
Der Norden Kameruns als Ort der Entdeckung der Befreiungstheologie¹

Edgar Lüllau

1. Einleitung: eine Ortsbestimmung

Dieses Symposium zur afrikanischen Theologie erfüllt meinen Traum, den ich in Dagai, Nordkamerun, hatte: Gemeinsam mit afrikanischen und europäischen Theologen nachzudenken über die Erfahrungen von Glauben, Theologie und Leben in Kirche und Mission.² In Dagai, im Land der Daba-Kola, gründete die Europäisch Baptistische Mission (EBM, jetzt EBM-international) am 23. Oktober 1960 erstmals eine Gemeinde.³ Es folgte eine über den gesamten Norden sich ausbreitende intensive Gemeindearbeit der EBM im Auftrag des Kameruner Baptistenbundes (U. E. B. C.). Für den Deutschen Baptistenbund (BEFG) ist Kamerun seit 1891⁴ der privilegierte Ort für gemeinsame Erfahrungen in der Weltmission.

Der Norden Kameruns liegt im westafrikanischen Sahel, der wegen seiner langen Trockenzeit und seiner kurzen Regenzeit von Fachleuten als eine „Stressregion, in der ständig mit Katastrophen gelebt werden muss“⁵, charakterisiert wird. Dieses Gebiet geriet unter den Einfluss von zwei großen religiösen Erweckungsbewegungen, die in unterschiedlicher Weise die traditionelle politische, soziale und religiöse Kultur zu Veränderungen zwang. Anfang des 19. Jahrhunderts war es die innerafrikanische islamische Erweckungsbewegung (Djihad), ausgelöst durch den islamischen Theologen Usman Dan Fodio.⁶ Von dem Volk der Fulbe, einer Säule des schwarzafrikanischen Islams, wurde diese Bewegung, verbunden mit politischer und kultureller Dominanz, in das Gebiet der Völker im Norden Kameruns

¹ Der Vortrag auf dem Symposium der GFTP 2010 wurde unterstützt von einer Präsentation und Videoausschnitten über die Begegnung mit den Vertretern der traditionellen Religion der Kola und der Baptistenkirche in Nordkamerun.

² Ein für 2005 von Dr. S. D. Johnson, dem ehemaligen Direktor des baptistischen Institut de Theologie Ndiki (Südkamerun), geplantes Kolloquium über die Befreiungstheologie von J.-M. Ela konnte leider nicht stattfinden. J.-M. Ela antwortete auf die Einladung mit der Bitte um Verständnis, dass es ihm nicht möglich sei nach Kamerun zu kommen.

³ Rudolf Kassühlke taufte die ersten sechs Christen in Dagai, unter ihnen die späteren Pastoren Philippe Gadji (gest. 2010) und Matthieu Kovou.

⁴ Aussendung der ersten Baptistenmissionare in den Süden Kameruns durch die deutschen Baptisten.

⁵ H.-J. Maydell, *Agroforstliche Landnutzung im Einzugsbereich zentraler Orte im Sahel*. Forschungsberichte des BMZ, Band 47, Köln 1983, Zusammenfassung, 1.

⁶ Vgl. E. B. Blanckmeister, „Di:n wa dawla“. Islam, Politik und Ethnizität im Hausaland und in Adamawa, Reihe Ethnologie & Islam, Band 2, Emsdetten 1989.

getragen.⁷ Im 20. Jahrhundert (nach dem Zweiten Weltkrieg)⁸ kam Nordkamerun unter den Einfluss der christlichen Erweckungsbewegung, getragen von europäischen Missionen, unter anderem auch der EBM. Um 1900 begann auch für die Völker Nordkameruns die europäische Kolonialherrschaft (für eine kurze Zeit die deutsche, anschließend die französische Vorherrschaft).⁹ Beide religiöse Bewegungen, die innerafrikanisch-islamische und die europäisch-christliche, profitierten in ihrem Unternehmen von der Unterstützung der jeweiligen Kolonialherrschaft, bzw. von der neokolonialen Zeit der Unabhängigkeit. Die Fulbe konnten mit Hilfe der Kolonialmacht die „Heidenvölker“, die „Kirdi“, in ihre politischen Einflussbereiche (Lamidate) eingliedern. Die christlichen Missionen waren insbesondere wegen ihrer sozialen Werke, die Krankenarbeit und die Schularbeit, unter den „Kirdi“ sehr erfolgreich. Beide Bewegungen bewirkten, jede auf ihre Weise, einen noch nicht abgeschlossenen Veränderungsprozess bei den „Kirdi-Völkern“, der die Fundamente ihrer traditionellen religiös-sozialen Kultur erschütterte.

Der Ort Dagai im Kanton Kola (Regierungsbezirk Diamaré, Provinz Extremer Norden) ist nur ein kleines Dorf südwestlich von Maroua am Rande der Berge Nordkameruns. Um 1960 umfassten die Kola rund 3.300, die Daba etwa 25.000 bis 30.000 Personen.

Mein aktueller Ort der Reflexion ist Deutschland. Hier bedenke ich die zwei fast gleich langen Perioden meines Dienstes, 1974 bis 1991 in Kamerun (EBM/U. E. B. C.) und 1992 bis 2009 in Deutschland in den Gemeinden des BEFG. Dabei denke ich auch an ein Wort von Kurt Tucholsky, das er unter dem Stichwort „Schnipsel“ 1932 in der Wochenzeitschrift „Weltbühne“ schrieb:

„Das Christentum ist eine gewaltige Macht. Daß zum Beispiel protestantische Missionare aus Asien unbekehrt wieder nach Hause kommen -: das ist eine große Leistung.“¹⁰

⁷ Vgl. Ulrich Braukämper, *Der Einfluss des Islam auf die Geschichte und Kulturentwicklung Adamauas. Abriss eines afrikanischen Kulturwandels*, Wiesbaden 1970, insbesondere den Abschnitt ‚Ful und Islam‘, 12–16. Vgl. ebenso den Beitrag aus kolonialer Zeit, 1949, von (Captaine) Cardaire, *Contribution à l'Étude de l'Islam Noir*. Mémoire du II du Centre IFAN Cameroun, Douala.

⁸ Erste (lutherische) Missionen begannen schon ab 1920 mit ihrer Arbeit im Norden. In den Bergen des Extremen Nordens fing die Evangelisationsarbeit (protestantischer Mission und der Katholischen Mission) nach dem Zweiten Weltkrieg an. Eine Motivation, die Arbeit auch in den bisher für die Mission unzugänglichen Norden Kameruns auszuweiten, bestand darin, mit einer Evangelisationsarbeit unter den „Animisten“ die weitere Expansion des Islams zu verhindern. Vgl. J. v. Slageren, *Aux origines des Églises protestantes du Cameroun*, in: J.-P. Messina / J. v. Slageren (Hgg.), *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours*, Yaoundé/Paris 2005, 118.

⁹ Vgl. M. Midel, *Fulbe und Deutsche in Adamaua (Nord-Kamerun) 1809–1916. Auswirkungen afrikanischer und kolonialer Eroberung*, Europäische Hochschulschriften III/425, Frankfurt a. M. 1990.

¹⁰ Kurt Tucholsky, „Gruß nach vorne – Prosa und Gedichte“, *Weltbühne* 5.4.1932, Reclam Nr. 8626, Stuttgart 2002.

Mein Vortrag hat zwei Schwerpunkte. Ich beschreibe zuerst, wie ich zu einem neuen Blick auf die afrikanischen Religionen gekommen bin. Mein Kollege in Dagai, Pastor Matthieu Kovou, eröffnete mir den Weg zu einem besseren Verstehen und zu einer Begegnung mit den Vertretern der Religion der Kola.¹¹ Der zweite Schwerpunkt ist die auf dieser Erfahrung aufbauende „Entdeckung“ der Theologie der Befreiung durch die Bücher des katholischen Priesters Jean-Marc Ela, der in Tokombéré, im Norden Kameruns in den Jahren 1971 bis 1985 als Missionar unter den „Kirdi“ arbeitete. In meinem Vortrag gehe ich so vor, wie ich in Dagai gelebt hatte: Dort war ich am Tage mit den täglichen Überlebensfragen konfrontiert und konfrontierte diese am Abend mit den Texten der Bibel. Der Kontext des Lebens (Afrika im Dorf) und der Text der Bibel, beide Texte müssen zueinander gebracht werden. An dem Ort, „an dem ständig mit der Katastrophe gelebt werden muss“¹², ist es nötig, die Bibel noch einmal neu zu lesen¹³. Dabei gilt es auch auf diejenigen zu achten, deren Stimme sonst nicht gehört wird.

2. Ein neuer Blick auf die afrikanischen Religionen

„Nur durch eine veränderte Wahrnehmung unserer traditionellen Religionen und Gebräuche kann sich ein wahrhaft afrikanisches Christentum entfalten.“¹⁴ So hat es Dr. Timothée B. Mbima zu Recht in seinem Vortrag über den Beitrag von Jean-Marc Ela zum Aufbau einer afrikanischen Theologie bemerkt. Er fordert eine neue Sorgfalt der Sprache und einen größeren Respekt für die afrikanischen Religionen. Ein neuer Blick gelingt erst, wenn man sich von einheimischen Führern leiten lässt. Davon will ich berichten. Was aber bedeutet heute ein neuer Blick auf die alte Religion mitten im Prozess der Mutation durch den Druck der Moderne?

2.1. „Hier ist Gott!“. Drei Steine unter dem Hirspeicher

Das Wort des Apostels Paulus „Nicht dass wir Herren wären über euren Glauben, sondern wir sind Gehilfen eurer Freude; denn ihr steht im Glauben“¹⁵,

¹¹ Für eine erste umfassende Arbeit über die Religion der Kola siehe die Abschlussarbeit von Pastor David Ngalvou Dawai aus Dagai, *La Conception de Dieu dans la tribu Kola à la lumière de l'Ancien Testament. Travail de fin d'études théologiques, Ecole de Théologie Protestante de Ndoungue, Cameroun 1991* (Die Konzeption von Gott im Volk der Kola im Lichte des Alten Testaments).

¹² Siehe Anm. 5.

¹³ Dem (geographischen) Ort kommt für das neue Lesen der Bibel in der Tat eine entscheidende Bedeutung zu. Der Ortswechsel erfordert eine neue Perspektive. Er ist vielleicht vergleichbar dem, was Paulus in 1 Kor 9, 20–22 schreibt: „Den Juden bin ich wie ein Jude geworden ...“.

¹⁴ T. B. Mbima, *Die Befreiungstheologie Jean-Marc Elas. Ein Beitrag zur Entwicklung einer afrikanischen Theologie*, in dieser Ausgabe, S. 166–185.

¹⁵ 2 Kor 1, 24.

war mein erster Predigttext im Mai 1976 in der Baptistenkirche in Maroua. In meiner Predigt dachte ich dabei an die 16 Jahre der Gemeindegemeinschaft im Norden.¹⁶ Dass dies „denn ihr steht im Glauben“ aber nicht nur auf die Zeit seit Gründung der ersten christlichen Gemeinde in dem Land zu begrenzen ist, sondern auch die Geschichte der afrikanischen Religiosität im kulturellen sozialen System der Familien und Völker Nordkameruns einschließt, konnte ich bei der ersten Predigt noch nicht erahnen.

Am Anfang unseres Dienstes in Kamerun bestand meine Aufgabe darin, die Besucher einer Pastorenschule in Maroua im Abschlussjahr in dogmatischen Fächern zu unterrichten.¹⁷ Mit den älteren Evangelisten kamen wir dabei auf die traditionellen Gottesvorstellungen in den Religionen ihrer Völker zu sprechen. „Davon muss Matthieu Kovou erzählen, er weiß am besten von uns Bescheid“, sagten sie. Und wir verabredeten uns, darüber im französischen Sprachunterricht, den meine Frau Hildegard gab, zu sprechen.

