
Der Norden Kameruns zwischen islamischer und christlicher Mission

Am Beispiel der Daba-Kola¹

Edgar Lüllau

Ausgehend von der kleinen Ethnie der Daba-Kola im Extremen Norden Kameruns wird der Prozess der zweimaligen Missionierung (*Islam und Christentum*) und der Prozess der zweimaligen Kolonialisierung (*Fulbe und Deutsche*) aufgezeigt, denen die nicht-islamischen Völker südlich des Tschadsees, im „Bilad al-Sudan“, dem „Land der Schwarzen“, ausgesetzt waren. Die lokale Ebene der Daba-Kola ganz unten an der Basis setze ich dabei in Beziehung zur regionalen, überregionalen und globalen Ebene.

1. „Es ist nicht einfach in der Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.“

Ich beginne ganz unten auf der lokalen Ebene mit einem Aufsatz des Schülers Jonathan aus der Grundschule der Baptistenmission in Dagai, geschrieben am 22. Februar 1988 zum Thema: „Erzähle in einigen Zeilen, was die alten Animisten deines Dorfes von den Christen und ihrer Religion (das Christentum) denken.“

Jonathan ist 13 Jahre alt und in der Abschlussklasse (CMII), als er als Resümee am Ende seines Aufsatzes dieses bemerkenswerte Urteil über die Religionen in seinem Dorf Dagai schreibt: „Meiner Meinung nach ist es nicht einfach in dieser Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.“ Er beginnt seinen Aufsatz mit den Worten: „In meinem Dorf gibt es Christen, Heiden und Muslime.“ Nacheinander und sehr kenntnisreich und detailliert beschreibt er die drei Religionen in seinem Dorf, beginnend mit der traditionellen Religion.

Jonathan, schon sein Vorname zeigt an, dass er in einer christlichen Familie lebt, versteht es, diesen zentralen Ritus des gemeinsamen Opfers der traditionellen Religion, zelebriert von einem Ältesten, so darzustellen, als sei er schon einmal dabei gewesen: Der Alte tritt in die Hütte der Ahnen ein, spricht ein Gebet vor dem Ahnenkrug, gießt etwas Hirsebier darüber,

¹ Auf dem Symposium der GFTP 2016 in der EFG Nürnberg wurden nur die Einleitung und die Thesen vorgetragen, um Christian Hamidou Hassana Zeit für seinen Vortrag zu geben, „Das Risiko einer kulturellen Entwurzelung. Erfahrungen eines Daba-Kola aus Dagai ...“, der das hier behandelte Thema aus persönlicher Erfahrung präzisiert (in dieser Ausgabe auf den Seiten 129–135).

platziert die Kalebasse voller Bier auf den Ahnenkrug und wartet gespannt, dass die Kalebasse darauf stehen bleibt – ohne dass sie wankt. Das ist der entscheidende Augenblick: Gott hat das Opfer angenommen, er schützt die Versammelten. Nun beginnt das Essen und Trinken im Kreis der um den Alten versammelten Großfamilie. Von keiner anderen Religion des Dorfes zeichnet Jonathan dieses zentrale Bild eines Versöhnungsprozesses mit Gott und den Menschen.

Die drei Religionen des Dorfes sprechen einander ab, die wahre Religion zu sein. Die Muslime, so Jonathan, erkennen aber an, dass die Christen gut sind, weil sie im Dorf eine Krankenstation und eine Schule gebaut haben. Für sich erklärt Jonathan: „Die Christen folgen der wahren Religion.“ Als Maßstab dafür gilt vielleicht sein Satz: „Die Christen tun keinem Menschen auf der Welt Böses an.“ Dann folgt, abgesetzt vom ganzen Aufsatz, sein letzter Satz wie eine zusammenfassende Religionsanalyse der miteinander rivalisierenden Religionen: „Meiner Meinung nach ist es nicht einfach in dieser Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.“ Alle Religionen nimmt Jonathan in die Pflicht mit der Frage: „Warum muss Religion so schwierig zu befolgen sein?“

Jonathan schreibt seinen Aufsatz 1988 in Dagai: Es ist erst dreißig Jahre her, dass die christlichen Missionare mit Predigt, Schul- und Krankenarbeit nicht nur das Evangelium in diese kleine Enklave am Rande des Mandaragebirges, unter der Oberhoheit des islamischen Lamido in Maroua stehend, brachten, sondern auch ihre westliche Kultur und Zivilisation. Der Islam aber war im Sahelgebiet Nordkameruns, auch bei den Daba-Kola, schon lange vor dem Christentum präsent.

Die Aufsätze zu diesem Thema ließ Direktor Jean-Bosco Taiwa im Februar 1988 in den beiden Abschlussklassen als Übungsaufgaben im Unterricht schreiben.² Sie zeichnen ein sehr lebendiges authentisches Bild von den im Dorf um Einfluss ringenden drei Religionen. Die jungen Schüler, die Christen sind, beschreiben sehr eindrucksvoll den kontroversen Dialog, den sie mit den Alten im Dorf als Vertreter der traditionellen Religion führen. Einige muslimische Schüler verteidigen ihren Islam als die einzig wahre Religion gegenüber der traditionellen Religion und dem Christentum. Insgesamt hatten fünfundvierzig Schüler einen Aufsatz zu diesem Thema geschrieben. In der Dokumentation am Ende dieses Aufsatzes ist Jonathans Schulaufsatz abgedruckt.

² In der Zeit von 1980 bis 1991 ließ Direktor Jean-Bosco Taiwa von den Schülern der Abschlussklassen eine Reihe von Aufsätzen schreiben zu Fragen aus ihrem Erlebnissfeld in Familie, Dorf und Religion. Diese Aufsätze stellte er uns zu Verfügung. Wir haben sie abgeschrieben und übersetzt. Sie bieten uns einen ganz besonderen Einblick nicht nur in das Weltbild der Schüler, sondern auch in die Vorstellungswelt, wie sie in dieser Zeit im Dorf Dagai lebendig war. Ergänzt werden diese Aufsätze aus Dagai durch Aufsätze der Schüler des kirchlichen CEG Mokolo, teilweise auch von denselben Schülern, die schon in Dagai zu vergleichbaren Themen Aufsätze geschrieben hatten.

Zwei Kerngedanken von Jonathans Aufsatz notiere ich als Merkpостen für das auf unserem Symposium angestoßene Thema der Radikalisierung der Religion:

1. Sein Maßstab für die wahre Religion: „Die Gläubigen der wahren Religion tun keinem Menschen auf der Welt Böses an.“
2. Seine skeptische Sicht auf die Religionen: „Meiner Meinung nach ist es nicht einfach in der Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.“

Von den ab 2014 im Extremen Norden Kameruns beginnenden Aufstand der radikalen islamistischen Sekte Boko Haram konnte man damals in Dagai noch nichts ahnen. Aber wir hörten mit Sorge von den religiös motivierten Spannungen im nahen Nordnigeria und hofften, dass diese Probleme nicht auch auf Nordkamerun übergreifen würden.

2. Die Daba-Kola in der Vielfalt der nichtislamischen Bevölkerung in Nordkamerun

Die ersten Aufzeichnungen über die nichtislamischen Ethnien in Nordkamerun (und Nordostnigeria) stammen von Kolonialbeamten und Ethnologen aus der Kolonialzeit³ und der frühen Zeit der Unabhängigkeit. Eine große zusammenfassende Ethnologie legte Renate Lukas (1973) mit ihrer Dissertation „Nicht-islamische Ethnien im südlichen Tschadraum“ vor.⁴ Nach einer ausführlichen Behandlung der weit verzweigten Ethnie der Daba folgt eine kurze Bemerkung über die Kola, die die wesentlichen, damals bekannten Elemente gut zusammenfasst:

„Im Zusammenhang mit den vorher besprochenen Daba muss die kleine Ethnie der Kola erwähnt werden. Sie sind in der Gegend von Dagay zwischen Hina-Vinde und Ndoukoula angesiedelt, also im Kanton Kola des Arrondissement Maroua (Lestringant 1964, 397 Anm.) und zählten 3238 Individuen (Hallaire u. Barral 1967:53). In ihr heutiges Gebiet kamen sie auf einer Südostwanderung aus

³ Aus der deutschen Kolonialzeit: Kurt Strümpell, Vergleichendes Wörterverzeichnis der Heidensprachen Adamauas, in: Zeitschrift für Ethnologie 42. Jahrgang 3/4 (1910), 444–488 mit Sprachproben der Musugou (Daba) – Musgoy. Ders., Die Geschichte Adamauas, nach mündlicher Überlieferung, Hamburg 1912. Aus mündlich von Strümpell gesammelten Informationen der Fulbe wird die Eroberung Nordkameruns dargestellt und den Folgen für die ‚Heiden‘, darunter auch die Daba. Ders., Wörterverzeichnis der Heidensprachen des Mandara Gebirges, Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen 13 (1922/23), 109–149, mit einleitenden Informationen zu den Völkern, darunter die Mousgoy (Daba) und die Daba sowie auch eine erste Sprachprobe der Daba. Diese ersten Texte aus der deutschen Kolonialzeit über die Völker des Nordens sind 1982 in Kamerun ins Französische übersetzt worden von Eldridge Mohammadou: Peuples et Etats du Fouta Djallon et de l’Adamawa (Nord Cameroun) Etudes de Kurt Struempell et von Briesen, Travaux et documents de l’institut des sciences humaines, Yaoundé, 1982.

⁴ Renate Lukas, Nicht-islamische Ethnien im südlichen Tschadraum, Frankfurt a. M. 1973.

dem Daba-Gebiet. Die Auswanderung fand statt, noch bevor die Hina in ihr jetziges Wohngebiet kamen. Die Kola erreichten die danach leeren „Kola-Berge“. Ihre Berührung mit Guisiga führte zu einer engeren Bindung zwischen beiden Ethnien, die sich darin äußert, daß die Familie, aus der der höchste religiöse Amtsträger hervorgeht, aus einer Guisiga-Familie stammt und vielleicht sogar den Guisiga-Titel (masabay) führt. In jüngerer Zeit haben die Kola ihre Berge verlassen und leben in Symbiose mit den Ful. Dies hat ihre materielle Kultur neuerlich beeinflußt (Lebezat 1950, 88; 1961, 152).

Die Kola sprechen Daba. Der Name Kola soll die Ful-Aussprache eines Namens sein, der eigentlich Pala lautet (Mouchet 1966, 29).⁵

Lukas beschreibt an die fünfzig Ethnien im südlichen Tschadseeraum, die sich im Mandaragebirge und an seinen Rändern in den Ebenen in unmittelbarer Nachbarschaft großer und alter islamischer Staaten (Kamen und später Bornu) Jahrhunderte lang zu behaupten wussten und in ständiger Bewegung untereinander immer wieder neue größere und kleinere Einheiten bildeten, aber von einer gemeinsamen Kultur geprägt waren, die sie gegen Einflüsse von Außen, insbesondere durch den Islam und später die europäische Kolonialherrschaft, zu bewahren versuchten. Die Daba sind Teil dieser Vielfalt in einer größeren kulturellen Gemeinsamkeit der Bevölkerung südlich des Tschadsees, deren Leben sich in dieser kargen Berg- und Sahelregion in miteinander vergleichbaren Formen vollzog und sich gegenseitig beeinflusste. Die Natur gab ihnen das nötige Material das soziale und kulturelle Leben auszufüllen. Wertvoll ist die Arbeit von R. Lukas durch die Darstellung der sozialen und politischen Organisation der Ethnien und ihrer religiösen Vorstellungen und Praktiken. In einer späteren Studie beschreibt sie ausführlich die materielle Kultur dieser Völker, die es so, wie sie hier noch einmal dokumentiert wurde und in Bildern nachgezeichnet wurden, bald nicht mehr geben wird.⁶

Inzwischen liegen für diese Region umfangreiche Studien vor, die die ganze Breite der Geschichte und der Kultur der Völker bis in die Gegenwart hinein analysieren, die die koloniale Engführung früherer Ethnologie überwunden haben.⁷ In allen diesen Studien wird für die Gesamtheit der nicht-islamischen Völker der südlichen Tschadregion die problematische Terminologie „*Kirdi*“ verwendet. Dieses Wort „*Kirdi*“ kommt aus der frü-

⁵ Vgl. ebd., 46. Zum Namen der Kola bzw. Pala: In meinen Notizen aus Dagai ist für die große Familie des Lawan der Kola die Bezeichnung Pala notiert, und dass sie aus ‚Telende‘ gekommen sind und zu den Daba gehören.

⁶ Renate Wende-Lukas, Die materielle Kultur der nicht-islamischen Ethnien von Nordkamerun und Nordostnigeria, Wiesbaden, 1977.

⁷ Vgl. Bertrand Lembezat, Les populations païennes du Nord-Cameroun, Paris 1961. Jacques Lestringant, Les pays de Guider au Cameroun; Essai d'histoire régionale, Paris 1964, enthält eine ausführliche Darstellung der Daba und Hinweise auf die Daba-Kola. Jean Mouchet, Le parler DABA: Esquisse grammaticale, précédée d'une note sur l'ethnie DABA, suivie de lexiques DABA – Français et Français – DABA, Yaoundé, 1966; Jean Boutrais (Hg.) La colonisation des plaines par les montagnards au Nord du Cameroun (Monts Mandara), ORSTOM, Paris, 1970; und Mémoires ORSTOM, Le Nord du Cameroun: Des hommes, une région, ORSTOM, Paris, 1984.

hen Begegnung der islamischen Völker mit der nicht-islamischen Bevölkerung und meint „ein Volk ohne Gott“, das deshalb als Sklaven behandelt werden kann. Die Fulbe hatten, als sie Anfang des 19. Jahrhundert das Gebiet eroberten, für diese Völker das Wort „Haabe“ mit der gleichen inhaltlichen Negation. Zachée Betché untersucht in einem Kapitel seines Buches „Giuseppe Maggi“ die politische, soziale und religiöse Dimension dieser Bezeichnung und betont, dass noch nicht alles gesagt ist über die traditionelle Religion der „Kirdi“, für die er einen Monotheismus reklamiert, der eine vertiefte Studie im Vergleich mit dem Monotheismus des Judentums, des Christentums und des Islams verdient.⁸ Für die Daba-Kola hat der aus Dagai stammende Pastor David Ngalvou Dawai eine Arbeit über die Religion der Kola geschrieben. Er fragt, warum die europäischen Missionare, die nach Afrika gekommen sind, immer so von Gott gesprochen hätten, als ob ihre Zuhörer noch nichts von Gott wüssten. Seine Arbeit geht von der Frage aus, ob der Gott, der in den traditionellen Religionen Afrikas angerufen wird, der Gott der Bibel ist.⁹

Lukas schreibt, mit Verweis auf eine Arbeit von J.-C. Frölich, dass „Gott für die Daba Schöpfer der Menschen, Tiere und Pflanzen ist“.¹⁰ Die ausführlichere Beschreibung von Frölich zur religiösen Vorstellung der Daba lautet:

„Die Daba praktizieren einen Familienkult, der an die Ahnen und den Schöpfer gerichtet ist, mittels des „zuga“. [...] Diese „zuga“ sind Tonkrüge, die auf drei Baumgabelungen ruhen: die eine repräsentiert den Großvater, die andere die Großmutter, von den früheren Generationen sind die älteren Tonkrüge zerstört und ersetzt worden durch Steine ... [...] Die Daba verehren den Schöpfer durch den Namen „wuldav“ oder „wulduv“ [...] Sein Kultort ist ein großer Tonkrug, halb in die Erde eingelassen, an dem die alten Frauen Ziegen opfern. Jeder kann hier beten, außer Ehebrecher und die, die Frauen geraubt haben, deren Sünden also „wuldav“ nicht gefallen.“¹¹

Dass diese Frage nach Gott in den Religionen Afrikas eine Frage von enormer Bedeutung mit tragischer Auswirkung für die Völker Nordkameruns hatte, zeigt der folgende Abschnitt. Deshalb gehen wir jetzt in die überregionale und globale Ebene und fragen nach dem Blick von Außen, von Europa und den Weltreligionen, auf das Afrika südlich der Sahara, insbesondere südlich des Tschadsees, dem im Arabischen so genannten „Bilad al-Sudan“, „Land der Schwarzen“.

⁸ Zachée Betché, Giuseppe Maggi. Regard sur l'œuvre humaniste et missionnaire d'un médecin de brousse, Paris 2008, 153 ff.

⁹ David Ngalvou Dawai, La conception de Dieu dans la tribu Kola à la lumière de l'Ancien Testament. Manuskript, Ndoungue, Cameroun, 1991. Vgl. auch Edgar Lüllau, Der Norden Kameruns als Ort der Entdeckung der Befreiungstheologie, in: ZThG 16 (2011), 186–213.

¹⁰ Lukas, Nicht-islamische Ethnien, 344.

¹¹ J. C. Frölich, Le commandement et l'organisation sociale chez les Fali du Nord-Cameroun, Études Camerounaises, (EC) 53/54, Yaoundé 1954, 48 f.

3. „Bilad al-Sudan“, das „Land der Schwarzen“ aus der Sicht Europas und Arabiens (Okzident und Orient)

3.1. Leo Africanus: „Sie haben keinen Glauben“

Die erste Stimme, die die Europäer schriftlich über die Kultur, Zivilisation und Religion der Völker südlich des Tschadseeraumes informiert, ist die des berühmt gewordenen „Leo Africanus“, der um 1510 von Bornu aus diese Völker des „Bilad al-Sudan“, dem „Land der Schwarzen“, mit den Worten wertend beurteilt: „Sie haben keinen Glauben, weder den christlichen noch den jüdischen noch den muslimischen“.

„Leo Africanus“, der gebürtige Muslim „Al-Hassan ben Mohammed ben Ahmed al-Wazzan“, von christlichen Piraten 1518 gekapert, 1520 vom Oberhaupt der Christenheit, Papst Leo X., persönlich zum Christen auf den Namen Johannes Leo de Medici getauft, schrieb für das europäische Publikum unter anderem das Manuskript „Die Beschreibung Afrikas“, das zum ersten Mal 1550 erschien und ein Welterfolg wurde. Seine Reisen durch Afrika in das damals noch fast unbekannte „Land der Schwarzen“ führte ihn um 1510 auch in den Tschadseeraum, in das damals schon seit langem, seit dem 11. Jahrhundert, islamische Reich Kamen-Bornu. Sein zusammenfassendes Urteil über die südlich des Tschadsees lebenden Völker lautet:

„Zur Sommerzeit gehen sie alle nackt, bedecken ihre Scham aber mit einem kleinen Lederschurz. Im Winter tragen sie Schafhäute, und ihre Betten bereiten sie aus Fellen. Einige dieser Bergbewohner haben keine Religion, weder die christliche noch die jüdische oder die mohammedanische. Sie leben wie die Tiere ohne Glauben. Sie haben auch gemeinsame Frauen, und diese arbeiten wie die Männer. Sie bewohnen Dörfer, in denen sie wie in Familien zusammenleben [...] Ein Kaufmann, der mit diesen Leuten häufig zusammen war und der ihre Sprache versteht, hat dem Verfasser erstaunliche Dinge über sie mitgeteilt. Sie geben den Menschen keine Eigennamen, sondern bezeichnen sie nach ihrer äußeren Erscheinung, nach einem Mangel oder nach etwas Auffälligem. Einen Langer nennen sie zum Beispiel Langer, einen Kurzen Kurzer.“¹²

Leo Africanus, dieser islamische Gelehrte und zum Christen getaufter Weltreisende, urteilt hier im Namen der drei großen und miteinander verquickten Schriftreligionen über die Religion, Kultur und Zivilisation der Völker des „Bilad al-Sudan“ südlich von Bornu. Er kolportiert die gering-schätzigen Äußerungen wohl nicht aus eigenem Erleben, sondern so wie sie islamische Händler verbreiteten. Die Verachtung der Berber und Araber für die Menschen südlich der Sahara, die nach ihrer Hautfarbe „Schwarze“ benannt wurden, verbreitet Léo Africanus mit seiner „Beschreibung Afrikas“:

„Die Bewohner des Landes der Schwarzen sind noch primitiver, weit entfernt von jeder Vorstellung des Rechts. Sie haben keinen Verstand [...] und es man-

¹² Vgl. Natalie Zemon Davis: Leo Africanus. Ein Reisender zwischen Orient und Okzident. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Gennaro Ghirardelli, Berlin 2009, 150 f.

gelt ihnen an Denkfähigkeit und praktischem Sinn. Sie haben von nichts eine Ahnung und leben wie Tiere ohne Gesetz und Regeln.“¹³

Er liefert mit seinem Buch dem christlichen Europa ein Jahrhunderte dauerndes Vorurteil in seiner Beziehung zu Schwarzafrika. Das „Bilad al-Sudan“, das „Land der Schwarzen“ im südlichen Tschadseeraum bekam also schon sehr früh durch den Kontakt mit den islamischen Reichen Kamen (seit dem 11. Jahrhundert) und Bornu (seit dem 16. Jahrhundert) die Verachtung einer der großen Weltreligionen zu spüren. Für den islamischen Herrscher „Mai“ von Bornou, war das „Land der Schwarzen“ nur ein „Sklavenreservoir“. Die „Schwarzen“ dienten ihm nur als „Tauschmaterial“, eine Art Währung für den Zugang zum beginnenden Welthandel auf der Transsahararoute und damit zur Hebung des eigenen Wohlstandes. Auf jeder dieser Stationen von Bornu aus über die Handelsstationen der Sahara bis nach Tripolis, Ägypten und Arabien dienten sie der Auffüllung des eigenen Harems, der eigenen Haussklaven und der Armee. Die europäischen Afrikaforscher und -reisenden hatten „ihren Leo Africanus“ als „Reiseführer“ dabei.

Es muss daran erinnert werden, dass, während Leo Africanus um 1510 Bornu besuchte und später sein Urteil über die Menschen im südlichen Tschadsee in seiner Beschreibung von Afrika notierte, der transatlantische Sklavenhandel Europas schon begonnen hatte. 1516 empfahl in Südamerika der Dominikanermönch Las Casas in einer Schrift, dass Negersklaven aus Afrika an Stelle der Indios für die Minenarbeit eingesetzt werden sollten, weil sie besser dafür geeignet seien. Später bereute Las Casas diese Empfehlung und fühlte sich schuldig.¹⁴ In der Frage nach dem Menschsein der Bevölkerung Afrikas südlich der Sahara waren sich also der christliche Okzident und der islamische Orient einig: Diese Anderen waren so anders, dass sie nur als „Tauschmaterial“ für den beginnenden Welthandel dienen konnten.

Die Beschreibung Afrikas von Leo Africanus hatte eine Langzeitwirkung für die europäische Vorstellung von Afrika. Die europäische Aufklärung wird daran anknüpfen und dieses Urteil vertiefen.

