
Den Gott, der befreit, neu entdecken

Der Beitrag von Jean-Marc Ela zur afrikanischen Befreiungstheologie

Edgar Lüllau

1. „Die Befreiungstheologie ist in Afrika entstanden“

„Die Befreiungstheologie ist afrikanischen Ursprungs. Wir waren unter den Ersten, die für eine Theologie der Befreiung die Basis gelegt haben, in dem wir versuchten, eine Verbindung zwischen Gott und den unterdrückten Völkern wieder zu finden. Seit 1960, während wir das Konzil vorbereiteten, war ich mit den Fragen der Befreiung beschäftigt. Ich habe diese Probleme in meinem Aufsatz *„Die Kirche, die schwarze Welt und das Konzil“* behandelt, der 1963 in *„Cahier de Présence Africaine“* zum Thema *„Afrikanische Persönlichkeit und der Katholizismus“* unter der Federführung von Alioune Diop publiziert wurde.“

So berichtet Jean-Marc Ela in einem 1990 in Kanada publizierten Gespräch mit Yao Assogba¹, in dem er auf die Frage, ob er von der Befreiungstheologie (gemeint war die lateinamerikanische) beeinflusst sei, ganz entschieden mit „Überhaupt nicht!“ antwortete, um dann seinen eigenen, den afrikanischen Weg zur Theologie der Befreiung darzulegen. Alioune Diop, ein katholischer Laie und Intellektueller aus dem Senegal, hatte 1962 im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils im Rahmen der Gesellschaft für afrikanische Kultur (SAC, Société africaine de culture) katholische Intellektuelle zu einem Kolloquium in Rom zum Thema „Afrikanische Persönlichkeit und der Katholizismus“ versammelt, das ein Jahr später als Buch erschien. Der Beitrag von Jean-Marc Ela in diesem Buch wird als der originellste bewertet, der über das bis dahin herrschende Denken hinaus führte. Ela erklärt im Gespräch mit Assogba, was er und seine jungen Kollegen damals 1962 dachten und wollten:

„Wir forderten, dass das Christentum sich aus der Vorherrschaft des Westens befreit, und dass das Konzil daran arbeiten sollte, die Beziehungen zwischen Christentum und den Kulturen neu zu überdenken, damit der Afrikaner das zum Christentum beitragen könne, was ihm noch an der Epiphanie der Katholizität mangelt.“²

In seinem eigenen Beitrag³ betonte Ela, dass die römische Liturgie selbst schon eine Adaption der Riten, eingesetzt durch Christus, sei, und dass die

¹ Y. Assogba, Jean-Marc Ela. *Le sociologue et théologien africain en boubou*, Paris 1999, 56–57.

² Ebd.

³ J. M. Ela, *L'Eglise, le monde noir et le concile*, in: A. Diop, *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris 1963, geschrieben in Straßburg während seines Studiums der Theologie und der Soziologie.

von den Afrikanern eingeforderte Adaption also eine „Adaption der Adaption“ wäre. Deshalb schrieb er: „Das Problem der Adaption kann nicht gelöst werden in einem Geist der Kopie, einer aussichtslosen und oberflächlichen Einführung, ohne jede Seele und Inspiration Afrikas“. Er schlug vor, die Frage der Adaption hinter sich zu lassen und sich um eine „Liturgie der Inkarnation“ zu bemühen.⁴

2003 legt Jean-Marc Ela mit seinem Werk *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*,⁵ die Summe seiner Theologie vor und geht noch einmal in aller Deutlichkeit darauf ein, dass die Befreiungstheologie in Afrika entstanden ist:

„Die Theologie der Befreiung ist in Afrika entstanden – entgegen den seit Jahren von den Medien entworfenen Klischees. Ihre Wiege steht in Südafrika und in den ehemaligen Kolonien des subsaharischen Afrika, wo die Bantu-Propheten die Grundbegriffe einer Befreiungstheologie in die Praxis umsetzen. Für diese Männer und Frauen geht es darum, die Botschaft der Bibel aus ihrem Lebenskontext heraus neu zu lesen. Es handelt sich dabei gewiss nicht um die Arbeit von TheoretikerInnen im stillen Kämmerlein. Das Wesentliche an diesem Aufbruch ist die Einbeziehung des Kontextes der Unterdrückung und Ungerechtigkeit. Dabei entwickelt sich eine Bibellectüre, welche die Bibel als Botschaft der Befreiung für die Unterdrückten versteht. Diese Botschaft wird in den afrochristlichen Kirchen gelebt, die gegründet werden, um zu Räumen von Freiheit und Kreativität zu werden, in denen jene Dynamik wieder zur Entfaltung kommt, die in den rassistischen oder kolonialen Gesellschaften und Kirchen erstickt worden ist.“⁶

Schon 1956 erhoben „schwarze Priester“ zum ersten Mal ihre Stimme in dem schon damals von Alioune Diop herausgegebenen Sammelband, *Des Prêtres noirs s'interrogent*⁷ (dt. *Schwarze Priester melden sich*). Das kleine Buch mit 11 Beiträgen schwarzer Priester aus Afrika und Haiti kann in der Tat als die Geburtsstunde einer eigenständigen afrikanischen Theologie angesehen werden.⁸ Jean-Marc Ela, damals 20 Jahre alt, erinnert sich an das Aufsehen, das das Erscheinen dieses Buches erregte:

⁴ M. J. C. Blok „Christianisme et quête d'identité en Afrique. La genèse et l'évolution de la théologie africaine dans la tradition ecclésiale catholique romaine“ in: *Revue Réformée* N° 228, Juin 2004.

⁵ J. M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Karthala, Paris 2003, dt. in einer gekürzten Fassung, *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Theologie der Dritten Welt*, Bd. 30, Freiburg i. Br. 2003.

⁶ Ela, *Gott befreit*, 53.

⁷ A. Diop, *Des Prêtres noirs s'interrogent*, Cerf, Présence Africaine, Paris 1956, dt. *Schwarze Priester melden sich*, Frankfurt a. M. 1960.

⁸ Auch der 1995 in Kamerun ermordete katholische Priester Engelbert Mveng, einer der bedeutendsten Verfechter afrikanischer Befreiungstheologie und Mitschreiber von Jean-Marc Ela, hält daran fest, dass Afrika der Geburtsort der Theologie der Befreiung ist. „Im Jahr 1955 lancierte die Zeitschrift ‚Présence Africaine‘, unter der Führung von Alioune Diop, eine Kampagne über den ganzen afrikanischen Kontinent, die 1956 zu dem Erscheinen des berühmt gewordenen Werkes ‚Des prêtres noirs s'interrogent‘ führte. Es ist die erste große Manifestation einer modernen afrikanischen Befreiungstheologie. Erst ab 1960 entsteht in

„1956 bereitete ich gerade mein Abitur am Kleinen Seminar von Akono in der Nähe von Yaoundé (Kamerun) vor. Wir waren von der Außenwelt abgeschnitten. Und wir hatten kaum Lehrer, die uns von dem Buch berichten konnten. Die Atmosphäre damals hat die Diskussion über solche Fragen nicht gerade gefördert. Aber am Rande der offiziellen Informationskanäle, sozusagen im Geheimen, haben mir unsere älteren Mitbrüder im Großen Seminar von diesem Buch erzählt, das viel Aufsehen erregt und in den Kreisen der Missionare für manche Erschütterung gesorgt hat. Das Buch bedeutete für viele ausländische Missionare, deren Methoden umstritten waren, einen Schock. Deshalb machten unsere Lehrer auch keine Reklame für diese Art von Literatur. Wir müssen für ihr Vorgehen Verständnis aufbringen: Wir befanden uns damals mitten im Kampf gegen den Kolonialismus“.⁹

In seinem Vorwort rechtfertigt Alioune Diop diese Beiträge afrikanischer und haitischer Priester, die, inspiriert von der Bewegung der Négritude in den Jahren 1945–1956 in Paris, es trotz ihrer Jugend gewagt haben, ihre Stimme zu erheben, um eine breite öffentliche Diskussion um die afrikanische Theologie anzustoßen. A. Diop schreibt:

„Sofern wir aber einer Entschuldigung bedürfen, so haben wir sie: Es galt, einmal einen Anfang zu machen. Lang genug haben andere für uns, ohne uns, ja gegen unseren Willen, über unsere Probleme geurteilt. Wenn der afrikanische Priester Gottes Reich ausbreiten will, dann muß er auch sagen, was er über die Kirche in seinem Land denkt [...] Ohne ungehörlich laut werden zu wollen (wir wissen, dass Lärm nicht gut tut), schien es uns doch richtig, uns an der seit langem im Gang befindlichen öffentlichen Diskussion über Afrika zu beteiligen.“¹⁰

Liest man heute, 50 Jahre nach Erscheinen dieses Buches, die Beiträge der afrikanischen Priester zur Evangelisierung ihres eigenen Kontinents, so kann man in der Tat feststellen, wie belebend und inspirierend die unter den afrikanischen Intellektuellen entstandene Bewegung der Négritude auf die ersten jungen afrikanischen Priester gewirkt haben muss. Die Négritude, eine literarische und kulturphilosophische Bewegung mit dem Ziel, das Bewusstsein der Afrikaner von ihrer Herkunft und Kultur zu stärken, hatte das politische Ziel, durch die Anerkennung ihrer eigenen schwarzen Kultur den Kolonialismus zu überwinden. Dieses Programm der Négritude wandten sie an auf die Evangelisierung ihres Kontinents durch das europäische Christentum. Mit feiner, aber treffender Ironie legten sie die Fehlentwicklungen der ersten Evangelisierung ihres Landes offen. Hier nur ein Beispiel von vielen:

„Ihr Irrtum besteht darin, dass sie das Christentum so selbstverständlich mit der abendländischen Kultur verbinden, dabei aber das latent Christliche in den

Amerika und später in den schwarzen Gemeinschaften der Vereinigten Staaten von Amerika ihre Theologie der Befreiung. Die Werke von Gutierrez und von Janes Cone sind alle nach 1960 erschienen.“ In B. L. Lipawing/E. Mveng, *Théologie, libération et cultures africaines* (interview), Paris 1996.

