

Boym in Mosambik. Solidarität und Kolonialkritik

Als Boym im Herbst (d. h. im Frühling der südlichen Hemisphäre) des Jahres 1643 in Mosambik ankam, fand er eine zerstörte Welt in unsäglichem Elend vor. Die europäische Präsenz hatte den alten Strukturen in Südafrika längst das Rückgrat gebrochen, hatte es aber nicht vermocht, funktionierende Alternativen zu installieren.

Vor der Ankunft der Portugiesen herrschte im Gebiet des heutigen Mosambik und Teilen des modernen Simbabwe ein Gleichgewicht zwischen drei höchst verschiedenen Zivilisationen. Nach dem Niedergang der etwa ab 1100 n. Chr. nachgewiesenen Shona-Hochkultur von Groß Simbabwe¹ mit ihren eindrucksvollen Steinbauten war um 1400 im Gebirgsland südlich des Sambesi (in Nachfolge des Staates von Groß Simbabwe² und auf den Reichtum zahlreicher Goldminen gestützt) das Reich von *Mwene Mutapa* oder *Munhumutapa* („König der Minen“) entstanden.³ Dieses schwarzafrikanische heidnische Königreich des Volkes der Shona und Karanga, dessen Namen die Portugiesen zu *Manamotapa* oder *Monomotapa* verballhornten, stand über die Wasserstraße des Sambesi in engen Handelsbeziehungen zu den swahili-arabischen muslimischen Küstenbewohnern, die über die Hafenstadt *Sofala* an alle Märkte des Indischen Ozean angebunden waren. Das Land zwischen *Mwene Mutapa* und der arabisierten Küste bewohnten die von den Muslimen *Kafir* („Ungläubige“) genannten Bantustämme,⁴ die als Vasallen des *Mwene Mutapa* den Zwi-

¹ D. N. Beach - H. de Noronha, *The Shona and Zimbabwe 900–1850. An outline of Shona History*, Gwelo 1980. Zu Groß Simbabwe s. Textbeispiel Sanuto, Anm. 17.

² Neben dem bedeutenden *Mwene Mutapa* gingen noch einige kleinere Karanga-Reiche (wie *Quiteve* im Hinterland von Sofala, *Manica* weiter westlich und *Sedanda* nördlich von Inhambane) aus dem Staatsgebiet von Groß Simbabwe hervor.

³ O. Schilling, *Das Reich des Monomotapa. Sein erstes Bekanntwerden, sein Name und seine Darstellung auf den Karten des 16. bis 19. Jahrhunderts*, Leipzig 1892. Für eine knappe Darstellung der Geschichte von *Mwene Mutapa* s. *Cafraria* Anm. 3.

S. I. Mudenge, *A political History of Munhumutapa 1400–1902*, Harare 1988.

⁴ Südlich des Sambesi lebten Tonga (in zeitgenössischen Berichten meist *Botonga*) und Karanga. Die Tonga lebten in nur kleinen politischen Einheiten, wohingegen die Karanga, die offensichtlich mit der Shona-Kultur von Groß Simbabwe verbunden

schenhandel bzw. den Transport besorgten und in einer weitgehend tribalen Gesellschaftsstruktur lebten. Die Portugiesen bereiteten sowohl den swahili-arabischen Küstenstädten als auch *Mwene Mutapa* eine gut hundert Jahre währende Agonie und schließlich das Ende.⁵ Was blieb, waren die Bantustämme dazwischen, die bald nur noch davon leben konnten, die Angehörigen ihres eigenen Volkes in die Sklaverei zu verkaufen.

Als Boym nach Mosambik kam, war diese für das Land verderbliche Entwicklung zwar bereits abgeschlossen, doch die definitive Dominanz der europäischen Kolonialmacht auch im Hinterland war gerade einmal dreizehn Jahre jung. Noch 1631 hatte der letzte freie König von *Mwene Mutapa* einen großen und blutigen Aufstand gegen die Portugiesen geführt.

Boym kennt die großen Namen des präkolonialen Afrika durchaus. Er nennt *Monomotapa* schon im ersten Satz seines Briefberichtes und erzählt später auch (wiewohl nur nach dem Hörensagen) über ein Königsbegräbnis im weniger bedeutenden Reich der *Maravi*.⁶ Doch beide Kulturen sind in seiner Vorstellung längst nur noch Teil der *Cafraria*, des Landes der *Cafres*, wie nun auch die Portugiesen (in Übernahme des arabischen *Kafir*) die in Stammesverbänden lebenden Afrikaner nennen.⁷ Demnach zeigt sich die dreischichtige Kultur des alten Mosambik zur Zeit Boym's (und damit nur dreizehn Jahre nach der endgültigen Niederwerfung der alten Reiche) bereits vollends hinunternivelliert auf die Lebensweise ihrer zivilisatorisch schwächsten Komponente: jener der Bantustämme.