Es war Mittwoch, der 2. Februar 1977, ein Tag, den wir nicht vergessen sollten. Damals begann für uns eine Entdeckungsreise in die afrikanische Religionsgeschichte, und Matthieu Kovou wurde mein Lehrer. Er erlaubte mir einen neuen Blick auf die afrikanische Religion. Matthieu kam etwas verspätet zum Unterricht. Wir sahen, wie er auf dem Gelände der Mission umherging und anscheinend etwas suchte.¹⁸ Als er unser Haus betrat, legte er ein zugeknötetes Taschentuch auf den Tisch, öffnete es, und wir sahen drei Steine: einen schwarzen, einen roten und einen weißen. „Das ist Gott“, sagte er („Cest Dieu“), in der Kolasprache: „Baydlav“. Wir versuchten zu verstehen und wurden uns der Begrenztheit unserer sprachlichen Verständigung bewusst. „Das ist Gott“ versuchte ich im Sinne von „Hier ist Gott, hier ereignet sich Gott“ zu verstehen. Wir diskutierten, ob der europäische Begriff für Gott, im Französischen „Dieu“, zutreffend sei. „Dieu“ – „Baydlav“ – bedeutet übersetzt „Der Allererhöchste“, „Der in der Höhe wohnt“. Er ist der Mächtigste, der nur das Gute für den Menschen will, ganz im Gegensatz zu anderen bösen Mächten, die es auch gibt, die aber nicht so mächtig sind, wie „Baydlav“, verehrt mit diesen drei Steinen.¹⁹

¹⁶ Die Kameruner Baptistenkirchen im Süden Kameruns bestanden zu dieser Zeit schon seit mehr als 130 Jahren, so dass das Verhältnis der Deutschen Baptisten zu den Kameruner Baptisten der U.E.B.C. eher dem von Schwestern als dem von einer Mutter- zu ihrer Tochterkirche glich.

¹⁷ Für diese Aufgabe sollte ich, so der Generalsekretär der EBM Helmut Grundmann, nicht zu viele meiner Bücher mitnehmen. Mein Konzept von Dr. Eduard Schütz, meinem Lehrer für Systematische Theologie am Seminar in Hamburg, sollte dafür ausreichend sein. Mein Protest dagegen war keine Ablehnung der Theologie meines Lehrers, sondern nur Misstrauen gegenüber der Qualität meiner Unterrichtsnotizen. Eine missionstheologische Vorbereitung auf diesen Dienst fand nicht statt.

¹⁸ Diese Szene des Unterrichts habe ich zwei Tage später am 4. Februar 1977 in einem Brief an A. Bohlen festgehalten.

¹⁹ D. N. Dawai, *La conception de Dieu*, 28–33 beschreibt ausführlich die Gebete und Opfergaben für Gott über diesen drei Steinen, die Gott (Bay-Woudlav) repräsentieren.

Die drei Steine liegen traditionell im Gehöft unter dem Hirspeicher. Dort bringt das Familienoberhaupt die Opfer für „Baydlav“. Wird z. B. ein Trankopfer dargebracht, dann schüttet das Oberhaupt der Familie etwas von dem vorbereiteten Bier auf die Steine und betet zu Gott. Danach darf jedes Familienmitglied von dem Bier trinken. So wird Gott, „Baydlav“, um das Wohlergehen, z. B. eine gute Ernte gebeten. Wer in unwürdiger Weise davon trinkt, das heißt wer durch bestimmte Vergehen schuldig geworden ist und trotzdem am großen „Kuli“, dem Opfer, teilnimmt, wird krank oder stirbt. Am Opfer teilhaben heißt am „Kuli“ teilhaben. Dieses Opfer für Gott brachte immer die Wahrheit an den Tag. Deshalb bedeuten diese drei Steine auch „die große Macht“, die man fürchtet.

Matthieu erzählte von seinem Vater, einem bedeutenden „Deuter des Steinorakels“, zu dem viele auch von weither kamen, um ihn zu konsultieren. Wie sollte man ihn benennen, fragten wir uns. War er ein „Feticheur“? Das deutsche Wort „Zauberer“ erschien mir unangemessen. Ich schlug vor, ihn „Priester“ (prêtre) zu nennen, weil er die Rat suchenden Menschen auf dem Weg zu einer göttlichen Antwort auf ihre Fragen begleitete.

Einer der „Großen Priester“ des Kola-Volkes in Dagai und ihrer Religion ist der „Seher“ Lublai auf dem Kolaberg. Er hatte die Begabung und Aufgabe, auf dem Kola-Berg für jeden Einzelnen und den ganzen Clan in die Zukunft zu schauen. Aber kurz bevor die Mission nach Dagai kam, verlor er seine Kraft zu sehen. Das Zeremoniell auf dem Berg musste abgebrochen werden, ohne seither jemals wieder aufgenommen worden zu sein. „Hatte die alte Religion ihre Kraft verloren, und ist die alte sozial-religiöse Ordnung in Auflösung begriffen?“, fragten wir uns.

Als wir nach Abschluss der Pastorenschule und der Ordination der ersten Nordkameruner Pastoren 1977 mit Pastor Matthieu Kovou unseren pastoralen Dienst in der Kirche in Dagai begannen, blieben wir weiterhin im Gespräch über diese offenen Fragen nach der Kraft der alten Religion. Meine Notizen nach diesem ersten Gespräch zeigen die ganze Problematik des Versuchs, mit europäischer Logik und Sprache und erst recht mit der europäischen Theologie, diese religiöse Kultur der Völker in den Bergen und Ebenen des Nordens zu würdigen. Wir hatten in den nächsten Jahren Gelegenheit dem letzten Hüter der Tradition und Priester der Kola-Religion, dem letzten Seher auf dem Kola-Berg, dem Hüter der Ahnenverehrung aus der Chef-Familie und Regenmacher zu begegnen.

2.2. *„Niemand hat Gott jemals gesehen. Er ist der Höchste, der Mächtigste“*

Wie viele andere Völker in den Bergen und Ebenen Nordkameruns haben auch die Kola, zu dem Volk der Daba gehörend, ihre „Gründererzählung“. Sie handelt von einem Urahn oder dem Ersten auf ihrem Wohngebiet, der ihnen die Erlaubnis gab, sich auf seinem Berg niederzulassen. Deshalb verehrten sie ihn.

Aus dem Ort „Telende“, nahe Nigeria, wanderten die Kola vor vielen Generationen während eines Krieges aus und kamen in das damals noch unbewohnte Gebiet der Kola-Berge. Nur ein einzelner Mann lebte dort. Er war unverheiratet, lebte von der Jagd, kannte keinen Ackerbau und kein Feuer („er aß das Fleisch roh“). Die Kola nannten ihn „Lefde“ und baten ihn um die Erlaubnis, auf seinem Berg zu wohnen.

Die Kola wählten unter sich einen Chef, den „Bay-Kola“, den Ersten aus der Reihe der heute noch regierenden Cheffamilie.²⁰ Nach dem Tod des Jägers Lefde, dem ersten Bewohner der Berge, dem „Herr der Berge“, baute der Chef der Kola über dem Grab eine Hütte für Lefde. Dort wurde regelmäßig einmal im Jahr ein Fest zu Ehren von Lefde gefeiert.²¹

Pastor Matthieu verwies uns auf Nachfrage an Tartar, einen alten, erblindeten Mann, der in dem Nachbardorf Welwel wohnte und nicht nur die ersten Weißen im Norden Kameruns erlebt hatte, sondern früher auf dem Berg „das religiöse Fest für Lefde“ ausrichtete.

Am 20. August 1984 besuchten wir Tartar. In Begleitung von seinem Enkel Esaie Hamadou Kesseki und dem Evangelisten Jacob Zouga (später Pastor) als Übersetzer brachen wir auf. Wir fanden einen alten freundlichen Mann, der in der Morgensonne vor seinem Hirsespeicher saß: Tartar. Nach der Begrüßung fragte ich ihn nach seiner Begegnung mit den ersten Weißen. Er lächelte und antwortete: „Du bist heute zu Fuß zu mir gekommen, um mich zu grüßen und hast mir Zitronen und Reis als Geschenke gebracht. *Die ersten Weißen konnten noch nicht gehen, die mussten wir tragen.*“ Sein Enkel lachte natürlich über diese hintergründige, schlagfertige Antwort. Ich bin still geworden.

In mir stiegen Bilder hoch, die ich aus Büchern kannte, in denen Kolonialherren wie Missionare auf Säften durchs Land getragen wurden. Ich erinnerte mich aber auch an Berichte der deutschen Kolonialverwaltung über die so genannten „Räubergruppen“ der „Heiden“ in den Bergen. Sie hatten den deutschen Kolonialtruppen und den Fulbe-Herrschern wegen ihrer Überfälle auf den wichtigen Postweg von Süd nach Nord, der durch ihr Gebiet führte, enorme Probleme bereitet.²² Mit diesen Kämpfen gegen

²⁰ Aus unseren Notizen von 1978: „Fünf Generationen der Cheffamilie sind noch bekannt: Zerbai, Neihayenk, Biveng (zu seiner Zeit kamen zum ersten Mal die Foulbe in das Gebiet der Kola), Betché und jetzt Bouba, der sich bei seiner Einsetzung islamisieren ließ (eine Vorbedingung der Administration).“ Inzwischen, im Jahr 2010, ist einer seiner Söhne Chef der Kola.

²¹ Es gibt verschiedene Versionen der Geschichte von der Ursprungsgestalt Lefde. Der Chefsohn, der mit uns auf den Kola-Berg ging, erzählte uns am Grab von Lefde, dass dieser der erste der Kola sei und seine Familie von ihm abstamme. Eine noch andere Version bietet Markus Bär in einem Bericht über Yekunya Gawai, den Massai aus Mayam, von dem noch berichtet wird.

²² M. Midel, Fulbe und Deutsche, 325: „Auch im nördlich gelegenen Maroua-Gebiet machte sich der Widerstand autochthoner Gruppen stark bemerkbar [...]. Dieser Engpass [Postweg Garoua-Kousseri zwischen den Orten Guider und Ndoukoula] befand sich in den Händen der autochthonen Gruppen im Gebiet Matafal, Lam und Musgoy, denen es durch die Sperrung des Gebietes gelang, den Karawanenverkehr zu unterbinden. [...] Den Räu-

die Fremdbestimmung durch Fulbe und Deutsche verteidigten sie ihre Autonomie und ihre Würde.²³

Wir wollten mit Tartar aber vor allem über die Religion der Kola sprechen, über Bedeutsamkeit und Wirksamkeit des Opferritus (Kuli) für die verstorbenen Ahnen und über sein Wissen von Gott. Wenn der Vater einer Familie stirbt, übernimmt sein ältester Sohn die Pflege der Beziehungen zu den verstorbenen Ahnen und damit die Verantwortung für das Wohlergehen der Familie. Nach der Beerdigung auf dem Berg wird für den „Schatten“²⁴ des Verstorbenen (Vater oder Großvater) ein Krug in einer kleinen Hütte des Gehöftes aufgestellt. Hier werden bei rituellen Feiern Opfer für die Ahnen erbracht.²⁵

Ich fragte Tartar, welcher Opferritus der stärkste, wirksamste sei, der Ritus für den Vater oder den Großvater? Tartar antwortete ohne Zögern: „Der Kuli maama‘ (für den Großvater) ist größer und stärker als der ‚Kuli baaba‘ (für den Vater), denn der Großvater ist älter und kannte die noch Älteren der Kola, die der Vater selbst nicht mehr gesehen und erlebt hatte.“ Ich fragte weiter, welcher Ritus stärker, wirksamer sei, der für den Großvater oder der für Lefde, dem Herrn der Kola-Berge? Tartar antwortete, dass der Kuli für Lefde alle anderen Riten für die Ahnen überrage, denn er sei der Erste gewesen, er gab ihnen das Anrecht, dort zu wohnen, er müsse seinen Segen geben zum Bestellen der Felder.

Ich setzte zu meiner letzten Frage an, der Frage nach Gott. Die Kola, so sagte ich, kennen und verehren Gott unter dem Namen „Baydlav“. Welcher Opferritus (Kuli), welches Gebet, ist größer und wirksamer, der Ritus für Lefde oder das Gebet zu Baydlav, fragte ich Tartar. „Natürlich ist der Ritus des Kuli für Baydlav, das Gebet zu ihm, mächtiger als alles. Er ist der Höchste.“ Ich wagte noch einmal zu fragen: „Warum ist das so?“ Tartar

bergruppen gelang es, die Deutschen wie die Fulbe in gemeinsamen Aktionen effektiv zu stören und zu verunsichern. Die Straße Maroua-Ndoukoula-Matafal war nach wie vor unsicher [1904]. Ndoukoula war ein kleiner Fulbe-Posten im Siedlungsgebiet der Daba und Gisiga in der Nähe des Mayo Louti. Die dort lebenden Fulbe waren von ‚Heiden‘ angegriffen worden, gegen die die Kolonialtruppe unter v. Raben einschritt im Januar 1907.“

²³ Aus unseren Notizen vom 22. August 1984 nach der Begegnung: „Tartar erzählt von den früheren Kriegen gegen den Nachbarstamm Hina und gegen die Fulbe in Ndoukoula. ‚Unsere Kinder konnten damals nicht so frei und ungezwungen herumlaufen und überall spielen wie heute. Überall konnte ein Feind lauern und unsere Kinder rauben, das haben die Weißen geschafft, dass diese Kriege beendet wurden.‘ Tartar erzählt von den großen Festen für Lefde, an denen der ganze Stamm teilnahm. Aber heute ist das alles ganz anders, die Tradition des Kolastammes wird nicht mehr so weitergehen.“

²⁴ Auf Nachfrage bestätigte Matthieu, dass es sich der Kola-Sprache zufolge um den Schatten des Verstorbenen handle (franz. l'ombre) und nicht um seine Seele (franz. l'âme), die im Ahnenkrug Wohnung nehme.