⁹ In: contexte, Nachrichten aus dem MWI, April 2006.

¹⁰ Diop, Schwarze Priester melden sich, 11.

afrikanischen Kulturen nicht erkennen und ganz allgemein behaupten, Christentum sei gleich westlicher Kultur, afrikanische Kultur gleich Heidentum [...] Ihr Hauptziel war das Heil der Seelen. Die ganze Negerkultur schien ihnen dem im Wege zu stehen, und so wollten sie eben das Hindernis beseitigen. Sie nahmen den Satz im Evangelium: „Wenn dich dein Auge ärgert, so rei es aus und wirf es von dir“, allzu wörtlich und gingen mit aller Macht daran, Afrika ein Auge auszureien und es fortzuwerfen. Daran wäre nichts Schlechtes gewesen, nur machten sie sich leider an ein Auge, das nicht eigentlich das ihre war. Aber was hätten wir Afrikaner, wir Schwarzen wohl an ihrer Stelle und unter den gleichen Vorraussetzungen getan?“¹¹

Solche und ähnliche Sätze, 1956 vom ersten afrikanischen Klerus geschrieben, mussten natürlich von der damaligen Generation von Missionaren (katholisch oder protestantisch) wie eine verheerende Kritik an den bisher gültigen Grundsätzen europäischer Missionstheologie gelesen werden. Aber diese Stimmen waren ja erst der Anfang einer eigenständigen, sich aus der Neulektre der Bibel und aus dem wachsenden Verständnis über die Werte ihrer eigenen Geschichte und Kultur sich speisenden afrikanischen Theologie, die lange Zeit von katholischer wie protestantischer Mission weder gehört, noch in ihrer Tragweite verstanden wurde. Denn das Selbstbewusstsein missionarischer Sendung von Europa nach Afrika war immer noch ungebrochen. 1956 ist die Zeit, in der im Norden Kameruns die gerade gegründete Europäisch Baptistische Mission, in Anknüpfung an die frühere seit 1891 in Kamerun arbeitende deutsche baptistische Mission, mit dem französischen Baptistenmissionar Maurice Farelly ihre Missionsarbeit begann. Farelly schreibt von einer seiner ersten Begegnungen mit den Vertretern afrikanischer Gesellschaft und Religion unter den „Kirdi“ in den Bergen Nordkameruns:

„Wir sprechen miteinander. Ich versuche ihm [dem Stammeschef] zu sagen, dass ich mich in seinem Bergmassiv niedergelassen habe, und dass ich wünsche sein Freund zu werden, so wie mit anderen Stämmen im Lande auch. Ich bringe ihm die Erkenntnis vom wahren Gott, der ein Vater ist und der keine Angst um sich verbreitet. Ich bringe ihm die Schule, um die Kinder zu unterrichten, und meine Frau, die Ärztin ist, hat Medikamente für die Kranken. – ‚Wir kennen Gott schon‘, antwortet er. Die Schule sagt ihm überhaupt nichts, er versteht nicht, was sie bedeuten soll, trotz langer Erklärungen des Übersetzers. Und was die Medikamente angeht, erklärt er einfach: ‚Die Schwarzen heilen die Schwarzen, und die Weien sollen die Weien heilen.‘ Wir verabschieden uns, ohne dass wir eingetreten sind in sein ‚Sar‘ [Gehöft]. Um zu zeigen, dass er trotz allem gastfrei ist, schenkt er uns eine Ziege, die wir akzeptieren. Sie abzulehnen hätte wie eine Beleidigung gewirkt und wäre eine Bedrohung gewesen. Wir traten den Rückzug an.“¹²

¹¹ G. Bissainthe, C.S.Sp., Katholizismus und Eingeborenentum, in: *Diop*, Schwarze Priester melden sich, 88.

¹² M. Farelly, *africain d’hier et de demain*, Neuchtel/Suisse 1967, 97.

Nach kurzer Zeit musste Farelly auf Intervention islamischer Lamibée des Nordens seine Missionsarbeit dort aufgeben und kehrte zurück in den Süden Kameruns, wo er seit 1926 als Missionar der Pariser Protestantischen Mission arbeitete.¹³

Während der erste afrikanische Klerus nach über hundert Jahren Mission auf seinem Kontinent unter dem Einfluss der Négritude seine Stimme erheben konnte, um den Wert der eigenen afrikanischen Kultur und Religion zu betonen, zeigt sich im Bericht von Farelly das ungebrochene missionarische und zivilisatorische Sendungsbewusstsein eines europäischen Christentums, das immer noch in der Begegnung mit den Werten Afrikas eigenartig verständnislos bleibt. Die westliche Mission hat es erst langsam begriffen, dass sie *„Gott nicht auf ihrem Schiff mitgebracht haben, sondern dass Gott schon vor ihnen da war“*.¹⁴ Der Bericht zeigt aber auch, dass zur gleichen Zeit, als der einheimische Klerus sich mit großer Entschiedenheit den Werten der eigenen Kultur zuwandte, die traditionelle afrikanische Religion in einigen Regionen Afrikas zwar immer noch selbstbewusst und lebendig war, aber in einem letzten Abwehrkampf gegen Islamisierung, Christianisierung und Moderne auf fast verlorenem Posten stand.

Der Bericht von Maurice Farelly aus dem Jahr 1956 ist hier deshalb interessant, weil einige Jahre später, 1970, ein junger katholischer Priester aus dem Süden Kameruns dort im Bergmassiv des Nordens die Evangelisierung seines Landes aufnimmt und in der Begegnung mit den „Kirdi“ die Geburtsstunde seiner „Theologie der Befreiung“ erlebt. Es ist Jean-Marc Ela, der nach dem Studium der Soziologie und Theologie in Straßburg, nun in Tokombéré an der Seite eines der ersten katholischen Priesters Kameruns, Simon Mpeke, genannt „Baba Simon, Vater der Kirdi“ seine ersten eigenen missionarischen Erfahrungen sammelt.

„Meine theologische Reflexion“, so Jean-Marc Ela im Gespräch mit Assogba,¹⁵ „ist in den Dörfern geboren. Meine Theologie ist genau genommen unter dem ‚Baum des Palavers‘ in den Bergen im Norden Kameruns entstanden, dort, wo ich mich des Abends mit den Bauern und Bäuerinnen versammelte, um die Bibel mit unseren afrikanischen Augen zu lesen. Während der fast 14 Jahre dort, teilte ich ihr Los und habe mich in die Arbeit der Evangelisierung begeben. Meine Theologie ist nicht zwischen vier Betonwänden entstanden.“

Sehr eindrücklich schildert Ela am Anfang seines Buches *Gott befreit*¹⁶ sein Leben mit der Bergbevölkerung im Norden Kameruns und gibt uns einen Einblick, wie er Evangelisierung gelebt hat:

¹³ Kurze Zeit später (1958) gelang der Europäisch Baptistischen Mission mit Missionar R. Kassühlke in Dagai/Maroua ein Neuanfang der missionarischen Arbeit im Norden Kameruns, die später in die Kirchenarbeit der U.E.B.C. (Union des Eglises Baptistes du Cameroun) integriert wurde.

¹⁴ So Ela, *Gott befreit*, 244.

¹⁵ Assogba, Jean-Marc Ela, 62 ff.

¹⁶ Ela, *Gott befreit*, 9 ff.

„Ich pflegte zu den Menschen in den Bergen zu gehen, um mit ihnen zu leben. Die Abende der heißen Tage, die in diesem Landstrich am Rande der Sahelzone sehr hart sind, verbrachten wir mit langen Gesprächen. Diese Zeiten der Begegnung waren die kostbarsten und dichtesten Augenblicke unserer menschlichen und spirituellen Erfahrung. Alter und Geschlecht spielten bei unseren nächtlichen Gesprächen keine Rolle. Es waren auch Alte dabei. Ich war sehr darum bemüht, etwas von ihrem Wissen kennen zu lernen und ausgehend von der Weisheit der alten Meister des Wortes die kleinen Gemeinschaften, die wir bildeten, auf die Zukunft vorzubereiten. Immer wieder befragten wir die Tradition der Ahnen. Dabei fassten wir ganz frei und mit kühlem Kopf die tatsächlichen Herausforderungen ins Auge, die sich jenen Generationen stellen, die begonnen haben in die Ebene hinunterzugehen.¹⁷ Das, was man ‚Evangelisierung‘ nennen kann, existierte für uns in der Kreuzung unserer Blicke über dem Wasser, dem Land und den Hirsefeldern, die zusammen den Schwerpunkt unseres gesamten Missionierungsvorhabens darstellten. Wir hatten den Eindruck gewonnen, der Bezug zum Evangelium würde auf dem Weg über diese Eckpfeiler der Welt der ‚Kirdi‘ entstehen. Eines Abends hatte ich im Rahmen einer Zusammenkunft über das Modell des afrikanischen Palavers Gott als Thema unseres Austausches und unserer Diskussionen vorgeschlagen. Mitten in der Diskussion ergriff eine junge Frau das Wort. Sie war zornig. Mit ihren Worten, die sich auf eine grundlegende Frage reduzieren lassen, überraschte und rüttelte sie unsere ganze Gruppe gleichermaßen auf. Denn sie fragte: ‚Gott, Gott, und dann?‘ Als ich genauer über die Bedeutung dieser treffenden Gesprächsintervention nachdachte, wurde mir schließlich klar, dass die Frage für diese Frau umzuformulieren war, um noch präziser zu werden. Wir waren dazu aufgerufen, weit ernsthafter zu werden, um die Sinnhaftigkeit unserer Begegnung zu rechtfertigen. Schließlich wurde das Thema des Sprechens in eine Frage gefasst, die wir für noch treffender hielten:

