shaping the church were severely hampered by the interventions of the government. He wanted the village heads to act as elders of the church, as he was convinced that in a communal society state and church are one and cannot be separated. The government forbade this however. Kruyt resented this decision and kept hoping that communal unity could be maintained. Thus he overlooked the influence of the imposed structure of colonial rule, which led to a breakdown of communality. It was only after Kruyt's repatriation that elders were elected.

Chapter 9 describes christianization in relation to the renewal of worship and the renewal of adat. The first part of this chapter shows that Kruyt and Adriani wrestled with the appropriate name for God. In the end they decided not to use local names of the gods, such as *Pue mPalaburu* (Lord Creator) or *i Lai*, but opted for the Malayan *Ala*, which is the same as the Arabic *Allah*. Kruyt had come to the conclusion that it was not wise for a missionary to make use of the old names for the gods, when speaking about the true God, as too many undesirable connotations would be brought into Christian worship.

From the very outset Kruyt had conducted meetings in which he explained the gospel to the To Pamona. As the number of Christians grew, the character of those meetings changed: a line between baptized and not-baptized became ever more evident. Kruyt tried to maintain the open character of the meetings, but he did not succeed in maintaining the communal character of the meetings. He tried to balance this development by introducing communal meals after baptismal services and after celebrations of the Lord's Supper. His aim was to keep the line between the congregation and the village community as fluid as possible. This also applies to his views on church discipline: the Christian population had to grow towards high Christian standards step by step. He felt that strict discipline would not help this process, but would only create unnecessary lines between Christians and animists. Kruyt strongly advocated that time should be allowed for an indigenous development of Christian *adat*.

PART IV

THE INFLUENCE OF KRUYT

Part IV tries to establish the extent of Kruyt's influence. Chapter 10 describes his influence on church and mission in Indonesia, with special reference to Central Celebes. It is shown that Kruyt greatly influenced the missionary strategy of protestant Dutch and German missions working in Indonesia. He became an

influential missionary not only because of his extensive writings, but also because of his many contacts. He influenced young missionaries like A.A. van de Loosdrecht, working with the Mission of the Reformed League, but also influenced an experienced missionary like J. Warneck, working with the Rheinisch Mission in Sumatra. He was a leading person in the debate on missionary strategy. His influence on missionary method was limited however to The Netherlands and The Netherlands Indies, although he exerted some influence in Germany through his contacts with the Rheinisch Mission. It is fair to say that it is hard to overestimate Kruyt's influence on the missionary thinking and work of the Dutch protestant missions ('hervormd') between 1900 and 1930. His influence diminished as soon as the theology of Karl Barth became influential in missionary circles: Kruyt had pleaded for qualified (evolutionary) continuity, whereas Barth stressed discontinuity. In the period after 1945, new questions came to the forefront: the end of a colonial era, issues of modernization, questions concerning the relationship of 'sending' and 'receiving' churches. Missiological discussions moved away from christianization and its methodology, not in the last place because it had been developed in a context of colonial rule.

Chapter 11 describes Kruyt's influence on theology, comparative religion and cultural anthropology. It states that Kruyt's contribution to the issue of gospel and culture was at the heart of missiological debate before 1940. As his writings were used at the MTC in Rotterdam and later Oegstgeest, and through his appointment as a lecturer upon repatriation, all students were introduced to his thinking and methodology. He plays hardly any role in the missiological debate after 1945. The general idea was that his work was outdated, belonging to a colonial era and that the time of modernization came with new demands for missionary work.

The same is visible where it concerns his anthropological writings: before 1940 he was very much involved in the debate on animism, but the evaluation of his work was varied. Some ethnologists criticized his evolutionary approach, others were not happy with his concept of 'soul stuff'. All Dutch ethnological textbooks of the thirties refer to him. Around 1940 his work is no longer discussed, but only mentioned. His theories about dynamism played no role in ethnological debates after 1945. His approach is known as noteworthy, but dated. His descriptions of Pamona culture are used to this day however as he has carefully catalogued traditional culture and had an in-depth knowledge of local customs before colonial rule was established in Central Celebes. Nowadays his work is still used by anthropologists who study the culture of Central Sulawesi, as is shown in the work of Schrauwers, Aragon and others.

Chapter 12, containing the evaluation of Kruyt's work as such, points out that his writings cannot be understood if it is forgotten that he was both a missionary and an ethnographer. Sometimes these roles were in competition. His firm roots in Dutch ethical theology enabled him to be open towards other cultures and religions. Yet at the same time this theological background set limits to his views on the evolution of religion: revelation from God was needed to foster the growth to even greater heights. Kruyt was influenced by Darwinist thought, yet at the same time kept distancing himself from modern theology. Although in his later years he was convinced that man was the product of an evolutionary process, he maintained a focus on mission as guiding people towards 'spiritual' faith in God and did not want to permit medical work or the setting up of business enterprises as a valid way of doing mission. In retrospect it can be said that Kruyt should have devoted more attention to the process of modernization in Central Celebes and should have

prepared the Pamona people more than he did. This can be said for much of the Oegstgeest mission.

It is not right to qualify Kruyt as, in essence, a man of the nineteenth century. His thinking is built upon missiological thought of the last quarter of the nineteenth century, but he contributed new elements: the relationship between mission and evolutionary thought, fostering the evolution from animism to faith in the one God, a relatively positive view of other religions and cultures. In the final paragraphs Kruyt is briefly discussed in relation to the work of H.W. Turner, H. Maurier and Kw. Bediako. In the very last paragraph reference is made to the striking fact that between 1800 and 1900 the number of Christians in Indonesia rose from 51.000 to 311.000 people, but between 1900 and 1941 from 311.000 to 2.200.000. In these 40 years the number of protestant Christians increased sixfold: from 285.000 to 1.665.771. This growth occurred at the same time that the Oegstgeest mission decided to change its missionary strategy: from an approach oriented towards the individual to an approach oriented towards the people (the community).

Registers

1 Register van personen

- Abendanon, E.C. 67, 466-467, 565.
 Abineno, J.L.Ch. 465-466, 568.
 Adriani-Gunning, M.L. 97-99, 103, 107, 122, 125, 346-347, 475, 499, 555, 561.
 Albers, C. 15, 412, 561.
 Alkema, B. 163, 466-467, 568.
 Allier, R. 277-279, 568.
 Amana Beto 276.
 Ambema'a 56-58.
 Aragon, L.V. 476-478, 566.
 Aridjan 137.
 Arts, J.A. 52, 101, 249, 351, 566.
 Baal, J. van. 162-163, 177, 179-181, 187, 296, 470, 481.
 Baarda, M.J. van. 64, 412-413.
 Baaren, Th.P. van. 296, 472.
 Bachofen, J.J. van. 162-163.
 Barani Dakhi 392.
 Barth, K. 405-408, 448, 450, 453, 455, 495, 584.
 Bassecour Caan, H.B. de la. 67, 72, 79, 122, 301, 561, 572.
 Bavinck, J.H. 416, 452-456, 458-459, 480, 576.
 Bediako, G. 154, 158-160.
 Bediako, K. 493-494, 496.
 Beek, W. van der. 100.
 Beek, W.E.A. van. 162, 177, 180, 470, 569.
 Beets, N. 24, 119.
 Belksma, J. 72, 360, 409, 415.
 Bengka 319.
 Berg, A.J. van den. 119, 284.
 Berg, E.J. van den. 413.
 Berg, L.W.C. van den. 383.
 Beversluis, M. 140.
 Bezemer, T.J. 24, 34, 67, 163, 466-467.
 Bijleveld, H. 20.
 Bilderdijk, W. 118.
 Boersema, J.A. 321.
 Boetzelaer, C.W.Th. van. 67, 70, 72, 383, 433, 457, 547.
 Bonifatius 245, 247.
 Boone, A.Th. 159, 207-208, 231, 485.
 Borel, H. 265.
 Braam Morris, D.F. van. 54, 56, 499.
 Braat, H. 50.
 Brainerd, D. 25, 127.
 Brouwer, A.M. 70, 99, 105, 108, 120, 268, 289, 292-293, 295, 301, 313, 324, 414, 423, 427, 429-430, 436, 442-446, 505, 561, 582.
 Brouwer, K.J. 4, 11, 27, 51-52, 61, 87, 113-114, 130, 232, 406, 413, 433-434, 465, 478, 543, 547.
 Brugman, J.A.G. 59.
 Bultje, H. 115.
 Bunga 319.
 Buss, E. 209, 210-211, 440.
 Calcar-Schiötling, E. van. 137-140, 142-143.
 Callenbach, J.R. 353, 457.
 Camerling, E. 476, 478-480.
 Capelle, M.C. 11, 433, 465.
 Chalmers, J. 241, 243, 245, 278, 461.
 Chantepie de la Saussaye, D. 119-121, 442.
 Chantepie de la Saussaye, P.D. 32, 59, 64, 120, 131, 157, 162, 177-179, 232, 246, 283, 285-286, 345, 433, 442, 470, 562.
 Codrington, R.H. 176.
 Constantijn, keizer. 246.
 Coolen, C.L. 126.
 Coolsma, S. 59, 230-232, 236, 246, 323.
 Costa, Is. da. 15, 118, 121.
 Côté, J.J.P. 6, 28, 52, 57, 232, 478.
 Couvreur, A.J.L. 102.
 Cramer, J.A. 241, 430.
 Crommelin, D. 67, 415-416.
 Darwin, Ch. 155-156, 161-163, 185, 286.
 Daubanton, F.E. 210, 212, 270, 429, 439-442, 446, 453, 458, 485.
 Deursen, A.Th. van. 117-119.
 Dijk, B. van. 14.
 Dijk, I. van. 109, 120.
 Dijk, T. van. 78.
 Dijk, W. van. 392.
 Dijken, H. van. 239.
 Dijkhuis, E. 426.
 Dijkstra, H. 226, 432.
 Doedes, J.I. 13, 23, 121, 125, 253, 286.
 Downs, R.E. 172, 225, 370-371, 476-477.

- Dumas, F.H. 51, 57-58.
 Durkheim, E. 185, 290, 421, 475.
 Duyvendak, J.J.L. 430, 466, 468, 480, 553, 570.
 Duyverman, M.E. 110, 404, 407-408, 427, 430-431, 564, 566, 577.
 Eelen, H.G. van. 81, 87.
 Eendenburg, S. van. 16, 33, 502.
 Eerde, J.C. van. 91, 106, 432.
 Ellul, J. 451.
 Emde, J. 127.
 End, Th. van den. 15, 72, 89, 193, 212, 215, 226, 231, 238-239, 317, 322, 360, 369, 372, 378-379, 381, 385, 392-393, 403, 409, 414-416, 418, 424, 432, 456, 463-464, 485, 487, 494.
 Engelenberg, A.J.N. 28, 51, 59, 62-63, 69, 73, 78, 80, 183, 318, 351, 499.
 Enklaar, I.H. 15, 210, 236, 239, 269, 328-329, 379, 426, 435, 457-458, 543, 564, 577.
 Esser, S.J. 97-99, 107, 252, 341, 347.
 Fabri, F. 405.
 Fahrenheit, J.J. 198, 466-467, 470, 480.
 Faure, H.E. 131.
 Ferguson, C. 302-303.
 Finney, Ch. 131.
 Fischer, H.Th. 466, 469, 479-480, 553-555.
 Flaskamp, F. 245.
 Flier, A. van der. 21, 24, 26, 32, 45, 67, 71, 84-85, 88, 93-94, 117, 132, 134-135, 149, 188, 215, 232, 289, 291, 301-302, 313, 381, 561.
 Flier, G.J. van der. 21, 32, 131-132, 571, 576.
 Fokkema, F.J. 88, 91, 93, 109, 111, 301-304, 307-308, 406-407, 429, 433, 455, 561.
 Fortgens, J. 64, 239, 412, 566.
 Francke, A.H. 23, 257.
 Frazer, J. 64, 99, 158, 181-182, 185, 277, 290, 473, 479, 480.
 Freud, S. 185, 277, 278-279.
 Freudentberg, R. 248.
 Fries, E. 274-276, 425, 436.
 Gandisi, Dj.M. 372, 380, 577.
 Garoeda 220, 369.
 Gayumbo, A. 377, 577.
 Geer, D.J. de. 20-21.
 Gennep, A. van. 299.
 Gerretsen, J.H. 26-27, 122-123, 125-126, 301, 568, 571.
 Gobée, E. 93, 101-102, 112, 430, 475, 503, 566.
 Graafland, E.W.G. 20, 24, 73.
 Graafland, N. 29-30, 207.
 Graafland, H. 20.
 Graf, K.H. 159.
 Groen van Prinsterer, G. 12, 118-120, 571.
 Groot, J.J.M. van. 25.
 Grundemann, R. 244, 253, 255-260, 278, 581.
 Gundo, H. 409-410.
 Gundo, K. 376, 380, 396, 578.
 Gunning, J.H. 32, 120, 124-125, 131, 140, 433, 569, 575.
 Gunning, J.W. 53, 58, 63-64, 80, 87-88, 92-93, 124, 126, 134, 137, 147, 177, 236-237, 246, 248-249, 256-257, 302, 310, 323-324, 404-405, 411-412, 414, 427-429, 433, 436, 484, 574.
 Gutmann, B. 293, 452, 454-455, 462, 479.
 Gützlaff, K. 14.
 Haak, C.J. 459-460.
 Habbema, J. 360.
 Haersolte van Haerst, G.A. van. 122.
 Haire, J. 239, 480, 571.
 Hale, L. 465-466.
 Hallencreutz, C.F. 406, 427, 446, 448, 571.
 Hartenstein, K. 405-406.
 Harthoorn, S.E. 231.
 Hartono, C.T. 427, 429, 465.
 Hasselt, A.L. van. 66.
 Hasselt, F.J.T. 413-414.
 Hasselt, W.H.Th. van. 63, 413, 561.
 Hastings, J. 64-65, 67, 473.
 Hauck, A. 245-247, 251, 278.
 Heest, W. van. 459.
 Hegel, G.W.F. 157-158, 161, 163.
 Heiler, F. 407.
 Henley, D. 478.
 Henzel, J. 457.
 Herwaarden, J.D. van. 137.
 Hiebink Rooker, J. 321.
 Hiebink Rooker, J.H. 16, 24-25, 33, 502, 564.
 Hoedemaker, Ph.J. 388.
 Hoekema, A.G. 235, 360, 463, 465.
 Hoekendijk, J.C. 253, 257, 260, 405, 448-449, 450-456, 462-463, 486.
 Hoëvell, G.W.W.C. van. 28-29, 30, 32-33, 35, 39, 45, 52, 57-58, 66, 143,