3.2. G. W. F. Hegel: „Sie haben keine Geschichte“

Dieses Urteil von Leo Africanus über das „Land der Schwarzen“: „Keine Religion, keine Zivilisation“, legitimiert die schon lange bestehende Einteilung der Menschheit in „Freie“ und „Sklaven“, nährt den aufkommenden Rassismus und öffnet dem europäisch-westlichen Denken den Weg zur politisch-wirtschaftlichen und zur geistigen Eroberung der Welt außerhalb Europas, insbesondere Schwarzafrikas. Diese Erfindung des Negers, des

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Dr. Hans Theo Weyhoben, Kurze Zusammenfassung über Zweck und Verkauf und Resultat der Eroberung Mittel- und Südamerikas seit 1492. http://bos-wirtschaft-muenchen.de/downloads/conquista_1492.pdf

Schwarzen, des Sklaven findet ihren Höhepunkt in der europäischen Aufklärung in Hegels Urteil über Afrikas „Geschichtslosigkeit“:

„Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist, und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden musste.“¹⁵

Hegel fügt also Anfang des 19. Jahrhunderts zum Urteil der „Glaubenslosigkeit“ Schwarzafrikas, wie sie Leo Africanus Anfang des 16. Jahrhunderts formulierte, die so genannte „Geschichtslosigkeit“ hinzu. Es ist die Zeit der immer erfolgreicher werdenden Antisklavereibewegung, insbesondere in England, in der Hegels Geschichtsphilosophie resümiert:

„Dieser Zustand [die Unbändigkeit des Charakters der Neger] ist keiner Entwicklung und Bildung fähig, und wie wir sie heute sehen, so sind sie immer gewesen. Der einzige wesentliche Zusammenhang, den die Neger mit den Europäern gehabt haben und noch haben, ist der der Sklaverei. In dieser sehen die Neger nichts ihnen Unangemessenes [...]. Die Sklaverei ist an und für sich Unrecht, denn das Wesen des Menschen ist die Freiheit, doch zu dieser muss er erst reif werden. Es ist also die allmähliche Abschaffung der Sklaverei etwas Angemesseneres und Richtigeres als ihre plötzliche Aufhebung.“¹⁶

Diese von Europa ausgesprochenen Urteile über Schwarzafrika: „keinen Glauben, keine Zivilisation, keine Geschichte“ zeigen die zutiefst rassistische Einteilung der Welt in handelnde Subjekte (die Weißen) und in zu behandelnde Objekte (die Schwarzen). Die im 19. Jahrhundert mit der Abolition beginnenden missionarischen und kolonialen Unternehmungen basieren auf dieser Grundeinstellung Europas gegenüber Schwarzafrika, das in einem zivilisatorischen und humanitären Werk Europas erst noch auf eine höhere Stufe zu heben sei.

Es kann nicht verwundern, dass bis heute in den postkolonialen afrikanischen Studien diese Wertung Hegels zum Ausgangspunkt einer zentralen Kritik der europäischen Expansion und der Begegnung mit den Anderen wird. Achille Mbembe, der aus Kamerun stammende Historiker und politische Philosoph, hat in seinem Essay „Kritik der schwarzen Vernunft“, an-

¹⁵ G. W. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Einführung von Theodor Litt, Reclam, Stuttgart 1961, 163. Hegel beruft sich in seiner religiösen kulturellen Beurteilung Afrikas auf die ‚weitläufigen Berichte der Missionare‘ und liefert dem Urteil von Leo Africanus eine ‚wissenschaftliche‘ Begründung. Ebd., 155: „Bei den Negern ist nämlich das Charakteristische gerade, dass ihr Bewußtsein noch nicht zur Anschauung irgendeiner festen Objektivität gekommen ist, wie zum Beispiel Gott, Gesetz, bei welcher der Mensch mit seinem Willen wäre und darin die Anschauung seines Wesens hätte. Zu dieser Unterscheidung seiner als des Einzelnen und seiner wesentlichen Allgemeinheit ist der Afrikaner in seiner unterschiedslosen, gedrunghenen Einheit noch nicht gekommen, wodurch das Wissen von einem absoluten Wesen, das ein anderes, höheres gegen das Selbst wäre, ganz fehlt.“ Zur Kritik an Hegel siehe: Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2004, 30f und *Zachée Betché, L'invention de l'homme noir. Une critique de la modernité*, Paris 2012, 46 ff.

¹⁶ Ebd., 162 f.

knüpfend an Hegels Ausführungen, den transatlantischen Sklavenhandel mit den Worten charakterisiert:

„Es wäre ein Irrtum, wenn man meinte, wir hätten endgültig jenes Regime hinter uns gelassen, dessen Urszenen der Handel mit Negersklaven und dann die Plantagen- oder Bergbaukolonie darstellen. In diesem Taufbecken der Moderne setzte man zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte das Prinzip der Rasse und das Subjekt gleichen Namens unter dem Zeichen des Kapitals an die Arbeit, und genau das unterscheiden den Handel mit Negersklaven und dessen Institutionen von autochthonen Formen der Knechtschaft.“¹⁷

Weder die Ideale der französischen Revolution „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“, noch die Impulse der europäischen Aufklärung für die menschliche Vernunft und die Rechte der Menschen, überwand die von Europa ausgehende Einteilung der Menschheit in unterschiedliche Rassen, die nicht alle den gleichen Anspruch auf gleiche Menschenrechte beanspruchen konnten. Allgemeine Freiheiten und insbesondere die Religionsfreiheit waren anscheinend nur ein Menschenrecht für die Weißen. Weder der Kampf um Abolition (Aufhebung des Sklavenhandels und der Sklaverei) noch die Ausbreitung der christlichen Mission Europas im 18. und 19. Jahrhundert überwand grundsätzlich die Rassenschränken.¹⁸

3.3. Die europäischen Afrikaforscher und Reisenden im westafrikanischen Sahel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Die Engländer Denham und Clapperton (1822–1824) und der Deutsche Heinrich Barth (1849–1855) durchzogen auf ihren Afrikareisen im Auftrag der Britischen Regierung auch das Kalifat Sokoto und die islamischen Emirate Bornu-Kamen und Mandara. Ihre Aufgabe war es, Handelsbeziehungen zu den islamischen Staaten im Sahel zu knüpfen und Handelswege jenseits der arabisch-islamischen Transsahararouten zu ebnen. Gleichzeitig sollten sie erkunden, inwieweit der Transsahara-Sklavenhandel sich „konvertieren“ ließ auf (europäische) Handelsware mit Afrika.¹⁹ Diese europäi-

¹⁷ Mbembe, Kritik, 33.

¹⁸ Vgl. Achille Mbembe, *Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika*, Berlin 2016, 13: „Den Kern dieser Analyse bildet die Vorstellung, dass die westliche Moderne unvollkommen, unvollständig und unvollendet geblieben war.“

¹⁹ „Die ‚Bornu-Mission‘ [von Denham und Clapperton 1822–1825] brachte die ersten Nachrichten über Sokoto nach Europa. Erst diese Augenzeugenberichte ersetzten endlich die 300 Jahre alten Reiseberichte des Leo Africanus, die bisher die einzigen Informationen über Zentralafrika geboten hatten. Bis zu diesem Zeitpunkt waren die revolutionären Umwälzungen in der Geschichte des Zentral-Sudan völlig unbekannt.“ In: Monika Midel, *Fulbe und Deutsche in Adamaoua (Nord-Kamerun) 1809–1916. Auswirkungen afrikanischer und kolonialer Eroberung*, Frankfurt a. M. 1990, 112. In Bezug auf das künftige wirtschaftliche Potential von Adamaoua schreibt Midel: „In den Gesprächen mit Clapperton zeigte sich der Kalif 1825 interessiert an den europäischen Wirtschaftsinteressen in Afrika und betonte, dass die Potentiale seiner Provinz Adamaoua von kaum einem anderen Gebiet Zentralafrikas überboten werden könnten, so dass sie prädestiniert sei ... for carrying on

schen Reisenden kamen in diese Gegend in einer Zeit der politischen, ethnischen und religiösen Eroberungen und Machtkämpfe, ausgelöst durch den von den Fulbe angeführten Djihad des Kalifats von Sokoto gegen die zu „Ungläubigen“ erklärten islamischen Herrscher der Haussareiche und der islamischen Reiche von Bornu und Mandara. Insbesondere in Nordkamerun waren die Djihadkämpfe gegen die „heidnischen“ Völker in den Bergen noch keineswegs beendet. Die Reiseberichte der europäischen Afrikaforscher gaben bisher unbekannte Einblicke in die politischen, wirtschaftlichen und religiösen Machtverhältnisse der islamischen Reiche und informierten über die Unterwerfung der heidnischen Bevölkerung und den umfangreichen innerafrikanischen Sklavenhandel und den Sklavenhandel durch die Sahara.

Denham, der erste Europäer, der den Tschadsee „entdeckt“, d. h. gesehen hatte, berichtete von seinem Aufenthalt in Bornu und seinem kurzen Aufenthalt in Mora 1823, dem Mandarareich (Wandala). Er nahm teil an einer Sklavenrazzia gegen die „Heiden“ und an einem Krieg gegen die Fulbe in Maroua. Von Mora aus beschrieb er seine Begegnung mit den „Heiden“ in den Bergen südlich von Mora, die in der Sprache von Bornu „Kerdi“ genannt wurden, was soviel bedeutet wie „die, die nicht glauben“.²⁰ Aus der religiös abwertenden Benennung „Kerdi“ für die Bevölkerung in den Bergen südlich von Mora wurde in der Sprache der Mandara die bis heute gebräuchliche Bezeichnung „Kirdi“, ein seit der Kolonialzeit bekannter Sammelbegriff für alle nicht-islamischen Bevölkerungsgruppen in Nordkamerun. Eine vergleichbare, religiös gefärbte Bezeichnung für die Gesamtheit der Nichtmuslime Nordkameruns gebrauchen die Fulbe bis heute mit dem Wort „Haabe“. So hat sich das religiöse Urteil „Ungläubige“, mit dem Leo Africanus die Völker südlich des Tschadsees versah, durch die Jahrhunderte verfestigt. Das Wort „Kirdi“ steht noch heute für eine ethnisch-politische Identität neben der zivilen Identität, Kameruner zu sein.

Insbesondere Barths Reiseberichte (3.500 Seiten) enthalten eine Fülle wertvoller Informationen über die Geschichte und Kultur der afrikanischen Völker südlich des Tschadsees. Auch wenn er selbst nur am (heutigen) Rande Nordkameruns entlang reiste, so notierte er doch eine erste Liste der heidnischen Völker, die bedrängt wurden vom Djihad der islamischen Eroberer, den Fulbe. Neben der großen Gruppe der Fali nennt er dabei auch die Daba (Débba), die Guider, die Hina. Reiserouten seiner Informanten erwähnen z. B. die Orte Guider, Daba, Hina und Loulou. Eine Information über die Religion dieser Heiden notiert Barth in Sukur: Sie hätten eine Religion der Steine, bei der die Farben schwarz, rot und weiß

a Trade with Great Britain, not by the long & tedious route over the Desarts [sic] of Northern Africa, but by the short route from the Bight of Benin.“ Ebd.

²⁰ Vgl. Jeanne-Françoise Vincent, *Sur les traces du major Denham: le Nord-Cameroun il y a cent cinquante ans*. Mandara, „Kirdi“ et Peul, in: *Cahiers d'études africaines* 1978, Volume 18, Numéro 72, 575–606. Vincent vermutet, dass Denham bei seiner Beschreibung der Kirdi bei Leo Africanus abgeschrieben habe, da sich die Schilderungen sehr gleichen.

eine Rolle spielen.²¹ Seine Schilderung der Spannungen zwischen den islamischen Fulbe, die er Eroberer und Kolonisten nennt, und der Vielzahl der ihnen widerstehenden heidnischen Völkergruppen geben einen sehr eindringlichen Einblick in die turbulente Geschichte Nordkameruns nach der Ausrufung des Djihads 1809. Er notiert resümierend:

„Es ist von eigenthümlichem Interesse, diese Eroberer und Kolonisten auf solche Weise stets fortschreiten zu sehn; sie zerstören und bauen wieder auf, verwüsten ganze Strecken Landes, um sie auf ihre eigene Weise nachher wieder zu bebauen. Was dabei an Bevölkerung und menschlichem Lebensglück zu Grunde geht, wird an politischer Einheit gewonnen; denn das ist der entschiedene Fortschritt, den Niemand leugnen kann, dass sie die einzelnen Landschaften mehr mit einander vereinigen und grösseren Verkehr erschliessen, während den heidnischen Stämmen scheinbar das Prinzip inne liegt, sich stets mehr und mehr abzusondern und zu zersplittern. [...] Es muss sich erst noch zeigen, ob es ihre [gemeint sind die Fulbe] Bestimmung ist, dieses Land zu kolonisieren, oder ob sie im Verlaufe der Zeit durch das Eindringen der Europäer gestört werden sollen. Eine christliche Nation, die mit diesen Gegenden Verkehr eröffnen will, kann kaum anders, als mit dieser einmal bestehenden und stets sich ausbreitenden Macht, die doch wenigstens eine Art von Regierung hat, in Verbindung zu treten, obgleich sie Mohammedanisch ist. Allerdings kann und muss sie noch nicht unterworfenen heidnischen Völkerstämme vor gänzlicher Ausrottung zu schützen suchen. [...] Sie sind ein rüstiges, an Strapazen und Entbehnungen gewöhntes Volk, wenn sie auch an Mut dem Europäer weit nachstehen, in ihrem religiösen Bewusstsein folgen sie instinktmäßig dem Triebe der Eroberung über jene Heidenvölker. In der Tat bin ich überzeugt, dass bei der Mehrzahl dieser Leute das religiöse Bewusstsein noch immer stärker ist, als die Gewinnlust, und dass sie sich nicht nur allein für berechtigt, sondern selbst für verpflichtet halten, ihre Herrschaft stets mehr und mehr auszubreiten. Dass sie sich dabei wenig darum bemühen, den unterjochten Stämmen die Grundsätze und die Vorteile des Islam mitzuteilen, ist allerdings wahr genug.“²²

Der letzte Satz in seiner Reflexion über die Zukunft des „Bilad al-Sudan“ ist ein Appell an die christliche Welt Europas und an ihre Missionen:

„Dazu kommt nun der merkwürdige Kampf zwischen dem Islam und Heidentum, der hier ununterbrochen vor sich geht und das höchste Interesse der gebildeten Europäischen und Christlichen Welt in Anspruch nehmen muss.“²³

²¹ Vgl. *Heinrich Barth*, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Centralafrika in den Jahren 1849 bis 1855, Band II, 1857, Gotha, 481 f. Dort auf dem Berg soll ein „Heidenfürst“ wohnen, der „mai Ssugur“ genannt wird. In einer Anmerkung notiert er: „Der Prinz von Ssugur beherrscht alle kleinen benachbarten Häuptlinge und scheint eine Art Priesterfürst zu sein; eine sonst in den von mir durchwanderten Gegenden höchst ungewöhnliche Erscheinung, wenigstens soll er eine große Menge von Idolen besitzen, kleine runde Steine, auf welchen die Leute Hühner von rother, schwarzer und weisser Farbe [...] opfern.“ Sukur war neben Goudour im Mofugebiet einer der großen politisch-religiösen Machtzentren der vielen nicht-islamischen Gruppierungen. Auch die Daba hatten zu beiden Zentren Verbindungen gehabt.

²² Ebd., 610 f.

²³ Ebd., 618.

Heinrich Barth erkannte, dass die Afrikaner nicht nur eine Vergangenheit besaßen, sondern eine Geschichte, die sie selbst gestaltet hatten. Damit entwarf er ein anderes Bild von Afrika als Hegel, der die Afrikaner nicht als handelnde Subjekte ansah sondern nur als Objekte. Gut dreißig Jahre später wird durch das endgültige „Eindringen der Europäer“, durch die Afrika-Konferenz in Berlin 1884/5, die Gestalt Afrika mittels europäischer Kolonisation und Mission grundlegend verändert.

Die europäischen Afrikaforscher waren Vorboten der europäischen Kolonisierung Afrikas.²⁴ Dabei begann die Aufteilung Afrikas in europäische Einflusszonen schon Jahrhunderte vorher mit der Errichtung von Faktoreien europäischer Handelshäuser und mit Handelskontoren vor und an der afrikanischen Atlantikküste. Es war der starke politische Einfluss der europäischen Handelshäuser, die ihre jeweiligen Regierungen zur Berliner Afrika-Konferenz 1884/5 bewegen konnten, die künftigen Grenzen Afrikas entlang der wirtschaftlichen Einflusszone der Handelshäuser mit dem so genannten „Hinterland“ bis hinein ins Innere Afrikas zu ziehen. Dass auf diese Weise „Kamerun“ – damals wurde nur der Küstenstreifen um die Wourimündung so genannt – deutsche Kolonie wurde, verdanken wir nur der geschickten Einwirkung norddeutscher Handelsvertreter auf die Handelselite der Douala Bevölkerung, „King“ genannt, die eigentlich eher den britischen Handelsvertretern zugetan waren. Mit der Hissung der deutschen Flagge 1884 in Douala kam nach der Berliner Konferenz auch das ganze Hinterland bis hin zum Tschadsee unter „deutsche Schutzherrschaft“. Schutzherrschaft war in erster Linie gedacht als Schutz der norddeutschen Handelsinteressen und keineswegs als Schutz der einheimischen Bevölkerung. Dass die deutschen Baptisten nun ihre „verwaisten“ baptistischen Brüder in Kamerun entdeckten und 1891 einen ersten deutschen Baptistenmissionar entsandten, verdankten sie den Baptisten aus England und Jamaika, die 1841 im Schutz der britischen Marine und des britischen Handels die erste Missionierung begannen und der ihnen folgenden evangelischen Mission aus Basel, die sich mit den von den Engländern erworbenen Baptistengemeinden in Douala und Victoria (Limbé) überworfen hatten.

Die Berichte der Afrikareisenden Denham, Clapperton und Barth wurden nicht nur in europäischen Handelshäusern aufmerksam gelesen, sondern auch in den europäischen Missionshäusern, die nun von der Küste Afrikas aus die christliche Botschaft bis ins Innere Afrikas, bis in die von den Afrikareisenden beschriebenen islamischen Gebieten bringen wollten. Barth hatte Recht, seine Berichte vom Kampf des Islams gegen das Heidentum hatten das höchste Interesse des christlichen Europas geweckt.

²⁴ In seinem Reisebericht schlug Barth vor, das Gebiet Adamaua zur europäischen Kolonie zu machen, allerdings mit freigelassenen Sklaven aus Sierra Leone. „Gewiss ist dies ein Land für Kolonien, und ich sehe nicht ein, weshalb hier nicht eine Kolonie befreiter Sklaven aus Sierra Leone vortheilhaft gestiftet werden könnte.“ Ebd., 545 f.

3.4. Zusammenfassung der Sicht Europas Sicht auf Afrika

Der Jahrhunderte währende, religiös sanktionierte Sklavenhandel dieser großen islamischen Reiche („In Übereinstimmung mit dem Gebot Gottes“) hat die nicht-islamischen Bevölkerungen südlich des Tschadsees durch territoriale Eroberungen und Sklavenrazzien entscheidend geprägt und verändert.

Der große europäische transatlantische Sklavenhandel, religiös sanktioniert vom europäischen Christentum, begann, ausgehend von der Atlantikküste Afrikas, um 1500. Er ergänzte den schon lange existierenden Transsahara-Sklavenhandel der afrikanischen islamischen Reiche und Händler im „Bilad al-Sudan“ und verknüpfte sich mit ihm im Inneren Afrikas.

Diese religiöse Einteilung der Menschen in Glaubende und Ungläubige entsprach exakt der Trennlinie zwischen Herren und Sklaven d.h. einer Einteilung der Menschen in solche, deren Rechte zu schützen waren und in solche, denen man diese Rechte nehmen konnte, und ist eine der Grundformen religiöser Radikalisierung, die die beiden großen missionierenden Weltreligionen noch aufzuarbeiten haben. Auf der Grundlage dieser religiösen Einteilung der Menschheit entwickelt sich anschließend die rassistische Einteilung der Welt, der Rassismus.

Beide Weltreligionen, jeweils verquickt mit ihren politischen Territorien und Welthandelsambitionen, der Islam der arabisch-islamischen Welt mit dem Transsaharahandel, das Christentum der europäischen Nationalstaaten mit der Ausbreitung in der neuen Welt (Amerika), für deren „Mise en valeur“ Sklaven aus Afrika importiert wurden, sanktionierten den Sklavenhandel als selbstverständlichen Teil des aufkommenden Welthandels.

Die im 19. Jahrhundert mit der Abolition beginnenden missionarischen und kolonialen Unternehmungen basierten auf dieser Grundeinstellung Europas gegenüber Schwarzafrika, das in einem zivilisatorischen und humanitären Werk Europas erst noch auf eine höhere Stufe zu heben sei.

Angesichts dieser Geschichte „Schwarzafrikas“ ist die Frage nach der Radikalisierung im Namen der Religion nicht allein auf die heutige Aktualität (Boko Haram) zu beziehen. Die religiöse Sanktionierung und Duldung des afrikanischen Sklavenhandels, weil die Menschen im „Bilad al-Sudan“, im „Land der Schwarzen“ keine Religion haben, ist schon eine solche „Radikalisierung im Namen der Religion“ mit verheerenden Folgen, die noch heute nicht überwunden sind.

4. Die Daba in Nordkamerun und die erste Kolonisierung und Missionierung Nordkameruns durch den Islam (Djihad der Fulbe) und die Abolition und christliche Missionierung an der Küste Kameruns durch befreite Sklaven (Baptisten) aus Jamaika und Baptistenmissionare aus England.