„Welche Bedeutung hat Gott für Menschen, die unter Armut, Hunger und Dürre, unter Ungerechtigkeit und Unterdrückung leiden?“ Seit der besagten Nacht lässt mir der Zorn der „Kirdifrau“ bei meiner theologischen Reflexion keine Ruhe.“

Dieser Text ist hier so ausführlich zitiert, weil er in der Tat der Schlüssel zum Verständnis der Befreiungstheologie von J. M. Ela ist. Hier zeigt sich, dass er eben nicht nur ein hervorragender Theologe ist, sondern auch ein Soziologe besonderer Art, der den alltäglichen Dingen des Lebens, mit denen die

¹⁷ Eigene Anmerkung: ‚Hinuntergehen‘ bedeutet in diesem Zusammenhang, von den Gipfeln der Berge hinunter zu steigen, auf die sich diese Völkstämme zum Schutz ihrer Selbstständigkeit bei der kriegerischen Invasion der islamischen Reiter- und Viehhirtenvölker der Fulbé Anfang 1800 zurückgezogen hatten, um nun in der Ebene zu leben und damit Anschluss an die moderne Entwicklung zu nehmen. Die islamisierten Fulbé nannte diese Völker im Norden Kameruns abwertend „kirdi“, was so viel bedeutet wie „Menschen ohne Glauben“, die entweder zu islamisieren waren, oder zu Sklaven gemacht werden konnten. Schon während der deutschen Kolonialzeit blieb der Norden Kameruns für die Missionierung gesperrt. Der deutsche baptistische Missionar Hoffmeister, der im Mai 1914 bis nach Ngaoundéré vordringen konnte, wurde von der Kolonialverwaltung verwarnet, den Norden Kameruns nicht mehr zu betreten. Siehe J. Hoffmeister, *Erlebnisse im Missionsdienst in Kamerun*, Dritter Band, Kassel 1926, 222. Es war deutsche und später auch französische Kolonialpolitik, dass aus Gründen der ‚Befriedigung‘ des Landes, die einheimischen Völkstämme unter der Oberhoheit der islamischen Fulbé-Herrscher verbleiben sollten.

„Bevölkerung ganz unten“ zu kämpfen hatte, hohe Achtung entgegenbrachte. Ela berichtet von seinen Lehrern der Soziologie in Straßburg, die ihn lehrten, dem Alltäglichen diese ganz besondere Aufmerksamkeit zu schenken, weil nur dort das Verständnis für das soziale Leben einer Gesellschaft zu entdecken ist¹⁸. In seinem im Exil in Kanada herausgegebenen pädagogischen Leitfaden zur Ausbildung einer neuen Generation von Männern und Frauen, die mit ihrem Wissen und ihrer Kapazität der Entwicklung des afrikanischen Kontinents dienen wollen¹⁹, betont er, dass Entwicklung wissenschaftliche Studien braucht, und dass Afrika die Forscher anerkennen muss als eigenständige Akteure eines sozialen Wandels. Er legt besonderen Wert darauf, dass diese Forscher die täglichen Probleme, mit denen die lokale Bevölkerung im Kontexte ihrer Gesellschaft und ihrer Kultur konfrontiert sind, in partnerschaftlichen Strategien so umsetzen müssen, dass auch die Akteure vor Ort daran beteiligt sind. Der Forscher muss von der Bevölkerung auf dem Land und den Menschen in den Stadtteilen lernen, damit die Betroffenen vor Ort die wissenschaftlichen Informationen sich so aneignen können, dass sie sie für ihr besonderes Milieu anwenden können und sie ihre eigene Kreativität in der Umsetzung entfalten können. Denn die Krise Afrikas ist zu allererst eine Krise des Blickwinkels, aus dem heraus man auf den Kontinent, seine Gesellschaft und seine Kultur blickt.

Treffend beschreibt Jean-Marc Ela seinen persönlichen Lebens- und Arbeitsstil als Theologe und Soziologe so:

*„Das Dorf war mein Laboratorium. Ich versuchte das Gemurmel der Leute aufzunehmen, um die Herausforderungen und Fragestellungen des heutigen Afrikas zu identifizieren. Die wahren Fragen des afrikanischen Kontinents werden von den Leuten ohne Bedeutung gestellt, die niemand aufsucht, um sie zu hören und ihnen zu begegnen.“*²⁰

2. „Der Schrei des afrikanischen Menschen“²¹

So lautet der Titel seines 1980 aus den ersten Erfahrungen im Norden Kameruns geschrieben leidenschaftlichen Buches, das zwar nicht ins Deutsche übersetzt worden ist, aber umso mehr in Afrika und insbesondere in Kamerun auch von vielen Christen der traditionellen Missionskirchen mit Begeisterung aufgenommen und gelesen worden ist. Das Buch beginnt schon im Vorwort mit dem Aufschrei gegen die Ungerechtigkeit, unter der die Menschen in den Bergen Nord Kameruns leiden. Ela erzählt zuerst eine Geschichte:

¹⁸ *Assogba*, Jean-Marc Ela, 34–36.

¹⁹ *J.-M. Ela*, Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique, Paris 2001.

²⁰ In *Journal UQAM* – Université du Québec à Montréal, Je porte l’Afrique en moi, Jean-Marc Ela, Professeur invité, Volume XXV Numéro 10, 15 Février 1999.

²¹ *J.-M. Ela*, *Le cri de l’homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d’Afrique*, Paris 1980, Nachdr. 1993.

„Irgendwo in Schwarzafrika sind Millionen von Bauern gezwungen die Hirsestängel, die zu wachsen beginnen, auszureißen, um Baumwolle auszusäen. Wir sind am Rande der Sahelzone, wo die Erzeuger landwirtschaftlicher Produkte nur eine Ernte pro Jahr haben, und wo der Übergang (von einer Ernte zur anderen) immer sehr kritisch ist, und die Frauen und die Kinder immer wieder an den Rand des Hungers bringt. In den Gesellschaften, in denen die Hirse das Grundnahrungsmittel ist, ist diese dem Bauern aufgezwungene Geste ein wahrer Schlag mitten in sein Herz. Das alles geschieht in großer Stille, aber unter den wachen Augen des landwirtschaftlichen Helfers, den eine wichtige Entwicklungsgesellschaft engagiert hat, die das Ziel einer rentable Bewirtschaftung hat.“²²

Und Ela schildert dann ausführlich, wie der Bauer die fruchtbarsten Felder jedes Jahr neu bei den örtlichen Notabeln leihen muss, um nur eine einzige Kulturpflanze anzubauen, von der man ihm sagt, dass sie für den Staat eine Quelle der Devisen sei. Ela erzählt, wie der Bauer, der nicht Lesen und Schreiben kann, mit bangem Herzen auf dem Baumwollmarkt zuschaut, wie seine Baumwolle gewogen wird, im Herzen davon überzeugt, dass er betrogen wird. Und so beginnt für ihn unweigerlich der Kreislauf der Armut: *„Baumwolle, Steuern, Schulden“*. Und damit ist Ela schon beim Evangelium: „Ein solcher Zusammenstoß zwischen dem Evangelium und solchen Situationen kann keine christliche Gemeinschaft unberührt lassen.“ Und er stellt fest, dass in einem solchen Kontext, in dem die Erde, das Wasser und die Hirse eine Frage von Leben und Tod für Millionen von Familien bedeuten, sich eine wichtige Frage stellt: *Wo liegen heute die Prioritäten kirchlicher Aktionen in den Ländern des Hungers und der Abhängigkeit?* Was kann man in einem Dorf tun, wo die jungen Leute am Ende der abendlichen Zusammenkunft beteuern: „Diese Gegend hat es nötig aufzuatmen!“ Sie drücken damit ihren Durst nach Gerechtigkeit und nach Freiheit aus, welche ein Volk verlangt, das auf seinem Gesicht gezeichnet ist von einer langen Tradition der Knechtschaft und der Verachtung.

Natürlich wurde ein Buch, das solche Geschichten erzählt, und so die Misere der Gegenwart mit dem Evangelium verbindet, ganz besonders intensiv im Norden Kameruns nicht nur von der Elite, sondern von immer mehr Christen mit denselben Erfahrungen gelesen. Wer so das Evangelium verkündigt, so evangelisiert, wird unweigerlich in Konflikte geraten:

„Die traditionellen Chefs, ihre Notabeln und die Autoritäten der Administration haben die Arbeit, die ich machte, nicht geliebt. Der Abgeordnete von Tokombéré, Präsident der lokalen Partei, beauftragte Leute, die mich kontrollieren sollten, wenn ich in die Berge ging, um dort zu schlafen. Man warf mir vor, dass ich den Leuten die Augen öffne. Dieser Abgeordnete ist später Präsident der Nationalversammlung geworden. Er sagte mir: *Jean-Marc, wenn du diese Leute alphabetisierst, dann ziehst du mich aus!* Während meiner 14 Jahre dort, setzte ich alles daran, ihn bloßzustellen, investierte viel Kraft, so regelmäßig wie möglich in die Dörfer zu gehen, um mit den Menschen ihre Nahrung zu teilen, auf einer einfachen Matte in den Bergen zu schlafen und mit auf die Hirsefelder

²² Ela, *Le cri de l'homme africain*, 7.

zu gehen, um dort zu arbeiten, vor allem zur Zeit der Ernte. Das hat zur Bildung von Basisgemeinschaften geführt, die wahre Orte der Kritik wurden, wo wir alles im Lichte des Barmherzigen Samariters prüfen konnten.“²³