²⁵ Es gibt umfangreiche ethnologische Studien über dieses besondere und mit vielen Variationen auftretende Phänomen der ‚Ahnenkrüge‘ bei den ‚nicht-islamischen Völkern‘ in den Bergen Nordkameruns, die uns zum größten Teil allerdings erst nachträglich zugänglich wurden: R. Lukas, Nicht-islamische Ethnien im südlichen Tschadraum, Dissertation 1972. Eine der ersten Arbeiten über das Thema: P. H. de Lauwe, Pierre et poteries sacrées du Mandara, Cameroun Nord, 1937.

lächelte, so als könne nur ein unwissender Europäer solche Fragen stellen. „Meinen Vater“, so antwortete er, „habe ich gekannt, gesehen und angefasst, unsere Vorfahren haben Lefde gekannt, gesehen, berührt. Aber niemand hat jemals Gott, Baydlav, gesehen. Kein Mensch kann Gott, Baydlav, sehen. Er ist der Höchste, der Mächtigste, das Opfer für ihn, das Gebet zu ihm übersteigt an Kraft und Wirksamkeit alle anderen.“²⁶

Ich wandte mich an seinen Enkel Kesseki. „Hast du gehört, was dein Großvater von Gott erzählt? Er weiß etwas von Gott, dass uns Christen und Heiden allen gemeinsam ist. Verachte als Christ nicht die Religion deiner Väter, sie haben über Generationen hinweg ein tiefes Verständnis von Gott bewahrt.“ Und zu Tartar gewandt sagte ich: „Tartar, du hast mich heute etwas Wichtiges von Gott gelehrt, dem ich nur zustimmen kann. Gott ist der Eine, außer ihm ist keiner Herr. Wenn heute dein Enkel Christ geworden ist und den Kuli für die Ahnen nicht mehr praktiziert, dann nur deshalb, weil er als Christ an Gott, Baydlav, glaubt, von dem du uns erzählt hast und der seinen Sohn Jesus Christus in die Welt sandte, durch den wir alle dem Gott vertrauen können, der uns erlöst und befreit von allem Übel.“²⁷ Nicht nur für mich, sondern auch für den Evangelisten Jacob Zouga, der unser Gespräch von Französisch oder Fulfulde für Tartar in die Sprache der Kola übersetzte, forderte die Frage nach einem „neuen Blick auf die traditionelle Religion“ den noch jungen Glauben fundamental heraus.²⁸

Die „Kirdi“ in den Bergen Nordkameruns, wie die vielfältigen großen und kleineren Völker verallgemeinernd und oft herabwürdigend genannt wurden, waren es noch nicht gewohnt, dass die Mission die Religion ihrer Väter als Dialogpartner der Religion der Weißen würdigte.²⁹ Das Wort

²⁶ Vgl. A. T. Sanon, Die traditionelle afrikanische Religion und ihre Spiritualität, in: *Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube, Theologie der Dritten Welt*, Band 8, Freiburg i. Br. 1986 (Französisch: „L’Afrique et ses formes de vie spirituelle“, Kinshasa 1983). Sanon schreibt dort, 18: „Zusammenfassend einige Punkte für die pastorale Reflexion: 1. Für die traditionelle Mentalität der Bobo in Burkina Faso wie auch für die Bibel verbindet sich die religiöse Erfahrung mit drei wesentlichen Intuitionen: Niemand hat je Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, und doch gibt es zwischen Himmel und Erde Verbindung; für diese Behauptung bürgt die Tradition der Gemeinschaft.“

²⁷ Das, was Jesus dem Schriftgelehrten nach dem Gespräch über das höchste Gebot und über Gott, den Einen sagte (Markus 12,28–34), „Du bist nicht weit entfernt vom Reich Gottes“, trifft in gleicher Weise auf Tartar zu.

²⁸ Jacob Zouga wurde später zum Pastor der U. E. B. C. ordiniert. Ende Dezember 2005 kam er tragischerweise ums Leben. Als er anderen zur Hilfe eilte, die von einem wilden Bienenschwarm angegriffen wurden, wurde er selbst von ihnen gestochen und ist später im Krankenhaus in Guider an den Folgen gestorben.

²⁹ M. Farelly berichtet aus seiner Zeit im Norden, dass die Administration in einigen Regionen der Berge die Praktizierung der traditionellen Religion verboten habe. Wer beim Kult für seine Ahnen überrascht wurde, konnte mit einer Geldbuße oder mit Gefängnis bestraft werden. „Diese alten Gebräuche der Zeit der Unwissenheit muss man hinter sich lassen. Wenn ihr eine Religion haben wollt, dann lasst euch islamisieren oder werdet Christen“, zitiert er einen Präfekten. Vgl. M. Farelly, *Africaines d’hier et de demain*, Neuchâtel 1967, 103.

„Kirdi“, bei aller noch unklaren Herkunft³⁰, bezeichnete die Völker in den Ebenen und Bergen Nordkameruns, die sich einer Islamisierung widersetzen. Die Fulbe haben für diese Völker die Bezeichnung „haabe“ (sing: kaado), was übersetzt heißt: Heide, Mensch ohne Gott, auch: Sklave.³¹ Sie wurden deshalb entweder islamisiert, oft auch mit Gewalt, oder zu Sklaven gemacht, sei es für den eigenen ‚Hausbedarf‘ oder für den sehr gewinnbringenden Sklavenhandel mit Arabien.

Als wir einige Wochen nach unserem Besuch hörten, dass Tartar gestorben war³², dachten wir nicht nur an das Sprichwort „Wenn ein Alter stirbt, brennt eine ganze Bibliothek“, sondern wir wurden uns bewusst, dass wir gerade noch im letzten Augenblick in Tartar einem der letzten großen Vertreter der Religion der Kola begegnet waren, der uns einen „neuen Blick auf die afrikanische Religion“ eröffnete. Es erschien uns so, als ob Tartar, der letzte große Priester der Religion der Kola, mit seinem Tode gewartet hätte, damit er der Kirche in Dagai und seiner Familie, noch einmal eine letzte Botschaft sagen konnte. Tartar hat uns gelehrt, dass auch die Daba-Kola, weder „Kirdi“ (ohne Gott) noch „Haabe“ (Sklaven) sind, sondern „ein Volk mit Gott“.³³

2.3 „Halt, bis hierher darfst du gehen, entweihe nicht den heiligen Ort meiner Ahnen“

„Es gibt noch einen, der in echter, ununterbrochener Traditionskette den ‚Kuli der Ahnen‘ bis heute pflegt“, sagte uns Pastor Matthieu. „Das ist Mbadvou aus der Cheffamilie vom Kola-Berg.“ Zusammen mit seinem jüngsten Sohn Daniel besuchten wir Mbadvou. Er erzählte uns aus seinem Leben und zeigte uns seine Ahnenhütte. Nach dem Tode des Vaters stritt Mbadvou mit seinem Bruder Betché um die Nachfolge an der Spitze des Kola-Volkes. Die Kolonialverwaltung verwies ihn des Landes. Sein Bruder

³⁰ Vgl. das Kapitel „Le ‚Kirdi‘ dans l’histoire passée et présente“ in: Z. Betché, Guisepe Maggi. Regard sur l’œuvre humaniste et missionnaire d’un médecin de brousse, L’Harmattan, Paris 2008, 153–169.

³¹ Vgl. D. Noye, Dictionnaire Foulfouldé-Français. Dialecte Peul du Diamaré Nord-Cameroun, Paris 1989, 141. Siehe auch A. Kligenheben, Die Sprache der Ful, Hamburg 1963, 369.444.

³² Notiz im Brief vom 26. September 1984: „In diesen Tagen ist Tartar gestorben.“

³³ Vgl. E. Lüllau, Den Gott, der befreit neu entdecken, ZThG 12 (2007), 12. „Wir kennen Gott schon“, antwortete selbstbewusst der Chef in den Bergen von Meri, Nord-Kamerun, dem Missionar Farelly, als dieser erklären wollte, dass er ihm, dem Heiden, die wahre Erkenntnis Gottes bringen wolle. So hatte es auch der Südkameruner Priester Simon Mpeke, genannt Baba Simon, erlebt, als er seinen Evangelisten zu den Zoula in den Bergen Nord-Kameruns schickte mit dem Auftrag ‚Erzähle von Gott, der alles geschaffen hat, die Berge, die Hirse, die Ebene und dass sie an Gott glauben sollen und ihn lieben sollen.‘ Als der Evangelist zurückkehrte und von Baba Simon gefragt wurde, was man ihm geantwortet hätte, sagte der Evangelist: „Sie haben mir gesagt, wenn das alles ist, was du zu erzählen hast, dann lohnt es sich nicht, dass du dich weiter bemühst, das wissen wir schon!“, in: G. Cador, On l’appelait Baba Simon, Yaoundé 2000, 153.

Betché wurde der Lawan der Kola³⁴, aber Mbadvou nahm den Kuli der Familienahnen der Cheffamilie mit und zog aus dem Kola-Gebiet. Im Alter, nachdem sein Bruder verstorben war und dessen Sohn Bouba Lawan geworden war, durfte Mbadvou in seine alte Heimat zurückkehren. Im hinteren Teil des Gehöftes befand sich die Ahnenhütte. Mbadvou ging uns voran. Dann befahl er: „Halt, bis hierher darfst du gehen, entweihe nicht den heiligen Ort meiner Ahnen.“ Wir blieben stehen. Das war das erste, was Mbadvou uns lehrte, dass sein Ort der Tonkrüge mit den „Schatten seines verstorbenen Vaters und seines Großvaters“ von uns als sakraler Ort zu respektieren und zu meiden war. Diesem Ort durfte nur er sich nähern.“ Aber heute, so sagte er uns, kann auch ich diesen Ort nicht näher betreten, weil ich nicht vorbereitet bin.“ Das Problem: Er trug an dem Tag die Kleidung der Fulbe, erläuterte später sein Sohn.

Heilige Orte, denen man sich nicht ohne Gefahr unvorbereitet nähern durfte, kannten wir in unserer christlichen Religion nicht. Es hatte uns berührt, wie respektvoll Mbadvou sich diesem Ort näherte, sich hinkniete, sorgfältig die Steine entfernte und dann das Tor aus Hirse-Stengeln öffnete, ehrfurchtsvoll in die offene Ahnenhütte schaute und uns so einen Blick auf die Tonkrüge seiner Ahnen gewährte. Es herrschte eine andachtsvolle Stille. Keiner sprach ein Wort. Wir sahen die Tonkrüge für die verstorbenen Väter der Cheffamilie der Kola. Es wurde uns ein Blick in eine ganz und gar alte afrikanische, religiös-soziale Tradition gewährt. Wie lange mag diese ununterbrochene Traditionskette in die alte Geschichte der Völker Afrikas zurückreichen, die in dieser Weise, mit Variationen, den nicht-islamischen Völkern Nordkameruns eigen ist? Was wir sehen ist der gegenwärtige Entwicklungsstand einer sozial-religiösen Integration der Verstorbenen in die Lebenswirklichkeit der Lebenden. Die afrikanische Kultur ist nicht statisch, unveränderlich, sondern unterliegt einer Geschichte der Begegnung und Veränderungen.³⁵

Jean-Marc Ela schreibt in seinem Buch „Mein Glaube als Afrikaner“ aus seinen Erfahrungen in Tokombéré:

„Bei den Bergbewohnern in Nordkamerun, wo der Ahnenkult sehr hoch entwickelt ist, besitzt jeder Familien-Älteste ein Tongefäß, das seinen Vater oder Großvater darstellt. [...] Im gesamten Berggebiet von Nordkamerun wohnt die Seele des Verstorbenen in einem leeren Tongefäß, das meistens unter dem Hirsespeicher steht, der das Herzstück im Heim der Bergbewohner ist. [...] Der Ahnenkult veranschaulicht einen wesentlichen Aspekt afrikanischer Symbolik.“³⁶

³⁴ Lawan ist der Titel der traditionellen Fulbehierarchie für den Chef eines Bezirks innerhalb eines Lamidats. Das Kolagebiet gehört zum Lamidat Maroua.