4.1. *Der islamische Djihad und die erste Kolonisierung Nordkameruns durch die Ethnie der Fulbe*²⁵

Der schon erwähnte Djihad der islamischen Fulbe in Nordkamerun begann 1809 mit der Überreichung der Djihad-Standarte an den Fulbe Gelehrten Adama durch den Gründer des Kalifats von Sokoto, Ousman dan Fodio. Von Gorin aus, später (1829) von Yola, unternahm Adama seine Kriegszüge als Djihad gegen die heidnischen Völker im „Foumbina“, im Süden des Tschadsees, wie auch gegen die im Norden gelegenen islamischen Reiche Mandara und Bornu-Kamen. Die alteingesessenen nicht-islamischen Völker in den Mandarabergen und in den Flussebenen, die in vielen kleinen und größeren Einheiten meist ohne Zentralgewalt in einer gemeinsamen Kultur, Religion und Zivilisation miteinander, oft auch rivalisierend, lebten, wurden in einen immerwährenden Abwehrkampf gegen den Islam und gegen den Djihad der Fulbe gezwungen. Lebten sie bisher meist in friedlicher Symbiose mit den seit Jahrhunderten eingewanderten nomadisierenden Fulbe, so stand jetzt, mit der Kolonisierung durch die Ethnie der Fulbe und mit der gewaltsamen Missionierung durch die Religion des Islams, ihre Existenz auf dem Spiel. Sie wurden von der überlegenen Fulbe-Reiterei entweder militärisch bezwungen und tributpflichtig (Lieferung von Sklaven) gemacht oder in die Berge zurückgedrängt. Adama unternahm zwei militärische Djihad Kampagnen gegen das Mandarareich im Norden und durchquerte auf dem Weg in den Norden um 1820 und 1833 das Land der Daba bei Mousgoy. Dabei wurde um 1833 der Hauptort der Daba, im Tal Lumass bzw. Lemass (Mayo Loulmas zwischen dem Gebirge Hossere Loulmas und Hossere Mousgoy), niedergebrannt. Die Daba zogen sich weiter in die Berge zurück. Strümpell berichtet in seiner Geschichte Adamaua²⁶:

„Als Statthalter des östlichen Fulbereiches behielt Adama seinen Wohnsitz einstweilen in Gurin. Zunächst galt es für ihn, sich unter den auf einem weiten Gebiete zerstreuten, bislang ohne jeglichen Zusammenhang lebenden Fulbesippen Anerkennung zu verschaffen. In allen Teilen des „Fumbina“ hatte die Auseinandersetzung zwischen den Heiden und Fulbe bereits begonnen; wesentliche

²⁵ Vgl. Edgar Lüllau, Gottesstaat und Gottes Reich. Islamische und christliche Missionen im Wettstreit. Die Djihad Bewegungen von 1804 (Kalifat Sokoto) und von 2014 (Boko Haram) in Nordnigeria und seine Auswirkungen auf Nordkamerun, in: ZThG 19 (2014), 82–106, und ders., Gottes Reich und Gottesstaat. Christliche und islamische Mission in Nordkamerun und die Herausforderung zum Frieden, in: Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Beiheft 13, 227–242.

²⁶ Strümpell, Geschichte Adamaua, 60–64.

Erfolge waren von letzteren errungen, die Macht der alteingesessenen Häuptlinge vielerorts schon an die Häupter der Fulbe übergegangen. [...] Als ein unermüdlicher Krieger, focht er bald im Westen gegen die wilden Yanguru, bald im Norden gegen seinen großen Feind, den Sultan von Mandara. Dann durchzog er wieder die kahlen Höhen des Mandara-Gebirges, seinen Ruhm im Kampfe gegen die Falli-Muffu und Daba-Heiden vermehrend, oder er ließ am Mao-Kebbi die Mundang die Schärfe seines Schwertes, den Ungestüm seiner fanatischen Panzerreiter fühlen. [...] Unter ihm zeigten die Kämpfe zwischen Fulbe und Heiden wenigstens zeitweilig die Merkmale heroischer Größe; ihm war es noch um Ausbreitung des Islam zu tun und nicht nur um die Vergrößerung des Harems und Füllung der Sklavenhöfe, wie dieses unter seinen Nachfolgern ausschließlich der Fall war. [...] Im Tal des Mao Tiel vordringend, erreichte er den Kamm des Mandara-Gebirges, durchzog den Paß von Popologossum und warf sich zunächst auf die Heidenherrschaft Gidder. Unweit Sugi verblutete ihr Häuptling Mulli Madi unter den Schwertern der Fulbe; seinem Sohne Mulli ecksim gelang die Flucht auf die westlich Gidder gelegenen Libe-Berge. Gleiches Schicksal wie die Gidder-Heiden ereilte die diesen verwandten Heiden von Musugeu, deren Hauptort Lumaß aufloderte. Mit Gidder fiel ein wichtiger Knotenpunkt den Fulbe in die Hände. In raschem Zuge rückte nun Adama gegen Dolo, die Hauptstadt Mandaras.“²⁷

In der Ebene entlang des Flusses Mayo Louti in der Nähe der Kolaberge siedelten sich schon vor dem Ausbruch des Djihads mit Erlaubnis des „Bay Kola“ – Titel des Chefs der Kola – im heutigen Ndoukoula Fulbegruppen mit ihren Viehherden an und lebten damals in Symbiose mit der alteingesessenen Bevölkerung der Daba-Kola vom Kolaberg. Der Djihaad aber veränderte die Machtverhältnisse in der ganzen Region grundsätzlich, so auch die Beziehung der Daba-Kola zu den Fulbe in Ndoukoula. Es ging, wie Strümpell zu Recht schrieb, immer weniger um die Ausbreitung des Islams als um die Erringung von Macht. Die Kämpfe und Razzien der Fulbe gegen die Heiden dauerten bis in die Anfänge der deutschen Kolonialzeit an. Insbesondere die Daba im Gebiet von Guider, so notiert es Lestringant, hatten einen hohen Tribut an jährlicher Lieferung deportierter Sklaven zu leisten.²⁸ Der Djihaad des Fulbe Gelehrten Oumsan dan Fodio in Sokoto bewirkte bis hinein in Nordkamerun die nachhaltigsten politischen und kulturell-sozialen Veränderungen, die diese Region bisher erlebt hatte. Barth, der selbst von Bornu aus an einer Sklavenrazzia gegen die Muzugu im Nordosten Kameruns teilgenommen hat, beschreibt die herausragende Rolle der Sklaverei im Kalifat Sokoto und besonders im Emirat Adamauas resümierend mit den folgenden Worten:

²⁷ Ebd., 60–64. In den einleitenden Notizen seines „Wörterverzeichnis der Heidensprache“ notiert Strümpell zu den Mouzougeou (Daba-Musgo), dass einige ihre Vorfahren aus der Gegend von Goudour in den Mandarabergen stammen. Sie hätten sich danach am Fluss Lémas niedergelassen, aber nach der Zerstörung ihres Ortes durch den Modibo Adama tiefer in die Berge (Mousgo) zurückgezogen.

²⁸ Vgl. Jacques Lestringant, *Les pays de Guider au Cameroun, Essai d'histoire régionale*. Paris 1964, 394.

„Es gibt wohl kaum ein Land in Central-Afrika, wo die Sklaverei in grösserem Maassstabe besteht, und es finden sich hier viele Privatleute, die mehr als 1000 Sklaven besitzen. Dies ist bei einem neu erworbenen Land wie Adamaua nur zu natürlich; denn die unterworfenen Stämme besitzen kaum etwas Anderes, als ihre eigenen Leiber.“²⁹

Adamaua wurde infolge der Errichtung des Kalifats und der Lamidate zu einem „Eldorado des Sklavenhandels“. Jährlich wurden an die 25.000 Menschen versklavt. Davon erhielt nach Angaben von Barth allein der Emir von Yola jährlich 5000 Sklaven.³⁰ Eine zentrale Rolle spielte dabei wohl, dass sich in diesem Kalifat die beiden großen Sklavenrouten, die Afrika durchzogen, die Transsahara-Handelsroute vom Norden und die Transatlantische Handelsroute, vom Süden kommend, miteinander verknüpften. In seinem Buch „Geschichte Afrikas im 19. und 20. Jahrhundert“ betont Leonhard Harding, dass die Stärke des Kalifats von Sokoto in seinem ausgedehnten Sklavenhandel lag und nicht in seiner islamischen Missionierung:

„Die ökonomische Basis des Staates lag einerseits in Beute- und Sklavenkriegen, durch welche die herrschende Schicht mit billigen Arbeitskräften versorgt wurde; diese Sklaven stellten das Rückgrat der Ökonomie dar. Es herrschte ein Wirtschafts- und Gesellschaftssystem vor, das man als „slave mode of production“ bezeichnen kann.“³¹

4.2. Abolition und christliche Mission im Süden Kameruns³²

Als die Djihad Eroberungen der Fulbe in Nordkamerun auf ihrem Höhepunkt waren, erreichte auch in der westlichen Welt die Kampagne gegen Sklavenhandel und Sklaverei ihren Höhepunkt. Während sich im Norden Kameruns die nicht-islamischen Völker in der Zeit ab 1809 der Ausbreitung des Kalifats von Sokoto, ihrer Zwangsislamisierung oder Versklavung, widersetzen, landeten zwischen 1841 und 1844 auf Fernando Po die ersten baptistischen Missionare, vor allem befreite Sklaven aus Jamaika, um vom Süden Kameruns aus ihre Erfahrung der Befreiung durch das Evangelium in das Land ihrer Vorfahren zu bringen. In Bimbia, am Fuß des Kamerunberges, gründeten 1845 Joseph Merrick (befreiter Sklave und Baptistenpastor in Jamaika)³³ und John Clarke (englischer Baptistenmissionar) eine erste

²⁹ Barth, Reisen II, 600.

³⁰ Midel, Fulbe und Deutsche, 90 f. Midel betont dabei: „Der Islam legitimierte damit in ähnlicher Weise die Versklavung der unterworfenen Völker wie die in Europa entwickelte ‚Rassenhierarchie‘ den transatlantischen Sklavenhandel, der auf der freien Verfügung über die Afrikaner basierte.“ Ebd., 93.

³¹ Leonhard Harding, Geschichte Afrikas im 19. und 20. Jahrhundert, München, 1999, 10.

³² Vgl. Edgar Lüllau, Anfänge baptistischer Mission in Kamerun: zwischen reformatorischer Identität und kultureller Prägung, zwischen Antisklavereibewegung und Kolonialismus, in: Jahrbuch des Vereins für Freikirchenforschung, Erscheinungstermin 2017.

³³ Die Baptistenkirche der afrikanischen Sklaven in Jamaika wurde gegründet von dem freigelassenen Sklaven Georg Liele, Pastor der ‚Poor Ethiopian Baptists of Jamaica‘. Zur

christliche Gemeinde befreiter Sklaven.³⁴ Diese kleine Baptistengemeinde in Bimbria, eine der alten Relaisstationen des transatlantischen Sklavenhandels, wurde ein Ort der Freiheit mitten in einer Umgebung des internen afrikanischen und des externen transatlantischen Sklavenhandels.

John Clarke sammelte Proben afrikanischer Sprachen, die er auf Fernando-Po und in Bimbria von den befreiten Sklaven aus dem Inneren Afrika notierte. 1848 gab er in London seine „Notizen von Sprachproben“ – zehn Substantive und die Zahlwörter – von 388 afrikanischen Sprachen heraus. Darunter befindet sich auch ein „Debba“ aus Deba nahe Lemas und Kadar, dessen Volkszugehörigkeit und Wohngebiet damals noch unbekannt waren. Es besteht kein Zweifel, dass dieser „Debba“, von dem Clarke die Sprachprobe nahm, ein befreiter Sklave der Daba aus Mousgoy war, deren Hauptort Lumass von den islamischen Dihad-Kämpfern um 1833 niedergebrannt wurde. Im vom deutschen Hauptmann Strümpell 1910 herausgegebenen Wörterverzeichnis der Heidensprache Adamaua, darunter auch die Sprache der Daba-Mousgoy, wird diese Übereinstimmung zum ersten Mal notiert.³⁵

Die Ethnie der Daba aus dem Mandaragebiet ist die erste Volksgruppe der nicht-islamischen Bevölkerung, die in der Literatur mit ihrem konkreten Namen genannt wird. Zugleich ist es ein befreiter Sklave der Daba, der an der Küste Kameruns in der Zeit von 1841–1848 als Erster aus dem Norden Kameruns, das Evangelium hörte.³⁶ Er ist aber auch ein Zeuge für die Vernetzung des europäischen transatlantischen Sklavenhandels mit dem Transsahara-Sklavenhandel der islamischen Reiche.³⁷

Geschichte von Georg Liele und seiner schwarzen Baptistengemeinde in Amerika und Jamaika siehe Lüllau. Anfänge baptistischer Mission in Kamerun.

³⁴ Vgl. John Clarke, *Memoirs Richard & Joseph Merrick, Missionary in Jamaica/Missionary to Africa*, London 1850, 82.

³⁵ Vgl. John Clarke, *Notes Specimen of dialects: Short vocabularies of languages and of Countries and Customs in Africa*, B.L. Green, London 1848. Vgl. Lüllau, *Anfänge baptistischer Mission in Kamerun*: „In dieser Sammlung unbekannter afrikanischer Sprachen und unbekannter Herkunft aus dem Inneren Afrikas, hat man jetzt eine Probe der Daba Sprache aus dem Gebiet Daba-Mousgoy entdeckt. Es ist die Sprache auch der Daba-Kola, bei denen 1958 in Dagai die EBM ihre Arbeit aufnahm. Pastor Ayoubu Mbirvi, gebürtig aus Dagai, dem ich diese Proben vorlegte, sagte: „Das ist unsere Sprache!“. Ein Daba, „Debba“ schreibt Clarke, kam in dieser Zeit als Sklave an die Küste Kameruns und hörte von den Missionaren, die ihn befragten, das Evangelium. In der Tat die Geschichte der Ausbreitung des Kalifats von Sokoto berichtet, wie der Emir von Yola um 1833 das Hauptgebiet der Daba in den Bergen von Mousgoy bei seinen Razzien eroberte. Die Familie von Ayoubas Vater, Philippe Gadji, einer der ersten Christen und Pastoren aus der Arbeit der EBM, kam ursprünglich aus der Cheffamilie der Daba in Musgoy. Siehe Manuskript Edgar Lüllau, *Der erste Daba – Le premier Daba*.

³⁶ Vgl. Lestringant, *Les pays de Guider au Cameroun*, 101. Er schreibt, dass ‚Lemas‘ das erste Dorf aus dem Arrondissement Guider sei, das in Europa bekannt geworden ist und verweist auf die Arbeit von John Clarke und die Notiz von Kurt Strümpell.

³⁷ Siehe die umfangreichen Aufsätze der *L'association Les Anneaux de la Mémoire de Nantes*, *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, Nantes 2011 Nr. 14. Dieses Netzwerk der Menschenhändler verband den transatlantischen Sklavenhandel der Europäer mit dem Transsaharahandel der islamischen Reiche im westafrikanischen Sahel. Über die Lamdiat der Fulbe in Nordkamerun und dem Emirat von Yola wurden bis ins Kalifat Sokoto hinein

Die Missionare der Londoner Baptisten Missionsgesellschaft, Dr. Prince und J. Clarke hatten die Vision, dass sie von diesem Standort in Fernando-Po (und der Kamerunküste) aus „eine Kette von Missionsstationen auch in der Region islamischer Finsternis am Rande der Sahara und bis nach Timbuctu, Hausa und Bornou“ errichten könnten. Die englische baptistische Missionsgesellschaft war durch die Reiseberichte von Denham und Clapperton über den Islam im Tschadseeraum zur Mission im Innern Afrikas als Befreiung von der Sklaverei angeregt worden. „Wir hoffen, Gott möge diesen gegenwärtigen Versuch unserer Regierung und anderer segnen, ein System der Gerechtigkeit und der Humanität in Afrika zu errichten“, so 1841 die Hoffnung dieser ersten Missionare.³⁸

Doch diese ersten Impulse und Hoffnungen der afro-amerikanischen und Londoner Baptistenmissionare der Anfangszeit währten nicht lange. Joseph Merrick erkrankte und starb 1848 auf der Rückreise nach London. Ebenso verließen viele Siedler aus Jamaika, auch durch Krankheit entmutigt, ebenso wie John Clarke und Dr. Prince, die Missionsarbeit an der Küste Kameruns. Nur Alfred Saker führte das Missionswerk fort und konzentrierte seine Arbeit auf Douala. Zwar setzte sich in einem langen Prozess, auch durch den Einsatz von Saker, die Befreiung der Sklaven d. h. die grundsätzliche Abschaffung von Sklavenhandel und Sklaverei in Afrika durch, aber nach der Abolition begann mit der Berliner Afrikakonferenz (1884/85) die endgültige Kolonisierung Afrikas. Kamerun wurde deutsches Schutzgebiet und die Londoner Baptistenmission verkaufte ihre Missionsarbeit in Douala und Viktoria an die evangelische Mission in Basel, um im Kongo eine neue Arbeit zu beginnen.

Während die Abolition seit 1807/1834³⁹ in Afrika die „Konversion“ des Welthandels (vom Sklavenhandel zum Handel mit europäischen Waren) betrieb, suchte die christliche Mission in Afrika die „Konversion“ der Herzen (von den „Göttern“ und „Dämonen“ hin zu dem einen wahren Gott). Doch beide, Abolition und Mission, führten nicht zur Befreiung, sondern 1884/85 zur europäischen Kolonisierung Afrikas und damit in eine neue Abhängigkeit, in eine andere Form des Rassismus, die Afrika, neben der wirtschaftlichen Ausbeutung und militärischen Unterwerfung, einer kulturellen, religiösen also zivilisatorischen „Hebung auf europäisches Niveau“ unterziehen wollte.⁴⁰

diese Handelskontakte geknüpft, um Sklaven entweder in den Süden oder den Norden weiterzureichen.

³⁸ Vgl. Horace O. Russell, *The Missionary Outreach of the West Indian Church. Jamaican Baptist Missions to West Africa in the Nineteenth Century*, Berlin 2000, 124.

³⁹ Im britischen Empire wurde 1807 der Sklavenhandel und 1834 die Sklaverei abgeschafft. Die befreiten Sklaven, die sich zum Christentum bekehrt hatten, versuchten nun Afrika zum Christentum zu bekehren ganz nach dem Psalmwort, das ihr Leitmotiv wurde: „Afrika – Luther übersetzte ‚Mohrenland‘ – streckt seine Hände aus zu Gott.“ Psalm 68, 32.

⁴⁰ Vgl. Edgar Lüllau, *Baptistische Mission in Kamerun während des 1. Weltkrieges*, in: ZThG 20 (2015), besonders Kapitel 3 Der Baptistenmissionar Carl Jacob Bender.

Während die alteingesessene, nicht-islamische Bevölkerung im Norden Kameruns den Angriff der islamischen Mission und Eroberung erlebte, bahnte sich von den Küsten Afrikas schon die nächste, die zweite Missionierung und Eroberung als Kolonisierung an. Die so genannten „Schutzverträge“ der europäischen Handelsvertretungen und Staaten mit den örtlichen Chefs wurden auf der Berliner Afrika Konferenz von Europa so ausgelegt, dass damit auch das so genannte „Hinterland“ zum „Schutzgebiet“ gehörte.⁴¹ Wurden in Douala 1884 die „Schutzverträge“ mit den Douala Kings unterschrieben, so dauerte die militärische Einnahme des Nordens noch bis 1902, bis Hauptmann Dominik vor Maroua die Fulbe-Reiterei mit der neuen europäischen Waffe, dem Maschinengewehr, besiegen konnte. Aber schon vorher, 1893/94, durchzog eine „Expedition des Deutschen Kamerun-Komitees“ zur Begutachtung des nördlichen Teils der Kolonie bis vor Maroua. In ihren Berichten werden zum ersten Mal auch die Daba-Kola erwähnt.

5. Die Daba-Kola und die zweite, die deutsche Kolonialeroberung in Nordkamerun

Von dieser in Deutschland initiierten „Expedition des Deutschen Kamerun-Komitees“ unter der Führung von Freiherr Edgar v. Uechtritz schrieb Dr. Siegfried Passarge⁴², der als Arzt und Geologe die wissenschaftliche Leitung hatte, seinen umfangreichen Bericht „Adamaua“.⁴³ Diese Arbeit mit seinen ausführlichen Reisenotizen, den geologischen Beobachtungen, den vielen Abbildungen der materiellen Kultur der Völker, den Ausführungen zu den zahlreichen Bevölkerungsgruppen, insbesondere zu den Fulbe und den mit ihnen in ständigen Auseinandersetzungen lebenden nicht-islamischen Ethnien gibt einen lebendigen Einblick in die damaligen Machtverhältnisse im Norden vor der endgültigen militärischen Eroberung durch die Deutschen. Das Buch von Passarge erschloss damit dem „Deutschen Schutzgebiet Kamerun“ seinen bisher wenig bekannten Norden, der nach dem ersten Emir von Yola, Modibo Adama, Adamaua genannt wurde. „Adamaua“ wurde ein Standardwerk für alle Fragen des „islamischen Nordens“ der Kolonie. Die Expedition schuf die Voraussetzung zur genauen Grenzziehung zwischen den kolonialen Besitzungen der Engländer und der Franzosen. Passarge sah seine Expedition als die entscheidende „Besitzergreifung“ Kameruns, da seiner Meinung nach nur durch das schnelle Han-

⁴¹ Allerdings war dieser ‚Anspruch‘ auf das Hinterland nur ein formaler. Das Hinterland musste wirklich in Besitz genommen werden und die eindeutige Grenzziehung geregelt werden, um diese Rechte zu wahren. Siehe *Midel*, Fulbe und Deutsche, 127.

⁴² Dr. Siegfried Passarge wurde später am 1908 gegründeten Hamburger Kolonialinstitut (ab 1919 Universität) Geographie Professor.

⁴³ *Siegfried Passarge*, Adamaua, Bericht über die Expedition des Deutschen Kamerun-Komitees in den Jahren 1893/94, Berlin 1895.

deln der Expedition (z. B. Abschluss der „Schutzverträge“ mit den dortigen Fulbe Herrschern) der Norden für Deutschland gegenüber den Interessen der anderen europäischen Mächten gesichert werden konnte.⁴⁴

Die 2010 erschienene französische Übersetzung von Mohammadou Eldridge des über 600 Seiten umfassenden Buches von Passarge⁴⁵ enthält aber zu Recht vorab eine Warnung des Pariser Verlages Karthala für den Leser vor den heute möglicherweise schockierenden rassistischen Tendenzen dieses Werkes:

„Der Leser könnte schockiert sein über die offene rassistische Tonlage einiger Kapitel dieses Buches. Man muss wissen, dass S. Passarge einer der Ideologen war, die die nationalsozialistische Politik in Bezug auf die deutschen Kolonien mitbestimmt haben. Der Übersetzer M. Eldridge hat diese entsprechenden Passagen nicht zensiert, aber uns erscheint es nötig darauf hinzuweisen, dass wir in keinem Fall die Tendenzen dieser Passagen gutheißen können.“

In der Tat, das Buch von Siegfried Passarge (1866–1958) offenbart einen deutsch-europäischen Imperialismus und Rassismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts, der nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland in den Nationalsozialismus des Dritten Reiches führte und in Afrika zur Apartheid des Regimes in Südafrika. So schreibt Eldridge in seinem Vorwort, dass Passarge nicht nur der Entdecker von Adamawa war, sondern auch und vor allem ein militanter Kolonist und Pionier des deutschen Rassismus des 20. Jahrhunderts ist, und mit seinen Arbeiten auch Pionier der bedrückenden Ereignisse des letzten Jahrhunderts: Nazismus und Apartheid.⁴⁶ Vor der heutigen Lektüre des Buches von Passarge sollte unbedingt dieses sachkundige Vorwort von Eldridge gelesen werden. Es zeigt den historischen Ort und die historische Bedeutung des Buches, gibt einen genauen Überblick über den Reiseweg der Expedition, würdigt seine wissenschaftlich-geologischen Notizen und bietet dem Leser, damit er nicht zu sehr überrascht wird beim Lesen, auch einige „Echantillons“ – Kostproben – der rassistischen Kolonialdoktrin von Passarge.⁴⁷ Mohammadou

⁴⁴ *Midel*, Fulbe und Deutsche, 151.