- 318, 579.
 Hoezoo, W. 15, 127.
 Hofman, Ph.H.C. 51, 59-60, 68-69, 72-74, 76-77, 80, 82, 84, 334, 349, 352, 359, 352, 426, 499-500, 547, 558.
 Hofstede de Groot, P. 23, 125, 137, 144, 284, 576.
 Horsting, L.H.C. 431-432, 564.
 Huet, P.D.M. 131, 138-140, 144, 570.
 Hueting, A. 63, 239-240, 383, 412, 561.
 Hulstra, A. 24, 33, 36-37, 39, 46-47, 49, 114, 564.
 Huydecoper, T.H.R. 12-13.
 Ine i Maseka 522, 534.
 Jaarsma, S.R. 182, 479, 564.
 Jalink, J. 49.
 Jansen Schoonhoven, E. 430, 434, 572.
 Jansen, D. 137-141, 143-144, 147, 178, 187, 572
 Jellesma, J.E. 40-42, 45-46, 50-51, 53, 56-58, 127, 143, 248.
 Jens, W.L. 248, 572.
 Jones, St. 127.
 Jongeling, M.C. 179, 411, 567, 572.
 Jongeneel, J.A.B. 5, 70, 148, 234, 317, 365, 410, 435, 439, 441, 451, 458, 463-464, 495, 545, 564, 567, 572.
 Jonker, A.J.Th. 121, 439, 572, 575-576.
 Josselin de Jong, J.P.B. 25, 108, 430-431.
 Junod, H.A. 479.
 Kalengkongan, M. 53, 222, 351, 360-361, 431, 567.
 Kaligis, A. 46, 52, 360-361, 463, 499, 564.
 Kaligis, J. 361.
 Kaligis, Ph. 52.
 Kambodji, Dj. 359.
 Kamma, F.C. 285, 413, 572.
 Karding Moulton, J. 477, 545.
 Karthaus, P. 308, 356.
 Kate, H. ten. 432.
 Kate, P. ten. 67-68, 73, 75-76, 87, 92, 149, 319, 390.
 Kaudern, W. 99, 347, 473-476, 550, 564, 566-567.
 Kawani, D. 372, 578.
 Keijzer, H.L.J. 426.
 Kereboenggoe, T. 362.
 Kern, H. 66, 547.
 Kern, R.A. 88, 102.
 Keysser, Chr. 452, 455, 462-463, 573.
 Kijftenbelt, R.W.F. 81, 411, 413-414.
 Koentjaraningrat 162-163, 175, 188, 199, 476, 478-479, 573.
 Koetsveld, C.E. van. 12-13, 21.
 Kolondam, H. 46, 52, 234-235, 346, 351, 360-361, 431, 463, 499, 548, 564.
 Kooistra, A. 103-104, 375.
 Kraan, A.E. 577.
 Kraan, N. 100, 331, 567.
 Kraemer, H. 4, 32, 71, 91, 94-95, 97-98, 101, 106-107, 111, 135, 195, 277, 289-291, 305-306, 313, 319, 340-341, 378, 406, 412, 426-427, 430, 432, 437, 446-448, 450-451, 453-454, 456, 462-463, 480, 489, 495, 561, 567, 571, 573.
 Krijger, L.P. 378, 417, 422-424, 460, 573.
 Krom, H.J. 204.
 Kruijf, E.F. 30, 34, 39, 42, 232.
 Kruis, J.M. van 't. 380, 452, 458, 573.
 Kruij, A. sr. (Arie) 11-14, 501.
 Kruij, A. jr. (Arie) 12, 15, 19-20, 22, 33, 37, 38, 383, 411, 434, 502, 579.
 Kruij, S. (Fiep) 12, 14-16, 18, 65, 434, 503.
 Kruij, H. (Hendrik) 15-16, 19-20, 22, 33, 38, 65-66, 94, 137, 143-144, 502, 561, 579.
 Kruij, M. (Marietje) 20, 37, 49, 66, 107, 111-113, 133, 503.
 Kruij-Gobée, D. 20, 66, 113, 115.
 Kruij-Moulijn, J.H. 16, 27, 37-38, 40-41, 46, 49, 60, 79, 107, 112, 115, 141, 328, 433, 499, 502, 558, 562, 564.
 Kuenen, A. 159-160, 214, 272, 573.
 Külling, S. 158-160, 573.
 Kuyper, Abr. 130, 295, 313, 388, 416-417, 420, 422, 573.
 Lafontaine, Ch. 178.
 Lagarensse, J.P. 409.
 Lambooi, P.J. 317, 369, 378, 381, 417, 419-422, 424, 460, 565, 567.
 Lamers, G.H. 13, 26, 120, 501.
 Lang, A. 296.
 Langevoort, H.L. 73.
 Lawodi, B. 329, 331, 577.
 Leeuw, G. van der. 198, 289, 470-472, 481, 573-574, 576.
 Lems, H. 234, 435, 567.
 Lévy-Bruhl, L. 195, 198, 421, 465.
 Lessing, G.E. 157-158, 574.
 Liebert, G.T.M. 51, 55, 351, 499.
 Ligt, W. de. 16, 502.
 Limburg Stirum, J.P. van. 79.
 Lin, J.J.E. van. 457, 460, 574.
 Linde, J.M. van der. 458, 574.
 Livingstone, D. 248, 571.

- Logeman, F.H.W.J.R. 79.
 Loosdrecht, A.A. van de. 72, 295, 372, 414-416, 436, 561, 575, 584.
 Loosdrecht-Sizoo, A.P. van de. 72, 414.
 Loudon, J. 136.
 Louwerier, J. 36, 73, 567.
 Lübbbers, A.E.H. 36, 42, 45, 47, 50.
 Lubbock, J. 156.
 Maan, G. 4, 45, 63-64, 68, 87, 126, 146, 240-241, 248-249, 252, 255-256, 259, 278, 338, 412, 556, 561, 569, 571, 581
 Magido, T. 349.
 Mahan, A. 131.
 Mambe, A. 380, 396, 578.
 Maret, R.R. 176, 574.
 Maurier, H. 489-491, 585.
 Mauss, M. 176, 188, 469, 473, 475-476, 479, 574.
 Mazee, P. 75, 78-79, 83.
 Meerwaldt, J.H. 63, 413.
 Melaha, J. 409.
 Meranga, H. 408.
 Merensky, A. 25.
 Meringgi, M. 362.
 Mesmer, F.A. 178, 187.
 Meulen, Ph.J. van der. 79, 355-356, 565.
 Meulen, J.C. van der. 383, 574.
 Moffat, R. 25.
 Mokale, B. 372, 380, 578.
 Moll, J. 12.
 Moody, Dw. 130-131, 573.
 Mott, J.R. 72, 426, 457.
 Moulijn, A.C. 33.
 Moulijn, C.D. 27, 31, 33-35, 36-37, 49, 558
 Moulijn, J. 16.
 Moulijn, S. 49.
 Mulders, Alph. 457-458, 574.
 Müller, M. 162, 285-286.
 Müller, Th. 274-276, 392, 574.
 Naipospos, P.S. 463-464, 545.
 Najoan, A.F. 78, 333.
 Naudin van Kate, J.W. 92.
 Nederburgh, E.J. 51, 59.
 Neumann, J.H. 63, 232-233, 235, 413, 561.
 Neurdenburg, J.C. 19, 22-24, 30, 32-43, 45, 50, 131, 141-143, 145, 162, 200, 203, 206-217, 219, 223, 253, 256-257, 278, 283-286, 297, 313, 320, 429, 458, 574.
 Nggaoe, T. 362.
 Nieboer, H.J. 177, 179.
 Niebuhr, R. 496, 574.
 Nieuwenhuis, A.W. 25, 67, 432, 473.
 Nobeles, E.A.J. 415-416.
 Nommensen, I.L. 411, 466.
 Obbink, H.Th. 70, 108, 289-290, 472.
 Onvlee, L. 378.
 Oort, H.L. 12-13, 26.
 Oosterlee, A. 112, 132.
 Oosterlee, J. 27, 107, 503.
 Oosterzee, J.J. van. 120-121, 253.
 Oruwo-Monapa, R. 372.
 Ossenbruggen, F.D.E. van. 20, 71, 91, 163, 181-186, 198, 200-201, 230, 289, 468, 472, 476, 562, 573-574, 581.
 Pakendorf, G. 452, 574.
 Pangkeni, K. 362.
 Papa i Bora 339.
 Papa i Danda 230.
 Papa i Lais Tjado 45.
 Papa i Lanti 145, 170, 228.
 Papa i Lantigimo 227-228, 319.
 Papa i mBagi 224.
 Papa i Melembo 51, 57, 319, 525.
 Papa i Menkojoejoe 331, 335, 558.
 Papa i Nyo 319.
 Papa i Owo 333.
 Papa i Piti 319.
 Papa i Wata 57-58.
 Papa i Woente 45, 51, 53, 77, 106, 219, 227, 307, 319, 321, 328-330, 334-335, 354, 386, 392, 394, 426, 431, 464, 500, 516, 522, 534, 580, 544, 548, 556.
 Pearsall Smith, R. 130-131, 573.
 Pentjali Sigilipoe 51, 101, 107, 148, 242, 362, 505, 550, 555.
 Perdok, H. 110, 349, 359, 362-363, 407-408, 410, 436.
 Perry, W.J. 185, 473-474, 550, 574.
 Petter, F. 406, 448, 452, 574.
 Pierson, N.G.P. 236-237.
 Plaisier, B. 6, 294-295, 372, 376, 379, 388-389, 393, 410, 414-415, 427, 437, 484, 567, 575, 577.
 Pogo, P. 100, 114, 149, 329, 577-578.
 Poll-Schuyt, A.M. van der. 68, 86, 375, 404, 577.
 Poluan, C. 82, 95, 362.
 Possumah, A.M. 544.
 Possumah, A.W. 82, 544.
 Possumah, P. 362.
 Pot, C.W. van der. 142, 144.
 Preuss, K.Th. 182.