In seinem Buch *Le cri de l'homme africain* entfaltet Ela seine „Theologie des Exodus“, eine afrikanische Lesart des Exodus, die ausgehend von der Erfahrung des aus der Knechtschaft befreienden Gottes Israels, heute auf den Gott hofft, der auch Afrika aus aller Knechtschaft befreien wird. Ausgehend von den afrikanischen Geschichtserfahrungen und den heutigen Fragen des Volkes gilt es die historische Distanz zu überbrücken, um zu entdecken, was Gott Afrika heute durch dieses zentrale Heilsereignis sagen will. Der Gott in den Predigten der Missionare im kolonialen Kontext erschien den Afrikanern so weit entfernt, so fremd von ihrer Geschichte der Kolonisierten, der Ausgebeuteten, der Unterdrückten, dass er sehr schwer mit dem Gott des Exodus im Alten Testament zu identifizieren war. *Die Predigten der Missionare ließen nicht den Gott, der befreit, entdecken.*

„Es erstaunt folglich nicht, dass die Missionare nicht versuchten zu präzisieren, was sie unter ‚Heil‘ verstanden, das sie vorgaben den Afrikanern zu bringen. In den Gedanken der meisten Bekehrten, bedeutet gerettet zu sein, in den Himmel kommen. Man hat nicht aufgezeigt, dass in der Bibel der Begriff ‚Heil‘ sich mit dem der Befreiung verbindet, und dass ‚Heil‘ und ‚Befreiung‘ zugleich Gegenwart wie Zukunft meint. Alles was Gegenstand der Hoffnung ist hat auch eine gegenwärtige Dimension. Denn ‚Gerettet sein‘ bedeutet, schon hier und heute frei zu sein von den Mächten der Entfremdung, die den Menschen unterdrücken.“²⁴

Immer wieder betont Ela in seinen theologischen Beiträgen und Büchern, dass diese Erstevangelisierung ihres Landes, den Afrikanern keine Befreiung gebracht hat, und deshalb fordert er die Christen, die Theologen, die gesamte Kirche in Afrika auf, dass sie die Bibel in ihrem eigenen historischen Kontext neu lesen müssen. Diese neue Lektüre der Bibel, insbesondere des Exodus, führt ihn zu der Frage, ob die Kirche nicht zu den heutigen Pharaonen gehen müsste, um für das Volk Gottes das freie Wort, die eigene Entscheidung und damit die Freiheit einzufordern. Und so fragt er seine Kirche, die, wie z.B. in Tokombéré, im Norden Kameruns, eine hervorragende Sozialarbeit unter den „Kirdi“ tut:

„Reicht es heute Schulen und Krankenhäuser, Krankenstationen und Waisenhäuser – also alle Formen karitativer Aktionen – nur zu verwalten, oder müsste man sich nicht vor allem darauf verständigen, die neuen Sehnsüchte aller Bedürftigen so aufzunehmen, dass die Probleme der Menschen, die von der Ungerechtigkeit erdrückt sind, Eingang finden in die Katechese, die Ausbildung und in das Gebet. Kurz, sind die Kirchen nicht, wenn sie solidarisch werden mit den Menschen und den Gruppen, denen die Würde des Menschseins genommen ist, geradezu eingeladen, die Rolle Moses und der Propheten einzunehmen, um einerseits gemeinsam den schlimmsten Missbrauch der gegenwärtigen Systeme

²³ Assogba, Jean-Marc Ela, 60.

²⁴ Ela, *Le cri de l'homme africain*, 42 f.

vor Ort zu denunzieren und andererseits auf allen Ebenen des sozialen Systems zu intervenieren, um die Schwachen und Kleinen vor der Willkür der ‚Großen‘ zu schützen? Um diese Rolle auszuüben, müsste sich die Kirche in Schwarzafrika durch die Qualität ihrer Reflexion auszeichnen und mit der Dynamik ihrer Laien in dem Prozess der Veränderung der Gesellschaft rechnen.“²⁵

Mit solchen „Fragen an die Christen und Kirchen Afrikas“ (so der Untertitel seines Buchs) lässt Jean-Marc Ela die missionstheologische Diskussion um „Adaption“ und „Inkulturation“ des Evangeliums, wie sie in der Anfangszeit der Entstehung afrikanischer Theologie z. B. in dem Buch *Schwarze Priester melden sich* gestellt wurden, weit hinter sich und formuliert damit seine Theologie der Befreiung.²⁶ Ela setzt sich auch mit der gegenwärtigen römisch-katholischen Missionstheologie auseinander, der er entgegenhält, dass es nicht mehr ausreicht mit dem Tam-tam zu tanzen und auf dem Balafon zu musizieren, um von einer „afrikanischen“ Liturgie sprechen zu können. Er formuliert damit seine Theologie der Befreiung, die nicht in der Theorie entstanden ist, sondern die er persönlich gelebt und erlitten hat.²⁷ Theologie ist nur Theologie, wenn sie gelebt wird. In seinem Buch „Le cri de l’homme africain“, das ihm besonders wichtig ist, ging er von einem traumatischen Ereignis aus:

„Die Geschichte des schwarzen Volkes ist eine lange Geschichte der Leiden, die ich miterlebt habe durch die Teilnahme am Leben der Kirdi im Norden Kameruns. Dies Leiden ist aufgenommen durch Jesus von Nazareth, der eine ganz besondere Komplizenschaft mit den Armen und den Unterdrückten hatte. Als Jesus starb, hört man ihn einen großen Schrei ausstoßen. Ich erkannte in diesem Schrei Jesu am Kreuz den Schrei des afrikanischen Menschen. Jesus bringt mit seinem Schrei den Schrei der Menschheit im allgemeinen zum Ausdruck und im besonderen den Schrei des Menschen aus Afrika, und zwar gerade deshalb, weil Afrika einer der ältesten Kontinente der Menschheit ist, auf dem die Menschheit leidet und seit Jahrhunderten mit Verachtung behandelt wird. ‚Der Schrei des afrikanischen Menschen‘ ist die Bemühung einer afrikanischen Theologie, die sich nicht mehr mit der Verbindung von Glaube und Kultur begnügt, sondern die offen legt, dass die Beziehungen zwischen Glaube und Befreiung die Richtung einer Theologie angeben muss, die heutzutage hergestellt werden muss als Auseinandersetzung zwischen Evangelium und der Geschichte der afrikanischen Völker.“²⁸

Leider ist dieses Buch nicht in deutscher Sprache erschienen, obwohl es gerade wegen seiner so grundlegenden Kritik für alle europäischen Missionen von entscheidender Bedeutung sein könnte. Denn die Fragen, die

²⁵ A. a. O., 50 f. Weil Ela mit diesen Fragen auf Ablehnung bei seinen kirchlichen Vorgesetzten stößt, verlässt er 1985 den Norden und wird Lehrer für Soziologie an der Universität in Yaoundé, betont aber, dass diese Arbeit im Norden Kameruns für ihn persönlich die Zeit der wertvollsten Erfahrungen war als Priester, Theologe und Soziologe. Siehe dazu Assogba, Jean-Marc Ela, 88.

²⁶ A. a. O., 146 ff.

²⁷ „Weil ich Träger einer solchen Botschaft war, wurde ich Opfer von Verfolgung und Schereereien“, in Assogba, Jean-Marc Ela, 64.

²⁸ A. a. O., 76.

Ela dort an die afrikanische Kirche stellt, müssen insbesondere die europäischen Christen, Kirchen und Missionen hören. Fünf Jahre später, gegen Ende seiner 14 Jahre Missionsarbeit unter den Kirdi, erschien dann 1985 das Resümee seiner Zeit im Norden Kameruns, sein Buch *Ma foi d'Africain* (dt. *Mein Glaube als Afrikaner*)²⁹.

In der Einleitung beschreibt er, Bezug nehmend auf die Worte von Paul VI. in Kampala: „*Ihr könnt, ihr sollt ein afrikanisches Christentum haben!*“, den Willen der afrikanischen Kirche, das Evangelium in der eigenen konkreten Wirklichkeit vor Ort zu verwurzeln. Aber Ela sieht die Schwere der Aufgabe darin, verständlich zu machen, dass dabei das Christentum mit seinen eigenen Widersprüchen konfrontiert bleibt, weil es im Laufe der Missionsgeschichte lange Zeit einen kulturell entfremdenden Einfluss auf die afrikanischen Völker ausgeübt hat, indem es sie zum brutalen Bruch mit seinen kulturellen Wurzeln und damit zum Verlust ihrer ‚Authentizität‘ zwang, denn noch immer stehen die jungen afrikanischen Kirchen unter der kulturellen Vormundschaft der westlichen Mutterkirchen. Er beschreibt dabei anschaulich, wie schwierig es ist unter den kargen Lebensbedingungen im afrikanischen Busch in der Sahelzone theologische Texte zu schreiben: nämlich am Abend beim schwachen Licht der Petroleumlampe auf einem dicken Lexikon, die Gedanken aus der konkreten Praxiserfahrung der mit Hunger, Dürre und Krankheit konfrontierten Landbevölkerung zu Papier zu bringen. Es sind die harten Arbeitsbedingungen, die zu einem „Dritte-Welt-Theologen“ einfach dazugehören.

Wieder steigt er in die theologische Debatte mit einem ganz persönlichen Zeugnis ein, nämlich dem ‚religiösen Schock‘ den er erlebte, als er aus dem Süden Kameruns kommend, sich plötzlich in der ganz anderen Welt der Dorfbewohner des nördlichen Kameruns befindet, die noch in einem Zustand latenter Knechtschaft lebten. Er stellt sich vor als Sohn eines Kakaobauern, der ein eifriger Bibelleser war. Ela erzählt von dem Klima, in dem er aufgewachsen ist und das ihn geprägt hat. Es ist der Kampf gegen Zwangsarbeit, Schinderei (beim Straßenbau) und gegen alle Formen der Unterdrückung der ‚Eingeborenen‘. „*Schon bald sang ich in meiner Muttersprache, trotz aller Verbote, jene Melodie, die die Schüler zum großen Teil aus meiner engeren Heimat komponiert hatten und die später, nach 1960, unsere Nationalhymne werden sollte.*“³⁰ Sehr liebevoll erzählt er im Gespräch mit Assogba von dieser Prägung, die er in seiner Familie erfahren hat. Sein Vater hatte eine französische Schule besucht, während der ältere Bruder seines Vaters noch zur deutschen Schule ging. Beide Persönlichkeiten verstanden sich gut. Der eine sang deutsch, der andere französisch. Elas Vater war Lehrer an der französischen Schule, während sein älterer Bruder Leh-

²⁹ J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris 1985, dt. *Mein Glaube als Afrikaner*. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit, Theologie der Dritten Welt, Bd. 10, Freiburg i. Br. 1987.