³⁵ Zu den Variationen und Entwicklungsstadien der Verehrung der Ahnen im Norden Kameruns siehe u. a.: J.-G. Gauthier, *Tombes et rites funéraires au pays Fali (Nord-Cameroun)*, in: ders., *Typologie des sépultures et identification culturelle – Populations du Cameroun et du Tchad*, *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, Année 1996, Volume 8, Numéro 8–3–4.

³⁶ J.-M. Ela, *Mein Glaube als Afrikaner*, Freiburg i. Br. 1987, 28 f.

Nach einer Beschreibung dieser Riten, fügt er, um Missverständnisse zu vermeiden, hinzu:

„Es wäre also ein vorschnelles Urteil, als ‚heidnisch‘ oder gar ‚götzendienerrisch‘ einzustufen, was lediglich eine ‚anthropologische‘ Realität ist. Hier muss ein schwerwiegendes Missverständnis ausgeräumt werden. Wenn ich das Wort ‚Kult‘ der Ahnen verwende, dann weise ich jenen Sinn zurück, der sich in der Vorstellung vieler Christen mit dem Ausdruck verbindet. ‚Kult‘ ist im Grunde eine ungenaue Bezeichnung im afrikanischen Kontext, wo der Mensch in einer Gemeinschaftsbeziehung die Achtung zum Ausdruck bringt, die er den Gründern der Sippe schuldet.“³⁷

[In der Präsentation des Vortrages wurde hier eine Zeichnung von Saidou Goni aus seiner Serie: „Mahlgemeinschaft beim Opfer für die Ahnen“ gezeigt, die einen guten Eindruck von der starken Gemeinschaftsbeziehung in der Achtung der Ahnen gibt, von der Ela schreibt.³⁸]

2.4. Lublai, der Seher auf dem Kolaberg

Jedes Volk braucht einen Seher, der mehr und weiter sieht, als es die sichtbare Welt erlaubt, und Deuter, die die äußeren Zeichen als Antwort auf Lebensfragen auszulegen verstehen.³⁹ Die Daba-Kola holten vor vier Generationen von dem benachbarten Volk der Hina eine „Seher-Familie“, die diese religiöse Funktion für das Volk der Kola ausüben konnte, denn sie selbst hatten keinen Seher. Wir besuchten den Seher Lublay auf dem Kolaberg, um ihn kennen zu lernen, um zu hören, welche Aufgaben er hatte, welches Charisma er in der Tradition seiner Familie verwaltete, und wir hofften, auch etwas von seiner Technik zu sehen.

Der Seher auf dem Kolaberg sah vor langer Zeit für das ganze Volk der Kola in die Zukunft. Seine drei letzten großen Prophezeiungen sind noch bekannt:

- Die erste Schau lautet: „Etwas Weißes wird über den Fluss kommen und sich auf unserer Seite festsetzen, hier wohnen und Macht ausüben.“

Als die EBM 1957 in Dagai ihre Arbeit begann, sagten sich die Kola: „Seht, das hat unser Seher schon vorausgesagt.“

- Die zweite Schau lautet: „Der Kola-Stamm wird sich auflösen und sich in alle Richtungen zerstreuen.“

In der Tat, viele Kola haben früh angefangen, in die größeren Städte Maroua, Garoua und Yaoundé zu ziehen.

³⁷ Ebd., 33.

³⁸ Saidou Goni, Schüler aus einer Guiziga Familie in Dagai, hat in den Schulferien, während die anderen Schüler sich Geld verdienen, in der „Operation Sahel Vert“ in meinem Büro Szenen aus dem täglichen Leben gemalt, z. B. eine Serie über die Beschneidung der Guiziga, die traditionelle Religion der Guiziga, die Arbeit der Frauen im Sahel u. a.

³⁹ „Wenn ein Volk keine Vision hat, verwildert es, wenn es sich an die Weisung hält, wird es glücklich.“ Sprüche 29, 18 (Übersetzung: Bibel in gerechter Sprache).

- Die dritte Schau ist etwas unklarer erhalten und lautet etwas so: „Etwas Braunes wird vom Norden auf unser Gebiet zukommen.“

Insgesamt weisen diese drei Visionen Veränderungen und Gefahren für den Bestand des Volkes der Kola auf.⁴⁰

Die Aufgabe des Sehers aber war auch, für die einzelnen Mitglieder des Volkes in die Zukunft zu schauen. Diese Prophezeiungen gab der Seher seinen „Kollegen“⁴¹ weiter, bei denen sich jeder nach Bedarf Rat holen konnte, um zu erfahren, was der Seher für ihn vorausgesagt hatte.

Der Kola-Chef berief die Zusammenkunft des Sehers und seiner vier „Kollegen“⁴² aus den Dörfern der Kola zur Zeremonie des Sehens in die Zukunft ein. Jeder „Kollege“ bereitete für jedes Mitglied seines Dorfes einen Holzstab vor, dessen Identität mit der Person er sich merken musste. Dafür bekamen sie vom Kola-Chef ein „Medikament“ (Produkt einer Pflanze). Die letzten Vorbereitungen umfassten Singen, Tanzen und ein besonderes mit Medikamenten angereichertes Hirsebieer, das der Seher trank. So wurde er in den Zustand des Sehens versetzt. Danach legte der Kola-Chef dem Seher ein Medikament unter den Sitz, um ihn in „Verwirrung“ zu versetzen, sodass er die Identität der Stäbe mit den Personen nicht erkannte.⁴³ Dann, auf dem Höhepunkt, legten die „Kollegen“ ihm die Stäbe vor. Der Seher schlug mit seinem Stab darauf und sagte (im Zustand der Trance?) einen Spruch für jeden Stab. Diese Sätze mussten sich die „Kollegen“ merken, um sie bei Gelegenheit den betreffenden Personen ihres Dorfes sagen zu können. Diese Prozedur wurde tagelang durchgeführt. Die „Kollegen“ legten ihre Stäbe immer wieder in unterschiedlicher Reihenfolge dem Seher vor. Dieser musste, auf diese Stäbe schlagend, immer wieder denselben Spruch zu demselben Stab sprechen, ohne zu wissen, von welcher Person er sprach. Dreißig bis vierzigmal wurde diese Zeremonie wiederholt, an der niemand, außer Lublay mit seinen „Kollegen“ teilnehmen durfte.

[*Videoausschnitt*: Auf dem Kolaberg erste Begrüßung des Sehers Lublay. Im Hintergrund hütet ein Junge die Ziegen. Es ist der Neffe von Lublay, den er für seine Nachfolge vorbereitet. Das Gespräch zwischen Pastor Matthieu

⁴⁰ Nach dem Vortrag sagte mir Dr. Zachée Betché, dass er bei seinem letzten Besuch in Dagai von Vertretern der Cheffamilie eine Deutung der dritten Weissagung hörte, die sagt, dass die Kola eines Tages wieder an ihrem Ort zurückkehren werden. Ich erinnere mich, dass wir auch eine solche Andeutung hörten, ohne sie aber in Verbindung mit der hier geschilderten dritten Vision zu bringen.

⁴¹ „Kollege“ ist hier eine etwas unklare Bezeichnung für die Personen, die diese Botschaften weiterzusagen hatten. Lublay erzählte, dass er sie aussuchte.

⁴² Einer von ihnen war Yekunya aus Mayam, der die religiöse und soziale Funktion des „Massai“ für sein Dorf ausübte. Die Leute aus Mayam kamen ursprünglich von den Guiziga und haben dieses religiös-soziale Amt mitgebracht.

⁴³ Beachtenswert ist hier, wie die politische und die religiöse Führung des Volkes grundsätzlich getrennt waren (der Chef konnte nicht sehen, der Seher hatte kein politisches Amt). Aber beide brauchten einander und waren dazu bestimmt, für das Wohl des Volkes zusammenzuarbeiten.

und dem Seher Lublay. Lublay schlägt die Stöcke und spricht in der Kola-Sprache die Sprüche des Sehers.]

Bevor die Mission nach Dagai kam (vor 1957), fand auf dem Kola-Berg die letzte Zusammenkunft mit dem Seher statt. Daran nahm auch Yekunya teil, jetzt Christ, der damals zum ersten Mal als Nachfolger seines Vaters das Amt des Massai ausgeübt hatte und uns von diesem letzten Treffen erzählte. Nach dem ersten Durchgang der Prophezeiungen geriet der Seher bei der Wiederholung der Zeremonie immer wieder durcheinander und verwechselte die Sprüche. Seine vier Kollegen merkten, dass er versagte und nicht mehr dieselben Sprüche zu den entsprechenden Personen aussprach. Immer wieder wurde diese Prozedur wiederholt, damit der Seher sich auf Stab und Spruch konzentrieren konnte. Aber Lublay verwechselte die Sprüche. Die Zusammenkunft wurde aufgegeben und nie wieder aufgenommen.⁴⁴

Als nach dem Scheitern des Sehers die Mission nach Dagai kam und der Massai Yekunya sich bekehrte, ließ ihn der alte Chef Betché zu sich bestellen und sagte zu ihm: „Jetzt wissen wir, warum der Seher Lublay nicht mehr sehen konnte, du warst in ihrer Mitte und ausersehen Christ zu werden.“⁴⁵ Aber trotzdem, so bestätigte uns Yekunya, trafen die ersten Sprüche Lublays zu. Zu seinem eigenen Stab sprach Lublay (ohne zu wissen, dass es ihn betraf) den Spruch, dass dieser keine Kinder haben werde. Und für Matthieu Kovou kam der Spruch, dass er nicht Nachfolger seines Vaters wird (Chef im Dorf Zama und Orakeldeuter). Deshalb musste Matthieu außerhalb seiner Familie aufwachsen, denn sein Vater fürchtete, dass Matthieu zur Religion der Fulbe übertreten werde, sich also islamisieren lassen würde. Aber als die Mission nach Dagai kam, war er einer der ersten Christen. Er wurde Evangelist und dann Pastor.

Mit dem Ende des Sehens des Sehers hatte die traditionelle afrikanische Religion der Kola viel von ihrer ursprünglichen Kraft, den Bestand des Volkes und der Familien zu sichern, eingebüßt.

Bevor wir unseren Besuch bei Lublay beendeten, fragten wir ihn noch nach seinem „Steinorakel“, das er für Ratsuchende ausübte. Die in den Völkern Nordkameruns und darüber hinaus weit verbreitete Divination mittels des Steinorakels ist in vielen ethnologischen Arbeiten ausführlich dar-

⁴⁴ In „Der Frosch und die Hyäne. Erzählungen und Berichte von der baptistischen Mission in Dagai“ (1997) haben *Markus und Evelyn Bär* einen noch in viele Einzelheiten gehenden Bericht über „Die Massai“, die Geschichte Yekunyas und die Geschichte der Kola aufgeschrieben.

⁴⁵ Als Yekunya sich bekehrte, waren die Missionare sehr vorsichtig und ließen ihn längere Zeit auf die Taufe warten, da sie von seiner Funktion auf dem Kola-Berg wussten. Als zu unserer Zeit die Ältesten der Gemeinde diskutieren, ob Yekunya Ältester werden könne, kam eine lebhafte Diskussion auf, weil Yekunya auch als Christ immer wieder Träume hatte und sie im Gottesdienst erzählt. Einmal sagte er: „Es gibt nur drei oder vier wahre Christen im Dorf.“ Und ein andermal erklärte er, dass sie nicht mehr die Kleidung der Fulbe tragen sollten, sondern die Kleider ihrer Väter.

gestellt.⁴⁶ Wir haben schon davon gesprochen, dass auch Matthieus Vater ein weit bekannter Deuter des Steinorakels war.⁴⁷

Während wir bei Lublay waren, wartete ein Mann auf ihn, der um Rat fragen wollte, weil seine Kinder gestorben waren. Auf konkrete Fragen gibt das Orakel eine Antwort mit Ja oder Nein. Lublay holte aus seinem Gehöft den Sack mit den Orakelsteinen (Kieselsteine) und legte sie vor sich hin. Andere Steine legte er im Kreis vor sich und begann sie zu bewegen, bis vier oder drei Steine vor ihm lagen. Dann erklärte er: „Vier Steine für einen Mann bedeutet, wenn er krank ist, dass er sterben wird. Und hier drei Steine für eine Frau bedeuten, wenn sie krank ist, dass sie sterben wird.“

[*Videoausschnitt*: Lublay holt seine Orakelsteine, breitet sie vor sich aus, mischt sie und spricht seine Deutung aus. Gespräch mit Pastor Matthieu über die Lage der Steine und ihre Bedeutung. Zum Abschluss ein Blick in die Ahnenhütte.]