Boym ist sich dieser historischen Dimension des Landes nicht bewußt. Doch dieser Umstand hat für den modernen Leser einen positiven Aspekt. Boym's Bericht gerät nämlich gerade ob dieses Mangels zu einer streng synchronen, journalartigen Abbildung seiner Eindrücke. Neben den üblichen Kategorien eines frühneuzeitlichen Reiseberichts (Sitten und Gebräu-

gewesen waren, größere Staaten bildeten. Nördlich des Sambesi lebten die Makua, die keine größeren politischen Organisationen formten, heute jedoch die wichtigste Volksgruppe des modernen Mosambik darstellen.

⁵ Schon 1498 landete Vasco da Gama in Melinde, doch erst nach 1631 vermochte Portugal auch außerhalb seiner Handelsniederlassungen das Land als Kolonialmacht zu beherrschen (s. A.H. de Oliveira Marques, *Breve História de Portugal*, Lisboa 1995, 312; s. *Cafraria* Anm. 3). Die vom portugiesischen König Sebastião schon in der zweiten Hälfte des 16. Jh. intensivierten Anstrengungen zur Unterwerfung des mosambikanischen Hinterlandes und *Mwene Mutapa* erfolgten nach dem Vorbild der spanischen Eroberungen großer Silberschätze in Mexiko und Peru. Die Ausbeute der afrikanischen Goldminen blieb allerdings weit hinter den Erwartungen zurück.

⁶ J. Dos Santos, *Etiópia Oriental e Vária História de Cousas Notáveis do Oriente*, ed. M. Lobato - M. do Carmo Guerreiro Vieira, Lisboa 1999, 96.

⁷ Dos Santos, 690.

che, Religion und Moral, Klima, Fauna, Flora, Kuriosa)⁸ beobachtet Boym aus nächster Nähe das Elend der kolonialen afrikanischen Gesellschaft. Mit einer für seine Zeit ungewöhnlichen Direktheit berichtet er nicht nur vom Unglück der Menschen, sondern erkennt auch dessen Ursachen. Er tut dies nicht mit der Distanz eines modernen Berichterstatters, sondern mit der Taktlosigkeit eines, der sich persönlich in die Pflicht genommen fühlt. Distanz zeigt Boym einzig zu seinen Gastgebern, den portugiesischen Kolonialherren. Er ist keiner der Ihren. Trotz langer Seereise in ihrer Gesellschaft erscheinen ihm hier in Mosambik die Abendländer (und nicht die schwarzafrikanischen Bantu) als ‚die anderen‘ und werden ihm mit fortschreitendem Aufenthalt immer fremder. Hier zeigt sich auch die innere Dynamik des Boymischen Berichtes, dem offenbar ein Tagebuch zugrunde lag. Denn zu Beginn des Textes versucht der Autor noch, eine direkte Schuldzuweisung an die Portugiesen zu vermeiden,⁹ wenige Seiten (und damit wohl Tage oder Wochen später) greift Boym zur offenen Anklage und zur Invektive.

Boym's Einstellung zu den *Cafres*, den nicht muslimischen Schwarzafrikanern, ist von Anfang an frei von jeglichem Rassismus. Freilich ist auch Boym von der Überlegenheit seiner abendländischen Kultur überzeugt. Doch genau hierin liegt der Unterschied zwischen Boym's Haltung und jener der Kolonialherren. Die abendländische Überlegenheit verdankt sich nach Boym's Auffassung eben nur der Kultur (und für den Jesuiten untrennbar auch der rechten Religion), nicht jedoch der Zugehörigkeit zu einer ‚Rasse‘. Wo die meisten Europäer der frühen Neuzeit die von ihnen als häßlich empfundenen Züge der Schwarzafrikaner (etwa im Gegensatz zu der viel gerühmten Anmut der Indios) als Beweis für eine angeborene Minderwertigkeit oder sogar besondere Nähe zum Tierreich deuten, bemüht sich Boym um eine quasi wissenschaftliche und damit wertfreie Erklärung für die Besonderheiten der afrikanischen Physiognomie. Er schreibt: „*Solent parvulos portare quasi onera ad humeros. Inde pueri frequenti ictu nasum simum acquirunt et raro videas Cafrem, qui aliqua nasi parte simus non sit.*“ – „Sie pflegen ihre Kleinen wie ein Päckchen auf den Schultern zu tragen. Daher bekommen die Kinder durch die häufigen