⁴⁵ *Mohammadou Eldridge*, Siegfried Passarge ‚Adamawa‘ Rapport de l'expédition du comité allemand pour le Cameroun au cours des années 1893–1894, Paris 2010.

⁴⁶ *Ebd.*, 18.

⁴⁷ Einige Kostproben: Die Zukunft der schwarzen Rasse: „Ich halte es nicht für wahrscheinlich, dass eine Rasse, welche sich seit Jahrtausenden bezüglich des Charakters als inferior gezeigt hat und sich seit den Zeiten der alten Ägypter her, wo sie schon mit Vorliebe als Sklaven gejagt wurde, auf dem selben Standpunkt gehalten hat, in ein Paar Generationen sich zu einem charaktervollen, selbständigen, freien Volk entwickeln wird.“ In: *Passarge*, Adamawa, 531. Die Sklaverei: „Die Sklaverei ist vorläufig im Sudan eine soziale Nothwendigkeit [...] Sie aufzuheben, hiesse, wenn es überhaupt gelingt, die Kultur des Landes ruiniren und chaotische Zustände schaffen [...] derjenige Zweck, weshalb wir Kolonien haben, nämlich die Eröffnung neuer Absatzgebiete für den deutschen Handel und die wirtschaftliche Erschliessung derselben, gänzlich verfehlt und in das Gegenteil verwandelt werden.“ *Ebd.*, 526. Der Schwarze und das Christentum: „Das metaphysische Bedürfnis des Schwarzen ist nur sehr gering und ein wahres Verständnis der christlichen

Eldridge gibt dabei zu bedenken, dass Passarge auch durch seine weiteren Artikel über Afrika und insbesondere durch seine Professur am Kolonialinstitut in Hamburg, später Universität, an der sich viele künftige Kolonialbeamte und auch Missionare auf ihren Dienst in den deutschen Kolonien vorbereiten ließen, das rassistisch gefärbte Bild von Afrika prägte. Auch als Direktionsmitglied der Deutschen Kolonialgesellschaft, die das Deutsche Koloniallexikon, die „Kolonialbibel“ der damaligen Zeit, herausgab, hat er ganz wesentlich die deutsche Gesellschaft in ihrem Afrikabild mitbestimmt. Hier soll nur der letzte Absatz aus Passarges Vorwort von 1895 notiert werden, weil die rassistische Grundeinstellung von Passarge in der heutigen Diskussion der europäischen Gesellschaft über Flüchtlinge wieder an Boden zu gewinnen scheint:

„Zum Schluss möchte ich noch einige Bemerkungen zu den letzten Kapiteln des zweiten Theiles machen. Ich habe es als meine Pflicht gehalten, auf die Gefahren hinzuweisen, welche übertriebene Humanität und ein falsches Missionssystem nothwendiger Weise für unsere Kolonien erzeugen müssen, auch auf die Gefahr hin, bei vielen Anstoss zu erregen. Die eiserne Nothwendigkeit wird einst schonungslos mit unseren künstlichen humanen Prinzipien brechen müssen, wenn nämlich die weisse Rasse als solche in einem Kampf um's Dasein mit den Anderen getreten ist und sich nicht mehr den Luxus leisten kann, diese anderen Rassen mit ihrem Ueberschuss zu füttern und selig zu machen. Was meine Auffassung von der einstigen Bedeutung der Westafrikaner für die Ausbreitung europäischer Kultur betrifft, so dürften die ausgeführten Ansichten wohl auch auf vielseitigen Widerspruch stossen. Die Zukunft wird entscheiden, wer Recht hat.“⁴⁸

Die Expedition aber endete vor Maroua, wo sie wegen der inneren Aufstandskämpfe im Emirat Yola nur 24 Stunden bleiben konnte. Ein Enkel von Ousman dan Fodio, Modibo Hayatou, und vor allem sein Verbündeter Rábah befanden sich nördlich von Maroua im Aufruhr gegen die (eigene) Fulbeherrschaft. Schon der große Handelsweg der Haussa und der Fulbe in den Norden, insbesondere der letzte Abschnitt von Guider über Ndoukoula und Loulou nach Maroua, war ständig bedroht von heidnischen „Straßenräubern“. Eldridge gebraucht hier in seinem Vorwort den bis heute geläufigen Begriff der „coupeurs de route“ und nennt sie die „Plünderer der Guider und Guiziga“. Diesen Weg von Guider, Mayo Loué über Matafall bis nach Ndoukoula, den die Expedition am 20. und 21. Dezember 1893 in der Ebene des breiten Flusses Mayo Louti passierte, beschreibt Passarge ausführlich, weil hier die wichtigste und von den Heiden oft bedrohte Handelsstraße der Fulbe von Yola nach Maroua entlang führte. Es ist auch das Gebiet der

Lehre bei ihm ausgeschlossen. Er bleibt, auch wenn er Christ wird, ein echter Fetischör, dem dann die Bibel oder das Kruzifix, je nachdem er protestantisch oder katholisch ist, als Fetisch gilt. [...] Gerade die Missionare sind dazu berufen und im Stande, unendlich viel Gutes zu schaffen und die Kultivirung und Kolonisation zu fördern, wenn sie die Religion mehr in den Hintergrund treten lassen und die Schwarzen nicht mit unverständenen Lehren und falscher Nachsicht zu frechen Buben [...] erziehen wollten.“ Ebd., 529.

⁴⁸ Ebd., VII.

Ethnien der Daba, der Daba-Musgoy und nahe Ndoukoula der Daba-Kola auf dem Kolaberg. Westlich des Mayo Louti waren die südlichen Ausläufer des großen Mandaragebirges zu sehen: die Bergkette der Daba-Mousgoy, das Gebirge der Daba-Kola und östlich vom Fluss das Gebirge von Golum (Lam), bewohnt von den „räuberischen Bárawa“, den Guisiga, von deren Überfällen viele Geschichten erzählt wurden.⁴⁹ Aus Sorge vor einem Überfall trug Passarge auf diesem Weg seinen Karabiner selbst, wenn auch seine Kompassaufnahmen dadurch leiden sollten. In Matafal, wo sie für die Nacht vom 20. zum 21.12. ihr Lager aufschlugen, beschreibt Passarge das Aussehen der einheimischen Bevölkerung, die Frauen in ihrer Haartracht und die Männer, die hier das nur bei wenigen Ethnien in Nordkamerun bekannte Penisfutteral trugen.⁵⁰ Nach zweieinhalb Stunden Marsch überqueren sie den Mayo Zouvoul (Mao Súbül), der in den Mayo Louti mündet, und Passarge überlegt, dass hier eine „beliebte Ueberfallstelle“ sein könnte, da hier vor einigen Monaten eine Karawane von „hundert mit Kautschuck beladenen Eseln abgefangen worden sei“. In der folgenden Szene ihres Aufenthalts in Ndoukoula (von Passarge Ndokulla genannt) bei dem kleinen Fulbeposten am Fluss Mayo Louti, wo die Expedition übernachtete, um am nächsten Morgen die letzte Wegstrecke nach Maroua anzutreten, werden die Daba-Kola auf dem nahen Kolaberg und in der Ebene von Dagai und ihre gespannten Beziehungen zu den mit den dortigen Fulbe genannt.

„Um zwei Uhr erreichten wir den Ort Ndókulla. In mitten einer räuberischen Heiden-Bevölkerung gelegen und von übermächtigen Feinden bedroht, war dieser vorgeschobene Posten der Fulbe, welche die Stadt in Gemeinschaft mit unterworfenen Heiden bewohnen, von vornherein unseres Interesses gewiss. Ihrer gefährvollen Lage entsprechend ist sie an einer für die Befestigung höchst günstigen Stelle angelegt. Drei Granitberge von zehn bis zwanzig Meter Höhe aus unzugänglichen Blöcken aufgebaut und mit Dorngebüsch bewachsen, bil-

⁴⁹ Ebd., 174 f. „Auf ihre Bergfesten gestützt, haben sie bisher den Fulbe, selbst den Herren des Sultans von Yola, siegreich Widerstand geleistet. [...] Durch diese Ebene geht die Strasse oder vielmehr verschiedene Schleichwege nach Maroua, und an ihnen pflegen die Räuber auf die Karawanen zu lauern. Ihre Späher sitzen auf den hohen Bäumen und benachrichtigen ihre Kumpane mit einem lauten Hu! Hu! von dem Herannahen der Beute. Dann postieren sich die Herren an beiden Seiten des Weges im Busch, und wenn die Karawane zwischen ihnen ist, stossen sie ein gellendes ahállá hai-Geheul aus, um die Wanderer zu erschrecken und zum Hinwerfen der Lasten, auf welche es ihnen vorwiegend ankommt, zu veranlassen. Mit den geraubten Waaren betreiben sie einen schwunghaften Tauschhandel nach den Grenzdörfern, z. B. Matafall, wo zugleich ihre Kundschafter sitzen. Kurz, wir hatten es [...] mit einem ‚bad people‘ zu thun. Die gesamte Kriegsmacht der Bárawa soll nicht über hundert Mann betragen.“

⁵⁰ Ebd., 173 mit Abbildungen: „Als wir uns den Granithügeln näherten, an deren Fuss das Dorf Mátafall liegt, begegnete uns ein Mátafall-Heide, der wegen seiner ‚Toilette‘ allgemeines Aufsehen erregte. [...] Das Seltsamste aber war ein aus Gras geflochtenes Futteral, welches er über den Penis gezogen hatte, und dieses Kleidungsstück verlieh ihm ein so possierliches Aussehen, dass bei seinem Anblick die ganze Karawane in lautes Gelächter ausbrach. Der Heide schien an solche Freudenbezeugungen gewöhnt oder darüber erhaben zu sein; denn er stand ganz gleichgiltig da.“ Zur ursprünglichen Verbreitung des Penisfutterals in Nordkamerun siehe *Wente-Lukas*, *Die materielle Kunst*, 137, 290.

den an sich schon natürliche Festungen. Dazu kommt aber noch ein Graben, Wall und Dornverhau, welche auf zwei Seiten diese Felsburgen mit einander verbinden, während die dritte Seite durch die zehn Meter tiefe, mit senkrechten Felswänden in den Granit eingeschnittene Schlucht des Mai Lue [Mayo Louti] und eines Nebenflüsschens einen natürlichen Schutz erhält.⁵¹

Passarge gibt die Einwohnerzahl des Dorfes Ndoukoula mit dreihundert an, ohne zu differenzieren wie viele Guisiga und wie viele Fulbe hier lebten. Es ist aber wohl ursprünglich zu unterscheiden zwischen der schon älteren Ansiedlung der Guisiga und der wohl später dazu gekommenen Ansiedlung der Fulbe als Vorposten auf dem Guisiga- und Kolagebiet, der den Handelsweg zwischen den Fulbe in Garoua und in Maroua sichern sollte. Als besonderes Merkmal der Guisiga schildert er, dass die Oberlippe der Knaben und auch der Frauen durchbohrt und mit einem langen Grashalm geschmückt war. Auch die Haartracht der Fulbefrauen findet bei ihm Beachtung, von denen er sich jeweils Skizzen machte.

Der sie am Abend besuchende Chef der Fulbe, „Stadtkönig“ nennt ihn Passarge, berichtet dem Europäer von seinen Problemen mit den Heiden und nennt auch die Daba-Kola:

„Gegen Abend kam der Stadtkönig, ein Fulla, und brachte zwei grosse welsch-ähnliche Fische, welche heute aus dem Fluss gefangen waren [...] Er klagte, dass er sich nur mit Mühe gegen die Heiden halten könne. Im Süden sassen die uns schon bekannten Bárawa, im Westen die Dabái, welche den Hossere [Berg] Kollá bewohnen. Diese sollen keine Penisfutterale tragen, sondern Zeugstreifen zum Bedecken der Blöße nehmen, [...] An sie schliessen sich nach NO die Sidim im Gebirge gleichen Namens an, welche die Mófu-Sprache reden, dann folgen die Músugoi [Daba-Musgoy] und Usuel oder Ursuel [Guisiga im Loulougebirge]. Diese seien seine grössten Feinde, besonders die Ursuel da Lúlu im Lulugebirge. Das Gebiet dieser Heiden hätten wir Morgen zu passieren und sicher würden sie am Wege lauern. Die Ursuel besäßen kleine Pferde auch hätten sie Lanzen und Wurfmesser. Er befände sich mit ihnen in beständigem Kampf. [...] Diese Klagen waren nicht übertrieben; die kleine Fulbekolonie hat einen schweren Stand, und die Zähigkeit und der Muth, womit sie den zielbewusst mitten in Feindes Land gegründeten Punkt, den einzigen sicheren Hafen auf dem unsicheren weg zwischen Marrua [Maroua] und Mattafall, halten, verdient Anerkennung. Man darf getrost annehmen, dass schliesslich doch einmal von Ndoukoula als Mittelpunkt aus der Unterjochung der räuberischen Heiden von den Fulbe wird durchgeführt werden, selbst wenn jene, was ihnen bei einem gemeinsamen energischen Vorgehen jetzt noch ein Leichtes sein dürfte, die Stadt vorübergehend erobern sollten. Die Nothwendigkeit einer sichern Verbindung zwischen Marrua und dem Benuethal würde zweifelhaft immer wieder eine Neugründung von Ndoukoula herbeiführen.“⁵²

Am Abend, so die Notizen von Passarge, überlegte die Expedition, wie es ihnen Morgen auf diesem Weg ergehen würde. Sehr schön beschreibt er

⁵¹ Ebd., 177.

⁵² Ebd., 179 f.

dann die Ruhe in der Nacht, in der sie nur das nahe Rauschen des Mayo Louti durch die enge Schlucht hörten. In der Trockenzeit Ende Dezember haben die Flüsse, Mayo genannt, in der Regel kaum noch Wasser, nur in der engen Gebirgsschlucht bei Ndoukoula fließt noch etwas Wasser.⁵³ Am folgenden Morgen teilt der „König“ der Expedition mit, dass die Barawa in der Nacht in der Nähe von Ndoukoula vorbeigezogen seien. Sie hätten die Kriegstrommel gehört, wahrscheinlich hätten sie sich mit den Guisiga von Loulou zusammengeschlossen. Ein Zusammenstoß auf dem Weg sei also zu erwarten. Passarge beschreibt, wie die Expedition, begleitet von bewaffneten Fulbe mit ihrem „König“ und anderen Reisenden, mit aller Vorsicht das Gebiet der Kola und der Guisiga von Loulou passierten, bis sie am Abend kurz vor Songoia (Zongoya) unbehelligt im Bereich des Sultanats von Maroua ankamen. Noch heute könnten die Daba-Kola und die Guisiga von Ndoukoula und Loulou diese Wegbeschreibung und Notizen über die Berge mit Gewinn lesen und die Wege wiedererkennen. Sie würden wahrscheinlich auch über die Vielfalt der Tiere staunen, die Passarge aus diesem Gebiet aufzählt, deren Fußspuren er gesehen hatte.⁵⁴

In dem Bericht über Ndoukoula, wie auch im gesamten Expeditionsbericht zeigt sich, dass die europäischen Kolonialherren, um die europäische Herrschaft über die Bevölkerung im Norden Kameruns zu gewinnen, sich der schon bestehenden Herrschaftsbereiche der Fulbe bedienten. In Ndoukoula war es der kleine Vorposten der Fulbe zur Sicherung der Handels- und Verbindungswege zwischen den noch isolierten größeren und kleineren Lamidaten der Fulbe, die sich hier seit der Zeit des Djihads von 1809 etablieren konnten, aber zur Zeit von Passarge noch keineswegs überall flächendeckend gefestigt war. Die alteingesessenen und nicht-islamischen Völker wurden von den Eroberern, den Fulbe und den Deutschen, nur als „Räuber“ angesehen, die es möglichst gemeinsam zu bekämpfen und zu „befrieden“ galt. Die autochthone Bevölkerung der Gudar, der Guisiga und der Daba, einschließlich der Daba-Kola, hatte sich in dieser Gegend zwischen Guider und Maroua auf die Schutz bietenden Höhen ihrer Berge zurückgezogen. Dort versuchten sie sich und die zu ihrem Lebensbereich gehörenden Ebenen, gegen die politische und religiöse Kolonisierung durch den Djihaad der Fulbe zu behaupten, teilweise auch erfolgreich. Keineswegs verstanden sie sich als „Räuber“, sondern als legitime Verteidiger ihres Lebensraums.

⁵³ Ebd., 181 „Als wir zur Ruhe gegangen waren, wiegte uns das monotone Rauschen eines Wasserfalls, welchen der Mai Lue in der Nähe bildete, in Schlaf; für diesen Theil Afrikas, zumal in der Trockenzeit, wo fließendes Wasser so selten ist, ein ungewohntes, lange nicht gehörtes Geräusch. In der Regenzeit mag der Gebirgsstrom in seinem engen Felsbett allerdings noch ganz anders donnern uns schäumen.“

⁵⁴ Passarge notiert z. B. auf dem Weg um den Loulouberg die Fährten von Elefanten, Giraffen, Büffeln, Antilopen und Hyänen. Heute gibt es dort natürlich dieses Wild nicht mehr. Die letzten Antilopen in dieser Gegend haben wahrscheinlich die Missionare der Europäisch Baptistischen Mission in Dagai Anfang der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts geschossen und zu Mittag verspeist.

In Passarges Bericht von 1895 taucht also zum ersten Mal die kleine Ethnie der Daba-Kola auf dem Kolaberg auf. Es ist aber die Sicht der Kolonisten, der Fulbe und der Deutschen, aus der hier geschrieben wird. Doch vom Kolaberg aus, dem Sitz des Chefs der Kola mit dem traditionellen Titel „Bay“, müsste diese Geschichte ihrer Beziehungen zu den Fulbe ganz anders erzählt werden. Heute beginnen die Kola ihre eigene Geschichte aufzuschreiben und zu deuten. Davon wird weiter unten berichtet. Passarge aber war erst der Vorbote für die noch kommende militärische Besitzergreifung des Nordens durch die Deutschen. Er selbst konnte aber wegen des Aufruhrs von Hayata und Rabah nur einen Tag vor Maroua bleiben (23.12.1893) und musste seine Reisepläne ändern und den Rückzug antreten.

Am 6. Januar 1902 traf Oberleutnant Dominik in Garoua ein, um dort einen Beobachtungsposten zu gründen. Von Garoua aus unternahm er auf derselben gefahrvollen Route wie Passarge 1893 (Guider, Matafal, Ndoukoulou, Loulou nach Maroua) einen weiteren Vorstoß in Richtung Tschadsee. In Maroua schlug Dominik am 20. Januar 1902 das Heer des Lamido von Maroua, der sich mit dem Emir von Yola, Zubayru, gegen die europäischen Kolonisten verbündet hatte und nahm die Stadt Maroua ein. Der Emir konnte fliehen, der Lamido von Maroua wurde abgesetzt. Dominik ernannte einen neuen Lamido.⁵⁵ Auf dem so wichtigen Handelsweg Guider – Maroua gab es aber vorher, am 17. Januar 1902, bei Matafal ein Gefecht mit den umliegenden Heiden (Guisiga, Daba-Mousgoy u. a.), die ihm den Weg versperrten. Ausführlich, weil exemplarisch, schildert Dominik seinen Kampf gegen die „Räuber“ und erklärt später auf seinem Rückweg, die Heiden hätten „ihre Lektion gelernt“.⁵⁶

„[...] kamen wir am 17. gegen 10 Uhr an die Berge der Matafalheiden, die sich bis zu 150 m Höhe, mit Steinklippen bedeckt, aus der Ebene erhoben. Es waren trotzig, wild aussehende, ganz nackte, tiefschwarze Burschen, die uns entgegentraten. Weiber und Kinder fingen die Ziegen zusammen und die Männer sammelten sich hinter Felsen und Hütten mit vielem Geschrei. Mir kamen die armseligen Leute, die uns offenbar unfreundlich empfangen wollten, als so wenig beachtenswerte Gegner vor im Vergleich zu den Feinden, gegen die wir eigentlich auszogen, dass ich mit Radtke, Mahama und dem Malam ruhig weiter bis an die ersten Männer heranritt, die mit breiten Schildern und Lanzen die Straße am Dorfeingang sperrten. Wir lachten noch immer über die ungeschlachteten Menschen, die zum Teil abgetragene Ziegenfelle auf dem Rücken trugen, als ein besonders wilder Alter mit langem Bart und weißen Wollhaaren mit dem Speer nach uns warf. [...] Wir wussten nun, daß die Matafalheiden sich seit Passages Zeit nicht geändert hatten, und daß es kein Märchen war, wenn die Fullahs uns erzählten, dass aus Furcht vor

⁵⁵ Meldung in: Deutsches Kolonialblatt vom 1. Juli 1902, 281.

⁵⁶ Vgl. *Hans Dominik*, Vom Atlantik zum Tschadsee, Berlin 1908, 103 ff. Auf dem Rückweg von Maroua ab dem 4. Februar 1902 notiert Dominik: „Der Marsch ging mit den vielen Gefangenen nur langsam vonstatten. Matafal hatte auf die Heiden am Wege gewirkt. Die Männer waren in den Dörfern geblieben und versprochen, die Straße offenzuhalten und sich keine Räuhereien mehr zuschulden kommen zu lassen.“

ihnen, den Ndokulaheiden weiter vorn in der Ebene, den Musugois [Daba-Musgoy], Lams und Libes [Guisiga und Guider] auf den Bergen seitlich der Straße der Weg nach Marua fast gesperrt war. Nur nachts zu Pferde und mit Umgehung der Dörfer stellten die Fullahs den Verkehr her. [...] Uns blieb nichts anderes übrig, als den Durchmarsch zu erzwingen, wir mussten hier lagern und Wasser nehmen, denn die Yaundetträger litten sehr unter der Hitze [...] Da wir einmal schießen mussten, sollten die Heiden auch sehen, dass wir gründlich arbeiten und sich in Zukunft eine Lehre aus der blutigen Lektion nehmen. [...] Der Neger ist wie ein Kind: wenn man ihn straft, muß man ihn so strafen, dass er es fühlt und sich eine Lehre aus der Strafe nimmt. [...] Ich glaubte, die Matafals würden die Überlegenheit der europäischen Gewehre erkannt haben und sich zum mindestens ruhig verhalten [...] da kamen die Matafals tobend, wie wütende Paviane anzusehen, von den Bergen herunter und hatten mir, ehe es die Soldaten verhindern konnten, einen Jaundetträger gespeert. Ich ließ ‚Sammeln‘ blasen [...] die Matafals hatten schwere Verluste und Radtkes Leute, welche die Berge umgangen hatten, machten in der Ebene viele Gefangene. Diese sind in unkultivierten Ländern die beste Vorbedingung für die Einleitung friedlicher Verhandlungen. Am folgenden Morgen waren denn auch hier Ndokulaheiden mit ausgesuchten Ziegen, Perlhühnern und Durrahbier zur Stelle, um für die Matafalleute zu bitten und ihrerseits Unterwerfung anzubieten. Ich gab die Gefangenen frei.“

Ein Jahr nach der militärischen Inbesitznahme der Stadt Maroua und den Grenzabsprachen zwischen den Engländern und den Franzosen unternahm der Gouverneur v. Puttkamer ab September 1903 eine ausgedehnte Reise in den Norden. Er nahm nicht den noch nicht überall im Norden „befriedeten“ Landweg, sondern per Schiff fuhr er durch Nigeria den Niger und die Benue hinauf bis nach Yola und anschließend nach Garoua. Dorthin hatte er zu seiner Begrüßung für den 23. und 24. September 1902 alle 68 Fulbe Lamibe, „Fullahfürsten“ bestellt.⁵⁷ In seiner Ansprache dankte er für ihr „vollzähliges und pünktliches Erscheinen und belehrte sie über ihre Pflichten gegen die Regierung“. Damit hörte das bisherige Emirat Adamaua, das der Emir von Yola innerhalb des Kalifats von Sokoto befehligte, formal auf zu existieren. Von nun an standen die Herrschaftsbereiche der Fulbe, der Lamidate, unter der Oberhoheit des Gouverneurs der deutschen Kolonie Kamerun. Puttkamer notierte dazu: „Ich habe die sichere Überzeugung gewonnen, dass die Regierung bei ruhiger und gerechter Behandlung sich auf diese Leute fest verlassen kann und daß Adamaua ohne jede militärische Machtmittel dauernd in unserer Hand ist.“ Für das gesamte Gebiet Adamaua im Norden setzte der Gouverneur in Garoua einen (deutschen) Residenten ein, der (nur) die Aufgabe hatte, als „Ratgeber der einheimischen Sultane zu fungieren“.⁵⁸ Deutlich wird in dieser Szene in Garoua, dass die einheimische Bevölkerung, die so genannten „Heiden“, hier nicht

⁵⁷ Vgl. J. v. Puttkamer Kamerun. Bericht des Kaiserlichen Gouverneurs v. Puttkamer über seine Reise in das Tschadseegebiet, in: Deutsches Kolonialblatt 1904, 80 f, 121 f., 186 f, 321 f.