- Prins, D.C. 415-416, 436.
 Prins, J.J. 212.
 Raalte, A.C. van. 14-15.
 Rabeneck, H. 392.
 Randwijck, S.C. van. 71, 120, 161, 217, 223, 232, 267-238, 288, 355, 383-384, 388, 390, 403, 429, 436, 468, 486, 543, 556, 575.
 Rantong, J. 43.
 Ranunto, B. 380, 396.
 Rasai 219, 320-321.
 Rassers, W.H. 106, 167, 430-431, 469-470, 476, 565.
 Rauws, J. 84, 93-94, 100, 109, 111, 334, 431, 567, 575.
 Reenders, H. 86, 232, 248, 266, 322, 416, 419, 422, 424, 487, 575.
 Remme, W.C. 101, 567.
 Repelaer, A. 340, 346-348.
 Reuss, E. 159.
 Revius, J. 140, 178.
 Rhijn, C.H. van. 14, 22, 26, 122, 125, 439, 502, 575.
 Richter, J. 83, 405, 407, 575.
 Riedel, J.F. 145.
 Riedel, J.F.G. 6, 47, 466.
 Riedel, J.G.F. 146.
 Riedel, K. 568.
 Rijnders, B.J.C. 301, 564.
 Rijders, C.R. 433.
 Ritsema, J. 81, 87, 553-554.
 Rivers, W.H.R. 190, 473, 479.
 Rogge, C. 28-30.
 Rombot, A. 396, 578.
 Roock, L.D. de. 99.
 Rooker, C.M. 502.
 Rooker, H. 14-16, 21, 24, 502.
 Rooker, J. 20.
 Roskes, J.W. 19-20, 22, 24-25, 30, 33, 67, 128, 141, 162.
 Rouffaer, G.P. 66, 162, 171, 182, 466, 575.
 Ruagadi, B. 578.
 Ruagadi, H. 396.
 Ruagadi, R. 98, 114, 323, 329, 331, 336-337, 577.
 Rümelin, G. 286.
 Rundobelo, Y. 396, 578.
 Sankey, I.D. 130-131, 573.
 Sarasin, P. en F. 53, 61-62, 65, 108, 190, 466, 562.
 Schärer, H. 407.
 Schepper, J.M.J. 92.
 Schleiermacher, F.D.E. 272, 283, 464.
 Schmidt, W. 156-157, 185, 197-198, 285, 296, 392, 422, 469, 575.
 Schoch, S. 62, 237.
 Scholten, J.H. 23, 121, 125, 159, 161.
 Schrauwers, A. 6, 181, 234, 280, 385-389, 395, 397-398, 476-479, 568, 575, 577, 584.
 Schreiner, L. 383, 403, 436, 575.
 Schrieke, B.J.O. 91, 199, 473, 551.
 Schut, J.A.F. 412, 562.
 Schutte, G.J. 117-119, 570.
 Schuyt, P. 67, 73, 75, 80-81, 84-88, 92-93, 102-103, 107, 134, 303-304, 309-310, 319, 404, 500, 562.
 Swellengrebel, J.L. 97, 107, 231, 339-340, 345, 347-349, 408, 435, 446, 526, 575.
 Sekeh, J. 53, 222, 351, 360-361, 431, 564.
 Sepatondoe, T. 362.
 Sepatondou, P. 396, 578.
 Severijn, J. 388.
 Siemlink, P.J. 187.
 Silele, Y. 329, 577.
 Simon, G. 252, 262, 442.
 Skeat, W.W. 176, 479, 575.
 Slageren, J. van. 215-216, 435, 565.
 Sluis, J. van der. 119, 216, 575.
 Smith, A. 153, 160.
 Smith, W.R. 153-154, 158-159, 161, 185, 569, 574.
 Smith Kipp, R. 16, 65-66, 575.
 Snouck Hurgronje, C. 13, 25, 58-59, 62, 64, 67, 105-107, 171, 182-183, 342, 432, 562.
 Soande, S. 396, 577.
 Söderblom, N. 295-297, 473.
 Spencer, H. 154-156, 286-287, 443, 574-575.
 Spener, Ph.J. 257.
 Stakman, M.C.E. 28, 144.
 Starrenburg, D.B. 412.
 Steinmetz, S.R. 67, 106, 177, 179, 467.
 Soepit, Ibr. 334-335.
 Ta nTeka 390.
 Tabatoki 75.
 Taiso, M. 376, 396, 578.
 Talasa 76, 98, 114, 227, 230, 243, 264, 307, 319, 335-336, 431, 464, 544.
 Tamauka, G. 362-363, 408.
 Tamawodja 171, 229.
 Tangeranghi, Dj. 326, 409-410, 577.
 Tantowinako 51.
 Taoerana 360.
 Tawaloejan, W. 346, 361.

- Timboko, T. 113-114, 329, 331, 577.
 Troeltsch, E. 406, 441.
 Tsintjilonis, D. 5, 476, 478-479, 575.
 Turner, H.W. 5, 191, 491-494, 576, 585.
 Ulfilas 247.
 Uli 319.
 Valetton, J.J.P. 120-122, 568, 576.
 Valk, T.A.F. van der. 138, 159.
 Varkevisser, F. 51, 351, 499.
 Veen, H. van der. 6, 381, 409, 416, 469, 565.
 Veen-Spieth, L. van der. 431.
 Veldhuis, R. 97, 340.
 Verhoeff, J.F. 34.
 Verkuyll, J. 110, 448, 456-458, 576.
 Vierkandt, A. 182.
 Vinet, A.R. 120.
 Voetius 317-318, 328, 339, 365, 382, 397, 572.
 Vogel, H. de. 73.
 Vollenhoven, C. van. 383-384, 568, 576.
 Voorhoeve, H.C. 132, 206, 576.
 Vries, J.S. de. 24, 144-145.
 Vries, S.S. de. 16, 359, 502.
 Vroklage, B.A.G. 197-198, 467-469, 576.
 Vuuren, L. van. 466-467, 475, 568.
 Waardenburg, J. 157-158, 472-473, 475, 481, 543, 576.
 Waldmeier, Th. 25.
 Walls, A.F. 5-6, 266, 576.
 Wang, Ch.T. 302.
 Warneck, G. 251-256, 260, 278, 349, 576, 581.
 Warneck, J. 4, 63, 67, 70, 88, 90, 94, 101, 111, 114, 192, 252, 254, 260-263, 275-276, 278-279, 290-291, 294, 300, 301, 307, 349-350, 425-426, 429, 436, 452-453, 457, 459-462, 480, 562, 567, 576, 584.
 Weerden, H.J. van. 379.
 Wesseldijk, H.J. 81, 85, 87, 90, 359, 500, 562.
 Wesseldijk, J.W. 95, 104, 361-362, 562.
 Westra, A.H. 47, 55.
 Wetering, A. van de. 51.
 Wetering, F.A. van de. 181-182.
 Wetering, F.H. van de. 371, 576.
 Wichmann, A. 61-62, 467, 562.
 Wielandt, P.Th. 29-30, 32, 40.
 Wielenga, D.K. 78, 89-90, 277, 292, 302, 374, 376, 390, 417-419, 422, 436, 576.
 Wijk, G. van. 56.
 Wijk, P. van. 256.
 Wilhelmina, koningin 91-92.
 Wilken, G.A. 20, 25, 140-141, 161-165, 173-174, 178, 182, 200, 289, 321, 467, 473, 573, 576, 581.
 Wilken, N.P. 25, 140, 321.
 Williams, J. 25.
 Willibrord 247.
 Woensdregt, J. 93, 95, 100-101, 293, 302, 331, 375, 378-380, 391, 407, 551, 562, 567-568.
 Wolf, J.J. de. 182, 479, 564.
 Wouden, F.A.E. van der. 466-468, 576.
 Wowor, W.P. 34.
 Wundt, W. 185, 277.
 Zeldam Ganswijk, D.J. ten. 159.
 Zinzendorf, N. von. 218.

2 Register van geografische plaatsen

- Aceh 62, 171, 544.
Airmadidi 112.
Ambon 35, 39, 51, 102, 193.
Bada 61, 75-77, 89, 95, 99-101, 105, 115, 180, 276-277, 302, 325, 329, 331-332, 337, 353-355, 375, 379, 391, 431, 483, 516, 535, 548, 551, 567.
Balangoa 224.
Bancea 95, 242-243, 269.
Bantam 28.
Barmen 63, 67, 252.
Barneveld 14.
Bataklanden 94, 101, 413, 545.
Batavia 14-15, 20, 32-33, 59-60, 91, 141, 404, 468.
Bazel 65, 210, 405.
Besoa 61, 75-76, 89, 95, 105, 180, 391, 548.
Binowoi 242.
Bolaäng Mongondow 31, 58, 146.
Borneo 56, 59, 171, 468, 576.
Bremen 405.
Brighton 131.
Burkina Faso 489.
Buyu Mapipi 75.
Buyu mBayau 53, 57, 229, 351, 361.
Deli 16, 24, 33, 81, 143, 232, 413, 545.
Den Haag 12-14, 19-22, 26, 32, 70, 86-87, 106, 112-113, 115, 128, 131, 137, 143, 148, 499.
Donggala 62-63, 411, 559.
Duitsland 111, 118, 212, 259, 275, 425-426, 460.
Edinburgh 71, 478.
Engeland 21, 67, 118, 131, 140, 181, 212.
Engwierum 13.
Filippijnen 190.
Genua 65, 68.
Gorontalo 12, 24, 27-31, 33-43, 44-50, 56, 70, 128, 389, 499, 545-546, 557, 562, 564.
Gouda 14.
Groningen 13-14, 26, 120, 122, 289, 470, 472, 572.
Halmahera 45, 62-64, 87, 238-241, 248-249, 256, 278, 341, 383, 412-413, 415, 428, 433, 480, 571, 581.
Hawaii 284.
Heukelom 11.
India 127, 198, 257, 448, 573.
Jakarta 410, 567.
Java 12, 15-16, 24, 29-30, 32-34, 51, 62-63, 89, 98, 103, 106, 126, 140, 183, 193, 205, 208, 231, 305, 319, 383, 412-413, 434, 446, 466, 486-487, 502, 547, 562, 569-570, 574, 575.
Jeruzalem 101, 160, 451.
Kalimantan 63, 248.
Kasiguncu 52, 56, 73, 77, 80-81, 84, 105-106, 269-270, 329-330, 332, 334-335, 352, 355, 361, 373, 377, 500, 522, 557-558, 567, 577.
Katwijk 11.
Kuku 60, 67, 75, 77, 80, 97, 175, 240, 250-251, 362, 431, 500, 511, 557-558, 567.
Kulawi 6, 73, 99.
Lausanne 16, 65.
Leboni 277, 331.
Leiden 25, 52, 67, 86, 91, 105, 112-113, 128, 177, 207, 214, 431, 433, 446, 470, 476.
Lent 35, 49.
Limboto 33, 36, 46-47.
Liverpool 94, 500.
Longkida 331.
Luwu 6, 52-60, 74, 76-77, 249, 323, 336, 411, 499, 562, 579-580.
Luwuk 317, 410.
Luzern 65.
Maassluis 12.
Makassar 7, 54, 81, 87, 91, 98, 102, 413, 499, 559.
Malei 55, 145, 227-228, 319.
Malili 77, 81, 105, 410, 563.
Maliwuko 52, 250.
Mamasa 89, 425, 459, 549, 557.
Manado 7, 29, 34, 40, 112, 385, 408, 499.
Mapane 42, 53, 56-58, 350, 319, 350, 360.
Melanesië 196, 467.
Mentawai 89, 298, 468, 545, 549, 557.
Michigan 15.
Middelburg 204, 321, 380, 416, 572.

- Minahasa 7, 16, 20, 24-25, 29, 31, 33, 35-37, 52, 62, 68-69, 73, 80, 82, 105, 137, 145-146, 148, 169, 191, 207-208, 235, 237-238, 298, 306, 319, 321, 343, 351-352, 354, 361, 443, 502, 505, 580.
- Mojokerto 18, 502.
- Mojowarno 12, 15, 17-19, 33-36, 40, 54, 66, 68, 91, 126-127, 143, 217, 242, 305, 383, 412, 434, 502-503, 579.
- Mori 56, 61, 69, 75, 77, 81, 97, 101-102, 105, 317, 333, 362-363, 499, 510, 545, 547, 552, 557-558, 563, 566.
- Napu 61, 68, 73, 75-77, 95, 99, 105, 149, 180, 249, 353-355, 370, 391, 535-536, 557.
- Neuendettelsau 452.
- Nias 89, 191, 248, 263, 274-276, 279, 392, 425, 487, 574.
- Nieuw-Guinea 241, 248, 285, 412-413, 428, 446, 452, 572.
- Nijmegen 16-17, 26-27, 91, 106, 112, 132, 468, 503.
- Noordwijk 12.
- Oegstgeest 2, 71, 91, 107, 112, 115, 133, 347, 433, 448, 487, 561, 575, 580, 584-585.
- Palopo 55, 58-59, 89, 102, 397.
- Palu 6, 317, 410, 567.
- Pamona-Noord 6, 410.
- Pamona-Zuid 6, 410.
- Panta 51-52, 57, 319, 334, 351, 360-361, 431, 499, 546, 564.
- Parigi 29, 42, 45, 48, 51, 56, 58, 499, 557.
- Parijs 16-17, 65-66, 68, 94, 475, 500.
- Pendolo 71, 77, 80-84, 90, 94-95, 98-100, 104-107, 114, 134, 149, 174, 235, 242-243, 250-251, 269, 312, 329, 328, 332, 334, 336, 349-350, 354, 357-358, 362, 377, 387, 404, 409, 414, 431, 500, 525, 537, 548-549, 557-559, 577-578.
- Pengharapan 33.
- Pepewoloka 334.
- Penang 11.
- Polynesië 196.
- Poso-meer 6, 39, 50, 75, 80, 98, 319, 334, 563.
- Poso-rivier 39, 53, 319.
- Rampi 105, 391, 410.
- Rantepao 372, 415-416, 436, 480, 549.
- Rode Zee 222.
- Rotterdam 11, 14, 19-20, 22, 27, 134, 204, 499, 584.
- Sabang 65-66.
- Sangir-Talaud 100, 105, 302, 350-351.
- Scheveningen 112.
- Semarang 14-15, 24, 127, 502-503.
- Sierra Leone 491.
- Sigi 47, 52, 55-56, 58-59, 62, 361, 499, 557, 562, 579.
- Singkona 308, 368, 390, 578.
- Sumatra 16, 41, 59, 62-63, 78, 89, 252, 413, 425, 500, 550, 559, 584.
- Sumba 78, 89-90, 191, 193, 226, 232, 248, 266, 302, 317, 321-322, 369, 378-379, 381, 390, 392, 417-419, 422, 424, 432, 500, 570-571.
- Surabaya 16-18, 50, 54, 91, 127, 499, 502-503.
- Taipa 95, 242.
- Talise 39-40.
- Tambaram 110-111, 406, 408, 446, 451.
- Tanah Toraja 6, 392-393, 416, 570.
- Tana Poso 359, 363, 408-409, 488, 567-568.
- Tanawangko 25, 140, 145.
- Taripa 81, 105, 334-335, 578.
- Tentena 2, 17, 77, 81, 85-87, 98, 102, 105-106, 110, 303, 319, 335, 361-363, 375, 396, 475, 505, 511, 537, 577-578.
- Timor 89, 181, 197, 252, 419, 500, 549, 557.
- Toini 361.
- Tojo 7, 28-30, 47, 51-52, 55-59, 83, 499, 557, 562, 566, 579.
- Tomasa 51, 53, 57, 61, 319, 351, 361, 431, 546, 564, 567.
- Tomini-bocht 28-31, 35-36, 42, 59.
- Tomohon 24-25, 33, 36, 38, 40, 46, 62, 73, 107, 112, 140, 144, 181, 237, 321, 407.
- Tondano 14, 16, 20, 63, 321, 502.
- Utrecht 11, 13, 15, 26-27, 61, 70, 430, 432, 439, 448, 500, 543.
- Wageningen 24.
- Watuawu 172, 227, 511.
- Watutau 361-362.
- Whitby 405, 449, 451.
- Wotu 81.
- Yogyakarta 91.
- Zuid-Afrika 452, 463.
- Zuid-Sulawesi 6.
- Zuid-West Sulawesi 190.
- Zuidzee 25, 284.