⁸ Im 16. Jahrhundert hatten die akademischen Bestrebungen der *Ars Apodemica* dazu beigetragen, eine mehr oder weniger verbindliche Methodik der Reisedarstellung zu entwickeln (J. Stagl, Die Methodisierung des Reisens im 16. Jahrhundert, in: Der Reisebericht, ed. P. J. Brenner, Frankfurt a. M. 1989, 140–177).

⁹ So in Boym's Bericht über den Sklavenhandel (*Cafraria* 2).

Erschütterungen ihre platte Nase, und man wird selten einen Kaffer sehen, dessen Nase nicht an irgendeiner Stelle platt gedrückt wäre“.¹⁰

Boym's heute absurd wirkende Erklärung zeigt zweierlei: Einerseits bemüht sich Boym, die unter Europäern verbreitete menschenverachtende Deutung der afrikanischen Physiognomie zu entkräften. Andererseits wird durch Boym's Interpretation die den Europäern auffällige Nasenform als verschuldete Entstellung gesehen. Diese Schuld ist jedoch weder angeboren noch vom jeweiligen Individuum zu verantworten, sondern ist Folge der Gebräuche einer primitiven Kultur bzw. eines präkulturellen Zustands.

Diese zweischichtige Haltung Boym's gegenüber den Bantu, denen er als leidenden menschlichen Individuen vorurteilslos zugeneigt ist, deren Kultur er jedoch geringschätzt bzw. nicht als solche anerkennt, verdeutlicht sich im folgenden Textbeispiel: „*Li nullum deum colunt, religionem nullam sequuntur, ventrem suum curant et abdomini serviunt. Hoc implere millio tota faelicitas. Caritatem tamen et inter barbaros mirare. Frustum habeat nescio quam parvum Cafer cibi, dividit singulis Cafribus sibi adstantibus, mica si sola illi restaret.*“ – „Diese verehren keinen Gott, folgen keiner Religion, kümmern sich nur um ihren Bauch und sind Knechte ihres Leibes. Diesen mit Hirse zu füllen, ist ihre ganze Glückseligkeit. Dennoch kann man über die Nächstenliebe, die auch unter den Wilden wirkt, nur staunen. Mag ein Kaffer auch einen noch so kleinen Brocken Essen haben, er verteilt ihn unter allen Kaffern, die gerade in seiner Nähe sind, und bliebe für ihn selbst auch nur ein Krümel übrig“.¹¹

Ebenso wie Boym hier nicht die animistische Religion der Bantu verurteilt, sondern das Fehlen jeglicher Religiosität zu erkennen glaubt, so erblickt er auch in der Lebensweise der Bantu nicht eine primitive Kultur, sondern eben einen präkulturellen Zustand, in dem das Individuum noch keine anderen Interessen kennen kann als jene der Erhaltung des Lebens an sich. Ähnliches haben auch viele andere Reiseschriftsteller der frühen Neuzeit geäußert und leiteten von derlei Beobachtungen die Behauptung ab, der ‚Wilde‘ stünde dem Tierreich nahe.¹² Boym hingegen vermeidet nicht nur den topischen Vergleich mit der Tierwelt, sondern entwickelt im Gegensatz dazu den Gedanken, daß der ‚Wilde‘ allen kulturellen Defizienzen zum Trotz die höchste der christlichen Tugenden, die Nächstenliebe, in vollkommener Weise verwirklicht habe. Somit steht aber nicht bloß die Menschlichkeit der ‚Wilden‘ außer Frage, sondern ist auch impliziert, daß

¹⁰ *Cafraria* 18.

¹¹ *Cafraria* 16.