⁵⁸ Vgl. Deutsches Kolonialblatt 1904, 192 ‚Einsetzung von Residenten‘. Auch in ‚Deutsch-Bornu‘ setzte er einen Residenten ein. Dies Gebiet kam aber nach späteren Grenzabsprachen wieder unter englische Hoheit.

vertreten war. Die Heiden sollten unter die Herrschaft der Fulbe kommen und dort, wo sie noch in den unzugänglichen Bergregionen unabhängig waren, in die islamischen Herrschaftsbereiche eingliedert werden.

So vereinten sich hier die beiden kolonialen Eroberer, die islamische Kolonisierung der Fulbe und die christliche Kolonisierung der Deutschen, und teilten sich die Macht über das ganze Gebiet südlich des Tschadsees. Wenn auch die Fulbe nun den Deutschen untertan wurden, so waren sie doch von ihrer bisherigen Abhängigkeit vom Emir im nun englischen Yola befreit und erhielten als Ausgleich für ihre Abhängigkeit von den Deutschen die grundsätzliche Legitimation der Herrschaft über die Heiden. Die islamische Religion erhielt die uneingeschränkte Freiheit der Religionsausübung im Norden. Den im Süden der Kolonie Kamerun arbeitenden christlichen Missionen wurde jegliche Missionierung der Heiden des Nordens untersagt. Für die noch notwendige Eingliederung der Heiden in den islamischen Herrschaftsbereich gab die deutsche Residentur militärische Unterstützung, insbesondere gegen die heidnischen „Räubernester“ auf den Bergen, die z. B. die für Fulbe, Haussa und Deutsche wichtige Handels- und Verbindungsstraße zwischen Garoua, Guider und Maroua immer noch blockieren konnten. Auch die Frage der Sklaverei der Heiden wurde für die Fulbe sehr moderat geregelt. Der große Transsahara-Sklavenhandel vererbte immer mehr, aber die so genannte „Hausklaverei“ der Fulbe wurde auch weiterhin geduldet, weil es den Fulbeherren nicht zugemutet werden konnte selbst zu arbeiten.⁵⁹ Puttkamer schreibt dazu als letzten Satz seines Berichtes:

„Unerlässliche Bedingung einer gedeihlichen Entwicklung ist einmal das ungehinderte Bestehenlassen der überaus milden Hausklaverei, die auch auf englischer Seite anerkannt ist, sodann absolute Freiheit in der mohammedanischen Religionsübung, jedes Eingreifen würde das gesamte Land in Verzweiflung und Aufruhr treiben.

Hier ist schon angedeutet, dass die Kolonialverwaltung für eine „gedeihliche Entwicklung“ des Nordens keinerlei Arbeit der christlichen Missionen wie im Süden dulden würde aus Furcht vor einem Aufruhr der Fulbe gegen die deutsche Herrschaft. In der Tat, erst nach dem Zweiten Weltkrieg konnte die christliche Mission mit Predigt, Bildung und Gesundheitsdienst im Extremen Norden Kameruns beginnen.

Puttkamer selbst liefert in seinem Reisebericht ein Beispiel, dass dort, wo die Interessen der beiden Kolonisten (Fulbe und Deutsche) übereinstimmen, die Deutschen den Fulbe mit ihrer militärischen Kraft halfen, sich gegen die Heiden zu behaupten. Es geht wieder, wie bei Passarge und Dominik, um den Handelsweg über Ndoukoula. Der dortige Chef der Fulbe

⁵⁹ Vgl. v. Puttkamer, Bericht, 322: „Sobald die Heiden überzeugt sind, dass sie Recht und Schutz gegen die Fullah finden, werden sie ohne Zweifel sehr leicht zu behandeln sein; und in ihnen steckt das Arbeitsmaterial und die ganze Arbeitskraft des Landes, denn der Haussa handelt nur und der Fullah arbeitet nie, unter keinen Umständen.“

beschwert sich beim Gouverneur über die Bedrängnis durch die Heiden, auch über die Daba-Kola. Puttkamer verspricht eine Kompanie zum „Aufräumen“ zu schicken:

„Am Nachmittag brachte ein Gewitter mit wenig Regen Abkühlung; von +32 °C. um 1 Uhr nachmittags sank das Thermometer um 4 Uhr nachmittags auf +26 °C. Am 10. morgens 5 $\frac{3}{4}$ Uhr bei +19 °C. Aufbruch. Am Mao Subul begrüßt mich der alt verdiente Fullahhäuptling von Ndokula mit einigen Reitern. Nach unbequemem Ritt über Stock und Stein erreichten wir um 8 $\frac{3}{4}$ Uhr vormittags das Dorf Ndokula am tief in Felsen eingeschnittenen Mao Lue. Auch hier urteilt Passage sehr richtig. Die Lage dieser wie eine natürliche Felsenfestung gelegenen Fullah-Etappe, umringt von den feindlichen Heidenstämmen der Barawa, Law, Usuel Kola usw. ist auch heute noch äußerst unsicher. Ganz kläglich meinte der alte Ortsvorsteher, die Heiden würden ihm wohl den Hals abgeschnitten haben, ehe ich wieder käme. Ich tröstete ihn, so gut es ging, und schenkte ihm zur besseren Verteidigung eine alte Schrotflinte nebst Patronen, da die Heiden, fast ebenso feige wie die Fullah, schon beim Knallen von Schießgewehren wegzulaufen pflegen in dem Glauben, es wären Weiße da. Ich werde mit diesen Heidenstämmen, welche den Weg nach Maroua für kleine Leute tatsächlich unsicher machen, durch die Garouakompanie demnächst aufräumen, was etwas 6 Wochen in Anspruch nehmen wird.

Am Sonntag, den 11. ritt ich um 5 $\frac{3}{4}$ Uhr vormittags bei +18 °C ab, im Morgen-grauen geradezu fröstelnd. Unsere große Kolonne passierte selbstverständlich unangefochten den gefürchteten Hosseri Lulu in naher Entfernung, machte dann das bekannte Rechtsum nach Osten [...].“⁶⁰

Auf dem Weg nach Maroua macht Puttkamer bei den Empfängen in den Dörfern der Fulbe die Bekanntschaft mit der schmeichelnden diplomatischen Kunst der Fulbe. Er notiert einige der Gesänge, die zu seinen Ehren angestimmt wurden und ihm wohl gefielen. In Bom wurde ihm gesungen: „Allah ist groß; die Welt ist groß; die Welt ist nicht für arme Leute, die Welt ist nur für reiche Leute; der Weiße hat viele Güter und ist sehr reich, wir möchten wohl die Güter des Weißen haben; Allah ist groß.“ Am Lagerplatz des Mayo Guider wurde ihm gesungen: „Der Weiße ist in unser Land gekommen, der Weiße, dem dies ganze Land gehört, Allah ist groß.“

Unterwegs notiert Puttkamer auch Fortschritte bei den Heiden in Sachen Kultur gegenüber der Zeit von Passarge (1893). In Matafal schreibt er von dem besonderen Lagerplatz zu Füßen des Granitberges, den Passarge so gut beschrieb und der von großen Pavianen wimmelte. Die wenigen Fulbe, die dort wohnten, gaben ihr Bestes, um den Aufenthalt der stattlichen Reisegruppe so angenehm wie möglich zu gestalten. Und über die Heiden schrieb er: „Die von Passarge erwähnten Penis-Futterale aus Strohhuslen werden von den Matafalleuten noch teilweise getragen, aber regelmäßig durch ein Lendentuch verhüllt und dürften bald ganz verschwinden; so schreitet auch Matafal vorwärts mit der Kultur.“

⁶⁰ Ebd., 122.

Interessant zu lesen ist sicherlich die Beschreibung der Stadt Maroua mit dem großen Marktplatz in der Mitte, an deren Ostende sich unter einem großen Ficus das mit einer Lehm-mauer eingefasste Grab des ermordeten Oberleutnants Graf Fugger befindet. Eine kurze militärische Feier wird er an diesem Grab abhalten. Maroua ist einer der wichtigsten Handelsplätze des nördlichen Adamaua, so Puttkamer. Der Lamido von Maroua betont ihm gegenüber seine Befriedigung „über die Wandlung der politischen Zustände, über seine lang erstrebte Unabhängigkeit von Jola, über das Aufblühen von Garoua. Er betonte die Notwendigkeit einer großen Faktorei daselbst und bat zur Sicherung der großen ungemein wichtigen Handelsstraße Maroua – Garoua, um baldige Unterwerfung der räuberischen Heidenstämme (Arnani), besonders der Bárawa, Lam und Ursel“. Puttkamer bestätigt, dass er die Garnison von Garoua damit beauftragen will.⁶¹ In Maroua erreicht ihn auch ein Brief des Sultans von Mandara und Mora, in Bezug auf seinen dort bevorstehenden Besuch. Der Sultan schreibt unter anderem: „Ich schreibe diesen Brief, denn der Gouverneur ist der Befehlshaber von allen Weißen und Schwarzen in all diesem Land. Wer hier im Lande nicht gehorcht, den bestraft der Gouverneur. Der Gouverneur paßt auf alles auf, er leidet nicht, daß einer dem anderen etwas nimmt. [...] Alle Leute in Mandara wissen, daß ihr Vater kommt.“

Es kommt in diesen Mandarabergen auch zu einer kurzen, aber denkwürdigen, unterwürfigen und entwürdigenden Form der Begegnung der Heiden mit dem Weißen, dem Kolonialherrn. Puttkamer bestaunt die an den Bergen angelegten Terrassenhirsefelder und Dörfer bei Doba (wahrscheinlich Dogba) nördlich von Maroua. Die Bewohner bringen Verpflegung und werfen sich vor Puttkamer auf den Bauch, streuen sich Erde aufs Haupt und reichem ihm die Gaben dar:

„Bei Doba sah ich zum erstenmal in der Nähe die in die Granitfelsen hineingeklebten Heidendörfer, deren Bewohner, sich nur scheu nahend und zur Begrüßung auf dem Bauche liegend, sich Erde auf den Kopf streuend, freundlich Verpflegung brachten.“⁶²

⁶¹ Vgl. *Midel*, Fulbe und Deutsche, 325 f. „Die Straße Maroua-Ndougoula-Matafal war nach wie vor unsicher, wie Oberleutnant Sandrock berichtet (4.10.1904).“ Fußnote 38: „Das von Oberleutnant Sandrock 1904 als ‚verfallen und verlassen‘ geschilderte Ndokoula (= Ndougoula) war ein kleiner Fulbe-Posten im Siedlungsgebiet der Daba und Guisiga in der Nähe des Mayo Louti. Die dort lebenden Fulbe waren von ‚Heiden‘ angegriffen worden, gegen die die Kolonialtruppe unter Raben einschritt im Januar 1907.“

⁶² Ebd., 186. Zu einer solch ähnlichen Form der Selbsterniedrigung als Entwürdigung in der Begrüßung siehe in *René Gardi*. Mandara. Unbekanntes Bergland in Kamerun, Zürich 1964, 76 f. Bild 27: „Ein uralter Kirdi, ein gebrechlicher Greis mit verfilztem Bart stützt sich auf seine Lanze [...] Als er ankam, kniete er vor uns nieder und warf zum Zeichen der Unterwerfung Sand über die Schulter.“ Max Stäubli, EBM Missionar, erzählte uns in Maroua, dass er auf einer seiner Fahrten in die Mandaraberge in den frühen 1970er Jahren ähnliches erlebte. Ganz unvermittelt traf er auf einem Weg auf einen überraschten alten „Kirdi“, der erschrocken über die unerwartete Begegnung mit einem Weißen, vor ihm niederfiel und Erde über sich warf, um dann schnell zu verschwinden.

Diese Form der Selbsterniedrigung als Entwürdigung kommt wahrscheinlich aus der Jahrhunderte langen Abhängigkeit der „heidnischen“ Bergvölker im Mandaragebirge von den um sie etablierten alten islamischen Staaten Mandara und Bornu. Für den Islam waren diese „Menschen ohne Glauben“ nur ein äußerst nützliches „Sklavenreservoir“, wie es schon Anfang des 16. Jahrhunderts Leo Africanus in seiner Beschreibung Afrikas notierte, und wie es der Philosoph Hegel Anfang des 19. Jahrhunderts „wissenschaftlich“ untermauerte. In den Reiseberichten von Denham und Barth kann man immer wieder ähnliche Szenen dieser besonderen Form der Entwürdigung der Heiden vor dem islamischen Herrscher lesen. Auf den neuen Kolonialherrn, den Kaiserlichen Gouverneur Puttkamer, wurde diese Beziehung zu den Herrschenden, hier insbesondere zu den Weißen, wie selbstverständlich übertragen. Auch Puttkamer sah in ihnen hauptsächlich nur das für die Entwicklung der Kolonie nützliche „Arbeitsmaterial“, denn islamische Herrscher brauchen nicht zu arbeiten. Bis in das Ende der französischen Kolonialherrschaft hinein, als die christlichen Missionen in den 50er Jahren ihre ersten Arbeiten in den Bergen bei Meri nördlich von Maroua begannen, wurde diese Selbsterniedrigung der Heiden auch vom Lamido von Maroua erwartet: Den von ihm abhängigen Chef der Heiden ließ der Lamido im Beisein des Missionars auf allen Vieren kriechend vor sich antreten, um mit ihm über ein Terrain zur Errichtung einer kirchlichen Krankenstation in seinem Dorf in den Bergen von Meri zu sprechen.⁶³

Eine Notiz aus dem Fond Allemands (FA) im Archive Nationale, Yaoundé aus dem Jahr 1907 macht auf die komplizierten Beziehungen der alteingesessenen Bevölkerung in den Bergen zu den Fulbe Herrschern und den Deutschen aufmerksam. Von den Hina, direkte Nachbarn der Daba-Kola, kaufte der Lamido von Maroua seine Sklaven, die die Hina wahrscheinlich durch Überfälle auf ihre Nachbarn gewannen. Der deutsche Posten in Binder wurde vom Chef der Hina von einer Visite in seinem Gebiet mit der Begründung abgehalten, dass sie sterben würden, wenn sie einen Weißen sähen. In der Notiz vom 1. März 1907 heißt es:

⁶³ Vgl. Yves Tabart/Blandine de Dinechin, *Un souffle venant d'Afrique. Communautés chrétiennes au Nord-Cameroun*, Paris 1986, 57. Es ging 1958, zwei Jahre vor der offiziellen Unabhängigkeit Kameruns, um die offizielle Erlaubnis des Lamidos von Maroua für ein Terrain der Katholische Mission zum Bau einer Krankenstation in den Bergen von Meri im ‚heidnischen‘ Dorf Douvanger, zugehörig zum Lamidat Maroua. Yves Tabart schreibt von dieser Begegnung: „Grâce au soutien d'un nouveau chef de subdivision, M. Roy, le Lamido de Maroua déclinant accepte de venir à Douvanger pour traiter l'affaire: Le Lamido s'est installé sur un grand fauteuil avec ses notables dans ma maison de terre aux toles percées. C'est là que j'ai vu le chef de Douvanger entrer dans la case à quatre pattes pour la tenue des palabres avec le Lamido, mon supérieur et moi-même!“ Drei Jahre vorher, 1955, begann die EBM mit Maurice Farelly in Guivel, ebenfalls in den Bergen von Meri, ihre erste Missionsarbeit. Aufgrund der Konflikte mit dem Lamido von Maroua, aber musste Farelly (und damit die EBM) 1956 Meri verlassen. Siehe zum Konflikt mit dem Lamido 6.1. und zu dem Neuanfang baptistischer Mission in Dagai bei den Daba-Kola 6.2.

„Der Arnado [Titel für den Chef der Hina] und das ganze Volk, so erzählen sie [...] welcher einen Weißen gesehen hätte, müßte sterben und sie wollten nicht sterben [...] Ich bin der Ansicht, daß Marua von Hina seine Sklaven kauft und jetzt nun Angst hat, daß ihm das Handwerk gelegt wird.“⁶⁴

Die Herrschaft der Fulbe bewirkte, dass die Heiden sich einerseits vor dem Lamido unterwürfig als dem Herrscher selbst erniedrigten, aber andererseits gegen die eigenen verwandten Nachbarvölker Sklavenrazzien durchführten, um die Tributzahlungen gegenüber den Lamibe zu erfüllen. Umso stärker verschanzten sich die kleineren autonomen Ethnien auf ihren Bergen und bauten Schutzmauern auf, hinter denen sie sich vor feindlichen Nachbarn und vor der in der Ebene gefürchteten Fulbe Reiterei erfolgreich schützen konnten, um ihre politische und religiöse Selbstbestimmung und Würde zu bewahren.

Das wirklich Besondere an der Geschichte der alteingesessenen nicht-islamischen Bevölkerung südlich des Tschadsees ist, dass sie im Laufe des 19. Jahrhunderts zweimal kolonisiert und missioniert wurden. Religion und Kultur der Kolonisierenden legitimierten dabei die politisch-militärische Unterordnung der Eroberten unter die jeweilige neue Herrschaft; Religion und Kultur legitimierte dabei auch die rassistische Einteilung der Menschen in hoch und niedrig und damit den Zivilisierungsauftrag, einschließlich der christlichen Mission. Allerdings musste die zweite Missionierung, d.h. Christianisierung der „Kirdi“, so lange warten, bis gegen Ende der Kolonialzeit die europäische Herrschaft über das ganze Land konsolidiert war, bzw. mit der Unabhängigkeit die Macht an die eigene Elite abgegeben wurde. Zu dieser Form der ersten Kolonisierung und Missionierung Nordkameruns durch den Islam schreibt Achille Mbembe treffend:

„Und wenn etwas den Islam von den übrigen Religionen Afrikas unterscheidet, so ist es zweifellos die Art, wie darin frommes Handeln nach Art eines Echos auf kriegerisches Handeln antwortet. Tatsächlich verzichtet der Islam zu seiner Durchsetzung weder auf Gewalt noch auf eine gewisse Ästhetik der Gewalt. Angeblich heilige Kriege und Zwangsbekehrungen werden gerechtfertigt und autorisiert durch die Notwendigkeit der Rechtgläubigkeit und des Heil. Wo Zwangsbekehrungen schließlich die Oberhand über die freiwillige Zuwendung zum Islam gewinnen, wird das Verhältnis zwischen Gläubigen und Ungläubigen von den Beziehungen zwischen Herr und Knecht überlagert. [...] Alles, was jenseits der Grenze der Welt der Offenbarung (des *dar al-islam*, des Reichs des Islam) liegt, darf ausgeplündert werden und ist dazu bestimmt, versklavt zu werden. Die neuen Gebiete, die es für den Islam zu erschließen gilt, bilden streng genommen *dar al-harb*, das Land des Krieges. Bei der Eroberung Afrikas hindert diese kriegerische Ausrichtung (samt dem Hunger nach Luxus und der Brutalität, die damit verbunden ist) den Islam indessen nicht, sich den Konvertiten als Aufforderung zu einem gänzlich sittlichen Leben anzubieten.“⁶⁵

⁶⁴ Midel, Fulbe und Deutsche, 326, Fußnote 41.

⁶⁵ Mbembe, Kritik der schwarzen Vernunft, 183.

6. Die zweite, christliche Missionierung Nordkameruns

Das Missionierungsverbot für den ‚islamischen‘ Norden durch die Kolonialverwaltung in Kamerun konnte aber nicht verhindern, dass die europäischen Missionare es trotzdem versuchten. So gelangte der deutsche Baptistenmissionar Hofmeister auf seinen immer weiter in den Norden ausgedehnten Missionsreisen am 2. Mai 1914, kurz vor dem Ersten Weltkrieg, als erster Missionar an den Hof des Lamido von Ngaoundéré. Hofmeister stellt sich ihm vor als *von Allah in dieses Land geschickt*. Positiv bewertet er die Koranlektüre der Muslime und sagt dem Lamido, dass *Allah nicht nur ein gutes Buch geschrieben habe*. Er, der weiße Missionar, wolle ihm auch das andere Gute geben. Der islamische Herrscher bot Hofmeister seine Freundschaft an und bat ihn, dass er, so Allah wolle, bald wieder kommen möge. Aber dazu kam es nicht mehr, nicht nur weil der Erste Weltkrieg ausbrach und die Deutschen das Land verlassen mussten, sondern auch weil der Gouverneur dem Missionar Hofmeister jede weitere Missionsreise in den islamischen Norden verbot.⁶⁶ Auch die neue französische Mandatsverwaltung hielt grundsätzlich an dem christlichen Missionsverbot für den Norden fest. Nur vereinzelt begann an den Rändern des südlichen Adamaoua, dem früheren islamischen Emirats, eine erste Missionsarbeit. Aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg öffnete sich der Norden, trotz des Widerstandes der Lamibe, mehr und mehr der Arbeit der christlichen Mission.