3 Register van zaken

- Aanbidden 285, 387, 512, 517, 526.
Aanknopingspunt 39, 44, 117, 172, 216, 236-237, 261, 278, 328, 373, 388, 406, 421, 441, 445, 451, 453, 464, 469.
Aanneming lidmaten 34, 126, 351, 357.
Aardrijkskundig Genootschap 6, 63, 66, 94, 99, 109, 149.
Acculturatie 157, 195, 196, 199-200, 290, 306.
Adam 293, 360-361, 510-512, 517.
Adat 181, 192, 224, 226-227, 235, 265, 267, 272, 288, 298-299, 308, 324, 365, 382-391, 398-399, 403, 411, 415-416, 424-425, 461, 466, 487-488, 496, 515, 524, 531.
Adatrecht 383-390, 477.
Adatregeling 308, 383, 393.
Adathoofd 390.
Adviseur 51, 60, 102, 360, 385, 404.
Adviseur voor Inlandse Zaken 58, 90-91, 102.
Adviseur voor Indische Regering 58.
Afgescheidenen 15, 398.
Afgestorvenen 75, 138, 145, 165, 296, 302, 309-310.
Afgoden 204, 272, 311, 423, 483.
Afgoderij 416.
Afgodendienst 483.
Afkomst 12, 17, 351, 364, 395, 518-519.
Afval 274, 374, 444.
Akademie van Kunsten en Wetenschappen 94.
Ala 322, 369, 371-374.
Alfoeren 6, 43, 49, 53, 166-167, 222, 227, 360-361.
Algemene zendingsconferentie 68, 111, 255, 278.
Allah 171, 229, 369, 371, 373.
Allerzielen 304-305.
Almachtige 512.
Angga 180, 230, 327-328, 349.
Anitu 165.
Antropologie 1, 3, 5-6, 328, 385, 397, 403, 437, 439, 466, 470, 476-481.
Apologetische school 120, 124.
Arabisch 369, 371, 583.
Arbeid 31, 47, 70, 74, 100, 108, 134-135, 159, 161, 178, 204-205, 209, 212, 215, 222, 232, 240, 394, 416, 428.
Arbeidsveld 35, 49, 87, 241, 392, 553, 558.
Armen 66, 205, 327.
Armoede 149-150, 359.
Assistent-resident 28, 32, 35, 40-41, 47, 50, 50, 59, 101, 143, 415.
Autobiografie 25, 434.
Autobiografisch 26, 90, 107, 113-114, 117, 135, 142, 149, 543, 563.
Avondmaal 100, 191, 269, 305, 307-309, 312, 351, 362, 376-380, 392, 398, 422, 437, 554.
Batak 143, 238, 261, 425.
Bataviaasch Genootschap 60, 91, 99, 109, 188, 383, 428, 474, 551.
Bazelse zendingsgenootschap 65, 120.
Bediening 35, 242, 258-259, 355, 379, 393, 398, 462.
Begeleidende geest 144.
Begraafplaats 115.
Begraven 18, 115, 186, 394, 399, 520.
Bekering 118-120, 123, 159, 167-169, 199, 203-204, 212, 216, 226, 230-231, 237-238, 240-241, 244, 247-248, 252-253, 257, 259, 269, 275-276, 278, 280, 284, 288, 298, 313-314, 317-318, 323, 328-333, 349, 363, 413, 416-417, 421, 424, 427, 441, 445, 449, 453-454, 463, 478, 490-491, 556.
Bekeringsgeschiedenis 131, 328-331.
Belasting 36, 56, 80, 364, 380, 525, 558.
Belijden 205, 355, 571.
Belijdenis van geloof 125, 139, 184, 205, 374, 376, 379, 485.
Belijdenis van schuld 123, 376.
Belijdenisgeschriften 484.
Bepaling 164, 206, 210, 223, 226, 250, 272, 280-281, 288, 308-309, 381, 393, 459.
Beschaven 159, 209, 211, 219, 279.
Beschaving 120, 135, -136, 153, 158, 161, 203-204, 208-213, 219, 236, 247, 263, 265, 284-285, 313, 323, 444,

- 449, 451, 469, 485-485, 488.
 Beschavingsarbeid 207, 279-280, 283-284, 313.
 Beschavingsideaal 118, 485.
 Beschavingsopdracht 321.
 Beschavingspeil 280
 Bestuderen 26, 36, 89, 108, 213, 230, 278, 299, 383.
 Bestuur en zending 52, 78-79, 101, 249, 351.
 Bestuurlijke functie 108
 Bestuurlijk gezag 336.
 Bestuurlijke invloed 28.
 Bestuurlijke verhoudingen 336.
 Bestuurlijk gezag 336-337, 358.
 Bestuursambtenaren 25, 58, 63, 73, 78-79, 87, 104.
 Bevoegdheid 274, 385.
 Bezetenheid 138, 146-147, 262, 322.
 Bezieling 88, 130, 223.
 Bidden 20, 41, 44, 48, 70, 122-124, 129, 167, 171, 224, 368, 526-529.
 Bidstond 13, 119-120.
 Bijbel 7, 45, 47, 119, 121, 125, 132-133, 138-139, 146, 164, 191, 219, 222, 233, 251, 262, 286, 327, 340, 344-346, 349, 351, 353, 363, 369, 371-372, 375, 398, 406, 453, 489, 526, 528.
 Bijbelcommentaar 4, 95, 500, 560.
 Bijbelgenootschap 29, 21-32, 97, 99, 285, 340, 345-346, 446.
 Bijbelkring 13.
 Bijbellezing 45, 117-120, 125, 128, 132, 149-150, 350.
 Bijbelonderwijs 329.
 Bijbelse leesboeken 346, 363, 526.
 Bijbelvertaler 98, 231, 346.
 Bijbelvertaling 3, 70, 105, 317, 339-340, 342-348, 363, 365, 373, 408, 546, 552, 560, 575.
 Bijbelwetenschap 179.
 Bijgeloof 168, 214, 224, 231, 280, 297, 300, 303, 305-306, 309, 322, 416, 422, 494, 560.
 Binnenlands bestuur 267, 285, 389.
 Biografie 1-5, 11, 15, 20, 25, 27, 51, 38, 51, 61, 98, 113, 127, 131, 232, 433-434, 465, 472, 478, 573.
 Bloed 117, 230, 377, 395-396.
 Bloedschande 184.
 Bloed van Christus 12, 218, 305, 377.
 Bloedverwant 212, 377, 510, 553.
 Boete 56, 165, 297, 520, 523-525, 531.
 Bovennatuurlijk 138, 155, 277, 331.
 Brightonbeweging 130.
 Bruidschat 529, 550.
 Buffelfeest 395.
 Catechese 23, 362, 367, 484.
 Celebes en Onderhoorigheden 54, 56, 98, 102, 181.
 Chinees 43, 302, 350, 421, 487, 511.
 Christianisatie 344, 349, 406, 427, 559, 571.
 Christocentrisch 216, 314, 331, 398, 485.
 Christologie 26, 123, 326, 444, 571.
 Christusprediking 128, 222.
 Civiel gezaghebber 56.
 Classis 91-92, 138, 359.
 Collecte 559.
 Collectie 24, 52, 61, 563.
 Collectief 190, 238-239, 247, 278, 280, 318, 328, 330, 423-424, 444, 461, 465.
 Collectief denken 74.
 Collectieve overgangen 365.
 Comité van Waakzaamheid 111.
 Communale eenheid 357, 376-377, 380-382, 395, 398.
 Communisme 68, 290, 544.
 Communistisch 67, 175, 247, 356-357, 381.
 Compagnie 31, 39, 44-45, 75.
 Conferentie
 Conferentie van Zendingen
 Controleur 51, 54-55, 59, 75, 101, 114, 183, 229, 308, 318, 351-352, 355-357, 475, 499, 518.
 Cultuurarbeid 446.
 Cultuur-eigene 189, 325, 364.
 Cultuurgoed 394.
 Cultuurkritiek 488.
 Cultuurlagen 181, 190.
 Cultuuroverdracht 449.
 Cultuurpropaganda 253, 449.
 Cultuurstudie 304, 341, 404.
 Cultuurverband 469.
 Cultuurvolken 211, 290.
 Dagindeling 41.
 Dansen 42, 93, 100, 138, 311, 380, 395, 444, 523, 555, 564.
 Darbisme 131-132, 571, 576.
 Datu 52, 54-58, 60, 323, 499.
 Demonen 191, 461.
 Deputaten Sumba-zending 89, 266, 392, 378, 418.
 Deterministisch 153-154.
 Diaken 139, 359.

- District 6, 28, 59, 75, 77, 115, 357, 410.
 Districtshoofd 76-77, 101, 335-336, 364, 393.
 Dobbelen 48.
 Dode 46, 75, 118, 139, 165, 186, 192-193, 234, 301-302, 309-310, 393-395, 397, 399, 412, 488, 493.
 Dodenfeest 75, 170, 180, 199, 224, 233-234, 300-301, 304, 309-310, 335-336, 393-394, 399, 415-416, 536.
 Dodenherdenking 301.
 Dodenmaaltijd 394.
 Dodenrijk 196, 328.
 Dodenritueel 311.
 Dodenwereld 328.
 Dogmatiek 13, 23, 26, 124, 136, 147, 262, 301, 308, 448.
 Dogmatisch 23, 26, 125, 147, 283, 302, 308, 323, 407, 444, 571.
 Doleantie 388.
 Dood 95, 123, 138, 132, 145, 164, 167, 175-176, 180, 191-192, 201, 235, 237, 284, 300, 310, 327-328, 340, 372, 393, 415, 422, 450, 492, 507, 515, 518, 520, 522, 547, 553.
 Doop 51, 77, 123, 135, 193, 218, 239, 240-242, 244, 258-259, 269, 275, 329, 334-335, 338, 355, 376, 378-380, 382, 393, 398, 462, 500, 516, 554, 558.
 Doop met de Geest 124, 131.
 Doopcatechese 392.
 Doopformule 251.
 Doopformulier 378.
 Doopkandidaat 355, 392.
 Doopleden 105.
 Dooponderricht 95, 242, 330, 332-337, 368, 376, 415.
 Dooponderzoek 355.
 Dooppraktijk 242.
 Doopsgezind 110.
 Doopwater 191.
 Dopeling 77, 239-240, 242, 329, 334, 382.
 Dopen 16, 77, 95, 118, 169, 239, 242, 251, 269, 280, 299, 331.
 Duivel 48, 170, 226, 229, 272, 381, 420, 422, 505, 530.
 Echtscheiding 390, 559.
 Economie 84, 136, 470.
 Economisch 102, 111, 153, 199, 290-291, 470, 476, 552, 560, 565.
 Edinburgh (zendingsconferentie) 72, 243, 426, 431, 451, 457, 460, 574.
 Eenheid van cultuur 6, 180-181, 385-386, 410-411, 450, 469, 478.
 Eenheid van God 224-225, 254, 279, 293.
 Eenheid van het hart 327.
 Eenheid van het menselijk geslacht 225, 254, 279, 290, 295, 325, 490, 492.
 Eenheid van religie en staat 181, 356, 363-364.
 Eenheid met voorouders 328.
 Eeuwfeest NZG 77.
 Eeuwige adem 510.
 Eeuwige leven 129, 137, 141, 143, 218, 230, 254, 310.
 Eeuwige waarheden 257, 428.
 Eeuwigheid 129, 256, 522, 524.
 Eeuwig heil 327.
 Eredoctoraat 70-71, 252, 426, 432, 439, 452, 489-490, 500.
 Ethisch 122-123, 154-126, 130, 135, 215, 226, 277, 289, 292, 294-295, 313, 388-389, 408, 417, 419-421, 447, 463, 465, 483-486.
 Ethische hoogleraar 23, 70, 119-121, 177, 439.
 Ethische politiek 266, 388-389, 405, 477.
 Ethische richting 13, 26, 32, 117, 119, 128, 200, 215-216, 237, 278, 290, 301, 313, 419.
 Ethische theologen 117, 120-121, 125, 216, 289, 486.
 Ethische theologie 120, 131, 154, 161, 215-216, 260, 348, 388, 407, 423, 465, 483, 485, 488.
 Ethischen 14, 121, 135, 295, 417, 447, 483-484.
 Evolutie en openbaring 201, 213, 440.
 Evolutie en schepping 290.
 Evolutie van de geest 188, 289-291.
 Evolutie van de godsdienst 161-162, 174, 202, 215, 232, 283, 285, 287, 289-296, 406, 421, 440, 484, 486.
 Examen 14, 17, 22-23, 25, 31, 34, 82, 84, 93, 104, 499.
 Feest 46, 110, 170, 233-234, 274, 304, 306, 310-311, 336, 356-357, 380-381, 394-397, 399, 409, 415, 429, 477, 545-546, 549.
 Feestmaaltijd 555.
 Financiële bijdrage 12, 30, 65.
 Financiële situatie 27, 30, 33, 46.
 Financiële middelen 31.
 Financiën 82, 86, 352.
 Framboesia 45, 219.
 Fuya 527, 534, 548.