Lange noch haben Matthieu und Lublay über die Lage der Steine und ihre Bedeutung miteinander diskutiert.⁴⁸

Eine letzte Frage stellten wir Lublay bei unserem Abschied: „Wer wird dein Nachfolger sein?“ Er deutete auf einen Jungen, der in der Ferne die Ziegen hütete. Es war der Sohn seines Bruders, der die Fähigkeit zu sehen besaß. Lublay war dabei ihn einzuweisen.

Nach unseren Besuchen auf dem Berg begrüßte mich Lublay in Dagai immer sehr freundlich. Als er einmal nach dem Markttag in Dagai, schon etwas belebt durch das Hirsebier, über die Missionsstation zu den Bergen nach Hause ging, grüßte er mich von weitem und rief laut: „*Hier ist Lublay! Pastor, ich, Lublay, bin zuständig für die Heiden, du Pastor für die Christen und der Koranlehrer für die Fulbe!*“ Ich fühlte mich geehrt, von dem alten Seher der Religion der Kola als gleichrangigen Geistlichen neben ihm und dem Koran-Lehrer anerkannt worden zu sein.

Kurze Zeit später starb sein Neffe auf dem Kola-Berg, der ausersehen war ihm nachzufolgen. Diesen Verlust hatte Lublay nicht mehr verkraftet. Einige Zeit danach starb er. Einen Seher in der Religion der Kola gibt es nicht mehr.

⁴⁶ Siehe die ausführliche Darstellung in der Arbeit von J. F. Vincent, *Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun*, 1971, 89–97.

⁴⁷ Von der besonderen Reputation der Deuter des Steinorakels der Daba berichtet *Guy Pontié* in seiner umfangreichen Studie über die Guizga: „*Les Guiziga du Cameroun septentrional*“, Orstom, Paris 1973, 186, Anm. 3: „Il n'est pas rare qu'un Guiziga aille consulter un *mi pi dahas* [Deuter des Steinorakels] Daba (ils sont particulièrement réputés) si son *mit pi dahas* habituel se déclare incompetent“; dt. Es kommt nicht selten vor, dass ein Guiziga einen Deuter des Steinorakels der Daba konsultiert (sie sind ganz besonders berühmt), wenn sein gewöhnlicher Deuter sich als nicht kompetent erklärt.

⁴⁸ Ethnologen beschreiben, dass das Steinorakel keineswegs nur als „Geomantie“ (Kunst aus Linie oder der Lage von Steinen Antworten wahrzusagen) angesehen werden kann. Auch wenn es fast mathematische Dimensionen erreicht, ist es andererseits auch eine „einfache“ Kunst, weil es nur auf ganz wenige zu deutende Zeichen aufbaut. Gleichzeitig ist bei dem Deuter eine gute Kenntnis der Lebenswirklichkeit in den Bergen vorzusetzen, ebenso wie eine gute Portion psychologisches Einfühlungsvermögen. Vgl. J. F. Vincent, *Divination*, 97.

2.5. Der Regenmacher

Eine Notiz vom 7. Juli 1984: „Die Hirse vertrocknet, schicke uns Regen, führe die Wolken zurück“, so singend und tanzend zogen gestern Abend wieder die Kinder durch das Dorf und sangen auch vor unserer Tür. Sie baten um einen Eimer Wasser und begossen sich damit gegenseitig und zogen dann tanzend und singend weiter. Symbolisch brachten sie damit ihre Bitte um Regen zum Ausdruck. Die Hirse auf den Feldern vertrocknet, die Halme knicken um. Wir spüren, wie die Menschen immer mehr Angst bekommen.

Wir erlebten in den Jahren 1983–85 eine Dürreperiode und Hungersnot, verursacht durch zu wenig und zu ungünstigen Regen, und wir verstanden, was die Fachleute meinten, wenn sie den Sahel als eine „Stressregion“ bezeichneten, „in der ständig mit Katastrophen gelebt werden muss“. Unsere Hauptaufgabe bestand in dieser Zeit darin, für die Bevölkerung Hirse in der Stadt einzukaufen, um das Überleben zu sichern. Gleichzeitig lief unsere langfristig angelegte Aktion der Aufforstung („Grüne Sahel-Zone“) mit den Schülern aus Dagai kontinuierlich weiter. In dieser Zeit forderte der Lawan Kola alle Religionen auf, für Regen zu beten: die Heiden, die Fulbe und die Christen, jede Religion sollte zu Gott um Regen beten. Bei den Gesprächen über die traditionellen Überlebensstrategien in solchen Trockenperioden erzählten die Kola, dass sie in ihrer Religion den „Regenmacher“ um seine Hilfe und sein Gebet zu Gott baten.

Unser Evangelist Jacob Zouga führte den „Regenmacher“ der Kola zu uns, einen alten blinden Mann, der in unmittelbarer Nähe des Gehöfts des Lawans wohnte. Er wollte nicht in unser Haus kommen. So saßen wir vor unserem Haus im Sand, und er erzählte von den drei Steinen, einem schwarzen, einem roten und einem weißen, über denen er das Opfer und Gebet zu Gott, „Baydlav“, um Regen zelebriert.⁴⁹ Damit sind wir wieder am Anfang angelangt, als uns Pastor Matthieu mit diesen drei Steinen zeigte: Hier ist Gott.

Am Sonntagnachmittag, nach dem Aufruf des Lawans an alle Religionen zum Gebet für Regen, waren wir Christen in der Kapelle in Dagai zum Gebet versammelt. Während unserer Gebete begann es zu donnern. Als wir nach dem Gebet nach Hause liefen, regnete es in Strömen, so dass wir alle nass wurden. Gott in seiner Güte hat die Gebete aller Religionen in Dagai erhört.

3. Erste Gedanken und Fragen zur Begegnung mit der Religion Afrikas

Darf das eingangs zitierte Wort des Apostel Paulus, „denn im Glauben steht ihr“, wirklich auch auf die Religion der Kola bezogen werden und nicht nur auf den Glauben der ersten Christen seit Oktober 1960? Darf die afrika-

⁴⁹ R. Lukas, Nicht-islamische Ethnien, 487–488, belegt bei vielen Ethnien die Existenz von „so genannten Regensteinen“, folgert aber daraus, dass es sich eher um „magische als um religiöse Zeremonien“ handeln könnte. Es ist aber zu fragen, ob die ethnologische Unterscheidung von Magie und (wahrer) Religion, die Wirklichkeit afrikanischer Religiosität wiederzugeben vermag.

nische Religion, die ja viel älter ist als die Tradition des Christentums, ja sogar älter als die Tradition der Religion Abrahams und Israels, in das Wort des Hebräerbriefes „Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten ...“ einbezogen werden?⁵⁰ Hat Gott, der Vater Jesu Christi, „vorzeiten“ auch geredet zu den Alten in Afrika?⁵¹

Hinter den immer wiederkehrenden Fragen der älteren Pastoren, Evangelisten und Ältesten: „Sind unsere Väter, die in der alten Religion gestorben sind, verloren?“ stand diese Frage, woher sie ihr Wissen um Gott erhalten haben. Pastor Matthieu Kovou sagte mir nach unserem Besuch bei Lublay auf dem Berg: „Dies ist wirklich eine schwierige Frage, aber ich glaube, dass Gott unseren Vätern früher die Möglichkeit geschenkt hatte, in die Zukunft zu schauen und für die Gegenwart die Zeichen richtig zu deuten. Das Steinorakel meines Vaters traf immer ein. Das haben sie nicht aus sich selber, das haben sie von Gott, Baydlav. Das Opfer für Gott, Baydlav, war immer etwas ganz anderes als das Opfer für die Ahnen. Das darf man nicht verwechseln.“

„Hat das Christentum die Religion der Kola zerstört?“, fragte ich Matthieu. „Die erste Erschütterung unserer Religion brachte der Islam. Wer sich islamisieren ließ, über den hatte der Kuli der Ahnen keine Macht mehr. Das hat uns zu denken gegeben.“ So lautete seine Antwort.

David Ngalvou ist der Erste, der den Versuch unternahm, die Religion seiner Ethnie auf dem Hintergrund der Bibel zu deuten. In seiner Einleitung spricht er davon, dass die Europäer, die nach Afrika gekommen sind, immer so von Gott gesprochen hätten, als ob die, zu denen sie sprechen, keinen Begriff und keine Kenntnis von Gott hätten. Ist der Gott, der in der traditionellen Religion angebetet wird, der Gott der Bibel?⁵² Das ist seine Ausgangsfrage, die er dann im Laufe seiner Arbeit mit einem differenzierten Ja beantwortet. Dazu befragte er (1990) die Kola nach ihren Gedanken über Gott und die Praxis traditioneller Spiritualität. „Die ganze Tradition der Kola erkennt Gott und verehrt ihn als den ‚großen König‘, den ‚Kö-

⁵⁰ Hebr 1, 1–2: „Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn, den er eingesetzt hat zum Erben über alles, durch den er auch die Welt gemacht hat.“

⁵¹ Vgl. Ch. Aurenche, *Sous l'arbre sacré*, Cerf, Paris 1987, 85–86. Der Priester und Mediziner in Tokombéré berichtet dort: „Ich erinnere mich an die Besuche bei den großen Alten, Nglissa, der große Priester der Mouyang und Chédéché, der große Priester auf dem Berg Zouglo. Nglissa sagte mir eines Tages: ‚Ich spreche mit Gott, und Gott sagt mir, was geschehen wird.‘ Als ich ihn mit etwas Überraschung anschaute, fragte er mich, ob mir das auch passiere. Ich antwortete ihm: ‚Für mich ist das viel schwieriger. Wenn ich keinen Respekt hätte vor dem, was er mir sagt, würde ich ihn von den Wurzeln seiner Existenz trennen und mich von ihm entfernen.‘“ Sein 1996 erschienenes Buch *„Tokombéré, au pays des Grands Prêtres“* trägt den bezeichnenden Untertitel *„Religions africaines et Évangile peuvent-ils inventer l'avenir?“*: dt. ‚Können die Religionen Afrikas und das Evangelium (gemeinsam) in die Zukunft führen?‘

⁵² D. N. Dawai, *La conception de Dieu*, 3–4.

nig im Himmel über alle Könige.“ So zitiert er Djawro Zourmba und beschreibt, wie Gott, Baydlav, verehrt mittels der „drei Steine“, im Leben der Kola als ein Gott, der Gutes tut und der die Wahrheit offenbart, erfahren wurde. Diese Studie ist ein erster beachtenswerter Schritt, der Religion der Väter Achtung entgegenzubringen.

In dem schon zitierten Artikel von Zachée Betché (Le „Kirdi“ dans l’histoire passée et présente, dt.: Die „Kirdi“ in Vergangenheit und Gegenwart)⁵³, schreibt er zu Recht, dass noch nicht alles über die traditionelle Religion der Kirdi gesagt ist. *„Ihr Monotheismus ebenso wie die Vergleichspunkte mit dem Judentum wie mit dem Christentum verdienen eine vertiefende Arbeit.“* Dies sei Aufgabe der Theoretiker der Religion, die in allen existierenden Religionen eine Fülle von Paradigmen finden könnten, die die Verständlichkeit dieser Religionen bezeugen könnten.⁵⁴

Unsere Recherchen zur afrikanischen Religion waren nicht nur von privatem Interesse motiviert, sondern hatten die wichtige pastorale Funktion, die Christen ins Gespräch zu bringen mit der Religion ihrer Väter.⁵⁵ Für 2011 planen wir einen Besuch in Dagai und hoffen mit Pastor Matthieu noch einmal das Gespräch über afrikanische Religion und christlichen Glauben fortsetzen zu können.