6.1. Die Anfänge der Baptistenmission in Meri und der Konflikt mit dem Lamido von Maroua

Die christlichen Missionen hofften, nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges endlich auch in den islamischen Norden Kameruns vordringen zu können, um die „Kirdi“, die nicht-islamische Bevölkerung, zu missionieren. Sie trafen aber auf hinhaltenden Widerstand der islamischen Lamibe, die eine Emanzipation der ihnen unterstehenden Heiden als eigenen Machtverlust fürchteten. Aber schließlich mussten auch sie dem Druck der französischen Kolonialverwaltung nachgeben und Mission, Schularbeit und Gesundheitsdienst unter den Heiden akzeptieren. Die 1954 in Zürich gegründete Europäisch Baptistische Mission (EBM, heute EBM International) knüpfte an die frühere Missionsarbeit der Deutschen Baptistischen Mission in Südkamerun an und sandte 1955 den in der baptistischen Missionsarbeit im Süden Kameruns erfahrenen französischen Missionar Maurice Farelly in die Berge von Meri, zu den Mofu in Guivel, nahe der Passhöhe von Meri, zugehörig zum Lamidat Maroua.⁶⁷ Aber schon ein Jahr später, im Oktober

⁶⁶ Vgl. Edgar Lüllau, „... daß mich Allah in dieses Land geschickt habe, und in Allahs Auftrag stünde ich auch hier.“, in: ZThG (17) 2012, 34 ff.

⁶⁷ Im „Junger Mut“, der Jungescharzeitschrift des BEFG, Ausgabe Oktober 1958, konnten wir zum ersten Mal etwas von der EBM d. h. von Farellys in Meri, Nordkamerun, und ihrer Arbeit unter den „Schwarzen Kirdi“ lesen: „Der Alltag auf der Missionsstation“. Gleich-

1956 musste diese erste Missionsstation der EBM aufgegeben werden und Farelly in seine Arbeit in den Süden zurückgehen. Grund dafür war, neben der starken Konkurrenz der verschiedenen Missionen im Gebirge um Meri (Katholische Mission und die Mission der Adventisten), sein Konflikt mit dem Lamido, weil Farelly ihm, gemäß seiner Gewohnheit aus dem Süden, selbstbewusst, Mission und soziale Werke für die Bevölkerung im Gebirge von Meri fordernd, entgegentrat. Als Beispiel sei nur genannt, dass Farelly, entgegen dem Rat der französischen Verwaltung, zum Gespräch mit dem Lamido in Maroua mit dem zuständigen Chef der heidnischen Bevölkerung erschien, was für den islamischen Herrscher eine Beleidigung war. Der örtliche Konflikt nahm nicht nur nationale sondern sogar internationale Dimensionen an, da beide, der Lamido wie der Missionar Farelly, gut vernetzt waren bis hin in die höheren politischen Instanzen. Der konfessionelle Konflikt zwischen Baptistenmission und Katholischer Mission um die jeweiligen „konfessionellen Einflusszonen“, komplizierte die Lösung dieses Konflikts. Zudem hatte Farelly Unregelmäßigkeiten bei den Wahlen seitens des Lamido aufgedeckt. Am Ende mussten sowohl Farelly als auch der katholische Priester das Gebiet verlassen. Die Katholische Mission konnte später wieder in die Berge von Meri zurückkehren, der Baptistischen Mission aber wurde ein anderes Missionsgebiet im Lamidat von Maroua im Departement Diamaré angeboten: Der Kanton Kola bei den Daba-Kola im äußersten westlichen Winkel des Lamidats, hinter dem großen Fluss Mayo Louti und vor den Ausläufern des südlichen Mandaragebirges. Dort begann die EBM mit den Missionaren Eichenberger (von der Sudanmission ‚ausgeliehen‘) und Kassühlke im Februar 1958 ihre Arbeit.⁶⁸

6.2. Die Anfänge der Baptistenmission bei den Daba-Kola in Dagai 1958

Im Januar 1959 schreibt Hans Eichenberger einen ersten Rückblick über den Neuanfang der EBM in Dagai bei den Daba-Kola.

„Im Januar 1958 bin ich auf das Missionsfeld zurückgekehrt, um die Missionsarbeit in Dagai zu beginnen, den neuen Ort, den uns der Lamido von Maroua im Ausgleich zu Meri gegeben hatte. Ich hatte freie Wahl bei der Auswahl des Platzes und wurde freundlich von den Dorfcheads und der Bevölkerung aufgenommen (schon bei meinem allerersten Besuch in 1957). Mit dem Einverständnis aller wählte ich ein vier ha großes Grundstück in der Nähe des Marktes,

zeitig war ein kurzer Artikel von G. und H. Eichenberger abgedruckt, und wir erfuhren etwas von der neuen Missionsstation in Dagai. Ich habe bis heute diese Ausgabe des „Junger Mut“ aufbewahrt.

⁶⁸ Vgl. *Tabart/Dinechin*, *Un souffle venant d’Afrique*, 43. Hier wird die Konkurrenz der Missionen aus katholischer Sicht beschrieben. Zum Konflikt Farelly/Lamido von Maroua siehe *Gabriel Deussom Noubissié*, *Catholicisme – forces politiques au Nord-Cameroun: instruments de transformation sociale de l’origine au XX^e siècle*. Thèse de Doctorat, Université de Ngoundéré, 2004, 135–151. Diese Arbeit beschreibt sehr ausführlich die Probleme der Mission Anfang der 1950er Jahre im Norden Kameruns. Insbesondere der Widerstand der Fulbe wird hier zum Thema gemacht.

doch der Lamido hat es später auf drei ha reduziert. [...] Am 8. Februar 1958 kam Bruder Kassühlke von Ngaoundéré nach Dagai. [...] Am 11. Februar holten wir das Material von der früheren Station in Meri, das wir in Soulede gelagert hatten. Von dieser Missionsstation in Meri, die Farelly verlassen musste, nehmen wir uns einen großen Stein mit, der in Dagai als Grundstein für das neue Gebäude dienen soll. [...] 4. April: In diesen Tagen feiern die Kola ihr großes Fest, das Fest des Chefs. Drei Tage und Nächte tanzen, singen und trinken sie Bier. Der Paganismus ist auf seinem Höhepunkt. Welch ein Kontrast! Zur gleichen Zeit feiern wir Christen den Tod und die Auferstehung unsres Retters. [...] Im August verbreitet sich sehr schnell die Nachricht, dass Yaya, der Lamido von Maroua, nach langer Krankheit gestorben ist. Das ganze Land trauert, aber es ist schwierig zu sagen, ob die Trauer echt ist oder nicht. [...] Im Oktober beginnen wir die Französischschule mit 12 Schülern. [...] Am 24. Dezember kommen der Chef der Region und Subdivision, der Chef-Mediziner und der Lamido mit einem Abgeordneten zu Besuch. Die 30.000 Franc CFA, die [für das Grundstück] eigentlich für den Lawan Kola vorgesehen waren, wurden jetzt von Yérîma Badvou [Titel des Chefsohns] an den Lamido von Maroua überreicht. [...] Am 29. Dezember verlassen wir Dagai und gehen nach Zidim.⁶⁹

Deutlich wird in diesem Bericht, dass zu diesem Zeitpunkt des Beginns der christlichen Mission in Dagai das Gebiet der Daba-Kola, das Gebirge Kola und die Ebene zum Mayo Louti, der ursprüngliche Lebensraum der Kola, fest eingegliedert war in das Herrschaftsgebiet des Lamido von Maroua. Deshalb erhob auch der Lamido Anspruch auf die Kaufsumme des Missionsgrundstücks. Der Chef der Kola, der traditionell „Bay“ genannt wurde, war also sozusagen praktisch „enteignet“ worden. Die Daba-Kola waren bis zur Ankunft der Baptistenmission ihrer traditionellen Religion treu geblieben. Das war auch die erste Einschätzung von Rudolf und Inge Kassühlke. Rudolf Kassühlke schreibt am 9. Februar 1958, einen Tag nach seiner Ankunft in Dagai, in einem Brief seinen ersten Eindruck von Dagai (Auszüge):⁷⁰

„Gestern morgen sind wir von Maroua aus hierher gefahren. Mouloum selbst liegt an der Straße Guider-Maroua, der Ort selbst ist aber wegen seiner mohammedanischen Einwohner für uns weniger interessant. Nur 5 km von Mouloum entfernt liegt das Dörfchen namens Dagai, das Bruder Eichenberger für die Station ausersehen hatte. Das Gelände liegt sehr günstig, nahe bei einem Wasserlauf, mit einem Stück guten Gartenlandes. Die ersten Hütten befinden sich in etwa 300 m Entfernung. Das Gebirge beginnt 3 km von hier [...] Der einzige Nachteil ist, dass die Station etwa 5 Monate lang von der Aussenwelt so

⁶⁹ Bericht von *Hans Eichenberger*, geschrieben im Januar 1959, Manuskript.

⁷⁰ Die hier abgedruckten persönlichen Briefe und Dokumente habe ich von Rudolf Kassühlke bei seinem letzten Besuch in Dagai erhalten, als er zur Einführung der neuen Übersetzung der Bibel in die Fulsprache den Norden Kameruns besuchte. Für Artikel über die Anfänge der Mission in Dagai, könnte ich aus ihnen zitieren. Schon in Kamerun wurde Kassühlke Mitglied des Übersetzungskomitees, später war er Übersetzer bei der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart, Mitarbeiter an der ‚Guten Nachricht‘. Zu den Anfängen in Dagai siehe auch *Inge Kassühlke*, *Erinnerungen. 10 Jahre Kamerun, 1956–1965*, Manuskript 2008.

gut wie abgeschnitten ist. Selbst nach Mouloum kann man nicht mehr gelangen, weil ein breiter Regenzeitfluss dazwischen liegt. [...] Die Kinder fragen nach der Schule und die Männer und Frauen nach der Ambulanz. Die Kola sind eben doch etwas näher mit der Zivilisation bekannt geworden als die Kirdistämme hinter den Bergen. Der größte Teil der Männer war wenigstens schon einmal in Maroua, sie sind auch alle irgendwie schon bekleidet, nur die Frauen laufen nackt herum. [...] Heute morgen haben wir den alten Häuptling der Kola besucht. Bis zum Fuß des Gebirges konnten wir mit dem Auto fahren, dann ging es noch eine halbe Stunde zu Fuss weiter die Felsen hinauf, bis wir endlich an Ort und Stelle ankamen. Der Häuptling ist wirklich uralte und dazu noch blind, war aber interessiert. Vor seiner Hütte hatten wir dann die erste Missionsversammlung. Alle Männer und Jungen aus der Umgebung waren da, auch zwei Zauberer. Dem Alten mussten wir versprechen wiederzukommen, weil er ja nicht zu uns kommen könne, er wolle aber auch hören, was wir zu sagen hätten.“

Die Sorge eines Einflusses des Islams auf die „Kirdi“ und die gesamte Entwicklung in Nordkamerun beschäftigte die protestantischen Missionen im Norden von Anfang an. Kassühlke schrieb im Blatt der Aussenmission des BEFG „Gottes Feld die weite Welt“ 1 / Januar 1962 unter dem Titel „Der Islam marschiert“ von den Bemühungen, einen Spezialisten für den Islam zu gewinnen, und von seiner Befürchtung, dass der Islam sich auch im Süden weiter ausbreiten würde, die Kirche dort aber darin keine Gefahr sehe.⁷¹ Aus Dagai schreibt Kassühlke in einem Brief vom 27. April 1958 an den Direktor des Baptistenbundes Paul Schmidt:

„Wir haben den Eindruck, dass die Kola ein großes Interesse fürs Evangelium haben. Unsere anfängliche Befürchtung, sie könnten schon zu stark islamisiert sein, war grundlos. Trotz der längeren Kontakte mit den Fulbe denken sie nicht daran, Mohammedaner zu werden. Es berührte mich einmal merkwürdig, als mir ein Mann auf meine Frage, ob sie nicht mit der Kleidung auch die Gebräuche der Fulbe übernommen hätten, die Antwort gab: „Minin habe!“ – „Wir sind Heiden!“ Er meinte, wir seien anders, wir wollten sie nicht übervorteilen, wir wollten ihnen nichts wegnehmen, sondern ihnen helfen.“

Inge Kassühlke schreibt aus Dagai am 9. Juni 1958 an die Vorsitzende des Frauenbundes:

„Unsere Station liegt im Gebiet der Kola. Wir haben diese Station als Ersatz für Meri bekommen. Das Land steht unter der Herrschaft des Lamido von Maroua.

⁷¹ „Weil man keine Gefahr sieht, fragt man auch nicht nach wirksamen Maßnahmen zur Abwehr, geschweige denn nach einer Möglichkeit zur Arbeit unter Moslems.- Es braucht nicht extra betont zu werden, dass mit dem Islam auch in ehemals heidnischen Gebieten die allgemeine Sittlichkeit rapide absinkt.“ Neben Kassühlkes Bericht ist ein Bild abgedruckt von „Mbadvou, Chef von Dagai“ in einem traditionellen Fulbe Gewand, das seine besondere Stellung betont, aber nichts aussagt über seine Religion. Mbadvou war der Sohn, (Yérime: Prinz) des alten Chefs auf dem Kolaberg, der seinen Vater vertrat und den Anfang der Mission in Dagai respektvoll aber distanziert begleitete. Er ist der Tradition der Kola treu geblieben. Christian Hamidou Hassana ist der Enkel von Mbadvou. Siehe Anmerkung 1.

Der Lamido ist nach wie vor gegen alle christlichen Missionen. Er ist eben Mohammedaner.

Seit einer Woche ist Schw. Lisbeth auch in Dagai. Morgen wird sie mit der Ambulanz beginnen. Die Kola leben noch vollkommen primitiv. Die Frauen sind nur mit einem Ledergürtel bekleidet. Die Männer haben die Kleidung der Fulbe angenommen.

Morgen Nachmittag wollen wir mit der Schule beginnen. Die Schwarzen warten schon ungeduldig darauf. Vorläufig werden wir den Unterricht unter einem großen Baum halten. Morgens wird unter diesem Baum die Ambulanz sein und nachmittags die Schule.“

Die sozialen Werke der Mission, Bildung und Gesundheit, öffneten der Jugend in Dagai den Weg, das Evangelium zu hören. „Ich habe den ersten Schulunterricht gesehen, wie man im Sand das Alphabet und dann seinen Namen schreiben lernte. Weil ich das auch lernen wollte, nahm ich an diesem Unterricht teil und hörte dort das Evangelium.“ Das erzählte uns Pastor Matthieu Kovou in Dagai, als wir ihn fragten, was ihn an der Arbeit der Missionare der EBM interessierte. Am 10. Juni 1958 begann der erste Lese- und Schreibunterricht unter einem großen Baum, zu dem fast nur junge Männer kamen. Es gab weder Bleistifte noch Papier. Von einer Schreibtafel schrieben die Männer die Buchstaben ab, indem sie sie mit einem Stöckchen in den Sand schrieben.⁷² Auch Pastor Matthieu lernte auf diese Weise Lesen und Schreiben; seine erste Lektüre waren die vier Evangelien in der Fulsprache. Mit der ersten Taufe in Dagai am 23. Oktober 1960 wurde die erste Baptistengemeinde im Norden Kameruns gegründet.⁷³

In ihren Erinnerungen schreibt Inge Kassühlke von den ersten Bekehrten in Dagai, darunter war auch Gadji, der spätere Pastor Philippe Gadji.⁷⁴ Der Lebensweg von Philippe Gadji und seiner Familie ist exemplarisch für die Auswirkungen der zweimaligen, der islamischen und der christlichen Missionierung, auf die nicht-islamische Bevölkerung. Philippes Vater, Tizi, um 1900 geboren, war Sohn des Chefs der Daba-Mousgoy im Mousgoy Gebirge. Wegen der Rivalitätskämpfe um die Nachfolge seines Vaters als Bay der Daba-Mousgoy floh er zunächst nach Wouroum Mordoy, das zum Gebiet des Bay von Daba-Zouvoul gehörte, und von dort kam er später nach Dagai zu den Daba-Kola. Philippes Mutter hieß Kovou Bay Zouvoul und

⁷² Inge Kassühlke, Brief vom 13.8.1958: „Nachmittags gegen 4 Uhr versammeln sich ungefähr 30 Schüler, die in die Kunst des Lesens und Schreibens eingeführt werden wollen. Wir üben ungefähr ¾ Stunde Lesen und Schreiben mit ihnen und erzählen ihnen anschließend eine biblische Geschichte.“

⁷³ Vgl. Ayoub Mbiri, Exposé sur le village Dagai, vorgetragen bei seinem Besuch in den Gemeinden in Deutschland 2013: „En 1958, arrive à Dagai le premier missionnaire blanc du nom de Rudolph Kassühlke. Il se mit à l'œuvre et le 23 octobre 1960, 06 (six) jeunes nouveaux chrétiens furent baptisés à Dagai. Il s'agit de: Philippe Gadji (Dagai, 38 ans), Jean Bétché Kovou (Dagai, 35 ans), Pierre Massaï (Dagai), Jacques Déli (Dagai), Badjam Matthieu (Dagai) et André Kesseo (Djaourogot). Cette date du 23 octobre 1960 fut choisie comme date de constitution de cette Église Baptiste au Cameroun du Nord (EBCN).“

⁷⁴ Kassühlke, Erinnerungen, 47.

war die erste Tochter der ersten Frau des Chefs von Zouvoul. Unter dem Titel „*Gott kann aus gewissen Situationen erretten*“, schreibt Ayouba von seinem Vater, wie dieser zweimal von Gott aus Lebensgefahr gerettet wurde. Gleich bei seiner Geburt, Gadji war ein Zwilling, bedrohte die Tradition der Daba sein Leben. Seine Mutter hatte zum dritten Mal Zwillinge geboren. Das bedeutet im Verständnis der Daba ein großes Unglück, denn die Konsultation des Steinorakels ergab, dass die ganze Familie sterben würde. Um das zu verhindern, mussten die Zwillinge sterben. Seine Mutter aber versteckte Gadji, den jüngeren der Zwillinge, so dass er am Tag der Tötung nicht gefunden wurde. Nur sein Zwillingbruder wurde getötet, Gadji aber überlebte. Didek, die ältere Schwester von Gadji mit dem späteren Taufnamen Dorothee, erzählte Ayouba, wie Gott seinen Vater Gadji ein zweites Mal errettete. Es war um 1935, Gadji war drei Jahre alt und seine Schwester Didek ungefähr 7 Jahre. Didek hütete gemeinsam mit Gadji die Ziegen ihres Vaters am Rande des Mayo Dagai. Da sah sie gegen Mittag wie in der Ferne eine Reitergruppe von ungefähr zehn Reitern herangaloppierte. Sie bekam Angst, band sich Gadji auf den Rücken und versteckte sich mit ihm im Gebüsch. Die Reiter suchten sie überall, fanden sie aber nicht. So ritten sie schließlich weiter auf der Suche nach anderen Sklaven. Am Abend sagte ihr Vater Tizi, dass es die Fulbe Reiter waren, die sich auf Sklavenjagd befanden. So hat Gott Gadji zweimal gerettet, schreibt Ayouba, denn Gott hatte einen Plan für ihn. Gadji bekehrte sich in Dagai, wurde dort mit den ersten sechs Täuflingen am 23. Oktober 1960 getauft und erhielt den Namen Phillipe. 1977 wurde er in Maroua vom Präsidenten der UEBC Paul Mbende zum Pastor der UEBC ordiniert.⁷⁵

In einem Interview⁷⁶ erzählte mir Pastor Philippe Gadji, dass er, bevor die Mission nach Dagai kam, den Norden Kameruns durchwanderte und sich auf der Suche nach Gott islamisieren ließ und die Koranschule eines Fulbegelehrten besuchte, um selbst Koranlehrer zu werden. Als aber 1958 die Mission in Dagai mit der Krankenarbeit begann und einen Übersetzer suchte, rief ihn sein großer Bruder Bouba zurück nach Dagai. Dort arbeitete Gadji zuerst als Übersetzer in der Krankenarbeit, und als er die vier Evangelien in der Fulsprache zu lesen bekam, bekehrte er sich. Später bemerkte sein Koranlehrer zu seiner Bekehrung nur: „Früher hast du auf dem Pferd gesessen, aber nun bist du vom Pferd hinunter gestiegen auf einen Esel.“

Hatte die christliche Mission durchaus großen Erfolg in der Missionierung unter der nicht-islamischen Bevölkerung, auch wenn es anfangs galt, viele Widerstände aus den Reihen der Vertreter der traditionellen Religion

⁷⁵ Die Geschichte von Philippe Gadji erinnert an die unter 4.1. berichtete Mission der ersten Baptisten an der Küste Kameruns. John Clarke hatte in seinem Buch über die Sprachen Afrikas, die er an der Küste Kameruns gesammelt hatte, auch Sprachproben eines Daba-Mouzgoy notiert. Philippes Sohn, Ayouba, hat diese Sprachprobe als seine Daba-Sprache erkannt.

⁷⁶ Siehe Interview mit Pastor Philippe, 1980, Rundbrief, in: Hildegard und Edgar Lüllau, „Ein Finger allein bricht keine Erdnuss auf“, EBM, Bad Homburg 1991, 76 f.

zu überwinden, so war es umso schwieriger von der Administration eine offizielle Erlaubnis für den Bau einer einfachen Buschkapelle außerhalb des Kantons Kola zu erhalten. So wollten z.B. die bekehrten Guisiga in Ndoukoula eine Kapelle in der Nähe des Sitzes des Lamido errichten. Von den spannungsvollen Beziehungen aus der frühen Kolonialzeit, Passarges Reise durch Ndoukoula 1893, berichteten wir schon. Inzwischen war aus dem kleinen Fulbe-Posten, der den Handelsweg nach Maroua sichern sollte, ein kleines Lamidat geworden, und die viel ältere Ansiedlung der Guisiga in Ndoukoula geriet unter die Herrschaft des nun Lamido gewordenen früheren ‚Arnado‘, Chef der Fulbe. Für die Bekehrten in Ndoukoula und Umgebung stellte der Pastor der Baptisten in Dagai, Emmanuel Mbenda⁷⁷, einen offiziellen Antrag auf Anerkennung eines „Lieu du culte“.⁷⁸ Am 28. Juni 1971 kam es in Ndoukoula zu einem örtlichen Palavre in Anwesenheit des Lamido Karrarou Hamadjam, Vertreter der Administration in Maroua, der örtlichen Dorfcheads und der Bevölkerung, unter ihnen auch „einige Gläubige aus Ndoukoula“.⁷⁹ Der Pastor erklärte, dass die Mission das Evangelium zu den Landsleuten bringen wolle, „die noch nicht an Gott glauben“. Die Muslime, so der Pastor, glauben schon an Gott, deshalb ginge es nicht darum, sie zu belehren und ihnen einen anderen Glauben zu bringen, sondern um die Brüder, die noch keinen Glauben haben. Der Lamido stimmte dem Pastor zwar zu, aber einige Dorfcheads hätten Protest gegen die Errichtung einer Kirche in ihrem Dorf eingelegt, weil die große Mehrheit der Bevölkerung dagegen sei. So sprachen sich auch einige Dorfcheads der Guisiga aus dem Lamidat Ndoukoula dagegen aus, weil die Alten die neue Religion als Versuchung sahen, die Sitten der Bevölkerung zu verändern. Sie baten den Pastor, seine Religion viel diskreter zu predigen, damit es nicht zu einem Aufruhr unter der Bevölkerung komme. Das Protokoll vermerkt am Ende die Bitte an den Pastor, im Einvernehmen mit dem Lamido, mit seiner Anfrage zur Errichtung einer Kirche noch abzuwarten bis zu einer neuen Gelegenheit. Eine weitere „Gelegenheit“ für eine offizielle Erlaubnis hat es nicht gegeben. Ähnlich ging es an vielen anderen Orten, wo sich die Baptistenkirche ausbreitete. Eine Legalisierung der Errichtung einer Kirche wurde von der Administration des Nordens nur selten erteilt. 1972 wurde sogar die Kapelle in Zouvoul mehrmals niedergebrannt.⁸⁰

⁷⁷ Emmanuel Mbenda studierte am Predigerseminar des BEFG in Hamburg von 1964–1969 Theologie, begann seinen Dienst als Pastor der UEBC 1970 in Dagai und war langjähriger Generalsekretär und später Präsident der UEBC.