- Galaten 488.
 Gebed 18, 20, 48, 106, 117-120, 122-125, 128-133, 145, 149-150, 168, 171, 188, 193, 229, 235, 271, 273-274, 297, 301, 307, 350, 353, 367-368, 372, 375-376, 380, 396, 505, 508, 517-518, 523, 526-528, 558.
 Geestelijk karakter 193, 226, 251, 288, 342.
 Geestelijk leven 3, 121, 123-124, 131, 135, 138, 149, 173-174, 188, 251, 258, 270, 329, 345, 348, 378, 414, 423.
 Geestelijke ontwikkeling 136, 170, 190, 201, 263, 289, 305, 309, 312, 314, 321, 345, 356-357.
 Geestelijke waarheid 135, 279, 483, 485.
 Geesten 67, 75-76, 138, 140, 143-147, 155, 163, 165-166, 171, 176, 182, 186, 194-195, 223, 225-226, 229, 262, 264, 269, 279, 285, 297, 322, 325-326, 333, 335, 393, 414, 421, 423, 490, 505, 515-516, 521-522, 530, 547.
 Gehoorzaamheid 12, 226, 250, 274, 324, 422.
 Geloofscrisis 22, 122, 154-126, 215.
 Gelovig hart 128.
 Gemeente 4, 34, 36, 39, 74, 81, 100, 105, 121, 143-126, 132, 187-139, 205, 218, 239, 243, 257, 269, 293, 304, 308, 310, 334, 345-346, 350-359, 362-363, 375-376, 379-380, 382, 391-392, 394, 398, 406, 408, 422, 424, 426, 450, 455, 493, 544, 553, 560, 568.
 Geograaf 53, 62, 67, 478.
 Geografie 25, 40, 42-43, 63, 91, 110, 326, 410, 465-466, 548, 565.
 Geologisch 61, 67, 466, 565.
 Gereformeerde deputaten 89, 266, 378, 392, 418.
 Gereformeerde kerken 432, 480.
 Gereformeerde zending 86, 89, 163, 193, 226, 238, 248, 266, 277, 292, 317, 322, 369, 378-379, 381, 388, 392, 416-419, 422, 424-425, 430, 432, 483, 487-488.
 Germaans 157, 189, 246-247, 257, 276, 333, 565.
 Germanen 225, 242, 245-248, 251, 311, 417, 462,
 Geweld 62.
 Gewetensnood 69.
 Gezaghebber 55-56, 78, 558.
 Gezangboek 95, 354, 444, 558.
 Gezangen 14, 129, 353, 376.
 Gids 69, 266, 268, 280, 412, 464, 489, 492.
 GKLb 600.
 GKST 2, 42, 115, 323, 326, 331, 352, 359, 396, 408-410, 437.
 Goddelijke herkomst 287.
 God de Vader 235, 507.
 Goden 67, 155, 160, 165-166, 170, 172-173, 186, 190-192, 194-196, 201, 223-224, 235-236, 251, 267, 269-271, 288, 294, 296-298, 303, 325-327, 331, 335, 367-368, 371, 373, 421-423, 445, 460, 490, 506-507, 512, 514-517, 529-530, 553.
 Godsbestuur 347.
 Gods kracht 40, 124, 127, 129, 169, 218, 268, 321.
 Gods leiding 126, 134, 271, 288.
 Godsdienstig leven 121-122, 174.
 Godsdienstig-zedelijk 175, 211, 250.
 Godsdienstoefening 48, 76-77, 120, 128, 132-133, 322-324, 335, 350, 352-354, 362, 374-375.
 Goede Vrijdag 351.
 Godsnaam 219, 322, 369-373, 397-398, 576.
 Gouvernementschool 34.
 Gouvernementssecretaris 51.
 Gouvernementsstomer 29, 40, 44, 46.
 Gouverneur 54-58, 98, 102, 137, 385, 499.
 Gouverneur-generaal 62, 79.
 GPID 600.
 Groei gemeente 318, 351, 353, 367-368, 375, 450, 480, 494.
 Groei in discipelschap 255.
 Groei in Godsvertrouwen 278-280, 330, 408, 484-485, 489, 491, 496.
 Groei in het geloofsleven 122, 136, 194, 230, 264, 288, 424, 446, 483.
 Groei innerlijk leven 309.
 Groei islam 29.
 Groei geestelijke waarheid 483.
 Groei persoonlijke godsverering 397.
 Groei van het zedelijk beginsel 216.
 Groninger theologen 125, 137, 215-216, 283-284, 485.
 Groninger theologie 137-138, 215, 283, 313, 435, 565,
 Guru 42, 52-53, 55, 57, 81-82, 234, 332-336, 351-352, 354, 358-362, 364, 390, 505, 511.

- GZB 295, 360, 372, 376, 378, 409, 414-416, 436, 456, 488, 575.
- Haji 28, 30, 145, 230.
- Handelingen 4, 95, 115, 326, 339, 347, 363, 371-372, 374, 453, 560.
- Handelsonderneming 14, 87, 136, 149, 321, 486.
- Heidenbode 205-206.
- Heidenfilosoof 224.
- Heidenprediking 188.
- Heidens bedrog 215.
- Heidens conservatisme 229, 314.
- Heidense feesten 274, 306, 311.
- Heidense gebeden 273.
- Heidense gebruiken 231, 303, 310, 416, 424, 445, 486.
- Heidense hart 265.
- Heidense leugens 441.
- Heidense staat 261
- Heidense religie 194, 232-233, 279, 314, 386, 394, 423, 455.
- Heidense verbodsbepaling 222.
- Heidenvolken 71, 203, 222, 238, 242, 298.
- Heidense wereldbeschouwing 228, 251.
- Heidenzending 63, 68, 241-242, 244, 248-249, 275, 418.
- Heil 77-78, 118-119, 123, 164, 204, 206, 211, 241, 271, 275, 299, 320, 327, 332, 404, 407, 442, 450, 489, 491, 513-514.
- Heiland 26, 147, 171, 228, 240, 268, 417.
- Heilig 38, 139, 243, 377, 381.
- Heilige Geest 26, 44, 73, 116, 119-125, 129-131, 136, 157, 172, 204, 223, 228, 236, 241, 243-244, 270, 273, 275-277, 280, 309, 314, 323, 329, 348, 373-374, 376, 398, 421, 458, 465, 484, 553, 569, 573.
- Heiliging 120, 122, 125, 131.
- Heks 191.
- Hekserij 167, 264.
- Herdenkingsfeest 312.
- his 487.
- historisch-kritisch Schriftonderzoek 121, 125, 160.
- Honorarium 147.
- Hoofden 39, 43, 48, 50, 52-53, 56, 58, 60, 74-79, 83, 170, 220, 223, 238, 242-243, 249, 278, 311, 319, 322, 330, 335-336, 338, 354, 355-360, 364, 380-381, 386-387, 390, 392-393, 506, 511, 514, 525, 529, 531, 550, 554, 558, 560.
- Huis Den Arend 19, 21, 499, 579.
- Huisbezoeken 43, 45, 49.
- Hulpdienst 92, 215, 319-321, 342.
- Huwelijk 13-16, 19, 27, 32, 41, 100, 115, 129, 143, 162, 246, 346-347, 389-393, 398, 424, 499, 550, 552, 555, 558.
- Huwelijksadat 383, 550.
- Huwelijksfeest 546.
- Huwelijksinzegening 390, 551, 559.
- Huwelijksrecht 550.
- Huwelijksreglement 384, 390-391, 398.
- I Lai* 370-371, 397, 583.
- Imam 28.
- Immigratie 190-191, 201-202.
- I Ndara* 370-371.
- Indisch Genootschap 68, 249.
- Indische Kerk 5, 20, 24, 29, 81, 144, 237, 351, 411, 413, 551-552.
- Inheems 6, 301-302, 311, 384, 387, 398, 420, 444, 449, 487.
- Inheemse christenen 267, 299, 308, 377, 464, 552.
- Inheemse geestescultuur 407.
- Inheemse godsnaam 369, 372.
- Inheemse kerk 115, 318.
- Inheemse onderwijzers 321, 560.
- Inheemse voorgangers 51, 148, 253, 304.
- Inheemse letterkunde 342.
- Inheemse predikanten 487.
- Inheemse religieuze begrippen 344.
- Inheemse taal 378, 433.
- Inlandse maatschappij 29.
- Inlandse staat 3, 68, 175, 249-251, 413, 548.
- Innerlijk leven 25, 223, 251, 309.
- Innerlijke geloof 464.
- Innerlijkheid des christendoms 226, 373.
- Instituering 114-115, 352, 359, 363, 437.
- Instructie 27, 33, 35, 38, 204-205.
- Internering 363.
- Invloedssfeer 58, 381.
- Inwijdingsfeest 555.
- Islam 28-31, 39-40, 43, 48, 53, 56, 73, 91, 102, 170, 175, 193, 220, 227, 230, 241, 247, 252, 266, 324, 336, 373, 441, 521, 551, 579.
- Jahwisme 159-160.
- Jeruzalem (zendingsconferentie in 1928) 101, 451.
- Joden 111, 418.
- Jodendom 247, 272, 441.
- Jodenzending 111.
- Johannes 4, 13, 222, 300, 326, 339, 347-348, 376, 560.

- Jongelingsvereniging 97.
Justificatio 122.
Kabosenya 43, 45, 48, 50-51, 53, 57, 60, 74, 81-82, 171, 219-220, 224, 227-228, 243, 264, 278, 360, 369, 381, 386-387, 393, 409, 511.
Kantu 178, 196, 320.
Kapali 147, 164, 222, 226.
 Karo-Batak kerk 16, 33.
 Karo-Batakland 413.
 Kelten 189.
 Keltisch 189, 246.
 Kerkelijk bestuur 364.
 Kerk en staat 79, 101, 181, 200, 249-250, 355-356, 363, 381, 387-388.
 Kerkelijk-staatkundige overgangen 250.
 Kerkenraad 139, 352, 354, 358-359, 362, 364, 387, 393, 408.
 Kerkopbouw 115, 349-350.
 Kerkorde 115, 378, 404.
 Kerkvorming 410, 430, 437, 463.
 Kerst 77, 95, 300, 373, 437.
 Kerstboom 311.
 Kerstening van de taal 340, 342-345, 347.
 Kerstfeest 310-311, 356-357, 373, 394, 551, 558-559.
 Kerstviering 310, 346, 380.
 Kinderkerk 22, 354.
 Kinderzegen 551.
 Koempenia 77, 250, 337, 516, 524, 532.
 Koloniaal bestel 358, 449.
 Koloniaal bestuur 51, 181, 409.
Kombengi 510.
 Koppensnellen 61, 69, 180, 199, 224, 227, 229, 244, 249, 264, 307, 336, 437, 492, 546-547, 553.
 Koran 48, 220.
 Korintiërs 351.
 Krachteloze van het heidendom 167.
 Kracht van God 40, 121, 124-125, 127, 129-130, 169, 218, 268, 321, 332, 351
 Kracht van magie 182, 185, 187, 190-192, 199, 264, 296-297, 311, 374, 461, 468, 470.
 Kracht van het evangelie 253, 262, 270, 303, 368, 451.
 Kruis 12-13, 115, 551, 559.
 Kuisheid 65.
 Kweekschool Pendolo 71, 80-83, 88, 94-95, 107, 114, 134, 149, 162, 177, 251, 349-350, 362, 404, 409, 488, 500, 537, 549, 557-558.
Lamoa 145, 167-168, 225, 234, 326, 369-370, 373, 515, 530-532, 535.
 Landbouw 78, 100, 153, 169, 192-193, 250, 264, 270, 309, 322, 389, 394-395, 493, 527, 552.
 Landbouwhervorming 335.
 Landbouwoffers 169.
 Landbouwonderwijs 78.
 Landbouwpriester 229, 335, 368, 555, 559.
 Landbouwrituelen 192.
 Landstreek 30, 387, 550, 559.
Lasao 224.
 Leesboek kerkgeschiedenis 403.
 Leesboek catechisatie 125.
 Leger des Heils 477.
 Levensfluïde 178, 187.
 Levensheiliging 122, 417.
 Lidmaatschap bestuur 108-109.
 Lidmaten 34, 126, 351, 357, 376-377, 544.
 Liefde 19-20, 41, 60, 66, 69, 96, 126, 158, 173, 201, 205-206, 211, 213, 223, 225, 236, 243, 245, 278, 283, 299, 326, 348, 395, 426, 451, 516-518, 525.
 Liefde van God 50, 127, 142, 167, 172-173, 214, 217, 219, 221, 223-224, 231, 235-236, 243-244, 262, 264, 274, 320, 324, 379, 391, 510, 520, 525, 529-530, 532.
 Litanieën 172, 341, 367, 371-372, 517, 526-527, 556.
 Liturgie 26, 350, 375-376, 397, 477, 550.
Lobo 76, 165, 224, 535.
Lobo-geesten 76, 264.
Lobo-offer 76, 264.
 Lukas 95, 222, 326, 339, 347-349, 363, 376, 500, 528
 Maatschappelijke positie 14.
 Macht 39, 56-60, 168, 176, 192, 201, 227, 267, 270, 325, 366, 409, 411, 471, 507-508, 51-515, 531-532.
 Machten 147, 190-192, 225, 268, 288, 322, 461-462, 510, 516.
 Macht van God 47, 76, 167, 219, 222-223, 241, 262, 264, 270-271, 288, 320-322, 326, 365-367, 421, 490, 493, 514-515, 530.
 Macht van het heidendom 223.
 Magnetiseur 143, 178, 187.
 Magnetisme 178-179, 187, 568.
 Melaatsheid 512.
 Maleis 4, 23-24, 35, 44, 95, 129, 132, 341-343, 360, 370-371, 373, 378, 414, 428, 485, 487, 552.
 Maleise diensten 36, 324, 352.