4. Jean-Marc Ela und die Befreiungstheologie

Den ersten Anstoß zur afrikanischen Befreiungstheologie verdanke ich Paul Zourmba Voulou, gebürtig aus Dagai, Lehrer am kirchlichen CEG Mokolo. Er kam mit den Büchern von Jean-Marc Ela in der Hand zu mir⁵⁶ und sagte begeistert: „Diese Bücher musst du lesen! Ela beschreibt unsere Situation richtig! So ist es!“ Ich wurde neugierig, hatten wir doch immer wieder tief gehende Gespräche über Kirche und Gesellschaft in Dagai. Ich schätzte die offenen, kritischen Gespräche mit Paul Z. Voulvou.⁵⁷ Diese Lektüre fesselte mich, weil hier ein Priester, aus Südkamerun kommend, zur gleichen Zeit vergleichbare Erfahrungen unter den „Kirdi“ theologisch und soziologisch reflektierte. Schon die erste Seite von „Mein Glaube als Afrikaner“ sprach mich an:

⁵³ Z. Betché, Guiseppe Maggi, 153–169.

⁵⁴ Ebd., 161 f.

⁵⁵ Insbesondere als die Ful-Bibel (AT und NT) „Deftere Allah“ 1983 vollständig erschien, wurde die Lektüre des Alten Testaments Anlass zu intensiven Fragen der Pastoren und Evangelisten nach der traditionellen Religion Afrikas.

⁵⁶ J.-M. Ela, *Le Cri de l’homme africain – questions aux chrétiens et aux Eglises d’Afrique*, L’Harmattan, Paris 1981 (Der Schrei des afrikanischen Menschen, Fragen an die Christen und Kirchen Afrikas) und J.-M. Ela, *Ma foi d’Africain*, Karthala, Paris 1985, dt. *Mein Glaube als Afrikaner*, Freiburg i. Br. 1987.

⁵⁷ Ein Interview mit Paul Zourmba Voulvou über den „Individualismus in Afrika“ erschien damals in: „Blickpunkt Gemeinde“ 2/1986.

„Dabei bleibt das Christentum mit seinen eigenen Widersprüchen konfrontiert, weil es im Verlauf der Missionsgeschichte lange Zeit einen kulturell entfremdenden Einfluss auf die afrikanischen Völker ausgeübt hat, in dem es sie zum brutalen Bruch mit ihren kulturellen Wurzeln und damit zum Verlust ihrer ‚Authentizität‘ zwang. Heute noch, nach einem Jahrhundert der Evangelisierung, bleiben die jungen afrikanischen Kirchen unter der kulturellen Vormundschaft der westlichen Mutterkirchen. Man versteht daher, dass in christlichen Kreisen Afrikas Zentren der Reflexion entstehen, die die verkannten oder verachteten Kulturen aufzuwerten suchen, damit die Ortsgemeinden ihren Glauben entsprechend ihrer eigenen Begabung zum Ausdruck bringen können.“⁵⁸

In der Tat, wir Missionare waren verunsichert durch die Beziehung Afrikas zum Unsichtbaren, dem Schwerpunkt ihrer Welt, wie es an den Problemen von Krankheit und Heilung, deutlich wird.⁵⁹ In einem weiteren Schritt klingt dann auch das Thema der Befreiung an:

„Ist nicht die Befreiung der Unterdrückten – zu einem Zeitpunkt, da die Afrikaner wie auch andere Völker mit dem Schock der Modernität in seiner unlösbar verbundenen technologischen und kulturellen Erscheinungsform konfrontiert sind – die wesentliche Voraussetzung jeder echten Inkulturation der christlichen Botschaft? Um diese Achse kreisen schwerpunktmäßig die Texte, die in diesem Buch zusammengestellt sind.“⁶⁰

Schon in dem leider nicht ins Deutsche übersetzten Buch ‚Le Cri de l’homme africain‘, dt. ‚Der Schrei des afrikanischen Menschen‘, von 1980 wird die Theologie der Befreiung als kontextuelle Neulektüre des Evangeliums beschrieben:

Eine abhängige Kirche mitten in einem unterdrückten Volk: das ist der globale Kontext, in dem es nötig ist, das Evangelium neu zu lesen und die neuen Aufgaben des Christentums in Schwarzafrika neu zu definieren. Die afrikanische Theologie wurde von den Befreiungsprojekten erarbeitet, die die Denkweise der Dritten Welt beherrschen.⁶¹

Auch der sehr aufmerksame Predigthörer Jean-Bosco Taiwa, Direktor der Grundschule Dagai, war für mich ein wertvoller, kritischer Begleiter in den missionarischen Fragen von Kultur und Befreiung. Nach unserem letzten Besuch in Dagai 2003 schrieb er mir in einem Brief:

„Erinnere dich an den Sonntag, als ich dich nach Hause begleitete, nach dem du über den ‚Paganismus‘ gepredigt hattest. Ich wollte dich noch besser über das Problem aufklären. Aber du hast das Problem heruntergespielt, und ich war schließlich still, denn ich kannte die Naivität der Missionare. Ich sprach von den Schülern, die ihr ‚gris-gris‘ tragen, um in die nächste Klasse versetzt zu werden,

⁵⁸ J.-M. Ela, Ma foi, 13, dt. Mein Glaube, 7.

⁵⁹ Vom Umgang der afrikanischen Kirche mit Krankheiten der Besessenheit siehe den Bericht von Pastor Théophile Bello, Krankenheilung in Afrika. „Ihr Christen seid die wahren Kinder Gottes“, in: ZThG 15 (2010), 29 f.

⁶⁰ J.-M. Ela, Ma foi, 17, dt. Mein Glaube, 11.

⁶¹ J.-M. Ela, Le Cri, 15.

von den Mitarbeitern der sozialen Werke der Kirche, die Amulette haben, um ihren Job nicht zu verlieren, und von der Landbevölkerung, die die Kräfte der Natur verehren.

Ich denke, dass es Zeit ist, die Art und Weise der Evangelisierung der schwarzen Völker zu verändern, und da denke ich, dass die Befreiungstheologie, dazu am besten in der Lage ist, verbunden mit einer systematischen und einer das Ganze umfassenden Analyse der Situation.

Um das etwas düstere Thema zu verlassen, schreibe ich dir, dass deine Bäume gut wachsen und es überall Schatten gibt. Die Vögel profitieren am meisten davon, das ist wahrer Schutz der Umwelt.⁶²

Leider konnten wir das Gespräch über eine neue Evangelisierung und die Befreiungstheologie⁶³ nicht fortsetzen, weil er einige Monate später starb.

Die Theologie von Jean-Marc Ela wurde in den Beiträgen von Zachée Betché und Timothée B. Mbima schon ausreichend dargestellt. Ich verweise auch auf meinen Aufsatz „Den Gott, der befreit, neu entdecken“ (ZThG 12/2007). Hier möchte ich nur einige unerledigte Anfragen aufgreifen, die diese im „Kontext der Kirdi Norkameruns“ entstandene Befreiungstheologie meines Erachtens bis heute an die Theologie stellt. In seinem letzten großen Memorandum seiner Theologie (2003 „Repenser la Théologie africaine“) konzentrieren sich die Gedanken von J.-M. Ela darauf, dass die Offenbarung Gottes in Jesus Christus erst dann zu ihrer vollen Entfaltung kommen kann, wenn die Kirche sich auf das Evangelium von der Befreiung besinnen kann.⁶⁴

Der Ort meiner Frage ist jetzt Deutschland in der Rückschau auf meine Zeit als Pastor in den evangelisch-freikirchlichen Gemeinden in Deutschland und den Baptistengemeinden in Afrika.⁶⁵

⁶² Als junger Mann kam Jean-Bosco Taiwa von unserem College Mokolo als Lehrer und Direktor nach Dagai. Als Schüler veröffentlichte er in der Schülerzeitung des CEG ein Gedicht mit dem Titel „Verloren“, das treffend die Problematik einer Generation im Übergang widerspiegelt. Jean-Bosco Taiwa, der schon schwer erkrankt diesen Brief seinem Sohn diktierte, ist einige Zeit später verstorben. Leider haben wir, die afrikanischen und die europäischen Pastoren, insgesamt gesehen ‚unsere Elite‘ in den Werken zu wenig in die eigentliche Kirchenarbeit einbezogen. Wir haben sie in Bezug auf die Bibellektüre zu sehr als „Laien“ betrachtet, statt auf ihre Fragen aus ihrer Bibellektüre zu hören.

⁶³ Vgl. J.-M. Ela, Gott befreit, 213: „In Anbetracht der afrikanischen Herausforderung wird deutlich, dass die wahren Missionare nicht mehr die sind, die wir dafür halten.“

⁶⁴ Ebd., 52 und 354: „Die einzige Botschaft, die für den afrikanischen Menschen heute Bedeutung hat, ist die vom befreienden Gott.“

⁶⁵ Heute in der Rückschau erkenne ich deutlicher als früher, dass nicht mehr die „konfessionelle Ökumene“ von Protestanten, Katholiken, Orthodoxen, Freikirchlern und Pfingstler usw. die alleinige Herausforderung der Kirchen ist, sondern eine wahrhaft weltweite Ökumene, d. h. eine Ökumene der Kirchen und Theologien in den früher so genannten „Ländern der Dritten Welt“ und der „westlichen“ Kirchen und Theologien. Für den Bereich Systematische Theologie bringt die Zeitschrift „Verkündigung und Forschung“ (1/2009) einen umfangreichen Literaturbericht zum Stichwort „Globalisierung“ als zentrales ökumenisches, theologisches und ethisches Thema. Insbesondere kommen die Bibelinterpretationen aus den Ländern Afrikas, Lateinamerikas und Asiens angesichts der Globalisierung zur Sprache. Sie weisen die westliche Interpretationshoheit zurück.

4.1. „Bei den Völkern ist uns ein erster Bote vorangegangen“

Das bekannte Wort, dass die Missionare „Gott nicht auf ihrem Schiff mitgebracht haben: Gott war schon da“⁶⁶, kann vielleicht in seiner Allgemeinheit schnell akzeptiert werden. Dass dies aber, in der Praxis erlebt, einen Prozess der Veränderung auslösen muss, habe ich versucht im ersten Teil des Vortrags verständlicher zu machen. An die Stelle des Gefühls der Überlegenheit, mit der einzig richtigen Offenbarung Gottes zu kommen, muss ein Lernprozess einsetzen, „mit Bescheidenheit von Gott zu reden“. Die Kirche soll nach dem Reich Gottes trachten, aber es ist ihr nicht das „Monopol über das Reich Gottes“ gegeben. Können wir uns in der Begegnung mit anderen Völkern darauf einlassen, nicht nur zu evangelisieren, sondern auch uns evangelisieren zu lassen? Warum kann diese Begegnung mit der „Andersheit des Anderen“ nicht zu einem Mittel werden, das Geheimnis Gottes in Jesus Christus tiefer zu verstehen, so wie es im Kolosserbrief von Christus heißt: „ER ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung. Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare.“⁶⁷

Mit dem Überlegenheitsgefühl des westlichen Christentums, so Ela, wurde aus der Geschichte der Evangelisierung auch eine Geschichte der Eroberung⁶⁸, in deren Kontext die religiöse Welt Afrikas mit dem Werk des Teufels gleichgesetzt wurde. Demgegenüber gilt es neu hinzusehen, dass, wie er schön formuliert, „uns bei den Völkern ein erster Bote vorangegangen ist“.

Dass die deutsche protestantische Theologie sich schwer tut in der Begegnung mit anderen Religionen, darauf macht der Missionswissenschaftler Theo Sundermeier in seiner Bemerkung zu EKD Texte 77 (2003) „*Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien*“ aufmerksam. Er lobt zwar die Intention des Textes, meint aber, dass von einer „verpassten Gelegenheit“ gesprochen werden muss. „Es ist ein Text entstanden, der nicht die Begegnung mit den anderen Religionen atmet, sondern der deduktiv aus den eigenen Prinzipien abgeleitet ist.“ Er konstatiert, dass implizit in dem Text eine „Theologie der Religionen“ entworfen wird, deren Kern die Rechtfertigungslehre ist, und die so zum interreligiösen Unterscheidungskriterium hochstilisiert wird.⁶⁹ Hinzuweisen ist hier

⁶⁶ J.-M. Ela, Gott befreit, siehe dazu das ganze Kapitel „Sich der Vielfalt öffnen“, 244–253.

⁶⁷ Kol 1, 15–16.