⁷⁸ Brief der Société Missionnaire Baptiste Européenne, Direction Paris, vom 17.2.1970, geschrieben in Dagai.

⁷⁹ Procès-Verbal de la tenue de palabre relatif à la demande d'ouverture d'un lieu de culte au village dit Ndoukoula formulé par le Pasteur de la Mission Baptiste Européenne de Dagai-Maroua, du 28. Juin 1971.

⁸⁰ Brief des Pastors der EBM, Dagai, Manfred Walz, an den Unterpräfekten in Mokolo, in dem er darauf hinwies, dass die UEBC die offizielle Erlaubnis des Staatschefs habe (ein „Decret“ des Präsidenten der Republik Ahidjo vom 20.10.1971), überall im Staatsgebiet Kamerun ihren Glauben öffentlich zu leben. Angefügt ist ein Brief der Christen der 1963

Am 18. März 1977 reichte Wagourou Soulon, Christ in Ndoukoula, im Namen von 13 weiteren Christen am Gericht in Maroua Klage ein gegen den Lamido von Ndoukoula. Mit dem Ruf „Heute ist der Tod der Christen“, wären Leute des Lamido am 17. März 1977 in sein Gehöft, wo sie zum Gebet versammelt waren, eingedrungen, um ihre Hütten zerstören. Im entstandenen Handgemenge hätte einer der Leute des Lamidos sein Messer gezogen, um ihn zu erstechen, aber einer der Christen hätte ihn daran hindern können. Sie wären zum Lamido gegangen, der ihnen gesagt hätte, dass er seinen Leuten aufgetragen habe: „Geht, zerstört alle ihre Häuser und wenn sie sich wehren, dann schlägt sie tot, tötet alle. Ich trage dafür die Verantwortung.“ Als Folge dieses Ereignisses verließ ein großer Teil der christlichen Gemeinde Ndoukoula und siedelte sich in der Umgebung von Garoua an. Auf das Klagegesuch reagierte das Gericht Maroua nicht. Ein „Heide“ kann seinen Lamido nicht vor Gericht verklagen. Mit einer nur noch kleinen Schar von Christen wurde die Gemeindearbeit in Ndoukoula weiter geführt.⁸¹

Eine Islamisierung der Daba-Kola von oben, d. h. der großen Cheffamilie der Kola, begann, als der alte Lawan vom Kolaberg, „Bay“ Betché Bivung, im April 1977 starb. Yérîma Mbadvou, sein Sohn, der seinen alten Vater schon vorher vertreten hatte, war bereits gestorben. Deshalb wurde bei einem offiziellen „Palavre“ am 23. Mai 1977 Bouba Betché zum neuen Lawan ernannt. Zwei Bedingungen wurden Bouba für seine Ernennung zum Lawan von der Administration gestellt: Erstens musste er seinen Wohnsitz vom Berg in die Ebene verlegen, da es weder dem Unterpräfekten aus Maroua noch dem Lamido zugemutet werden konnte, für Gespräche mit dem Lawan den Kolaberg zu besteigen. Die zweite Bedingung war, dass er sich mit seiner Familie islamisieren lassen musste. Viele Angehörige aus dem Clan der Cheffamilie folgten dieser Aufforderung, manche auch, weil sie sich damit bessere Chancen ausrechneten, nach Schulabschluss eine Anstellung beim Staat oder in der halbstaatlichen Wirtschaft zu finden.⁸²

gegründeten Gemeinde in Zouvoul, in der alle bisherigen Strafmaßnahmen des örtlichen Chefs von Hina gegen die Christen aufgeführt wurden (Gefängnis usw.).

⁸¹ Von Dagai aus haben wir die in der Umgebung von Garoua zerstreuten Christen regelmäßig besucht. Sie hatten sich in Pitowa, Bibemi, Mayo Oulo und anderen kleinen Orten wieder angesiedelt und das erste, was sie an den neuen Orten errichteten, war eine kleine Buschkapelle für das gemeinsame Gebet. Aus den regelmäßigen Besuchen ist dann der Wunsch entstanden, in der Stadt Garoua eine eigene Baptistenkirche zu errichten und einen Evangelisten, später einen Pastor, zu ihnen zu senden. So ist die Kirche in Garoua mit einer großen Anzahl von Stationsgemeinden entstanden. Heute hat die UEBC in Garoua ein großes Gemeindezentrum mit vielen Gemeinden in der Stadt und in der Umgebung. Dazu hat sie ein Krankenhaus, eine Grundschule, ein College und ein Technisches Zentrum zur Ausbildung von Jungen und Mädchen errichtet.

⁸² Lawan Bouba erklärte aber, dass es den Kola freigestellt sei, ob sie seinem Beispiel folgen wollten oder nicht. Der Kanton Kola wurde am 26. November 1944 gegründet und als „traditionelle Chefferie 2e Degré“, eingegliedert in das Lamidat Maroua, und nicht, aufgrund der alten Rivalitäten zwischen Kola und Ndoukoula, in das nahe Lamidat Ndoukoula. Der erste „Lawan“ der Kola war Bivoul (bis 1949), dann folgte Betché Bivung (bis

Der überwiegende Teil der Bevölkerung aber folgte diesem Beispiel des Lawan nicht. Entweder bleiben sie ihrer traditionellen Religion treu oder schlossen sich der christlichen Gemeinde an. Auch die bis dahin gute Zusammenarbeit zwischen der Kirche und der Chefferie der Kola blieb davon unberührt. Eine Bemerkung zur Situation der Jugend in der ersten Zeit der Missionsarbeit sollte noch gemacht werden, denn es war die Regierungszeit des muslimischen Staatspräsidenten Ahmadou Ahidjo. Die Schüler unserer Grundschulen, die Christen geworden waren, achteten darauf, dass in ihrer nachträglich erstellten Geburtsurkunde, die sie für das offizielle Schulabschlusszeugnis benötigten, ihr christlicher Vorname nicht notiert wurde, weil sie die Erfahrung gemacht hatten, dass bei Bewerbungen für Anstellungen beim Staat diejenigen Kandidaten ausgeschlossen wurden, in deren „Acte de naissance“ ein christlicher Name stand.

Mit dem Übergang der Chefferie der Kola von Betché Bivung auf seinen Sohn Bouba Betché und der Verlagerung der Chefferie von der Höhe des Berges in die Ebene, verlor das gemeinsame Leben der Kola auf dem Kolaberg mit seinen Traditionen und Festen seinen Mittelpunkt und damit seine Bedeutung. Immer mehr Leute verließen den Berg, um sich in der Ebene anzusiedeln. Interessant aber waren für uns in unserer Zeit in Dagai (1977 bis 1991) die Besuche auf dem Kolaberg, insbesondere in Begleitung der Chiefsöhne, die uns auf dem Weg nach oben ihre Geschichte und die Traditionen ihrer Väter und Mütter erzählen konnten. Sie zeigten uns nicht ohne Stolz die Steinwälle auf dem Weg nach oben, die die Reiterei der Fulbe nicht überwinden konnten, und hinter denen die Kola sich gegen jeden Angreifer verteidigten. Von hier oben aus organisierten die Kola ihren Widerstand gegen jede fremde Kolonisierung und Missionierung. Sie zeigten uns die Orte, an denen man schwören musste, um die Wahrheit zu offenbaren, ebenso die Gräber der Alten, wie z. B. den Hangar über dem Grab von Lefde, dem Ahnherr der Kola. Wir sahen, wie an dem großen Wasserloch oben auf dem Berg die Frauen ihr Wasser schöpften und ahnten, dass die Kola hier auf dem Berg auch längeren Belagerungen standhalten konnten. Auf dem Berg fanden auch unsere Begegnungen mit Lublay statt, dem alten Seher der Kola, und unsere Gespräche mit ihm über seine religiösen Praktiken.⁸³ Diese Zeit ist nun endgültig zu Ende. Heute lebt niemand mehr auf dem Kolaberg.

Es zeigt sich aber, dass heute unter der jungen Generation ein neues Interesse für die eigene Geschichte und Kultur wachgeworden ist. Hatte schon zu unserer Zeit das Entwicklungskomitee des Kantons Kola⁸⁴ damit begonnen, die Erinnerungen der Alten aufzuschreiben, so präsentierten sie

1977) und als Bouba Betché 1999 starb wurde Falama Bouba Lawan der Kola. Notiz des Chef de District Ndoukoulou vom 13.12.1999.

⁸³ Vgl. dazu ausführlicher *Lüllau*, Der Norden Kameruns, 186 f.

⁸⁴ Comité de développement de Kola (CODEKO), Präsident David Gadji, ältester Sohn von Pastor Philippe Gadji, und als Ehrenpräsident, Lawan Falama Bouba, aktueller Lawan des Kantons. Ziel des Komitess, an der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Ent-

uns bei unserem letzten Besuch in Dagai 2014 eine umfangreiche Zusammenstellung der Geschichte der Chefferie Kola und ihrer immer noch konfliktgeladenen Beziehung zu Ndoukoula. Dabei geht es um „Grenzstreitigkeiten“ zwischen dem Lamidat Ndoukoula und der Chefferie des Kantons Kola, also um Land, das die Kola für sich beanspruchen, das aber der Lamido von Ndoukoula für sich reklamiert. Beide Seiten berufen sich auf ihre jeweilige Geschichte.⁸⁵ Bei unserem letzten Besuch in Dagai 2014 lud uns der Unterpräfekt von Ndoukoula zum 50. Jahresfest der Wiedervereinigung von Kamerun mit dem früheren britischen Teil Kameruns ein. Nach dem offiziellen Defilee und verschiedenen Ansprachen waren wir zum Empfang in die Präfektur eingeladen. Der Präfekt bat mich als „Pastor von Dagai“ und den Imam von Ndoukoula vor dem Essen ein Gebet zu sprechen. Ich musste dabei an die oben geschilderte Szene des Konfliktes von 1977 denken („Heute ist der Tod der Christen“). Jetzt beteten der Pastor von Dagai und der Imam von Ndoukoula in der Öffentlichkeit gemeinsam zu Gott um Frieden für Kamerun angesichts der Bedrohung durch Boko Haram.

Die Kola sprechenden Christen in den Gemeindebereichen Dagai, Guider und Garoua haben ein Komitee zur Übersetzung der Bibel in ihrer Sprache gegründet, das „Comité pour la Traduction de la Bible en Langue Mazagway-Hidi“. Da die Sprache der Daba-Kola nur ein Dialekt der größeren Sprachfamilie der Daba ist, hat man sich zu einer die verschiedenen Dialekte übergreifenden Übersetzungsarbeit entschieden und den Namen *Mazagway-Hidi* gewählt.⁸⁶ Präsident des Komitees ist Ayouba Mbirvi.

Der Student für Geschichte und Heimatkunde Emile Yanga gab uns sein Kurzreferat über die Region Daba-Kola: „Drei Aspekte der Heimatkunde über die Daba-Kola und ihre Bedeutung (ihr Trumpf) für die Entwicklung.“⁸⁷ Er beschreibt zuerst als einen der kulturellen Werte der Kola

wicklung des Kantons beizutragen. Mitglied werden kann jeder aus dem Kanton Kola Gebürtige, unabhängig vom Geschlecht, Ethnie, Sprache oder Religion.

⁸⁵ Es sind die Dokumente: 1. *David Gadji et Yerima Ousmanou Gapayik*, L'histoire de la chefferie de Kola et celle de Ndoukoula. Mit dieser Dokumentation bitten sie die Administration, dass eine Kommission der Kola und Vertreter aus Ndoukoula gemeinsam die Grenze festlegen möge. Vor der Kolonialzeit, so die Geschichte der Kola, ging der Herrschaftsbereich der Kola bis an die Westseite des Mayo-Louti. Es war der Chef der Kola, der den mit ihren Herden später in die Ebene gezogenen Fulbe erlaubte, ihre Rinder auf dem Gebiet der Kola weiden zu lassen. Daraus ziehen die Fulbe bis heute aus Sicht der Kola unberechtigte Ansprüche auf das Kolagebiet. Zu den Dokumenten gehört auch: 2. *Issacar Sissinvou*, *Le Clairevoyant Zourmba Baibiudoum et le future*, in der Fulsprache: Laarowo Ka'e. Eine Notiz über Weissagungen des Sehers der Kola. 3. Ebenso eine handschriftliche Liste der Herrscher, Laamibé, der Guisiga (Marwa/Maroua) und der Fulbe (Maroua) von ab 1705. 4. Und die schon oben erwähnte Liste der Namen der Chefs der Kola, Lawan, seit ihrer Gründung als Kanton 1944.

⁸⁶ Das *Mazagway-Hidi* umfasst die Sprachen Daba-Kola und Daba Mousgoy.

⁸⁷ *Emile Yanga Christian*, *Présentation de trois aspects patrimoniaux chez les Daba-kola en montrant qu'ils sont des atouts pour le développement*, Manuskript eines Vortrages, Universität Maroua, März 2014. Emile ist der jüngste Bruder von Zachée Betché und in Maroua geboren, aber die Eltern kommen gebürtig aus Dagai. Ihr Vater Salomon Doudé war einer der ersten Schüler der Grundschule Dagai und später Lagerverwalter im CTM-

das „*darbay*“, das traditionelle Fest der Kola am Ende der Erntezeit, wenn der Speicher gefüllt ist, ein Fest mit Tanzen, Musik, Liedern und Spielen. Dieses Fest ist ein „Rendez-vous der Kultur“ des Volkes, ein Festival.⁸⁸ Als zweites nennt er die traditionelle Medizin der Daba-Kola, deren Garanten für die Weitergabe die „*klient*“ sind, die das Wissen um die Heilpflanzen von Generation zu Generation bewahrt haben. Und als dritten „Trumpf für eine Entwicklung“ sieht er den heute verlassenen Kolaberg, „diesen fremd wirkenden, mysteriösen Ort, den die Kola ‚*Mazabay Rhum-kola*‘ nennen“. Dieser Ort, der auf der Höhe bewohnbar gemacht worden ist, mit seinen Steinwällen, die die Reiterei der Fulbe aufhalten sollten und dem See, der die Zeiten überstanden hat, ist heute zu einem kulturellen Erbe geworden, das es für die Zukunft zu erhalten gilt, denn er war Zufluchtsort, um dem islamischen Dihad des Theologen Ousman dan Fodio und der Fulbe, den Pfeilern des negro-afrikanischen Islams des 19. Jahrhunderts, zu entgehen. Hier könnte, so Emile, ein Zentrum eines künftigen Tourismus entstehen. Die Kultur ist das identitäre Merkmal eines Volkes, das es zu bewahren gilt, denn ein Volk ohne Geschichte ist wie eine Welt ohne Atem.

Diese neue Rückbesinnung auf die eigene lokale Geschichte und Kultur ist eine Antwort auf die Entwertung des Eigenen durch die zweimalige Eroberung von zunächst Fremden. Ihr muss aber, eingedenk der eigenen Geschichte und angesichts der heutigen Bedrohung durch den islamistischen Terror von Boko Haram, die Öffnung für eine gemeinsame Zukunft folgen, die die engen Grenzen der eigenen Identität sprengt und einer neuen Identität Raum verschafft jenseits ethnischer oder religiöser Differenzen.

Die zweimalige Kolonisierung und Missionierung Nordkameruns im 19. Jahrhundert bewirkte neben der flächendeckenden Herrschaft des Islams und der Fulbe über die „Habe“, die „Kirdi“, auch für die gesamte Bevölkerung, Muslime und Heiden, eine grundsätzliche Verzögerung des Anschlusses an die moderne Welt in Bezug auf Bildung und Gesundheit, auf die Grundrechte des Einzelnen wie auf das individuelle Recht der Mitgestaltung an der sozialen und politischen Entwicklung des eigenen Landes. Der Zugang zu Politik (Administration) und Wirtschaft (Handel) hing ab von der Zugehörigkeit zur richtigen Ethnie (vorzugsweise Fulbe) und zur richtigen Religion (Islam). Allen anderen Bevölkerungsgruppen und Religionen blieb dieser Zugang verwehrt. Diese Konzentration auf eine regional-ethnische und religiöse Identität erschwerte dem Norden Kameruns auf längere Sicht die Bildung einer gemeinsamen zivilen Identität als Kameruner.

Die Darstellung der Geschichte Nordkameruns am Beispiel der Ethnie der Daba-Kola ist exemplarisch für alle nicht-islamischen Bevölkerungs-

Maroua. Ihre Mutter Suzanne ist die Tochter von Tartar in Velvel, der früher das Lefde-Fest der Kola, dem Ahnherrn auf dem Kolaberg, geleitet hatte.

⁸⁸ Notiz aus meinen Aufzeichnungen: Zwischen 1970–1972 fanden die letzten großen Feste auf dem Kolaberg statt. Aus ihrer Zeit in Dagai 1970–1973 hat Hildegard noch einige Bilder von den Festen auf dem Kolaberg.

gruppen in den Bergen und Ebenen südlich des Tschadsees. In den Bergen nördlich von Meri, wo die EBM mit Farelly einen ersten gescheiterten Versuch der Missionierung unternahm, entstand in Tokombéré im Rahmen der katholischen Mission in den 70er und 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine afrikanische Befreiungstheologie, dessen profiliertester Vertreter Jean-Marc Ela war. Aus dem Süden Kameruns kommend und mit der Erinnerung an die dortigen Kämpfe gegen Zwangsarbeit und Unterdrückung, kam er in den Norden und schrieb:

„Mit der Erinnerung an diese Kämpfe kam ich hierher in den Norden in ein Gebiet, das sich, wie Baba Simon mir gleich am Abend meiner Ankunft erläuterte, in einem Zustand latenter Knechtschaft befand. Was mich in der Tat von Anfang an erschütterte, war die Tatsache, dass die Bewohner des felsigen Landes, unter denen ich nun für viele Jahre leben sollte, nicht nur verachtet und von jeder Entscheidung ausgeschlossen, sondern auch die Mittellosesten unter der Landbevölkerung Kameruns waren. Um es deutlich zu sagen, wenn diese Bergbewohner arm sind, dann nicht, weil sie etwa nicht arbeiten, sondern weil sie seit Generationen ausgebeutet und unterdrückt werden.“

Ein Vierteljahrhundert lang wurde die nicht-muslimische Bevölkerung Nordkameruns völlig links liegengelassen von einer Verwaltung, die ausschließlich in den Händen einer Reiter-Aristokratie lag, die ihre Herrschaft dem gesamten Gebiet aufzuzwingen hatte.⁸⁹

7. Schlussgedanken

Der Durchgang durch die Geschichte Nordkameruns am Beispiel der Daba-Kola zeigt, dass der Schüler Jonathan in Dagai durchaus Recht hat, als er unter seinen Aufsatz über die Religionen in seinem Dorf schrieb: *„Es ist nicht einfach in der Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.“* Jede Fremderoberung Nordkameruns hatte auch eine neue Religion in ihrem Gepäck, die sich ihrerseits der traditionellen religiösen Lebens- und Glaubenspraxis der nicht-islamischen Völker gegenüber weit überlegen fühlte. Und jede dieser Religionen, Islam und Christentum, die mit der Fremderoberung kamen, warben auch mit einem je eigenen Heilsversprechen für neue Anhänger. Welche Religion sollte in Dagai nun die Richtige sein? Jonathan, wohl aufgewachsen in seiner Familie mit dem neuen christlichen Glauben, entscheidet für sich, dass das Christentum die „wahre“ Religion sei. Aber er gibt auch einen treffenden Grund für seine Entscheidung an: *„Die Christen tun keinem Menschen auf der Welt Böses*

⁸⁹ Vgl. Jean-Marc Ela, *Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit*, Freiburg i. Br. 1987, 15 f. Siehe auch, ders., *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg i. Br. 2003. Zu seiner Biographie und Entwicklung seiner Theologie, Edgar Lüllau, Jean-Marc Ela und die afrikanische Befreiungstheologie, in: ZThG 12 (2007), 117 ff und die Aufsätze des Symposions der GFTP 2010 ‚Theologie unter dem Baum‘, in: ZThG 16 (2011), eine Auseinandersetzung mit der Wirkungsgeschichte der Theologie von Ela.

an.“ Die wahre Religion ist also daran zu messen, dass sie „keinem Menschen auf der Welt Böses antut!“ Welche Religion im Dorf hält angesichts der Geschichte Nordkameruns diesem Maßstab stand?

Fünfundvierzig Schüler haben zu diesem Thema einen Aufsatz geschrieben und geben damit einen höchst lebendigen Eindruck von den Diskussionen der drei Religionen im Dorf. Es überwiegen die Streitgespräche der Jugend mit den Alten über die traditionelle Religion und das Christentum, in denen es sich immer wieder um die Frage dreht, wer im Dorf die Autorität hat, in Sachen Religion den Weg zu weisen – die Jugend oder die Alten?

„Die Animisten in meinem Dorf sagen immer wieder, dass die christliche Religion eine Religion der Kinder sei. In der alten Zeit gab es in unserer Welt keine Christen. Erst in heutiger Zeit ist Gott heruntergekommen nach Dagai, vielleicht. Man kannte vorher die Muslime aber keine Christen. Ihr Leute aus Dagai, ihr habt in unsere Welt den christlichen Glauben gebracht. Die meisten Christen sind Lügner. Am Sonntag, so sagen sie, gehen sie zum Gottesdienst, steigt dann Gott zu ihnen hinab? Wenn nicht, wer hat dann das Wort von diesem Gott gebracht? Ob Gott existiert oder nicht, wir Großen sind es, die euch darüber etwas sagen können. Ob er lebt oder nicht und wer er ist, wir sind es, die euch das sagen müssen. Ihr Kinder, wer seid ihr? Ihr seid nach uns geboren und unter unseren Augen. Warum wollt ihr, dass wir euren Worten glauben?“ (Mamadou Gadji, Joseph 12 Jahre – Nr. 18)

In den Religionen geht es um Rettung. Wie wird diese Rettung im Dorf diskutiert?