- Maleissprekenden 323, 351.
 Maleissprekende gemeente 105, 350-352, 377.
Mana 176, 296, 422, 476, 468, 470-472.
Measa 4, 171, 181-188, 192, 198-199, 201, 296, 467, 471-472, 474, 479, 500, 544, 580.
 Medicijnen 15-16, 47, 65, 85-86, 170, 217, 320-321, 361, 559.
 Medium 136, 141, 143-144, 146.
 Megalieten 89, 94, 473-474, 574.
 Mekka 144.
 Melanesiër 176, 190, 196, 570.
 Melanesisch 467, 190.
 Methodisme 119-120, 131.
 Methodistisch 124-125, 130-131, 328, 338.
 Migratie 181, 201, 474-476.
 Militair ingrijpen 60, 62, 69, 73.
 Militaire expeditie 68, 76, 249, 488.
 Missiologie 2, 23, 148, 188, 252, 260, 278, 340, 348, 389, 405, 426, 430, 434-435, 439, 451, 456, 458-459, 462, 465, 480-481, 484, 486, 489, 565-566, 570, 572, 607.
 Modernisme 12, 128, 137, 194.
 Mohammedaan 48, 230, 324, 336, 414, 423.
Mompemate 46, 224, 233.
 Monogamie 391-393.
 Monogenese 287
 Monotheïsme 156, 185, 293-294, 571.
 Monotheïst 160.
Moraego 100.
Mosintuwu 234, 377.
 Moslim 6, 48-49, 56, 371, 411-412, 414, 437.
Motengke 224, 233, 309, 488.
 Motieven 30, 136, 216, 218, 223.
Mowurake 170, 172, 186, 309, 320, 341.
Murid 53, 128, 132, 150, 324, 350-351, 522.
 Museum 52, 105-106, 143, 182, 431.
 Muziek 42, 444.
 Mythe 108, 181, 327, 371, 441, 550, 552.
 Nationalisme 430, 437, 452, 486-487.
 Natuurheilkunde 144.
 NBG 29, 31-32, 51, 97, 99, 231, 285, 339-340, 345-347, 446.
 NHK 2, 12, 22, 26, 32, 116, 120, 122, 125, 130, 137-138, 194, 210, 290, 426, 435, 463, 484, 543, 569, 571-572, 604.
 Nieuwe Jeruzalem 146.
 Nieuwe Testament 14, 23, 44, 97-98, 107, 144, 216, 326, 339, 340, 345-348, 350, 374, 378, 415, 500, 526, 544.
 Nieuwjaarsfeest 311.
 Noach 490, 492, 506-507.
 NZS 118, 412, 414, 427, 429-430, 436, 446, 448, 480, 500.
 NZV 5, 15, 231, 383, 545, 570.
Obat 42.
 Oegstgeest 2, 91, 107, 112, 115, 133, 207, 427, 430, 433, 448, 455, 487, 494, 561, 580, 584, 585.
 Oermonotheïsme 197-198, 287, 296, 469.
 Oerreligie 5, 287, 293, 313.
 Offerfeest 220, 234-235, 520.
 Onbeschaafd 24, 118, 166, 204, 210, 284-285.
 Onderscheiding 61, 70.
 Onderwerping 62, 74-76, 226, 249, 368, 490.
 Onderwijs 19-20, 29, 33, 43, 55, 77-78, 80, 81-82, 84, 88-90, 109, 119-120, 147, 161-162, 177, 200, 205-207, 216, 222-223, 229, 235, 241, 258, 265, 279-280, 283, 299, 319-322, 329, 333-334, 337, 344, 346, 354, 360-361, 368, 377, 379, 384, 388, 414, 416, 427, 429-431, 439, 459, 466, 470, 480, 487, 545.
 Ongeloof 44, 406, 408, 423, 492.
 Onsterfelijkheid 64, 141, 204, 551.
 Ontkrachten van het heidendom 50.
 Ontmaskeren 167-168, 215, 223, 228, 278, 320, 490, 492.
 Ontslag 16, 24, 28, 33-34, 47, 52, 65, 82, 231, 333, 361.
 Ontwikkelingsdenken 124, 237, 283, 285, 313, 441.
 Onze Vader 212, 442.
 Oogst 46, 77, 192, 264, 268, 270, 307, 325, 389, 394, 397, 440.
 Oogstfeest 335, 395-397, 399, 409.
 Oogstlied 464.
 Oordeel over collega's 114, 250, 415.
 Oordeel over religie 154, 170, 173, 180, 333.
 Oordeel over zonde 122.
 Oordeel van God 123, 224, 406, 489, 491, 521.
 Oordeel van Salomo 222.
 Oorlog 15, 20, 43, 50, 56-58, 60, 83-84, 106-108, 111-115, 232, 266, 322, 349, 352, 363, 404-405, 408, 416, 430, 435, 437, 453, 480, 488, 495,

- 509, 525, 531.
 Oorspronkelijke religie 5, 156, 158, 492, 494, 574.
 Opbouw van de gemeenten 71, 253, 272, 317, 349-350, 353-354, 362-364, 379, 426, 454, 568-569.
 Openbaring 121, 124, 139-140, 167, 173-174, 189, 197, 201-202, 207, 212-214, 216, 221, 231-232, 265, 273, 279-280, 283-284, 287-288, 294, 313-314, 406, 416, 419, 422-423, 440-442, 445, 454, 459, 461, 484, 486, 490, 495, 568, 571.
 Openbaring van Johannes 347.
 Opklimmen naar God 124-125, 136, 214, 221, 416.
 Opleiding 11, 17, 19-24, 26, 28, 34, 50, 53, 55, 61, 81-82, 91, 95, 108, 111, 120, 125, 134, 137, 140, 148, 162, 205-206, 223, 231, 235, 256, 277, 283, 321, 359, 362, 404, 407-409, 414-415, 429-430, 436, 446, 465, 489, 499, 505, 569, 574.
 Opstanding 13, 137, 243, 310, 456.
 Opvoeden 19, 129, 150, 159, 527.
 Opvoeding 12, 19, 127, 133, 157-158, 188-189, 208-209, 211, 216, 253, 265, 267, 273, 275-276, 283-284, 293-294, 303, 321, 334, 338-339, 349, 384, 404, 445, 459, 485.
 Opvoedkundige taak 105.
 Opwekking 117, 125, 131, 257, 274-276, 279, 308, 392, 569.
 Ordening 27, 153, 205, 499, 543.
 Organisatie 172, 476.
 Organisatiestructuur 88.
 Organisatietalent 127.
 Organische evolutie 155, 162, 214.
 Oromase 140.
 Orthodox 12-13, 30, 117, 121, 124, 417, 480.
 Oude Testament 23, 158, 326, 346, 526, 560.
 Ouderling 12, 79, 354-356, 358-359, 362, 364, 368, 374, 381, 387, 393, 396, 404, 455, 551, 553.
 Pacificatie 51, 56-57, 60, 62, 69, 175, 249-250, 266, 275, 310, 336, 393, 477, 492, 500, 511.
Padungku 395-396.
 Paasfeest 310.
 Parigisch 6.
 Pasen 259, 300, 373, 380.
 Paulus 13, 97, 123, 347, 391, 418, 442, 453, 488, 549, 560, 571.
 Pensioen 109, 360.
 Persoonlijk geloofsleven 117, 120, 122, 572.
 Persoonlijk kennen 121.
Pesale 394-396.
 Piëtisme 119-120, 128, 238, 465, 466.
 Piëtistisch 135, 253, 257, 260, 338, 409, 466.
 Pinksteren 121, 373.
 Pionier 31, 84, 105, 115, 127, 130, 134, 252, 349-350, 404, 433, 565.
 Planten 140, 244, 251, 256, 389, 394-396.
 Plantfeest 395-396, 399.
 Plicht 30-31, 76, 79, 105, 119-120, 172, 226, 236-237, 327.
 Plichtsbesef 18-19.
 Plichtsgetrouw 37.
 Politiek 11, 28, 39, 50, 57, 62, 75-76, 84, 136, 150, 157-158, 175, 181, 250, 266, 336, 386, 388-389, 405, 432, 452, 477, 486-487, 492, 549, 554, 573.
Polanggo 395-396.
 Polygamie 390-393, 564.
 Polygenese 287.
 Polytheïsme 156, 254, 422, 573.
Pongko 167, 227, 322, 326.
Posintuwu 166, 234-235, 267, 394, 395, 397.
 Predikant 5, 11-16, 20, 23, 29-30, 32, 34, 65, 154, 131, 135, 137-138, 140, 144, 204, 206, 292, 352, 378, 408, 410, 417-418, 419, 429, 444, 458-459, 483, 487.
 Prediken 22, 44, 83, 110, 233, 237, 244, 300, 307, 323-326, 354, 418, 423, 461, 463.
 Prediking 3, 12, 74, 83, 91, 172, 174, 188, 197, 206-207, 215, 221-223, 225-226, 228, 230-231, 235, 237-238, 243-245, 249, 251, 268, 270, 272, 275, 298-299, 307, 314, 317, 319-320, 322-325, 330-331, 337, 345, 350, 352, 354, 362, 366, 367, 384, 395, 418-419, 429, 431, 441, 443, 445, 454, 461, 478, 492, 505, 518, 530, 565, 567, 571, 574.
 Preekschetsen 3-4, 83, 95, 216, 223, 295, 309, 322-327, 346, 366-367, 386, 429, 463, 505-532, 543, 560.
 Priester 118, 171, 190, 197, 214, 220, 236, 331, 366, 370, 381, 526.
 Priesteres 167, 172, 186, 196, 220, 320,