⁶⁸ Siehe dazu die Arbeiten von *Horst Gründer*, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884–1914*, Paderborn, 1982, *ders.*, „Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zu Geschichte der Neuzeit“, Gütersloh 1992. Die Aufsatzsammlung von *Horst Gründer*, *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht*, Münster 2004, enthält noch einmal die wesentlichen Aufsätze zur Problematik von Mission und Macht. Vgl. E. Kamphausen/W. Ustorf, *Deutsche Missionsgeschichtsschreibung. Anamnese einer Fehlentwicklung*, in: *Verkündigung und Forschung*, München 2/1977, 2–57.

⁶⁹ T. Sundermeier, Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. 2007, 256–264. In „Verkündigung und Forschung“ 1/2 (2005), 146 schreibt T. Sundermeier zu dieser EKD-Studie: „Es wird eine rein innertheologische Antwort erstellt, die nicht erkennen lässt, dass man die anderen Religionen wirklich kennt.“ Hinzuweisen ist hier, dass

auf die wegweisenden Arbeiten des Missionstheologen Theo Sundermeier zur Frage der Begegnung mit den Fremden, die heute auch inmitten Europas stattfindet und deshalb hoch aktuell und politisch geworden ist.⁷⁰ Diese Begegnung mit der „Andersheit der Anderen“ war für mich eine unverzichtbare Etappe, die Befreiungstheologie als Anfrage an eine Revision der europäischen Theologie verstehen zu lernen.

4.2. „In der Missionspredigt hat Afrika den befreienden Gott nicht entdeckt“

Diese grundlegende Rückfrage an die Missionspredigt hatte J.-M. Ela schon in seinem 1980 im Norden Kameruns geschriebenen Buch „Le cri de l’homme africain“ gestellt:

„Der Gott in der Predigt der Missionare schien ein so weit entfernter Gott zu sein, so unwissend über die Geschichte der Kolonisierten, der Ausgebeuteten und der Unterdrückten, dass er sehr schwer mit dem Gott des Exodus zu identifizieren war, der sich der Knechtschaft seines Volkes annahm.“⁷¹

Jetzt fragt er uns noch einmal eindringlich, was wir, die westlichen Kirchen, als wir uns auf das missionarische Abenteuer in Afrika einließen, der einheimischen Bevölkerung von Gott erzählt haben.⁷² Diese Frage ist deshalb so dringend, weil Afrika, wie er meint, „keineswegs unheilbar religiös ist“ und weil, wie er behauptet, in der Begegnung zwischen Afrika und dem Christentum für die Afrikaner „Gott selbst in die Krise geraten ist“⁷³.

Es gibt über die Predigten der protestantischen Kirchen in Kamerun und hier insbesondere über die Predigten des Kameruner Baptistenbundes (U. E. B. C.) eine sehr umfangreiche theologische Arbeit von Dr. Timothée Bouba Mbima mit dem Titel: „Predigt des Evangeliums und das öffentliche Leben. Ein Beispiel einer Kirche aus der protestantischen Missionsarbeit in Kamerun: U. E. B. C.“⁷⁴ Seine Ausgangsfrage ist:

nicht nur in Bezug auf die nichtchristlichen Religionen die Rechtfertigungslehre zum Unterscheidungskriterium geworden ist, sondern auch innerhalb der europäischen Konfessionsfamilie, wenn es um die Frage nach Kirchengemeinschaft geht. Das Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander glauben“ der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG) über das kontroverse Thema Glaube und Taufe setzt ein bei dem anscheinend alleinigen obersten Kriterium, dem Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft, um von dort aus die Lehre der Kirche usw. zu behandeln. Siehe: Dokumentation Von einander lernen – miteinander glauben (BALUBAG), in: ZThG 15 (2010), 313 ff.

⁷⁰ T. Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

⁷¹ J.-M. Ela, Le Cri, 41.

⁷² J.-M. Ela, Gott befreit, 60 und 52: „Dieses Ereignis [die Entstehung des ‚schwarzen Christus‘] hat nur deshalb stattfinden können, weil die Afrikaner den befreienden Gott in den Missionspredigten nicht entdeckt haben.“

⁷³ Ebd., 59.

⁷⁴ T. B. Mbima, Prédication de l’Evangile et vie publique. Cas des Eglises protestantes camerounaises issues des missions: UEBC. Thèse de doctorat, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, juillet 2002, im Manuskript, 4.

„Das Ziel und der Beginn aller theologischen Arbeit ist die Verkündigung, die Proklamation der Frohen Botschaft von der Vergebung und der Gnade für das Volk Gottes. Aber dieser Botschaft wird heute widersprochen in der Form und nach ihrem Inhalt. Muss man sagen, dass die verkündigte Botschaft veraltet, überholt, nicht mehr aktuell und ohne Wert ist? Welche Glaubensbotschaft ist unseren Glaubenden übermittelt worden, die nicht nur ihre Identität suchen, sondern leben müssen mit einer unsicheren, düsteren Zukunft? Welche Antworten sind auf ihre Hoffnungen zu geben angesichts von: der Misere, des Hungers, der Unsicherheit, des Ausschlusses, des Hasses, des Durstes und der neuen Religiosität?“⁷⁵

Timothée B. Mbima untersucht anhand von vielen schönen Beispielen von Predigten „weißer und schwarzer Missionare“ die Predigten im Laufe der Geschichte der Baptistenkirche in Kamerun vom Anfang bis in die Gegenwart, indem er Predigttypen vorstellt wie z.B. Predigten vom Himmel, Predigten, die die Traditionen verwerfen, die sich auf das persönliche Seelenheil konzentrieren oder zu moralisch guten Werken auffordern. Er analysiert auch die biblischen Exodusgeschichten und zeigt auf, wie mit diesen Texten von dem Gott gepredigt werden kann, der die Schreie seines Volkes hört. Mbima zitiert in seiner Arbeit die Frage von J.-M. Ela: *„Darf man den Glauben und das Heil, ja sogar die Kirche selbst gefangen halten in ganz und gar nur religiösen Angelegenheiten?“*⁷⁶

Diese Arbeit müsste von der Mission jedem Missionar für Afrika zur Pflichtlektüre gemacht werden. Sie könnte aber auch in der Reihe „Baptismus-Studien“ (im Oncken Verlag) in Deutsch erscheinen, denn die Frage, ob die Predigten in den deutschen Baptistengemeinden den Gott erfahren lassen, der zum Leben befreit, ist angesichts der krisenhaften Stagnation der Baptistengemeinden in Deutschland und ihres theologischen Richtungsstreits eine höchst aktuelle Frage. Wenn wir uns gemeinsam fragen, welchen Gott wir in Europa und in Afrika verkündigen, dann machen wir schon einen ersten Schritt hin zu einer kommenden, gemeinsamen Theologie.⁷⁷

J.-M. Ela gibt dieser Frage nach Gott in der Predigt noch eine tiefere Dimension. Er fragt, ob man nicht Gott selbst bedeutungslos macht, wenn man nicht endlich anfängt die Bibel neu zu lesen und zwar ausgehend von den Frauen und Männern, die unter dem Zugeständnis der Kirchen an Unrechts- und Unterdrückungssysteme gelitten haben oder noch leiden. Man

⁷⁵ Ebd., 4.

⁷⁶ Ebd., 118.

⁷⁷ Vielleicht können wir dann auch neue Wege der Bibelinterpretation lernen. Siehe den Beitrag von W. Kahl, „Akademische Bibelinterpretation in Afrika, Lateinamerika und Asien angesichts der Globalisierung“, in „Verkündigung und Forschung“ 1/2009 zum Thema Systematische Theologie ‚Globalisierung‘. Er stellt eine Aufsatzsammlung von Vorträgen eines internationalen Treffens der Bibelgesellschaft in Südafrika in 2000 vor und resümiert die Kritik des Nigerianer J.S. Ukpong, „Die historisch-kritische Exegese in ihrer positivistischen Ausrichtung wird abgelehnt, da sie die Gegenwart des Übernatürlichen als Realität ausblendet.“

kann nicht Gott bekennen, ohne alles daran zu setzen, sein Antlitz auf jedem menschlichem Gesicht aufscheinen zu sehen.⁷⁸

4.3. „Auch die besten Theologien der Gnade und der Sünde gehen an den Sorgen und Sehnsüchten der Völker vorbei“

Es ist fraglich, so J.-M. Ela in „Gott befreit“, ob die neue Generation in Afrika umgetrieben ist vom Zorn Gottes oder die Frage nach der Heilsgewissheit stellt. Das ganze dogmatische Erbe von der Reformation und Gegenreformation muss in Afrika neu überdacht werden, um Christus als den zu erkennen, in dem das Mitgefühl Gottes erscheint.⁷⁹ In dem Kapitel „Untergang der Paradigmen“⁸⁰ fordert er die Wiederaufnahme der Debatte um eine „Theologie der Erlösung“, die selbst in ihrer europäischen „Bestgestalt“ von Reformation oder Gegenreformation an den wahren Problemen der Unterdrückung und Armut Afrikas vorbeigehen. Ja, es scheint so, als sei das westliche Christentum mit einem seit der Moderne schon für Europa selbst verbrauchten Paradigma nach Afrika gekommen.

Der theologisch entscheidende Ort der Befreiungstheologie ist nicht die Sorge Luthers „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“, sondern die Suche nach einem Gott, der sich als der die Armen und Unterdrückten befreiende Gott offenbart. Ist die Rechtfertigungslehre für die europäischen Christen, wie Ela schreibt, verbraucht? Kann sie nur auf solche Fragen antworten, wie Luther sie stellte und ist unwirksam für die heutigen Fragen nach Befreiung und Selbstbestimmung? Die afrikanische Befreiungstheologie stellt die Rechtfertigungslehre unter Verdacht, die Fragen nach der Dominanz über den Menschen (*Bündnis von Offenbarung und Macht*) zugunsten eines Seelenheils im Himmel vernachlässigt zu haben.⁸¹

4.4. Was bedeutet Theologie in der Ära der Globalisierung?

In einem als Video im Internet veröffentlichten Vortrag geht J.-M. Ela⁸² (November 2006) auf die Frage der Herausforderung der Theologie in der Zeit der Globalisierung (Welt als globales Dorf) ein:

⁷⁸ J.-M. Ela, *Gott befreit*, 61 und 80, siehe dazu auch den Aufsatz von J.-M. Ela, *Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden*, in: *ZThG* 12 (2007), 31–36.

⁷⁹ J.-M. Ela, *Gott befreit*, 15.

⁸⁰ *Ebd.*, 43–55.

⁸¹ In dem oben genannten Beitrag von *W. Kahl*, *Akademische Bibelinterpretation in Afrika ...* V. u. F. 1/2009, 49, stellt er u. a. Elsa Tamez, Theologin aus Lateinamerika, vor mit ihrer befreiungstheologischen Neuinterpretation des Begriffs Rechtfertigung/Gerechtigkeit bei Paulus.

⁸² *Thinking about God and Living the Christian Faith in Our Global Village: Questions and Challenges from Africa*, Boston College Massachusetts November 14, 2006. Eine erste Übersetzung des in Englisch gehaltenen, aber nicht immer gut zu verstehenden Vortrages verdanke ich Bernadette Paulo Iga, Diplom-Dolmetscherin.

„Die folgenden Überlegungen beruhen auf der Offenbarung, die Gott uns mit dem Senden Jesu auf die Erde gemacht hat. Gott ist immer in der Geschichte da und nirgends sonst. Gott hat dadurch eine neue Nachricht gebracht, die die konkrete Situation der Menschen anspricht, in der das Menschenleben auf die eine oder andere Weise auf dem Spiel steht. Daher sollten wir auf die geschichtliche Bedeutung dieser Nachricht achten.“

Er spricht von dem Beitrag der afrikanischen Elite an der Krise, von der Abhängigkeit der Bauern, von denen, die auf dem Weltmarkt die Preise ihrer Produkte festsetzen, und dass der Theologe aufgefordert ist, hier die „strukturelle Sünde“⁸³ im Nord-Süd-Gefälle zu benennen. Die Welt ist ein „globaler Dschungel“ geworden, wo die Reichen das Schicksal der Armen besiegeln. Die Theologen an beiden Orten, im Süden und im Norden, sind gefordert, angesichts dieser Gefährdung der Menschheit glaubhaft von Gott zu reden.⁸⁴

5. Schlussgedanken

Die Befreiungstheologie konfrontiert die europäische Theologie und ihre Rechtfertigungslehre mit den eigenen Widersprüchen ihrer Geschichte, nicht nur in Afrika, sondern auch in Europa selbst.⁸⁵ Die immer säkularer werdende Gesellschaft Europas hat sich in einem langen Kampf die Freiheit, einen eigenen Glauben zu haben oder nicht zu haben, gegen die etablierten Kirchen erstreiten müssen.⁸⁶

Seelsorge und Predigt in Deutschland führten mich immer mehr zu der Frage, welches Bild von Gott vermittelt wird in unseren Gemeinden? Zu viele verabschieden sich aus unseren Gemeinden, weil ihnen unsere Frömmigkeit zu wenig lebensförderlich erscheint. Wenn ein Abschiedsgespräch möglich war, habe ich ihnen gewünscht, dass sie „den Gott, der befreit, wieder neu entdecken“ mögen.