„Eines Tages bin ich mit einem Alten spazieren gegangen, wir redeten und redeten. Ich sagte ihm: „Es wäre gut, wenn du zur Kirche gehst, damit man dich tauft. Dann wirst du gerettet.“ Er sagte mir: „Das kann ich nicht akzeptieren.“ Ich: „In Kürze wird die Erde zu Ende gehen, wo wirst du dann sein?“ Er: „Wer hat dir gesagt, dass die Erde zu Ende gehen wird? Das sind doch nur die Weißen, und die lügen. Ihr akzeptiert also, dass die Erde zu Ende gehen wird.“ Wenn ein Heide stirbt, dann wird er in ein weißes Tuch gehüllt und begraben und man begräbt ihn mit seinem Werkzeug.“ (Sanda Jacob, 11 Jahre – Nr. 34)

„Die Heiden sagen: Ihr Christen, wenn ihr sterbt, wohin geht ihr dann? Wir gehen zu unseren Großeltern, die vor uns vor langer Zeit verstorben sind. [...] Ich aber möchte antworten: Wir Christen gehen zu unserem Gott, unserem Vater, der im Himmel ist und zu unsrem Bruder Jesus Christus, der sein Blut für uns vergossen hat.“ (Mana Yanga, Christoph, 12 Jahre – Nr. 1)

In den Aufsätzen versuchen die Schüler, diesen Dissens im Dorf zwischen dem alten und neuen Glauben, zwischen ihnen und den Alten, zu verarbeiten und zu überwinden. Sie verweisen darauf, dass mit dem neuen Glauben auch Schulbildung für die Jugend und der Gesundheitsdienst für alle in ihr Dorf kamen. Gadji Bouba macht aus diesen Gesprächen eine richtig kleine Geschichte:

„Mit den folgenden Zeilen werde ich Ihnen erzählen, was die alten Männer, die Animisten, über das Leben der christlichen Männer und ihrem Christentum denken.

Manchmal kann man sie am Abend treffen, versammelt um ein großes Feuer, das wärmt, während sie gleichzeitig Erdnüsse auspulen. Ich habe die Angelegenheit mich zu ihnen zu setzen, um von ihnen ihre Neuigkeiten zu hören.

Nach einer gewissen Zeit beginnt einer dieser Herren in abgetragener Kleidung, ich habe seinen Namen vergessen, von seinem Sohn, der Christ geworden ist, zu erzählen. Fast die ganze Familie dieses Sohnes folgt der christlichen Religion. Und wir wissen auch sehr gut, dass der Sonntag der 7. Tag ist, an dem Gott ruhte, und dass deshalb die Christen verpflichtet sind es ebenso zu tun. Auch sein Sohn ruht sich am Sonntag aus.

Der Alte ruft seinen Nachbarn und fragt dessen Sohn: Welcher Religion folgst du? Das Kind antwortet: dem Christentum. Da sagt der alte Mann zu seinem Nachbarn, dass sein Sohn ihn alleine lasse, und wenn er sterbe, werde sein Sohn ihn nicht beerdigen und sich nicht mehr um seine Ahnenkrüge kümmern. Wer von uns kannte früher denn die christliche Religion? Jetzt sind die Weißen gekommen und haben unsere Kinder verflucht.

Der andere sagte ihm, dass er aber zufrieden sei, denn die Christen gestalten die Gesellschaft. Sie bauen Krankenstationen, graben Brunnen und im August, zu der Zeit, wenn wir Hunger haben, geben sie uns sogar Hirse.

Vor allem aber sind es die Alten, die mit den Christen nicht zufrieden sind. Jeden Sonntag nach dem Gottesdienst äußern die Alten ihre Missbilligung gegenüber den Missionaren. Sie sagen, wenn der eine oder der andere am Sonntag nicht arbeitet, dann werden sie bei ihnen am Sonntag auch nichts zu essen bekommen.

In meinem Dorf sind es vor allem die alten Animisten, die nicht mit der christlichen Religion einverstanden sind. Sie sind deshalb nicht zufrieden, weil ihre Söhne sich am Sonntag ausruhen und weil die Christen ihre Ahnen nicht verehren.

Du musst vor allem einem einzigen Weg folgen. Du darfst nicht zögern, den Weg Gottes zu gehen. Glaube nicht, was die anderen sagen, glaube an das eine Ziel.

Amen!“ (Gadji Bouba, 14 Jahre – Nr. 15)

Es ist das besondere Verdienst des Direktors der Grundschule Dagai, Jean-Bosco Taiwa, der uns in den Jahren 1980 bis 1991 eine Vielzahl von Aufsätzen seiner Schüler über ihre Lebenswelt im Dorf zur Verfügung stellte. Er hat sie als Übungen für die Schulprüfungen schreiben lassen, und gleichzeitig wollte er uns Missionaren einen Einblick in die Diskussionen des Dorfes geben, der uns sonst verschlossen geblieben wäre. Oft haben wir mit Jean-Bosco Taiwa die Themen diskutiert, die er den Schülern dann als Aufsatzthema präsentierte. Und wenn er uns die Aufsätze brachte, und wir sie gelesen hatten, haben wir oft lange miteinander über die Wirkungen der Arbeit der christlichen Gemeinde im Dorf gesprochen.⁹⁰ Dieser Maßstab, den Jonathans Aufsatz an eine wahre Religion anlegt „*keinem Menschen*

⁹⁰ Zur Vorbereitung unseres letzten Besuches in Dagai schickte ich dem Direktor der Grundschule Daraoudai Voulvou eine Liste der Schüleraufsätze, die J.B. Taiwa damals in Dagai hat schreiben lassen, und fragte an, ob er heute vergleichbare Aufsätze von den Schülern schreiben lassen könnte. Daraoudai zeigte sein Erstaunen über die Themen, über die die Schüler damals schreiben konnten (er selbst war damals Schüler von Direktor Tai-

auf der Welt Böses antun“, ist für die Aufarbeitung der Geschichte, für die Gestaltung der Gegenwart und für die Hoffnungen auf eine neue, bessere Zukunft unverzichtbar. Sein Schlusssatz: „*Es ist nicht einfach in der Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.*“ ist eine Form von Religionskritik, die nachdenklich machen muss. Afrika ist keineswegs „unheilbar religiös“. Die Zukunft muss zeigen, ob die Religion den Menschen dient, oder ob die Menschen der Religion (weiterhin) dienen müssen.

Zum Abschluss noch einmal ein Zitat aus den Arbeiten von Achille Mbembe, dem aus Kamerun stammende Historiker und Politikwissenschaftler, der nicht umsonst als einer der bedeutendsten Denker und Autoren Afrikas gilt. Seine Essays sparen nicht an Kritik, weder an Afrika noch an Europa, aber seine Hoffnungen zielen auf eine noch zu kommende Welt, auf die alle ein Anrecht haben, weil sie uns allen gleichermaßen gehört, und die befreit sein muss von der Last der Rasse und des Ressentiments. Es sollte keinen Leser überraschen, dass Mbembe seine Vision einer kommenden Welt aus der Tradition des christlichen Glaubens schöpft. Mbembe war in Kamerun stellvertretender Generalsekretär der „Jeunesse Étudiante Catholique Internationale (JECI)“ und hat 1985 das Vorwort zu Jean-Marc Elas „*Ma foi d'Africain*“ geschrieben. In Mokong in Nordkamerun hat er an einer Alphabetisierungskampagne der Katholischen Mission teilgenommen. Im letzten Abschnitt seines 2014 auch in Deutsch erschienenen Essays „Kritik der schwarzen Vernunft“, beruft er sich für den Kampf als Befreiungspraxis auf die imaginären Ressourcen des Christentums, wie er sie unter den besten afroamerikanischen religiösen Traditionen findet.

„Wir leben also keineswegs in einem postrassistischen Zeitalter, in dem Fragen der Erinnerung, der Gerechtigkeit und der Versöhnung gegenstandslos wären. [...] Die tieferen Quellen dieser asketischen Arbeit findet man in den besten Aspekten der afroamerikanischen und südafrikanischen politischen, religiösen und kulturellen Traditionen. Das gilt etwa für die prophetische Religion der Nachfahren der Sklaven oder für die utopische Funktion, die so charakteristisch für das künstlerische Schaffen ist. Denn für die Gemeinschaften, deren Geschichte so lange von Demütigung und Erniedrigung geprägt war, bildete das religiöse und künstlerische Schaffen oft die letzte Bastion gegen die Kräfte der Entmenschlichung und des Todes. [...] gehört es doch zu den Funktionen der Kunst und der Religion, die Hoffnung auf einen Ausstieg aus der Welt, wie sie war und ist, zu nähren, dem Leben zu einer Wiedergeburt zu verhelfen und das Fest fortzuführen. [...] Der Kampf als Befreiungspraxis fand einen Teil seiner imaginären Ressourcen immer schon im Christentum. Bei diesem Christentum handelt es sich jedoch nicht in erster Linie um die Kirche – die sich als dogmatische Kontrollinstanz genau an der Stelle versteht, an der die Leere sich öffnet. [...] Unter Christentum verstehen die Sklaven und ihre Nachkommen ein Wahrheitsereignis mitten in der seltsamen Spaltung innerhalb des ureigensten Bereichs einer Wahrheit, die stets dabei ist, sich zu öffnen oder zu kommen – Zu-

wa). „Heute sind unsere Schüler nicht mehr in der Lage, Aufsätze zu Themen mit diesem Niveau zu schreiben“, erklärte er mir bedauernd.

künftiges. [...] Dieses Ereignis ist zugleich Ankunft. [...] eine Art Fülle der Zeit, wenn alle Völker der Erde um etwas Unendliches, durch nichts zu Begrenzendes versammelt werden.“⁹¹

Mbeme interpretiert in diesem Zusammenhang Martin Luther Kings Deutung der Kreuzigung und verweist auf Kings *Brief aus dem Gefängnis von Birmingham*:

„Für Martin Luther King etwa erlangt Gott durch die Kreuzigung seine Wahrheit als ein mit seinem absoluten Zerreißen konfrontierter Mensch. Umgekehrt können Mensch und Gott nun sagen, dass der eine im anderen und für den anderen sei. Indem Christus das Negative in Sein verwandelt, vernichtet er den Tod selbst. Die Frage, die das afroamerikanische Christentum quält, ist die, ob Christus tatsächlich für den Neger gestorben ist. Befreit er ihn wirklich von seinem Tod, indem er ihm erspart, vor ihm zu erscheinen? Oder verleiht er seinem Tod eine tiefe Bedeutung, die radikal mit dem prosaischen Charakter eines namenlosen, unter dem Kreuz des Rassismus geführten Lebens bricht?“⁹²

Dokumentation

Aufsatz Jonathan, 13 Jahre, CM2 Grundschule Dagai, 22. Februar 1988:

Erzähle in einigen Zeilen, was die alten Animisten deines Dorfes von den Christen und ihrer Religion (dem Christentum) denken.

In meinem Dorf leben Christen, Heiden und Muslime. Mit folgenden Zeilen möchte ich euch erzählen, was diese Leute denken, und was die Christen sagen.

Die Heiden verehren die Bäume, den Regen, die Ernte. Sie denken, ihr Gott ist all das (ist in all dem), was sie jeder Zeit verehren. Sie bringen allem, was sie verehren, Opfer, damit ihr Gott sie beschützt. Sie glauben, dass sie durch die Opfer, die sie bringen, geschützt werden, wobei es doch nur der eine Gott dieser Welt ist, der sie wirklich beschützt. Um ein Opfer zu bringen, bereiten diese Heiden Wein zu und schlachten ein Schaf. Sie laden alle Nachbarn ein und sogar die Kinder. Dann betritt der Älteste von ihnen die Hütte, spricht mit den Krügen, schüttet Wein über die Krüge und stellt eine mit Wein gefüllte Kalebasse auf den Rücken eines Kruges. Wenn die Kalebasse dort stehen bleibt, ohne sich zu bewegen, sagen sie: „Gott hat unser Opfer angenommen.“ Gemeinsam nehmen sie die Mahlzeit ein und sie trinken miteinander den Wein. Sie sagen, dass die Christen nicht die wahre Religion haben. Wenn sie sterben, werden sie ins Paradies gehen. Sie sagen, dass die Christen faul sind, weil sie sonntags nicht arbeiten.

Die Muslime sagen, dass sie die wahre Religion haben, und dass ihr Gott Mohammed heißt. Sie beten zu Mohammed, dass er sie beschützt. Sie schreiben auf Holztafeln. Jeden Morgen und Abend lernen ihre Kinder, von diesen Holztafeln zu lesen. Sie beten, indem sie mit ihrer Stirn die Erde berühren und eine Kette in

⁹¹ Mbembe, Kritik der Schwarzen Vernunft, 315 ff.

⁹² Ebd., 319 f. Bezugnahme auf *Martin Luther King, Letter from Birmingham Jail*, in: ders., *Why We Can't Wait*, 1964; dt.: „Brief aus dem Gefängnis in Birmingham“, in: ders., *Warum wir nicht warten können*, Wien 1965.

der Hand halten. Sie sagen, dass die Heiden Bäume verehren und fragen, zu was das dienen soll. Wenn man bei ihnen ins Gehöft tritt, zieht man die Schuhe aus. Die Muslime essen nicht gemeinsam mit Heiden, und sogar mit Christen nicht. Sie sagen, die Heiden verehren Dinge, die nicht eintreten [*wörtlich übersetzt, oder: die nicht greifbar sind?*]. Folgen sie tatsächlich der wahren Religion? Wenn die Heiden ein Tier schlachten, kaufen die Muslime nicht von diesem Fleisch, wenn es zum Verkauf angeboten wird. Die Muslime sagen von den Christen, dass sie gut sind, denn sie bauen Krankenstationen und Schulen, die Heiden dagegen essen Dinge, die tot sind [*les choses mortes, unrein*]

Die Christen glauben an Gott, der im Himmel ist und der die ganze Welt geschaffen hat. Sonntags arbeiten sie nicht, weil Gott sechs Tage gearbeitet hat und sich am siebten ausgeruht hat. Aus diesem Grund ruhen sich die Christen auch an jedem Sonntag aus. Sie befolgen die Regeln Gottes. Die Christen tun keinem Menschen [*wörtlich keinem lebenden Wesen*] auf der Welt Böses an. Sie helfen den Menschen, die nicht in der Lage sind etwas zu essen zu finden. Sie gestalten die Gesellschaft zum Wohl von Menschen. Ein Christ nimmt nicht die Frau eines Anderen. Sie essen keine unreinen [*choses mortes*] Sachen, sie gehorchen aller Welt.

Die Christen befolgen die wahre Religion.

Meiner Meinung nach ist es nicht einfach in der Welt zu leben, denn alle Religionen sind nur schwer zu befolgen.

Bibliografie

- Barth, Heinrich, Reisen und Entdeckungen in Nord- und Centralafrika in den Jahren 1849 bis 1855, Band II, Gotha 1857.
- Betché, Zachée, Guiseppe Maggi. Regard sur l'œuvre humaniste et missionnaire d'un médecin de brousse, Paris 2008.
- , L'invention de l'homme noir. Une critique de la modernité, Paris 2012.
- Boutrais, Jean, (Hg.) La colonisation des plaines par les montagnards au Nord du Cameroun (Monts Mandara), OSTROM, Paris 1970.
- Clarke, John, Notes Specimen of dialects: Short vocabularies of languages and of Countries and Customs in Africa, B. L. Green, London 1848.
- , Memoirs Richard & Joseph Merrick, Missionary in Jamaica / Missionary to Africa, London 1850.
- Davis, Natalie Zemon, Leo Africanus. Ein Reisender zwischen Orient und Okzident. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Gennaro Ghirardelli, Berlin 2009.
- Dominik, Hans, Vom Atlantik zum Tschadsee, Berlin 1908.
- Ela, Jean-Marc Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit, Freiburg i. Br. 1987.
- , Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 2003.
- Eldridge, Mohammadou, Peuples et Etats du Fouta Djallon et de l'Adamawa (Nord Cameroun) Etudes de Kurt Struempell et von Briesen, Travaux et documents de l'institut des sciences humaines, Yaoundé 1982.
- Frölich, J. C., Le commandement et l'organisation sociale chez les Fali du Nord-Cameroun, Études Camerounaises, (EC) 53/54 Yaoundé 1954.
- Harding, Leonhard, Geschichte Afrikas im 19. und 20. Jahrhundert, München 1999.
- Gadj, David/Gapayik, Ousmanou, Yerima, L'histoire de la chefferie de Kola et celle de Ndoukoulou, Manuskript (CODEKO) Dagai o. J.

- Gardi, René*, Mandara. Unbekanntes Bergland in Kamerun, Zürich 1964.
- Hassana, Hamidou, Christian*, Das Risiko einer kulturellen Entwurzelung: Erfahrungen eines Daba-Kola aus Dagai (Nordkamerun) zwischen traditioneller afrikanischer Religion, Islam und Christentum. In dieser Ausgabe der ZThG.
- Hegel, G. W.*, Philosophie der Geschichte, Einführung von Theodor Litt, Reclam, Stuttgart 1961.
- Yanga, Emile Christian*, Présentation de trois aspects patrimoniaux chez les Daba-Kola en montrant qu'ils sont des atouts pour le développement, Manuskript eines Vortrages, Universität Maroua, März 2014.
- Kassühlke, Inge*, Erinnerungen. 10 Jahre Kamerun, 1956–1965, Manuskript 2008.
- Lembezat, Bertrand*, Les populations païennes du Nord-Cameroun, Paris 1961.
- Lestringant, Jacques*, Les pays de Guider au Cameroun, Essai d'histoire régionale, Paris 1964.
- Lukas, Renate*, Nicht-islamische Ethnien im südlichen Tschadraum, Frankfurt a. M. 1973.
- Lüllau, Edgar, Jean-Marc Ela und die afrikanische Befreiungstheologie*, in: ZThG 12 (2007).
- , Der Norden Kameruns als Ort der Entdeckung der Befreiungstheologie, in: ZThG 16 (2011).
- , „... daß mich Allah in dieses Land geschickt habe, und in Allahs Auftrag stünde ich auch hier.“, in: ZThG 17 (2012).
- , Der erste Daba – Le premier Daba, Manuskript 2013.
- , Baptistische Mission in Kamerun während des 1. Weltkrieges, in: ZThG 20 (2015).
- , Gottesstaat und Gottes Reich. Islamische und christliche Missionen im Wettstreit. Die Dihad Bewegungen von 1804 (Kalifat Sokoto) und von 2014 (Boko Haram) in Nordnigeria und seine Auswirkungen auf Nordkamerun, in: ZThG 19 (2014).
- , Gottes Reich und Gottesstaat. Christliche und islamische Mission in Nordkamerun und die Herausforderung zum Frieden, in: Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Beiheft 13, Kassel 2015, 227–242.
- , Anfänge baptistischer Mission in Kamerun: zwischen reformatorischer Identität und kultureller Prägung, zwischen Antisklavereibewegung und Kolonialismus, in: Jahrbuch des Vereins für Freikirchenforschung, Erscheinungstermin 2017.
- Lüllau, Hildegard und Edgar*, Ein Finger allein bricht keine Erdnuss auf“, EBM, Bad Homburg 1991.
- Mbembe, Achille*, Kritik der schwarzen Vernunft, Berlin 2014. Fr.: Critique de la raison nègre, Paris 2013.
- , Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika, Berlin 2016. Fr. Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée, Paris 2010.
- Mbirvi, Ayoub*, Exposé sur le village Dagai, Manuskript, vorgetragen bei seinem Besuch in den Gemeinden in Deutschland 2013.
- , Dieu peut sauver de certaines situations, Manuskript 2015.
- Mémoire de Nantes, L'association Les Anneaux de la*, Cahiers des Anneaux de la Mémoire, Nantes 2011 Nr. 14.
- Midel, Monika*, Fulbe und Deutsche in Adamaua (Nord-Kamerun) 1809–1916. Auswirkungen afrikanischer und kolonialer Eroberung, Frankfurt a. M. 1990.
- , Siegfried Passarge ‚Adamawa‘ Rapport de l'expédition du comité allemand pour le Cameroun au cours des années 1893–1894, Paris 2010.
- Mouchet, Jean*, Le parler DABA: Esquisse grammaticale, précédée d'une note sur l'ethnie DABA, suivie de lexiques DABA – Français et Français – DABA, Yaoundé 1966.

- Noubissié, Gabriel Deussom, Catholicisme- forces politiques au Nord-Cameroun: instruments de transformation sociale de l'origine au XX^e siècle. Thèse de Doctorat, Université de Ngaoundéré, 2004. <https://pontafrique.files.wordpress.com/2014/12/these-doctorat-en-histoire.pdf>
- Ngalvou Dawai, David, La conception de Dieu dans la tribu Kola à la lumière de l'Ancien Testament. Manuskript, Ndoungué, Cameroun 1991.
- Passarge, Siegfried, Adamaua, Bericht über die Expedition des Deutschen Kamerun-Komitees in den Jahren 1893/94, Berlin 1895.
- ORSTOM, Mémoires, Le Nord du Cameroun: Des hommes, une région, ORSTOM, Paris 1984.
- Puttkamer, Jesko von, Kamerun. Bericht des Kaiserlichen Gouverneurs v. Puttkamer über seine Reise in das Tschadseegebiet, in: Deutsches Kolonialblatt 1904, 80 f, 121 f., 186 f, 321 f.
- Russell, Horace O., The Missionary Outreach of the West Indian Church. Jamaican Baptist Missions to West Africa in the Nineteenth Century, Berlin 2000.
- Issacar Sissinvou, Le Clairevoyant Zourmba Baibiudoum et le future, in der Fulsprache: Laarowo Ka'e, Manuskript (CODEKO), Dagai o. J.
- Strümpell, Kurt, Vergleichendes Wörterverzeichnis der Heidensprachen Adamauas, in: Zeitschrift für Ethnologie 42. Jahrgang 3/4 (1910), 444–488.
- , Geschichte Adamaua nach mündlichen Überlieferungen, in: Sonderdruck aus Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg. Band 26, Hamburg 1912.
- , Wörterverzeichnis der Heidensprachen des Mandara Gebirges, Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen 13 (1922/23) 109–149.
- Tabart, Yves, und Dinechin, de, Blandine, Un souffle venant d'Afrique. Communautés chrétiennes au Nord-Cameroun, Paris 1986.
- Vincent, Jeanne-Françoise, Sur les traces du major Denham: le Nord-Cameroun il y a cent cinquante ans. Mandara, „Kirdi“ et Peul, in: Cahiers d'études africaines 1978, Volume 18, Numéro 72, 575–606.
- Wende-Lukas, Renate, Die materielle Kultur der nicht-islamischen Ethnien von Nordkamerun und Nordostnigeria, Wiesbaden 1977.
- Weyhofen, Hans Theo, Kurze Zusammenfassung über Zweck und Verkauf und Resultat der Eroberung Mittel- und Südamerika seit 1492: http://bos-wirtschaftsmuenchen.de/downloads/conquista_1492.pdf