³⁰ A. a. O., 15.

rer an der deutschen Schule war. In seiner Familie interessierte man sich für Literatur. Sein Vater las französische Autoren, sein Onkel deutsche.

„Mein Vater war ein sehr gläubiger Katholik mit einem sehr strengen Bewusstsein, aber manchmal zog er es vor, am Sonntagmorgen nicht zum Gottesdienst zu gehen, weil er fand, dass die Priester dort ‚Dummheiten‘ predigten und er deshalb lieber zu Hause blieb, um die Bibel zu lesen. Für einen Katholiken dieser Zeit war die Bibel zu lesen fast schon ein Akt des Protestes.“³¹

Es sind gerade die biographischen Notizen, die nicht nur überraschende Einblicke geben in die afrikanische Lebenswirklichkeit zur Zeit des Übergangs von fremder Missionierung zur eigenen Evangelisierung ihres Landes, sondern die auch die Kraftquelle aufzeigen, aus der ein Leben für den Kampf um Freiheit schöpfen kann. Ela entfaltet hier in Fortführung der Themen aus *„Der Schrei des afrikanischen Menschen“* seine *„Theologie unter dem Baum“* und meint damit eine Theologie, die am Abend im Gespräch unter dem Schatten des Baumes mit den Bauern und Bäuerinnen nach der Arbeit auf den Feldern gemeinsam entwickelt wird, eine Theologie, die vom Volk kommt und mit den Bildern ihres Lebens arbeitet. Die Welt der Ahnen in den Bergen Nordkameruns wird bedacht. Es wird gefragt, ob der afrikanische Mensch mit seinem Gewissen in Frieden leben kann, wenn er um des neuen Glaubens willen im Bruch mit den Verstorbenen seiner Familie leben muss. Die christliche Theologie muss, so fordert er, die Ketten der westlichen Rationalität sprengen, um der Symbolkultur Afrikas Raum zu geben. Im Kapitel *„Der Hirschespeicher ist leer“*, fordert er für die Kirche eine *„Pastorale des Hirschespeichers“*, die die Mechanismen der Armut in der *„Baumwollregion“* von Nordkamerun offen legt. Und er schildert, wie bei dieser pastoralen Arbeit in den Herzen der Bauern neue Hoffnung aufkeimt, wie sie den Gott, der befreit, entdecken konnten. Ela hat mit seiner Evangelisierung den Menschen in den Bergen nach erlittener Unterdrückung ein neues Selbstbewusstsein als Menschen gegeben. Wenn das das Evangelium schafft, hat es die Herzen der Menschen erobert. Seine so entwickelte theologische Sprache in der Konzentration auf die Bedürfnisse der Menschen dieser Region, macht die Stärke dieses Buches für die Christen und Kirchen in Nordkamerun aus. Auch wir haben es in unserer Zeit dort (1976 bis 1991) mit Spannung und viel Gewinn für die eigene Arbeitsweise gelesen und studiert. Aber die Gedanken des Buches greifen weiter und bedenken insgesamt die verflossene Zeit der fast 25 Jahre Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten und stellen kritisch fest:

„Wie können wir zu einem Zeitpunkt, da die Afrikaner sich neue Herren schwarzer Hautfarbe gegeben haben und die Bauern entdecken, dass die Unabhängigkeit wohl nur etwas für die Barone der korruptierten Regime, für die Geschäftsleute, die Experten, die Händler, die Verwaltungsbeamten und die Politiker ist, wie können wir in dieser Situation kritisch erkennen, was die Inkarnation des christ-

³¹ Assogba, Jean-Marc Ela, 24 f.

lichen Glaubens im heutigen Afrika wirklich bedeutet? [...] Die Kirche Afrikas muss eine Kunst entwickeln, das Evangelium inmitten von Gewalt und Elend zu leben in dem Bewusstsein, dass Gott sich mit den Menschen in seiner Situation identifiziert. Jesus Christus ist heute der Unterdrückte.“³²

In gleicher Weise geht er auch kritisch mit der eigenen katholischen Kirche und ihrem Missionskonzept ins Gericht:

„Wenn wir nicht Millionen abdriften lassen wollen in die zahllosen Sekten, wo das, was man glauben kann, manipuliert wird, wenn wir sie nicht in die Arme von ‚spirituellen Meistern‘ und Schwarzhändlern okkulten Mächte treiben wollen, die verfremdende Ideologien verbreiten, dann müssen wir das afrikanische Christentum ‚befreien‘ aus der babylonischen Gefangenschaft, zu der es verurteilt worden ist von den auf den kirchlichen Mentalitäten lastenden römischen Strukturen, von den soziologischen Schwerfälligkeiten einer Religion des Jenseits, den Frömmigkeitsübungen und Andachtsformen eines in der Auflösung befindlichen Christentums, vom versteckten politischen Desinteresse westlicher Missionare, von der massiven Apathie der Verantwortungslosigkeit und unerträglichen Habgier einiger Mitglieder des Klerus, vom weltfremden Spiritualismus einheimischer Laien, von der mangelnden Bewusstheit und dem Infantilismus afrikanischer Nonnen, die nach europäischem Muster ausgebildet wurden. Seit dem Sklavenhandel ist die Geschichte Afrikas eine Geschichte der Gewalt, die aus Schikanen und Menschenverachtung besteht. Die Kirche kann hier in ihren Planungen nicht über dem Getümmel stehen und nach der Transzendenz der Heiligen Geistes trachten: sie muss den Kontakt mit der afrikanischen Erde wieder finden, nicht nur mit ihren Religionen und Kulturen, sondern auch mit den Demütigungen, der Gewaltherrschaft des Imperialismus und der Machthaber, dem Widerstand und den Kämpfen des Volkes.“³³

Solche Sätze müssen die traditionellen Kirchen und ihre Missionen erst einmal verkraften, stellen sie doch nicht nur Fragen (wie 1956 in „Schwarze Priester melden sich“), sondern stellen in Frage, weil sie die Diskussionen um Adaption und Inkulturation des Evangeliums hinter sich lassen und *die westlichen Kirchen nach dem Gott befragen, der befreit*. Diese afrikanische Theologie, die hier im Busch des westafrikanischen Sahel am Abend unter dem Schein der Petroleumlampe geschrieben wurde, will sich nun nicht mehr bevormunden lassen, weder von den eigenen schwarzen Herren noch von einer weltweit reichenden Kirchenhierarchie. Die Theologie, die Jean-Marc Ela sucht, ist eine, die sich dem „Schrei des afrikanischen Menschen“ verpflichtet weiß und deshalb kein Schweigegebot (wie es die lateinamerikanische Befreiungstheologie erleben musste) akzeptieren kann.³⁴ Der ermordete Kameruner Jesuit Engelbert Mveng beschrieb dies so:

³² Ela, Mein Glaube als Afrikaner, 172 f.

³³ A. a. O., 170 f.

³⁴ A. a. O., 196: „Anstatt den Theologen der Dritten Welt Schweigen aufzuerlegen, muss die Kirche, die in Rom ist, sich fähig erweisen, mit den hermeneutischen Konflikten zu leben, ohne dass das Verhalten der im Dienst des Glaubens stehenden Ordnungsinstanzen von Misstrauen oder Furcht bestimmt wird.“

„Kein anderes Volk ist dazu berufen, die Botschaft, die der Geist durch die Bibel an Afrika richtet, an Stelle Afrikas aufzuschlüsseln.“³⁵

Mveng, in Kamerun auch bekannt durch sein Schulbuch „Die Geschichte Kameruns“, beschrieb die ganze Misere Afrikas, die nun zur radikalen Selbstbestimmung führte, treffend als „*Anthropologische Armut*“, denn in der Geschichte der Menschheit sind es nur die Afrikaner, die die Zeit der Sklaverei überleben und die anschließende Periode der Kolonisation erdulden mussten, die ihnen als Konsequenz die Seele geraubt hat. Dies führte ihn zu seinem berühmten, bemerkenswerten Wort:

„Afrika ist nicht arm, weil es nichts hat, sondern weil es nichts ist.“³⁶

3. „Den Gott, der befreit, entdecken“

In seinem oben schon zitierten, 2003 erschienen Werk „Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie“ fordert Ela dazu auf, die afrikanische Theologie neu zu überdenken („repenser“: neu durchdenken). Er beschreibt den Weg der afrikanischen Theologie von der Forderung nach Adaption unter Beeinflussung der Negritudebewegung über die Debatte um Inkulturation (insbesondere nach dem 2. Vatikanischen Konzil) bis in die Gegenwart. Ela übersieht dabei nicht die Schwierigkeiten für eine wirklich freie Theologie in Afrika, die weder zum Geschichtenerzähler der römischen Kurie noch der politischen Machthaber des Kontinents werden darf.³⁷ Er sieht es aber als dringend notwendig an, neue Paradigmen zu entwerfen, damit die Christen in Afrika jenen Gott entdecken können, dessen Namen Jesus offenbart hat. Brennpunkt seiner Reflexion ist dabei, dass einzig eine solche christliche Botschaft noch Bedeutung für den afrikanischen Menschen haben wird, die vom befreienden Gott spricht und ihn bekennt. Denn nur dann kann die christliche Botschaft auf einem Kontinent, der mit schlechten Nachrichten gesättigt ist, ‚Gute Nachricht‘ für das Volk sein. Dringend wird diese Aufgabe, weil die erste Evangelisierung die Gottesbotschaft in der Welt der afrikanischen Glaubenstraditionen nicht verwurzeln konnte. *„Was hat man –da Gott immer eine menschliche Sprache spricht– den indigenen Völkern von Gott erzählt, als man als missionierende westliche Kirche auf diese traf?“³⁸* So wird in seinen Büchern immer wieder gefragt.³⁹

³⁵ E. Mveng, Une lecture africaine de la Bible, in ‚Nouvelle Revue Théologique‘, Tome 120/ n° 1, Janvier–Mars 1998, 38.