- 341, 526-527.
 Priesterfeest 513-514.
 Primal religion 5, 154, 158-161, 483, 491-493, 569, 576.
 Profeten 118, 143, 158, 160, 196-197, 202, 214, 272, 294, 324, 521.
 Profetessen 144.
 Profetisch 159, 197, 449, 450-451.
 Profetisme 197, 202.
Pue 371, 567.
Pue Ala 322, 369, 372-374.
Pue Allah 171, 373.
Pue di Songi 371-372.
Pue Isa 373, 544.
Pue Lamo 369.
Pue mPalaburu 165, 186, 225, 371-372, 395-396, 583.
Pue Yesu 373.
Radaasi inii 395
 Ras 189-190.
 Rationalisme 118, 121.
 Rationalistisch 176, 468, 470.
 Rechtvaardiging 120, 122-123, 173.
 Rechtvaardigmaking 123, 571.
 Regeling 20, 80, 274, 308, 353-354, 360, 375, 377, 383-384, 390-393, 398, 549.
 Reinigen 226-227, 267, 424, 455.
 Reiniging 225, 227.
 Reisverslag 3-4, 48, 50, 56, 83, 543, 557.
 Religiegeschiedenis 3, 467, 483.
 Religieus-socialisten 150.
 Repatriëring 17, 29, 63, 86-87, 93, 99, 105-108, 113, 115, 132-133, 148, 150, 163, 319, 358-359, 364, 403-404, 413, 426-427, 429, 436-437, 448, 488, 495, 499-500, 563.
 Resident 28, 35, 39, 50-51, 53-54, 56-59, 78-79, 143-144, 181, 199, 356.
 Residentie Menado 7, 28-29, 35, 51, 54, 56, 58, 79, 102, 144, 181.
 Ressort 62, 80-85, 94-95, 99-100, 103, 105, 235, 269-270, 319, 349, 352-355, 358, 360, 362, 375, 377-378, 392, 404, 415-416, 500.
 Réveil 15, 117-110, 128, 130, 576.
 Revolutie 118-119, 200, 449, 571.
 Rijst 83, 191-192, 271, 308-310, 366, 393-397, 506, 514, 517, 520-521, 523, 526-528, 530-531, 552-553.
 Rijstbouw 185, 190, 192, 195, 290, 293, 335, 487, 550, 553, 558.
 Rijstcultuur 192.
 Rijstgeest 264, 397, 545, 553.
 Rijstgodin 553.
 Rijstooft 395, 547.
 Rijstschuur 369, 520.
 Rijstveld 308, 335.
 Riten 91, 136, 188, 191, 194-195, 197, 199, 224, 271, 280, 291-292, 309, 376, 393, 488.
 RMG 63, 94, 252, 275, 405, 413, 426, 487.
 Roeping 26, 31, 104, 118-119, 125, 133-135, 144, 204, 206, 208, 210.
 Romeinen (volk) 157, 247.
 Romeinen (bijbelboek) 4, 98, 339, 347, 416, 560.
 Romeinse rijk 246-247.
 Roomse missie 30, 32, 105.
 Roomsens 32, 76, 185.
 Roomse zendingsmethode 304, 420.
 Roomse periode 280, 311, 445.
 Roomse praktijken 298, 304-305.
 Rooms-Katholieke Kerk 22, 305.
 Roven van Gods eer 490.
 Roven van Gods macht 270, 365-366, 421, 514-515.
 Rijke jongeling 324.
 Sacramenten 34, 49, 239, 269, 351, 363, 367, 378-380, 458, 570.
 Salaris 99, 109, 360.
 szc 92, 102, 108-109, 231, 302, 429, 488.
 Samenwerking 32, 37, 52, 56, 78-79, 86, 92, 101, 108, 215, 308, 336, 405, 409, 411, 451, 566.
Sanctificatio 122.
 Sangirees 351.
Sawah 69, 79.
 Scheiding kerk en staat 79, 101, 181, 200, 249-250, 356, 363, 380-381, 387-388.
 Scheiding lichaam en ziel 122.
 Scheiding gedoopt en ongedoopt 357.
 Scheiding sacramenten 239, 269, 378-379, 570.
 Schepper 156, 224-226, 254, 366, 421, 423, 510.
 Schepper-god 165, 190-192, 296-297, 371-372.
 Scholenkwestie 53, 55-56.
 Schoonmaken van de beenderen 69, 303, 399, 488, 536.
 Schoonmaken van de graven 283, 299-304, 307, 309-311, 408, 422, 445, 455, 459.
 Seance 137-138, 141-147, 332, 570, 580.
 Simon de tovenaer 374, 552.
Sintuwu 234.

- Slaven 227, 229, 248, 278, 325, 386, 409, 488, 509, 511-513, 515-516, 518-521, 529, 532, 550.
- Slavenstand 81, 223, 456.
- Slavernij 150, 177, 204, 229, 247, 488, 518, 547-548, 552, 554.
- Soberheid 65, 148.
- Sociaal-democratie 150, 388, 486.
- Sociale evolutie 154-155, 162, 442.
- Soevereiniteit in eigen kring 387-388
- Soevereiniteitsrecht 249.
- Spelling 5-7.
- Spiritisme 125, 136-147, 150, 163, 165, 174-175, 178, 194, 200-201, 216, 251, 313, 322, 332, 418, 572, 575, 580.
- Spiritist 139-140, 142-144, 147, 178.
- Spiritistische bijeenkomsten 143.
- Spiritistische geschriften 143, 187.
- Spiritistische leerbegrippen 139.
- Spiritistische manifestaties 138-141, 145, 147, 177.
- Spiritistische ontwikkelingsfase 196.
- Spiritistische opvattingen 138-139, 142, 145, 165, 175.
- Spiritistisch genootschap 140.
- Spiritualisme 138-141, 143-144.
- Spiritualiteit 3, 117, 119-120, 125, 135-136, 149-150, 158, 289, 348, 435.
- Stamfeest 4, 553.
- State formation* 181, 389, 477.
- Status 206, 397.
- Steenhouwers 94, 190-191, 193.
- Sterfelijkheid 180.
- Steunen op eigen kracht 192, 271-272.
- Steunsels van het geloof 271.
- Stoffelijk bestaan 169, 329.
- Stoffelijk 155, 158, 471.
- Stoffelijk geloof 136, 188, 191, 271, 288, 337.
- Subsidie 63, 73, 78, 80, 88-90, 411.
- Subsidieregeling 80.
- Syncretisme 110, 280, 408, 420, 422, 424.
- Syncretistisch 159, 314, 494.
- Taalstudie 45, 340-342, 414.
- Tafeldansen 138, 142-143, 187, 568.
- Tambaram (zendingsconferentie) 110-111, 405-406, 408, 427, 446-447, 451, 571, 573, 574.
- Tandenvijlen 389, 546.
- Tanoana* 146, 165, 179-180, 186, 192, 201, 230, 327-328, 336, 373-374, 379-380, 395, 398, 479, 514, 567.
- Tegenwerking 53-55, 85, 106, 117, 244.
- Toeëigening van het heil 123, 189, 342, 424.
- Theocentrisch 314, 398, 485.
- Theocratisch 388.
- Theologiestudie 16.
- Tien geboden 160, 176, 222, 235, 366-367, 376, 556.
- Timotheus 351.
- To Ala 190.
- To Bada 325, 331-332, 337, 516.
- To Napu 43, 57, 62, 500.
- Toba-Batak 550.
- Toverlantaarn 446.
- Traktement 35.
- Transmigratie 397.
- Tucht 92, 267, 268, 378, 380, 392-393, 398, 422.
- Tuchtmaatregelen 392-393.
- Tuchtmeester 267.
- Tuinen (*kebun*) 43, 59, 75, 168, 318, 353, 465, 523, 537.
- Tuinbouw 212.
- Tukang obat* 42.
- Tweede Kamer 20, 68, 83.
- Uiterlijkheid des heidendoms 164, 167-168, 170, 172, 201, 226-228, 237, 261, 330.
- Uitzenden 15-17, 19, 31, 34, 36, 51, 89, 95, 110-111, 205, 207, 241, 302, 347, 464, 496.
- Uitzending 21-22, 32-33, 37, 82, 134, 166, 253, 446, 496.
- Unilineaire evolutie 201, 289.
- Urheber 296.
- uzv 30, 45, 64, 87, 239, 412-413, 415, 436, 570.
- Vergeving 142, 195, 218, 221, 236, 254, 276, 284, 376, 419.
- Verheffing tot het geloof 211, 311, 386, 441.
- Verheffing van de zeden 213.
- Verheffing van het religieus gevoel 136, 140, 201.
- Verheffing van het volk 135, 203, 253.
- Verhouding met collega's 33, 36, 84, 114, 134.
- Verhouding van bestuur en zending 58, 249, 405.
- Verkondigen 16, 23, 26, 29, 34, 40, 42, 44-45, 47-48, 52, 71, 86, 118, 127, 130, 145, 150, 167-169, 171-172, 174, 188, 193, 204-205, 207, 209, 211, 215-219, 222-225, 227, 231,

- 235, 243, 246-247, 251-252, 254, 272, 278-279, 290, 295, 320-324, 343, 370, 386, 390, 397, 406, 409, 419-420, 440, 443-444, 453, 465-466, 486, 506, 512, 517, 550, 553, 558, 569.
- Verlichting 118, 204, 215, 435, 485-486, 493, 565.
- Verlof 4, 12, 19, 33, 54, 62-63, 65-70, 72-73, 82, 86, 89, 91-95, 99, 103, 109, 164, 187, 200, 225, 241, 286-287, 413, 425, 427, 429, 436, 500, 547, 559.
- Verlosser 26, 117-118, 204-205.
- Vertrouwen 38, 41, 45, 53, 77, 122, 129-130, 168, 192, 216, 220, 226, 243, 250-252, 265, 268-272, 274, 288, 309, 312, 320, 324, 328-330, 333, 337, 365-367, 404, 415, 419, 428, 437, 443-444, 461, 485-486, 496, 506, 517, 519, 528.
- Verval van het heidendom 169, 173-174, 201, 205, 293-294, 306.
- Verwarring 69, 138, 266, 268, 289, 369, 386, 464.
- Verzoening 126, 188, 192, 203, 297, 484.
- Volmaaktheidsleer 131.
- Volmaakt 98, 208, 265, 284.
- Voorouders 75, 165, 182, 192, 238, 250, 254, 264, 270-271, 291, 303, 307, 309, 324-326, 328, 331, 335-336, 344, 366, 369-370, 372, 384, 397, 418, 445, 461, 465, 490, 493-494, 506, 510, 512, 514-515, 517.
- Voorouderverering 280, 294, 299, 313.
- Voortbestaan 138, 165, 175, 191, 201, 313, 348.
- Vrede 12, 36, 65, 84, 174, 219, 295, 347, 356, 450, 516, 524.
- Vriend 21, 26-27, 47, 57, 67, 84, 93, 96, 114, 117, 131-132, 134, 142, 149, 158, 188, 215, 232, 261-262, 276, 289, 292, 300, 330, 336, 425, 508, 510, 513, 520-522, 528.
- Vriendschap 20-22, 24, 27, 36, 45, 66, 96, 234, 276, 330, 386, 425, 524, 529.
- Vrije 262, 488, 519.
- Vrijkopen 248, 386.
- Vrouwen-Hulp-Genootschap 13-14.
- Wa'a ngkabosenya* 322, 358, 387.
- Waarheid 44, 115, 121, 124, 130, 135-137, 141-143, 145-146, 157-158, 167, 170, 180, 192, 194, 196, 203-204, 215, 218, 222, 273, 279, 312, 330-331, 343, 348, 351, 412, 443, 445, 451, 453, 461, 483, 485, 493, 514, 517.
- Watua* 81, 150, 278, 386, 409.
- Wesleyaans 131.
- Westers 108, 117, 135, 148, 154, 161, 191, 193, 207, 238, 265, 267, 306, 313, 379, 381, 383, 392, 405, 407, 419, 444, 448, 449, 451, 456, 458, 464, 470, 485-486, 492-493, 551, 553.
- Wet 28, 138, 212, 274, 284, 288, 387.
- Wet van God 159-160, 236-237, 267, 272, 274, 376, 442.
- Wet en evangelie 188, 226, 275.
- Wet en genade 273.
- Wetslezing 376.
- Wetsreligie 216.
- Whitby (wereldzendingsconferentie) 405, 449, 451.
- Woka* 186, 526.
- Wonder 47, 137-138, 241, 277, 510.
- Wrijving 78-79, 358.
- Wurake* 167, 172, 178, 186, 220, 320, 365, 367, 374, 386, 398.
- Yesua* (Jezus) 373.
- Zedelijk 173, 235, 294, 303, 175.
- Zedelijk beginsel 216-217, 280, 421.
- Zedelijk begrip 191.
- Zedelijk besef 192, 201, 267, 294.
- Zedelijke aanleg 213.
- Zedelijke betekenis 193, 269, 296.
- Zedelijke beweegredenen 250.
- Zedelijke eis 222-223, 261, 264.
- Zedelijke gemeenschap 272.
- Zedelijke kracht 79, 173.
- Zedelijke invloed 266.
- Zedelijke ontwikkeling 174, 251.
- Zedelijke religie 159.
- Zedelijke toestand 123.
- Zedelijke verheffing 211.
- Zedelijke vernieuwing 263.
- Zedelijke verwildering 454.
- Zedelijke waarde 210, 278.
- Zedelijke waarheid 135.
- Zedelijke wereldorde 296.
- Zedelijk geloof 298.
- Zedelijk-godsdienstige natuur 212.
- Zedelijk-godsdienstige verandering 251.
- Zedelijk handelen 251, 267.
- Zedelijkheid 3, 107, 208, 266-268, 544.
- Zedelijkheidspolitie 100.
- Zedelijk karakter 265, 333.
- Zedelijk leven 265, 281, 440.
- Zedelijk vermogen 136.