¹² Der berühmte und sicherlich auch Boym bekannte Bericht Linschotens äußert sich gleich zweimal (Kap. 4; 41) in dieser Weise (s. Linschoten Anm. 17; 36).

die Bantu das höchste moralische Ziel jeder Kultivierung, die für den Jesuiten natürlich immer auf der Basis einer Christianisierung steht, im Kern schon erreicht haben. Zivilisation und Katechismus können nunmehr als Hilfestellung nachgereicht werden. Boym erkennt in der solidarischen Haltung der Bantu den fruchtbarsten Boden für die Arbeit der Gesellschaft Jesu. Denn alles, woran es nach der Meinung Boyms den *Cafres* noch mangelt, ist – wie die unmittelbar anschließende Textpassage zum Ausdruck bringt – Unterricht: „... *et alia misteria discerent, si docerentur*.“ – „... und sie würden auch die übrigen Geheimnisse des Glaubens lernen, wenn man sie ihnen nur beibrächte“. ¹³

Aus dieser positiven Bewertung der Ethik und der spirituellen Anlagen der Eingeborenen ¹⁴ sowie seinem prinzipiellen jesuitischen Interesse an Unterricht entwickelt Boym schließlich den für seine Zeit ungewöhnlichen Ansatz einer sozialen Kritik des Kolonialismus. Diese Kritik hat freilich nichts mit den zurecht leidenschaftlichen Streitschriften eines Las Casas ¹⁵ oder Benzoni ¹⁶ zu tun, die im sechzehnten Jahrhundert gegen die Greueltaten der Spanier an den amerikanischen Indios anscrieben. Boym erlebt eine etwas weniger gewalttätige, dafür aber umso komplexere Phase der europäischen Überseegeschichte, in der die Greueltaten der frühen *Conquistadores* bereits ein Ende haben; außerdem bereist der polnische Jesuit das Einflußgebiet der portugiesischen Krone, deren Entdecker und Soldaten ohnedies niemals eine der kastilischen vergleichbare Zerstörungswut an den Tag legten. Die Kritik Boyms hat demnach kaum offensichtliche Gewalttaten anzuprangern, sondern vermag sich der subtileren Frage nach den Ursachen eines mißglückten Zusammenlebens anzunehmen. Und so erblickt Boym die Ursache für das Unglück der schwarzafrikanischen Bevölkerung nicht in konkreten Übergriffen oder Gewaltakten, sondern in der Indifferenz der europäischen Machthaber. Für Boym besteht die eigentliche Tragödie nicht in dem, was die Kolonialherren tun, sondern in dem, was sie nicht tun. Ebenso erkennt er den zu überwindenden Widerstand

¹³ *Cafraria* 16.

¹⁴ Boym stellt sich mit seiner Einschätzung ausdrücklich gegen ein Stereotyp seiner Zeit und berichtigt damit auch die Auffassung von der „Verdorbenheit des Menschenmaterials“, wie sie 1599 in der lateinischen Version von Linschotens viel beachtetem *Itinerarium* (s. Linschoten Anm. 34) formuliert wurde.

¹⁵ B. de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ed. C. Varela, Madrid 1999.

¹⁶ G. Benzoni, *La Historia del Nuevo Mundo (Relatos de su viaje por el Ecuador 1547–1550)*, ed. C. Radicati di Primeglio, Guayaquil 1985.

gegen die Arbeit der Gesellschaft Jesu¹⁷ nicht in der Wildheit der Eingeborenen, sondern in der Gleichgültigkeit der katholischen Besatzer. Boym formuliert: „*Sed domini negligentes multos non instruunt nec instruunt. Aliqui per incuriam sine baptismo decedunt. ... De nigris, ut vadant ad doctrinam Christianam, nihil omnino curant. Imo quando multi sunt Cafres, illos domini sui non agnoscunt; et si moritur sine sacramentis Cafer, dominus hoc ad se pertinere non cogitat.*“ – „Doch ihre Herren verabsäumen es aus Gleichgültigkeit, sie selbst zu unterrichten und sorgen auch nicht für ihren Unterricht. Einige scheiden sogar aus Achtlosigkeit ohne Taufe dahin. ... Daran, daß die Schwarzen zur Christlichen Lehre kommen, ist ihnen überhaupt nicht gelegen. Im Gegenteil, selbst wenn viele Kaffern Christen sind, erkennen sie ihre Herren trotzdem nicht als solche an; und ob ein Kaffer ohne Sakramente stirbt, ist seinem Herren völlig gleichgültig.“¹⁸