³⁶ In: E. Mveng, Eglises et solidarité pour les pauvres en Afrique: la paupérisation anthropologique, in: ders., L’Afrique dans l’Eglise. Paroles d’un croyant, Paris 1985, 203–213, zitiert nach: Block, Christianisme et quête d’identité en Afrique.

³⁷ Ela, Gott befreit, 12.

³⁸ A. a. O., 60.

³⁹ Auch baptistische Theologen aus Nordkamerun stellen sich diese Frage, und untersuchen wie z. B. die Missionare der EBM in ihren Predigten von Gott gesprochen haben. Vgl. dazu die sehr anregende Arbeit von T. Bouba Mbima, Prédication de l’Evangile et Vie publique.

Ela erinnert daran, dass die AfrikanerInnen die „Vergessenen dieser Erde“ sind, die durch Sklaverei und anschließenden Kolonialismus ihre Freiheit und ihre Würde verloren haben und die einer christlichen Botschaft aus Europa begegneten, zu der auch der Mythos vom ‚verfluchten schwarzen Sohn Hams‘ gehörte.⁴⁰ Deshalb geht es bei der Neuentdeckung, was Gott in Jesus Christus sagen will, nicht mehr nur um das Heil der Ungläubigen, sondern auch um die Befreiung der unterdrückten Völker.

„Seit dem Zeitalter der Sklaverei hat das Christentum in Afrika lediglich Heiden gesehen, deren Seele von der Herrschaft Satans befreit werden muss. Heute müssen wir lernen, den Armen zu entdecken, von dem her das Evangelium neu gelesen werden muss, um den befreienden Gott zu offenbaren.“⁴¹

Die aus dem westlichen Christentum und der westlichen Kultur stammenden theologischen Begriffe sind dabei nicht nur für Afrika mehr als fremd, sondern sie sind auch für die Gesellschaften, aus denen sie stammen wirkungslos geworden und offensichtlich verbraucht. Die alten Kirchen ebenso wie die neuen sieht Ela auf der Suche nach einer Sprache der Offenbarung, die den Problemen der heutigen Zeit gerecht wird. Deshalb fordert er dazu auf herauszufinden, *„in welchem Maße die Theologien der Gnade und der Sünde, die von Diskussionen über Glaube und Rechtfertigung ausgehen, dazu beigetragen haben, die Kirche Christi zu ‚zerstreuen‘ und jahrhundertlang das System der Ungleichheit und der Beherrschung zu überdecken,*

Cas des églises protestantes camerounaises issues des missions, thèse de doctorat, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, juillet 2002. Diese Arbeit wäre es wert ins Deutsche übersetzt zu werden, um es der deutschen baptistische Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Auf die im Rahmen der Baptismus-Studien des Oncken Verlages erschienene historische Arbeit des Kameruner Theologen S.D. Johnsohn, *Schwarze Missionare – weiße Missionare. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimische Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841–1949)*, sei hier besonders hingewiesen, da er in diesem historischen Kontext aufzeigt, dass Kameruner nicht nur Empfänger sondern auch eigenverantwortliche Akteure der Missionierung ihres Landes waren.

⁴⁰ Anscheinend ist dieser Mythos unausrottbar. „Sind wir die Nachkommen Hams, der von seinem Vater verflucht wurde?“, so wurde ich bei Bibelarbeiten mit Schülern in Dagaï/Nordkamerun immer wieder gefragt. Meinen älteren afrikanischen Kollegen Pastor Philippe fragte ich, woher diese Frage kommt. Er antwortete mir: „Uns wurde doch früher erzählt, dass wir Menschen in Afrika diese Nachkommen Hams sind.“ In Deutschland fand ich dann in einer alten Lutherbibel (Stuttgarter Jubiläumsbibel) diese Erklärung zu Gen 9, 25: *„Hams Sünde wird an Kanaan, seinem jüngsten Sohn, und dessen Nachkommen gestraft; vgl. wie die Kanaaniter von den Israeliten unterdrückt wurden, ja wie Knechtsgegnung und Knechtslos bis auf den heutigen Tag den Nachkommen Hams anhaftet. Auch der Fleischessinn pflanzt sich fort, daher die Missionare fragen: Wann wird Afrika von der Sünde Hams frei werden?“*

⁴¹ Ela, Gott befreit, 81. Das Zitat steht im Kapitel „Das Evangelium in den Fängen des Todes“. Im Kapitel „Der Wert der diesseitigen Welt“, 95 schreibt er: „Nach den von Sklaverei und Kolonisierung geprägten Jahrhunderten, in denen das Heil der Heiden ein Deckmantel für eine Art stillschweigendes Konkordat zwischen Christentum und den neuen politischen Imperien war, kann die Bedeutung der biblischen Botschaft nur von jenen Christen und Kirchen wieder entdeckt werden, die sich bewusst auf die Seite der Geringen und Schwachen stellen.“

*durch welches sich das Unrecht vervielfachte, dessen Formen sich in den Ländern des Nordens wie auch in denen des Südens wiederholen.*⁴²

Ela versucht die göttliche Offenbarung in Jesus Christus am Kreuz, die sich in eine Dynamik der Gewalt einreihet, und die das Drama der Gesandten Gottes in der Heilsgeschichte auszeichnet, ganz neu zu lesen und zu verstehen, um über die alte Kontroverse der Reformation und Gegenreformation hinauszugelangen.⁴³ Mit dem vergossenen Blut des Gekreuzigten, das sich nicht auf die Opferdimension reduzieren lässt, fließt auch das Blut der Zeugen Gottes. Liegt der Skandal des Kreuzes, so fragt Ela, nicht gerade darin, dass der Gekreuzigte das Drama all jener in sich vereint, denen die Geschichte das Recht auf Leben versagt hat? Jesus wird durch seine Erniedrigung bis zum Kreuz in die Reihe derer gestellt, die keine Macht haben. Er teilt das Schicksal jener, denen das Recht auf Gerechtigkeit und Respekt abgesprochen wird, weil sie nicht als menschliche Wesen anerkannt und behandelt werden. Er steigt in die Tiefe hinab, um etwas zu werden, was des Menschen unwürdiger nicht sein kann, nämlich ein gekreuzigter Sklave. Die Stunde der Kreuzigung ist die Stunde des Kampfes zwischen Leben und Tod. Der Tod wurde besiegt, als Jesus sich ihm stellte, so wie es Paulus in seinem Hymnus schreibt: *„Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde ist das Gesetz. Gott aber sei Dank, der uns den Sieg geschenkt hat durch Jesus Christus“* (1 Kor 15, 54–57). Hier leuchtet für Ela der entscheidende und dramatische Charakter der Erlösung durch das Kreuz Christi auf: Der Gott Jesu Christi kämpft gegen die Mächte des Todes, um ihnen die Menschheit zu entreißen, für die er das Geschenk des Lebens erneuert. So vollzieht sich durch das Kreuz nicht nur die Erlösung von Sünde und die Vergebung der Sünden, sondern auch die Versöhnung, die Befreiung von weltlichen Mächten und der Sieg des Lebens über den Tod. Vom Kreuz her erschafft uns Gott in Jesus Christus endgültig neu.

*„In der konkreten Situation unserer Gesellschaften müssen wir die Art vergegenwärtigen, in welcher der Gekreuzigte von Golgatha die Welt einem Urteil unterzieht und den Menschen durch die Kraft der Auferstehung erneuert. Das ist nur dann möglich, wenn die Kirchen dazu bereit sind, sich auf den Kampf der Armen und Unterdrückten des schwarzen Kontinents einzulassen. Die Erinnerung an den toten und lebenden Jesus führt zu dieser Aktualisierung der Selbstverpflichtung Gottes, der an sein Erbarmen denkt“*⁴⁴

Deshalb steht für ihn im alltäglichen Leben der Menschen in Afrika die Bedeutung des Gottes der Hoffnung (Röm 15, 13) auf dem Spiel. Das Heil in Christus kann weder gedacht noch verwirklicht werden, ohne dass man

⁴² A. a. O., 55.

⁴³ A. a. O., 106 f. Er verweist in diesem Zusammenhang auf seine Promotionsarbeit in Straßburg: *„Transcendance de Dieu et existence humaine selon Luther. Essai d'introduction à la logique d'une théologie“* (Strasbourg 1969).