⁸³ J.-M. Ela zitiert hier Papst Johannes-Paul II.

⁸⁴ In „Verkündigung und Forschung“ 1/2009 zum Thema Systematische Theologie ‚Globalisierung‘ stellt Dirk Smit, 59–69, unter dem Titel „Schrei nach Leben“ fünf neuere afrikanische Stimmen zur Globalisierung vor. „Feststehe, dass Globalisierung die Krise des Nationalstaats in Afrika nur weiter vertiefe.“

⁸⁵ Die europäische Theologie scheint diesen „Verdacht“, dass die Rechtfertigungslehre keine ausreichende Antwort auf die Frage nach der Dominanz über den Menschen anbieten kann, noch nicht zur Kenntnis genommen zu haben (siehe Anmerkung 66). Allerdings kommen baptistische Theologen im Zusammenhang mit der Frage nach der Religionsfreiheit zu kritischen Rückfragen an die lutherische Rechtfertigungslehre. Vgl. M. Rothkegel, Glaube als Geschenk, in: ZThG (15) 2010, 290–312. Rothkegel schreibt dort (293): „Festzuhalten ist hier erst einmal, daß sich vom Standpunkt einer evangelischen Gnadenlehre aus die gewichtige Frage stellt, weshalb dem Menschen Wahlfreiheit in Glaubensdingen zugestanden werden sollte, wenn es eine solche, theologisch gesehen, ohnehin nicht geben kann.“

⁸⁶ Vgl. E. Lüllau, Jesus, der Befreiungstheologe. Predigt über Johannes 8, 31b–32, in: ZThG 12 (2007), 294–297.

„Wie kann das Wort Gottes wieder aktuell werden, wenn die Worte der Offenbarung und des Glaubens in den heutigen Gesellschaften nicht mehr ankommen, wo sich die Menschen nicht nur von den kulturellen Ausdrucksformen der Verkündigung, sondern auch von der Verkündigung selbst entfernt haben?“⁸⁷

Diese Frage von J.-M. Ela gilt der Erfahrung in Afrika und in Europa gleichermaßen. Hier sehe ich eine gemeinsame Basis für eine künftige Zusammenarbeit afrikanischer und europäischer Theologen. Dazu bedarf es noch viel Übersetzungsarbeit von einer Sprache in die andere, von einer Kultur in die andere und vor allem Foren der Begegnung. Unser Symposium hat einen wichtigen Anfang gemacht. Hier könnte auch die künftige Chance der „EBM-international“ liegen, die ja auf der 1891 begonnen Zusammenarbeit der Deutschen Baptisten mit den Kameruner Baptisten aufbaut, in eine vertiefende theologische Zusammenarbeit zwischen Afrika und Europa zu investieren.

In einer solchen interkulturellen Begegnung hat jeder die Chance, die eigene kontextuelle Begrenztheit seiner Theologie wahrzunehmen und mit den Anderen in einen Transformationsprozess einzutreten. Denn für uns und unsere Theologie gilt: *„Unser Identität liegt nicht hinter uns, sondern vor uns!“*.

Oder mit den Worten des Johannes (1 Joh 3, 2):

„Meine Lieben, wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber: wenn ER offenbar wird, werden wir ihm gleich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“⁸⁸

Zum Abschluss das Gedicht „Verloren“, von Jean-Bosco Taiwa, Direktor der Grundschule Dagai, geschrieben um 1978 als Schüler und veröffentlicht in der Schülerzeitschrift des CEG Mokolo. Sein Gedicht führt uns noch einmal an den Anfang zurück, der Suche nach Identität als Ausgangspunkt der Theologie der Befreiung:

Verloren!

Ich bin wirklich verloren
 Hin und her gerissen zwischen zwei verschiedenen Welten
 Der meines Vaters und der der Weißen
 Mein Vater ist verantwortlich für meine Verlorenheit
 Warum hat er mich zur Schule geschickt?
 Oh, er glaubte, dort würde ich weiß!
 Das ist ein großer Fehler seinerseits.
 Der Aufenthalt im Wasser verwandelt niemals einen Baumstamm
 in einen Fisch.
 So bin ich also verloren.

⁸⁷ J.-M. Ela, Gott befreit, 28.

⁸⁸ Französische Übersetzungen (Segond/TOB) übersetzen statt des Deutschen geläufigen „wenn es offenbar wird“, wenn er erscheinen wird, „lorsqu'il paraîtra“. Die in den Kirchen Nordkameruns benutzte „Fulbibel“, „Deftere Allah“ übersetzt, wenn *Christus* erscheinen wird, „to *Almasihu* wanji“.

Ich bin nicht wie die Weißen.
 Ich bin nicht wie mein Vater.
 Wenn ich in mein Dorf gehe, dann wedeln die Totems
 nicht mehr mit dem Schwanz zu meinem Empfang,
 sondern ihr Fell sträubt sich und sie fliehen.
 Der Weiße, er verstößt mich,
 weil ich nicht die Höhe seiner Zivilisation erreicht habe.
 Wo also ist meine eigene Persönlichkeit?
 Oh, wie ich das Los derjenigen beneide, die im Dorf geblieben sind!
 Sie sind dazu bestimmt, in ihrer Heimat zu sterben
 und werden niemals über deren Grenze sehen.
 Muss ich hart arbeiten, nur um meine Verlorenheit zu bestätigen?
 Muss ich mich selber opfern?
 „Nur so wirst du glücklich“, sagen die einen.
 „Du wirst gegen den mangelnden Fortschritt Afrikas kämpfen“,
 sagen mir die anderen.
 Ich bin verloren ...
 Ich bin wirklich verurteilt ...

Bibliografie

- Aurenche, Christian*, sous l'arbre sacré. Prêtre et Médecin au Nord-Cameroun, Paris 1987
 –, Tokombéré au pays des Grands Prêtres. Religions africaines et Évangile peuvent-ils inventer l'avenir?, Paris 1996
Bär, Markus und Evelyn (Hgg.), Der Frosch und die Hyäne. Erzählungen und Berichte von der baptistischen Mission in Dagai, 1997, Manuskript
Bello, Théophile, Heilung in Afrika. „Ihr Christen seid die wahren Kinder Gottes“, in: ZThG 15 (2010), 29–30
Betché, Zachée, Guiseppe Maggi. Regard sur l'œuvre humaniste et missionnaire d'un médecin de brousse, L'Harmattan, Paris 2008
Blanckmeister, Elsa Barbara, „Di:n wa dawla“. Islam, Politik und Ethnizität im Hausaland und in Adamawa, Reihe Ethnologie & Islam, Band 2, Emsdetten 1989
Cador, Grégoire, On l'appelait Baba Simon, Yaoundé 2000
Cardaire, (Capitaine) Contribution à l'Étude de l'Islam Noir. Mémoire II du Centre IFAN Cameroun, Douala 1949
Braukämper, Ulrich, Der Einfluss des Islam auf die Geschichte und Kulturentwicklung Adamauas. Abriss eines afrikanischen Kulturwandels, Wiesbaden 1970
Dawai, David Ngolvou, La Conception de Dieu dans la tribu Kola à la lumière de l'Ancien Testament. Travail de fin d'études théologiques, Ecole de Théologie Protestante de Ndoungue, Cameroun 1991
Ela, Jean-Marc, 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
 –, Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère, Paris 2003, dt.: Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 2003
 –, Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden, in: ZThG 12 (2007), 31–36

- Farely, Maurice*, africaines d'hier et de demain, Neuchatel 1967
- Gründer, Horst*, Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884–1914, Paderborn 1982
- , Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992
- , Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht, Münster 2004
- Kahl, Werner*, Akademische Bibelinterpretation in Afrika, Lateinamerika und Asien angesichts der Globalisierung, in: Verkündigung und Forschung 1/2009, Gütersloh
- Klingenheben, August*, Die Sprache der Ful, Hamburg 1963
- Lukas, Renate*, Nicht-islamische Ethnien im südlichen Tschadraum, Dissertation, Frankfurt a. M. 1973
- Lüllau, Edgar*, Den Gott, der befreit neu entdecken. Der Beitrag von Jean-Marc Ela zur afrikanischen Befreiungstheologie, in: ZThG 12 (2007), 117–139
- , Jesus, der Befreiungstheologe, Predigt über Johannes 8,31b–32, in: ZThG 12 (2007), 294–297
- Maydell, Hans-Jürgen von* (Mitverf.) Agroforstliche Landnutzung im Einzugsbereich zentraler Orte im Sahel. Forschungsberichte des BMZ, Band 47, Köln 1983
- Mbime, Timothée Bouba*, Prédication de l'Évangile et vie publique. Cas des Églises protestantes camerounaises issues des missions: UEBC. Thèse de doctorat, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, juillet 2002, Manuskript
- Messina, Jean-Paul/Slageren, Jaap von* (Hgg.), Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours, Yaoundé/Paris 2005
- Midel, Monika*, Fulbe und Deutsche in Adamaua (Nord-Kamerun) 1809–1916. Auswirkungen afrikanischer und kolonialer Eroberung, Europäische Hochschulschriften III/425, Frankfurt a. M. 1990
- Noye, Dominique*, Dictionnaire Foulfouldé – Français. Dialecte Peul du Diamaré Nord-Cameroun, Garoua/Paris 1989
- Pontié, Guy*, Les Guiziga du Cameroun septentrional, Orstom, Paris 1973
- Rothkegel, Martin*, Glaube als Geschenk. Ein frühneuzeitliches Argument für Religionsfreiheit, in: ZThG (15) 2010, 290–312
- Sanon, Anselme Titianma*, Die traditionelle afrikanische Religion und ihre Spiritualität, in: *Mulago gwa Cikala Musharhamina* (Hg.) Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube, Herder, Theologie der Dritten Welt, Band 8, Freiburg i. Br. 1986; Französisch: „L'Afrique et ses formes de vie spirituelle“, Kinshasa 1983
- Smit, Dirk*, Schreie nach Leben. Eine (süd-) afrikanische Stimme, in: Verkündigung und Forschung, 1/2009, Gütersloh
- Sundermeier, Theo*, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996
- , Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext, Frankfurt a. M. 2007
- Tucholsky, Kurt*, Gruß nach vorne – Prosa und Gedichte, Reclam Nr. 8626, Stuttgart 2002
- Vouvou, Paul Zourmba*, Individualismus in Afrika. Interview mit Edgar Lüllau in: Blickpunkt Gemeinde 2/1986, Kassel

Literatur im Internet

- Ela, Jean-Marc, Thinking about God and Living the Christian Faith in Our Global Village: Questions and Challenges from Africa, Boston College Massachusetts November 14, 2006. Aufrufbar unter: <http://frontrow.bc.edu/program/ela/>
- Gauthier, Jean-Gabriel, Tombes et rites funéraires au pays Fali (Nord-Cameroun), unter : <http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:41803>
- , Typologie des sépultures et identification culturelle – Populations du Cameroun et du Tchad, Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris, Année 1996 Volume 8 Numéro 8–3–4, im Internet unter: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bmsap_0037-8984_1996_num_8_3_2456
- Lauwe, Paul-Henry de, Pierres et poteries sacrées du Mandara (Cameroun Nord), in: Journal de la Société des Africanistes, tome 7,1, 1937 Paris, 1937 in: Persee: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_0037-9166_1937_num_7_1_1623?_Prescripts_Search_isPortletOuvrage=false
- Vincent, Jeanne-Françoise, Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun, Journal des Africanistes vol. 41, n° 1, 1971 in Persee: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_0037-9166_1971_num_41_1_1686?_Prescripts_Search_isPortletOuvrage=false