- Zedelijk verstaan 237.
 Zeeduif 39-42, 46, 48, 129, 557.
 Zegen 34, 127, 129-130, 134, 212, 302, 324, 365-366, 390, 396, 525, 532.
 Zelfonderhoud 80, 334, 404.
 Zelfopoffering 69.
 Zelfstandige kerk 114-115, 437.
 Zelfstandigheid 83, 177, 456, 487-488
 Zelfstandigheid van de gemeenten 115, 404, 553.
 Zelfstandigwording 115, 239, 359, 404, 430, 437.
 Zelfverloochening 34, 38, 148-149, 237, 243, 248, 259, 280.
 Zending-leraar 1, 14-15, 115, 298, 314, 429, 435, 443, 494, 499, 543, 565.
 Zendingsbestuur 2, 80, 84, 87, 92, 102, 117, 149, 274, 309, 392, 411, 426, 434, 436.
 Zendingsconferentie 101, 243, 406, 449, 451, 457, 460, 495.
 Zendingsconsul 70, 92, 383, 415-416, 457.
 Zendingsconsulaat 411, 436, 562, 572.
 Zendingsdirector 14, 19, 111, 120, 124, 134, 141, 236, 301, 313, 455.
 Zendingsfeesten 91, 97, 110, 548.
 Zendingshuis 2, 26, 112, 147, 230-231, 435.
 Zendingskweekschool 14, 499.
 Zendingsopleiding 22-23, 25, 27, 63, 67, 68, 106, 109-110, 133, 140, 144, 162, 200, 205-206, 215-216, 283, 334, 430, 448, 572.
 Zendingspost 28, 30-31, 46-47, 73, 205, 334-335, 428, 468, 546, 548, 566, 573
 zendingsscholen 56-57, 59, 77, 126, 411, 416, 459, 499.
 Zending-Studio 93.
 Zendingsterrein 2, 28-30, 32, 81, 101-102, 111, 115, 118, 135, 240-241, 271, 278, 317, 343, 369, 376, 409, 411, 413, 415, 425, 436, 477, 487, 550.
 Zendingswetenschap 23, 25, 109, 171, 209-212, 230, 257, 440-441, 448-449, 453, 456, 458-459, 460, 569-570, 572, 574-576.
 Ziekenhuis 15, 17, 25, 62, 102-103, 113.
 Ziekenzorg 319.
 Ziekte 45, 77, 81, 130, 168, 170, 178, 186, 191, 212, 219, 224, 226, 271, 277, 289, 296-298, 324, 336, 351, 361, 366, 500, 512-516, 519-522, 527, 530-532, 553.
 Ziel 57, 64-65, 87, 123, 129, , 147, 164-165, 172, 175-176, 178, 180, 184, 191-193, 200-201, 218, 223, 226, 230, 238, 259, 261, 269, 277, 290, 292, 313, 322, 324, 326-327, 340-341, 349, 374, 389, 413, 418-419, 469, 471, 473, 479, 485, 492, 510, 516-517, 521-523, 532, 555, 569.
 Zielestof 71, 132, 165, 175-178, 182-183, 186-187, 200-201, 230, 287, 296, 303, 327-328, 374, 418, 421, 460, 467, 469, 471-473, 478-481, 514, 526, 531-532.
 Zondag 79, 132, 240, 251, 311, 322, 324, 350, 353, 357, 375-376, 394, 514-515, 525, 550, 558
 Zondagsheiliging 79, 274, 353, 375, 393.
 Zondagsschool 22, 426.
 Zonde 20, 97, 123, 126, 136, 145-146, 159, 169-170, 172, 191-192, 195, 197, 199, 214, 219, 221, 236, 240, 243, 262, 269, 275-276, 284, 293-294, 296-297, 322, 325, 361, 392, 420-421, 423, 441, 445, 455, 461, 490, 507, 512, 524, 527, 532, 559.
 Zondebesef 188, 295, 298, 378, 421, 464.
 Zondeval 174, 219, 221, 285, 294, 313, 326, 420, 486.
 Zondigen 50, 159, 167, 225, 243, 272, 420, 444, 490, 523-524.
 Zondvloed 286, 325, 554.
 Zonnewendefeest 311.
 Zout 74.
 Zuurdesem 100, 237, 255, 258, 265, 279-280, 303, 327, 332, 343, 350, 379, 381, 383-384, 387, 391, 418, 451.

Curriculum vitae

Gerrit Noort werd op 1 april 1960 te Voorschoten geboren als de oudste zoon van Albert Noort en Hester Besuijen. Hij groeide op in Baarn en behaalde het gymnasiumdiploma aan het Corderius College in Amersfoort. Van 1978 tot 1980 studeerde hij theologie aan de Freie Evangelisch-Theologische Akademie in Riehen (BL), Zwitserland. Van 1980 tot 1983 zette hij zijn studie voort aan Westminster Theological Seminary in Philadelphia (V.S.) en behaalde hij de titels Master of Arts (1982) en Master of Divinity (1983). In 1986 rondde hij het doctoraalexamen missiologie en godsdienstwetenschappen af aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. In het kader daarvan schreef hij een doctoraalscriptie over de wisselwerking van christelijk geloof en Germaanse religiositeit in Noordwest-Europa. In 1987 deed hij het kerkelijk examen van de hervormde kerkelijke opleiding, verbonden aan de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit Utrecht.

In 1983 en 1984 werkte hij als docent en projectmedewerker voor Stichting 'In de Ruimte' te Soest. Nadien was hij in de provincie Gelderland part-time missionair toeruster voor de Raad voor de Zending van de Nederlandse Hervormde Kerk en, eveneens part-time, gemeentepredikant in Bemmelen. In 1991 werd hij als zendingspredikant uitgezonden naar Midden-Sulawesi (Indonesië), waar hij tot 1995 werkte als docent aan de Theologische Hogeschool van de *Gereja Kristen Sulawesi Tengah* (Christelijke Kerk van Midden-Sulawesi).

Na terugkeer uit Indonesië werd hij hoofd van afdeling Nederland van de Raad voor de Zending in Oegstgeest. Na de integratie van de landelijke kantoren van de Samen-op-Wegkerken (1999) had hij een leidinggevende functie bij Kerkinactie (afdeling buitenland) en was hij werkzaam als beleidsadviseur voor het zendingsprogramma. In 2004 werd hij benoemd tot docent missiologie aan het Hendrik Kraemer Instituut te Utrecht. Daarnaast is hij als docent verbonden aan Hydepark in Doorn.

Gerrit Noort is gehuwd met Corry van der Vliert. Zij hebben een zoon en twee dochters: Mark, Nadine en Kirsten.

MISSION - Missiologisch onderzoek in Nederland / Missiological research in the Netherlands

Eerder verschenen in deze reeks / earlier titles in this series are:

1. Jan A.B. Jongeneel, *Missiologie: I Zendingwetenschap, II Missionaire theologie*, 1991.
ISBN 90 239 9649 3
2. Eeuwout Klootwijk, *Commitment and openness: the interreligious dialogue and theology of religions in the work of Stanley J. Samartha*, 1992.
ISBN 90 239 0828 7
3. David N.A. Kpobi, *Mission in chains: the life, theology and ministry of the ex-slave Jacobus E.J. Capitein (1717-1747) with a translation of his major publications*, 1993.
ISBN 90 239 0793 0
4. Anne-Marie Kool, *God moves in a mysterious way: the Hungarian protestant foreign mission movement (1756-1951)*, 1993.
ISBN 90 239 0796 3
5. Bastiaan Plaisier, *Over bruggen en grenzen: de communicatie van het Evangelie in het Torajagebied (1913-1942)*, 1993.
ISBN 90 239 1216 0
6. Hesdie S. Zamuel, *Johannes King: profeet en apostel van het Surinaamse Bosland*, 1994.
ISBN 90 239 1950 5
7. P. Jeroen G. Jeroense, *Theologie als zelfkritiek: een onderzoek naar de missionaire theologie van Arend Th. van Leeuwen*, 1994.
ISBN 90 239 0647 0
8. Alle G. Hoekema, *Denken in dynamisch evenwicht: de wordingsgeschiedenis van de nationale protestantse theologie in Indonesië (ca. 1860-1960)*, 1994.
ISBN 90 239 0538 5
9. Johan A. Woudenberg, *Uw koninkrijk kome: het Utrechtsch Studenten-Zendinggezelschap Eltheto Hè Basileia Sou (1846-1908)*, 1994.
ISBN 90 239 1858 4
10. Kyoung Jae Kim, *Christianity and the encounter of Asian religions: method of correlation, fusion of horizons, and paradigm shift in the Korean grafting process*, 1994.
ISBN 90 239 0831 7
11. Wouter Smit, *De islam binnen de horizon: een missiologische studie over de benadering van de islam door vier Nederlandse zendingcorporaties (1797-1951)*, 1995.
ISBN 90 239 1481 3
12. Maarten van der Linde, *Werkelijk, ik kan alles: werkers in kerkelijke arbeid in de Nederlandse Hervormde Kerk 1945-1966*, 1995.
ISBN 90 239 0962 3
13. Christina Maria Breman, *The Association of Evangelicals in Africa: its history, organization, members, projects, external relations, and message*, 1996.
ISBN 90 239 0336 6
14. William F. Mundt, *Sinners directed to the Saviour: the religious Tract Society movement in Germany (1811-1848)*, 1996.
ISBN 90 239 1055 9
15. Jan A.B. Jongeneel, Rudy Budiman en Johannes J. Visser (red.), *Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Midden- en Zuidamerikaanse christenen in Nederland: een geschiedenis in wording*, 1996.
ISBN 90 239 0319 6

16. Paul J. Visser, *Bemoeien en getuigenis: het leven en de missionaire theologie van Johan H. Bavinck*, 1997.
ISBN 90 239 0587 3
17. Jaap van Amersfoort en Willem J. van Asselt, *Liever Turks dan Paaps?: de visies van Johannes Coccejus, Gisbertus Voetius en Adrianus Relandus op de islam*, 1997.
ISBN 90 239 0560 1
18. August Th. Boone, *Bekering en beschaving: de agogische activiteiten van het Nederlandsch Zendelinggenootschap in Oost-Java (1840-1865)*, 1997.
ISBN 90 239 0354 4
19. Michael N. Jagessar, *Full life for all: the Work and Theology of Philip A. Potter: A Historical Survey and Systematic Analysis of Major Themes*, 1997.
ISBN 90 239 0618 7
20. Evert Hoogerwerf, *Transmigratie en kerkvorming: het ontstaan en de ontwikkeling van de Christelijke Kerk van Zuid-Sumatra (Gereja Kristen Sumatera Bagian Selatan (GKSBS) (1932-1987)*, 1997.
ISBN 90 239 0552 0
21. Jan A. Boersema, *Huwelijksbetalingen: een antropologisch-ethisch onderzoek naar de bruidsprijs op Oost-Sumba*, 1997.
ISBN 90 239 0358 7
22. Jacobus M. van 't Kruis, *De geest als missionaire beweging: een onderzoek naar de functie en toereikendheid van gereformeerde theologie in de huidige missiologische discussie*, 1997.
ISBN 90 239 0622 5
23. Jong Koe Paik, *Constructing Christian Faith in Korea: the earliest Protestant mission and Ch'oe Pyong-hon*, 1998.
ISBN 90 239 1190 3
24. Frans L. Schalkwijk, *The Reformed Church in Dutch Brazil (1630-1654)*, 1998.
ISBN 90 239 1493 7
25. Edmund Davis, *Theological Education in a Multi-Ethnic Society: the United Theological College of the West Indies and its Four Antecedent Institutions (1841-1966)*, 1998.
ISBN 90 239 0372 2
26. Hans Visser, *Creativiteit, wegwijzing en dienstverlening: de rol van de kerk in de postindustriële stad*, 2000.
ISBN 90 239 1754 5
27. C. David Harley, *Missionary Training: The History of All Nations Christian College and its Predecessors 1911-1981*, 1999.
ISBN 90 239 0702 7
28. Michael W. Goheen, "As the Father Has Sent Me, I Am Sending You": J.E. Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology, 2000.
ISBN 90 239 0976 3
29. Benjamin L. Hegeman, *Between glory and shame: A Historical and Systematic Study of Education and Leadership Training Models among the Baatonu in North Benin*, 2001.
ISBN 90 239 1152 0
30. Marja Hinfelaar, *Respectable and Responsible Women; Methodist and Roman-Catholic Women's organisations in Harare, Zimbabwe (1919-1985)*, 2001.
ISBN 90 239 1153 9
31. Graham Kings, *Christianity Connected: Hindus, Muslims and the world in the letters of Maw Warren and Roger Hooker*, 2000.
ISBN 90 239 1156 3

32. Cephas N. Omenyo, *Pentecost outside Pentecostalism: A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, 2002.
ISBN 90 239 1345 0
33. Martha T. Frederiks, *We have toiled all night; Christianity in The Gambia (1456-2000)*, 2003.
ISBN 90 239 1534 8
34. Chang Ki Lee, *The Early Revival Movement in Korea (1903-1907): A Historical and Systematic Study*, 2003.
ISBN 90 239 1535 6
35. Ig-Jin Kim, *History and Theology of Korean Pentecostalism: Sunbogeum (Pure Gospel) Pentecostalism*, 2003.
ISBN 90 239 1536 4
36. Jan Butselaar, *Mission: the Soul of Ecumenism: Essays*, 2004.
ISBN 90 239 1792 8
37. Kwame Bediako, Mechteld Jansen, Jan van Butselaar, Aart Verburg (eds.), *A New Day Dawning: African Christians Living The Gospel*, 2004.
ISBN 90 239 1790 1
38. Paul G. Mooney, *Maritime Mission: History, Developments, A New Perspective*, 2005.
ISBN 90 239 1928 9.

Boekencentrum Publishing House
P.O. Box 29
2700 AA Zoetermeer
The Netherlands
Tel. 0031 79 362 82 82
Fax. 0031 79 361 54 89
E-mail verkoop@boekencentrum.nl