⁴⁴ Ela, Gott befreit, 89.

sich der Mühe unterzieht, die aktuellen Sehnsüchte der Menschen neu zu entdecken. Und er erinnert an die Zeitform, in der das Verb im Vater Unser steht: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden. Unser täglich Brot gib uns heute [...] erlöse uns vom Bösen.“ *Hier gibt es keine Bitte allein um die „ewige Ruhe“.*⁴⁵

Auf dieser Grundlage widmet Ela sich der ‚Globalisierung‘, dem „Zeitalter des Marktes“ (*Das Evangelium im Zeitalter des Marktes neu lesen*), denn nach vierzig Jahren Unabhängigkeit stellen die Wirtschaftslage, die gesellschaftlichen Probleme und der Untergang der Gründungsmythen der postkolonialen Staaten so handfeste Herausforderungen dar, dass sich die christlichen Kirchen über ihren spezifischen Beitrag zum heutigen Afrika Gedanken machen müssen. Er fordert auf, die Einseitigkeiten einer bisherigen Theologie der Inkulturation zu vermeiden, und stattdessen den „Schrei des afrikanischen Menschen“ in die theologische Reflexion mit einzubeziehen. Denn mit den Augen Afrikas gesehen stellt die Globalisierung die Unterwerfung der Menschen unter den kapitalistischen Geist dar. Afrika muss neu lernen: Der schwarze Kontinent wird von einem hemmungs- und seelenlosen Kapitalismus beherrscht.⁴⁶ Und die Kirche muss sich fragen lassen, was für einen Gott sie im Zeitalter des Marktes verkündigt, und wie man Kirche Jesu Christi sein kann inmitten der Opfer von Sparmaßnahmen und Staatszerfall, welche die Lebensbedingungen der neuen Generationen weiter verschlechtern. „Der Markt zwingt uns dazu, die Aktualität des Evangeliums der Seligpreisungen neu zu entdecken.“⁴⁷

In dem Kapitel „*Den Menschen wieder als Priester der Schöpfung einsetzen*“ beschäftigt sich Ela mit dem Problem, dass auf dem afrikanischen Kontinent die natürlichen Ressourcen zur Neige gehen oder zerstört werden, die den heutigen und den zukünftigen Generationen als Lebensgrundlage dienen müssten. Er erinnert an die in den Kirchen Europas fast schon vergessene ökumenische Zusammenkunft 1989 in Basel, wo gemeinsam über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung nachgedacht wurde. Sünde hat auch eine ökologische Dimension, deshalb ist es richtig, von der „Sünde wider die Erde“ zu sprechen. Die Theologen ruft Ela auf, das Verhältnis von Ökologie und Theologie zur Sprache zu bringen. Denn:

*„In den verschmutzten Städten, die unter der schweren Last giftiger Abfälle zusammenbrechen, in den Wüstensavannen und den Walddörfern, wo Kunstdünger und Pestizide das ökologische Gleichgewicht gefährden, ist diese gigantische Arbeit eine Herausforderung des Glaubens in diesem neuen Jahrhundert geworden.“*⁴⁸

Aber auch dem Kampf um Selbstbestimmung seiner eigenen katholischen Kirche in Afrika gegen die Bevormundung aus Rom, weicht Ela in seinen Analysen nicht aus. Leider sind in der deutschen Ausgabe seines Buches

⁴⁵ A. a. O., 91.

⁴⁶ A. a. O., 116.

⁴⁷ A. a. O., 119.

⁴⁸ A. a. O., 148.

beim Herder Verlag die letzten Kapitel wie „*Eine Eucharistie ohne Priester?*“ und „*Dienst des Petrus oder Macht von Rom?*“ und „*Die Bischöfe Afrikas unter der Kontrolle der römischen Kurie*“ mit ebenso provozierenden wie spannenden Unterthemen: „*Hat der Papst Angst vor der Kirche?*“ oder „*Rom, ein Ort, wo man zuhört?*“ nicht übersetzt worden. Sicherlich hat im Rahmen des Verlagsprogramms für die „Theologie der Dritten Welt“, die Theologie aus dem Süden nur Platz für ein begrenztes Volumen, aber es fällt schwer nicht daran zu denken, dass schon die Auswahl der nicht übersetzten Kapitel keine „kirchliche Zensur“ darstellen soll. Jede Theologie der Befreiung wird sich auch befreien müssen von der Umklammerung der eigenen kirchlichen Hierarchie und Tradition. Leider ist auch das sehr schöne Kapitel 8 „*Vie contemplative et mission*“ (dt. *Kontemplatives Leben und Mission*) der Streichung anheim gefallen. Deshalb zum Schluss des Streifzuges durch seine Arbeit hier ein Zitat daraus:

„Gesucht wird hier eine Spiritualität, die ein Ort der Integration von Glaube und Geschichte, Evangelium und Gesellschaft sein kann, und zwar in dem Kontext, wo der Herr des Lebens sich in den Situationen des Todes zeigt. Es ist wichtig in unseren Gemeinschaften diese Kapazität des künftigen afrikanischen Menschen zu entwickeln, um Gott in allen Dingen zu dienen, und um sich in eine solche Perspektive des Glaubens einzureihen, in der man die Beziehung zu Gott in der Zeit der Welt lebt, ohne jemals die Kontemplation vom Kampf für das Leben zu trennen. Worum es hier geht ist eine Spiritualität des Widerstandes und der Freiheit. Wenn es so zahlreichen Afrikanern gelungen ist, den Versuchungen ihres persönlichen und kollektiven Lebens zu widerstehen, dann sicher deshalb, weil sie sich auf eine Spiritualität stützen konnten, die sie mitbrachten, d.h. ihre Fähigkeit zur Anpassung an schwierige Umstände und den Zwängen einer harten und unbarmherzigen Welt. Ohne Trommel und Tam-tam leben sie diese Spiritualität, in dem sie ihren Glauben mehr durch ihre Taten bezeugen als durch Diskussionen und Theorien.“⁴⁹

Geschrieben hat Jean-Marc Ela dieses Buch, die Summe seiner missionstheologischen Arbeit, im Exil, in dem er seit 1995 in Kanada lebt. Dieses Exil in Kanada ist ein erzwungenes Exil als politischer Flüchtling im anerkannten Asylstatus. Während Ela, nach dem er seine Missionszeit unter den Kirdi im Norden Kameruns beendet hatte an der Universität in Yaoundé Soziologie lehrte, wurde 1995 sein Mitstreiter für eine afrikanische Theologie der Befreiung, der Jesuitenpater, Theologe, Historiker und Künstler⁵⁰ En-

⁴⁹ Ela, *Repenser la théologie africaine*, 250 ff.

⁵⁰ In EKK I/4 „Das Evangelium nach Matthäus“, hat Ulrich Luz Engelbert Mveng ein schönes Denkmal gesetzt und sein Altarbild „Die Märtyrer von Uganda“ im Libermann College, Douala, abgedruckt. Luz schreibt dazu: „Auch Afrika ist voll von Leidenserfahrungen: Die Märtyrer von Uganda, die beidseitig zu Füßen des Kreuzes stehen, stehen stellvertretend für die vielen Leidenden und Gemarterten Afrikas. Auch dieses Bild situiert also den Gekreuzigten in der Gegenwart und überspringt den garstigen breiten Graben der Differenz der Zeiten. Aber über den Gemarterten steht riesengroß der gekreuzigte Christus, die Arme bis zum Himmel ausgespannt, mit einer Geste des Segens, welche weit über die Menschen Afrikas hinausreicht und die ganze Welt umfasst.“ Und er zitiert dann Mveng:

gelbert Mveng unter angeblich „ungeklärten Umständen“ brutal ermordet. Ela, der Hinweise erhält, dass er als einer der Nächsten auf der Todesliste steht, sucht in Kanada Asyl. *„Ich war nicht in Kamerun, als der Pater Engelbert Mveng im April 1995 ermordet wurde“*, erzählt Ela im Gespräch mit Assogba.

„Bei meiner Rückkehr sagten mir viele Leute, dass ich nicht ins Land hätte zurückkehren sollen, denn mein Name stünde auf der Liste derer, die nach der Exekution des berühmten Jesuiten hingerichtet werden sollten. Ich arbeitete sehr eng mit ihm in der ökumenischen Gesellschaft der afrikanischen Theologen zusammen, deren Generalsekretär er war.“⁵¹

Stattdessen führte Ela in Yaoundé eine Evangelisationskampagne durch zum Thema der Verteidigung des Lebens. Das „Evangelium vom Leben“, stand dabei im Mittelpunkt seiner Botschaften, in denen er auch die Inkompetenz und die Komplizenschaft der Justiz anklagte und den Totalitarismus der mystischen Gruppen kritisierte, die über die Macht in Kamerun verfügen.

„Ich zog mir den Zorn des Regimes zu, als ich vom Gott des Magnifikats sprach, der die Mächtigen von ihren Thronen stürzt und die Gedemütigten erhebt [...] Ein Verantwortlicher am Amtssitz des Präsidenten machte mir gegenüber das Eingeständnis: Es gibt einen Mordplan gegen die Intellektuellen, die dem Volk die Augen öffnen können [...] Ich begriff, dass ich wegen meiner Positionierung für die Demokratie und die Menschenrechte in meinem Büchern und Artikeln aber auch wegen meines pastoralen Engagements von der Macht bedrängt wurde [...] Deshalb sah ich mich gezwungen, das Land zu verlassen, um dem Tod zu entgehen, der jeden Tag kommen konnte.“⁵²

Jean-Marc Ela widmet sein Buch *Gott befreit*:

„Für Pater Engelbert Mveng, S. J., in Erinnerung an die langen Nächte, in denen ich mich mit ihm über das Evangelium der Seligpreisungen und das Schicksal Afrikas austauschen durfte, und für Frau Gertrude Étoa, dessen Nichte und meine Schwägerin.“

Das letzte Kapitel seines Buches lautet *„Das Christentum muss bereit sein, Risiken einzugehen.“* Er selbst wurde gezwungen, ganz persönliche Risiken einzugehen, und lebt nun als Fremder in der Fremde, aber dadurch kann er uns, den westlichen Kirchen und Missionen, ein Zeugnis glaubhafter Theologie vorleben. Dort aus den eigenen Erfahrungen von Asyl in der Fremde schreibt er seinen leidenschaftlichen Artikel zur Begegnung mit dem Fremden, insbesondere dem Asylsuchenden: *„Un Dieu métis“* („Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden“).⁵³

„Die Herrlichkeit und Größe des Kreuzes singt den Ostersieg der Auferstehung.“ U. Luz, EKK I/4, 353.

⁵¹ Assogba, Jean-Marc Ela, 89 f.

⁵² Ebd.

⁵³ J.-M. Ela: „Un Dieu métis“ in *Revue Relations*, Quebec, Novembre 2004 (696), 32–34, deutsche Übersetzung in dieser Ausgabe der ZThG: Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden.

Aus dem letzten Kapitel hier ein letztes Zitat von Jean-Marc Ela, in dem er die westlichen Kirchen und Missionen zu einer radikalen Entscheidung für ein Evangelium der Befreiung aufruft:

„In diesem neuen Jahrhundert, in dem die neuen Generationen allen Formen der Knechtschaft und des Ausschlusses die Stirn bieten, die ihnen die Zukunft verbauen, ruft uns unser Glaube als AfrikanerInnen mit Nachdruck dazu auf, die Sendung der Kirche im Gott der Armen und der Unterdrückten neu zu verankern, dessen letzter Kündler Jesus selbst ist. Außerhalb dieser Verortung hat Gott keinerlei Bedeutung, und die AfrikanerInnen können nichts mit ihm anfangen. ‚Gott, Gott, und dann?‘ Ohne die radikale Entscheidung für ein Evangelium, das den Menschen von jeglicher Unterdrückung befreit, läuft die Kirche Gefahr, die afrikanische Welt zu verlieren. Was für eine Zukunft kann man aber, wenn Afrika in der Kirche keinen Platz findet, für das Christentum zu einem Zeitpunkt erhoffen, an dem dieses vom Westen Abschied nimmt? Wenn man diese entscheidende Position Afrikas in der Glaubensmigration erkennt, versteht man, was die Zeit der Heiden für die Dynamik der Offenbarung in der sich wandelnden Welt tatsächlich bedeutet. Wir müssen den Gott des Magnifikats in unserer Geschichte wieder entdecken. Allein die Rückkehr zu diesem Gott erlaubt es der Kirche, Zeichen für die Sendung Jesu zu sein. In der Antwort auf diese Herausforderung wird das Gottesreich Wirklichkeit. Wir müssen die afrikanische Theologie neu denken.“⁵⁴

4. Schlussbemerkungen

Für 2007 plant der Dekan des „Institut Baptiste de Formation Théologique de Ndiki“ in Kamerun, Rev. Dr. Samuel Désiré Johnson, zu einem internationalen Kolloquium über die Theologie von Jean-Marc Ela nach Kamerun einzuladen. Es soll im Rahmen der Baptistenkirche ein Treffen werden mit Beteiligung namhafter afrikanischer Theologen und Gästen aus Europa, um nach dem Impuls der Arbeiten des international bekannten und geschätzten Kameruner Intellektuellen Jean-Marc Ela für Theologie, Kirche und Mission in Afrika und Europa zu fragen.

Noch ist die afrikanische Befreiungstheologie, insbesondere die Theologie von J. M. Ela, im deutschen Sprachraum trotz der Veröffentlichungen im Herder Verlag nur wenigen Fachleuten bekannt. Als ich auf dem Theologischen Konvent der Pastoren und Pastorinnen des Bundes EFG im Jahr 2006 den Missionstheologen Prof. Dr. Theo Sundermeier, der als Gastreferent eingeladen war, nach der Bedeutung der afrikanischen Befreiungstheologie von Ela befragte, bekam ich nur die Antwort, dass er ihn nicht kenne. Die Barrieren der Konfessionen und Sprachen (der katholische Theologe Ela publiziert seine Werke in französischer Sprache) ist wohl auch in der Missionstheologie immer noch stark zu spüren. In der Tat, Befreiungstheologie ist in Europa hauptsächlich als südamerikanische Theologie bekannt, von der man aber in der Regel annimmt, dass es um sie immer stiller

⁵⁴ Ela, Gott befreit, 356.

geworden ist, insbesondere deshalb, weil die neue weltweite charismatische Kirchen- und Gemeindebewegung mit ihrem Aufsehen erregenden Wachstum die missionstheologischen Schlagzeilen beherrscht.

Umso wichtiger wird es sein, jenseits der trennenden Konfessionen und Sprachen, diese Stimme Afrikas den Kirchen und Missionen nahe zu bringen, die mit Afrika durch eine lange Missionsgeschichte verbunden sind. Dass auch baptistische Theologen Afrikas, insbesondere aus Kamerun, von der Theologie von J.-M. Ela stark beeinflusst sind, kann man nachlesen in „Das erlittene Böse. Eine brennende Herausforderung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas“ von Dr. Timothée Bouba Mbima, Yaoundé, Kamerun.⁵⁵

Auf eine ganz neue Publikation von Jean-Marc Ela in Zusammenarbeit mit der Kameruner Soziologin Anne-Sidonie Zoa über *die neuen Herausforderungen durch die demographische Entwicklung Afrikas im Zusammenhang mit der Migration aus Afrika in den Westen*, sei zum Schluss nur noch kurz hingewiesen.⁵⁶ Gewiss schreiben Ela und Zoa hier als Soziologen, aber diese Themen klingen im Buch von Ela „Gott befreit“ schon kurz an; in seinem in dieser Ausgabe von ZThG übersetzten Artikel „*Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden*“ wird die Migration- und Asylproblematik theologisch beleuchtet. Beide Autoren setzen in ihrem gemeinsamen Buch die Herausforderungen durch die „*afrikanische Fruchtbarkeit*“ und die „*afrikanische Migration*“ in Beziehung zu den politischen Konflikten des beginnenden Jahrhunderts. Die Mechanismen, die die Armut produzieren, zwingen noch einmal ganz neu, die demographische Entwicklung Afrikas und das Sicherheitsbestreben der Länder des Nordens gegenüber der Migration aus dem Süden zu überdenken. Denn die reichen Länder, die immer älter werden und an Bevölkerung abnehmen, zwingen dem immer jünger und zahlreicher werdenden Afrika eine Reduktion der Geburtenrate auf und verschließen gleichzeitig ihre Länder gegenüber den Fremden aus dem Süden. Dies ist ein aufrüttelndes Buch, ein leidenschaftlicher Appell, die Problematik Nord-Süd noch einmal ganz neu zu betrachten. Dies Buch würde es verdienen als eine Art Ergänzung und Konkretisierung von *Gott befreit* vielleicht in einem Missionsverlag – allerdings ohne Kürzung – übersetzt und veröffentlicht zu werden. Denn die deutschen Kirchen und Missionen mit ihrer langen Tradition missionarischen Engagements in Afrika wären von ihrem christlichen Auftrag her die kompetenten Partner gemeinsam mit den Kirchen Afrikas in dieser Zeit der sich zuspitzenden Krise, *den Gott zu entdecken, der befreit*.

Ela und Zoa fordern am Ende ihres Buches die neue Generation auf, ein berühmtes Wort von Cheikh Hamidou Kane aus seiner Erzählung „L'aventure ambiguë“ zu meditieren:

⁵⁵ T. Bouba Mbima, Das erlittene Böse. Eine brennende Herausforderung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas, in: ZThG 11 (2006), 89 ff.

⁵⁶ J.-M. Ela/A.-S. Zoa, Fécondité et migrations africaines: les nouveaux enjeux, Paris 2006.

„Sie und ich, wir haben nicht dieselbe Vergangenheit gehabt, aber wir werden gewiss dieselbe Zukunft haben. Das Zeitalter der einzelnen Schicksale ist vorbei.“⁵⁷

Bibliografie

- Assogba, Y., Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou, Paris/Montréal 1999
- Bissainthe, G., Katholizismus und Eingeborenentum, in: A. Diop, Schwarze Priester melden sich, Frankfurt a. M. 1960
- Blok, M. J. C., Christianisme et quête d'identité en Afrique. La genèse et l'évolution de la théologie africaine dans la tradition ecclésiale catholique romaine, in: Revue Réformée N° 228, Juin 2004
- Bouba Mbima, T., Prédication de l'Évangile et Vie publique. Cas des églises protestantes camerounaises issues des missions, thèse de doctorat, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, juillet 2002
- , Das erlittene Böse. Eine brennende Herausforderung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas, in: ZThG 11 (2006)
- Diop, A., Des Prêtres noirs s'interrogent, Cerf, Présence Africaine, Paris, 1956, dt.: Schwarze Priester melden sich, Frankfurt a. M. 1960
- , Personnalité africaine et catholicisme, Paris, Présence Africaine 1963
- Ela, J.-M., L'Eglise, le monde noir et le concile, in: A. Diop, Personnalité africaine et catholicisme, Présence Africaine, Paris 1963
- , Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique, Paris 1980, Nachdr. 1993
- , Ma foi d'Africain, Éditions Karthala, Paris 1985, dt.: Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit, Freiburg i. Br. 1987
- , Je porte l'Afrique en moi, Jean-Marc Ela, Professeur invité, in Journal UQAM – Université du Québec à Montréal, Volume XXV Numéro 10, 15 Février 1999.
- , Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique, Paris 2001
- , Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère, Paris 2003, dt. Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 2003
- , Un Dieu métis, in: Revue Relation, Novembre 2004
- , Schwarze Priester melden sich, Interview, in: contexte, Nachrichten aus dem MWI, April 2006
- Ela, J.-M./Zoa, A.-S., Fécondité et migrations africaines: les nouveaux enjeux, Paris 2006
- Fareilly, M., africain d'hier et de demain, Neuchatel/Suisse 1967
- Hofmeister, J., Erlebnisse im Missionsdienst in Kamerun, 3. Band, Kassel 1926
- Johnson, S. D., Schwarze Missionare – weiße Missionare. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimische Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841–1949) (Baptismus-Studien 5), Kassel 2004

⁵⁷ Hier zitiert nach der deutschen Übersetzung: Cheikh H. Kane, Der Zwiespalt des Samba Diallo, Frankfurt a. M. 1980, 85.

- Kane Cheikh, H., *L'aventure ambiguë*, Paris 1961, dt.: *Der Zweispalt des Samba Diallo*, Frankfurt a. M. 1980
- Lipawing, B. L./Mveng, E., *Théologie, libération et cultures africaines*, (interview) Yaoundé/Paris 1996
- Luz U., *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/4, Zürich/Neukirchen-Vluyn 2002
- Mveng, E., *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*, Paris 1985
- , *Une lecture africaine de la Bible*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 120 (1998), 1