Bei der Einschätzung dieser Aussagen ist Vorsicht geboten. Boyms Kritik wirkt auf den ersten Blick (sieht man von dem vordergründig konfessionellen Interesse des Jesuiten ab) überaus modern. Seine Kritik ist methodisch konstruktiv, denn sie erklärt Mißstände als die Folge konkreten menschlichen Fehlverhaltens, wodurch implizit auch ein Ausweg aufgezeigt wird. Vor allem aber wirken die Inhalte der Kritik Boyms ‚aufgeklärt‘, denn sie führen zu den Forderungen nach Anerkennung der christianisierten Bantu und nach der Übernahme von Verantwortung für die Entwicklung der Eingeborenen. Doch so modern diese Gedanken auch wirken mögen, ist Boyms Haltung dennoch weder die eines modernen Intellektuellen, noch wirft sie einen Schein der Aufklärung voraus. Sie ist schlichtweg jesuitisch. Es ist hervorzuheben, daß Boyms intellektuelle wie moralische Leistung gerade darin besteht, diese seine humane Haltung aus dem im Grunde spätmittelalterlichen Denken eines Ignatius von Loyola entwickelt zu haben, der Anfang des sechzehnten Jahrhunderts ritterliche Tugenden auf eine neue Form spirituellen Lebens übertragen hatte.

Freilich haben schon im sechzehnten Jahrhundert Autoren wie Jean de Léry¹⁹ oder Michel de Montaigne²⁰ in ihrer Auseinandersetzung mit den

¹⁷ Die ersten missionarischen Bemühungen der Gesellschaft Jesu in Südafrika hatten schon Mitte des sechzehnten Jahrhunderts eingesetzt. Der Jesuit Gonçalo da Silveira hatte das Evangelium im Reich des *Mwene Mutapa* gepredigt und war dort 1561 den Märtyrertod gestorben.

¹⁸ *Cafraria* 16.

¹⁹ J. de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* (1578), ed. F. Lestringant, Paris 1994, 39.

²⁰ P. Burke, *Montaigne zur Einführung*, Hamburg 1993, 74–76.

neu entdeckten Naturvölkern Gedanken entwickelt, die der Aufklärung den Weg bereiteten. Doch deren kulturanthropologischer Zugang ist von einem diametral verschiedenen dialektischen Gefälle gekennzeichnet. Überspitzt formuliert könnte man sagen, daß in den Essays eines Montaigne der Respekt für die Naturvölker aus der Idee resultiert, daß der zivilisierte Mensch von den ‚unverdorbenen Wilden‘ im Grunde nur lernen kann. Bei dem Jesuiten Boym aber erwächst der Respekt für den ‚Wilden‘ aus der Einsicht, daß der ‚Wilde‘ dazu fähig ist, vom zivilisierten bzw. christianisierten Menschen zu lernen. Die Humanität Boyms besteht darin zu erfassen, daß es dem ‚Wilden‘ nicht an Anlagen fehlt, sondern bloß an Unterweisung bzw. an der Gelegenheit zu lernen; und daß ihm eben diese von verantwortungslosen Repräsentanten gerade jener Gruppe vorenthalten wird, die aufgrund ihres eigenen kulturell wie heilsgeschichtlich privilegierten Status die Verpflichtung hätte, den ‚Wilden‘ bei der Weiterbildung seiner positiven Anlagen zu unterstützen. Die Haltung des Jesuiten ist die einer solidarischen Überlegenheit.

Boyms Kritik ist demnach keine moderne Kritik an kolonialer Expansion an sich. Er tadelt nicht prinzipiell das Eingreifen der Europäer in eine technologisch unterlegene Kultur, sondern beanstandet im Gegenteil, daß einerseits auf falsche Weise, andererseits aber in nicht ausreichendem Maße eingegriffen wurde. Diese Position entspringt einem grundlegenden jesuitischen Prinzip, das Jerónimo Nadal, ein Vertrauter des Ignatius von Loyola, mit dem berühmten Satz „die Welt ist unser Haus“ prägnant formuliert hat.²¹ Damit ist nicht nur eine globale Verantwortung des Jesuiten gemeint, sondern auch die Verpflichtung, sich in diesem eigenen Hause einzumischen, wobei diese Einmischung immer nur dem Zweck des „*ayudar las ánimas*“ (des „Den-Seelen-Helfens“) dienen darf, wie Ignatius schon früh in seinen Konstitutionen formuliert hat.²²

Was Boym an den Portugiesen tadelt, ist das Fehlen eben dieses Anliegens, das für den Jesuiten die einzige Rechtfertigung für die Inbesitznahme des Landes darstellen kann. Schließlich sehen Boym und seine Mitbrüder sich selbst durchaus als ‚Arbeiter‘ für die Seelen dieses Landes, was auch in der *Cafraria* durch ein programmatisches Bibelzitat (Mt 9, 37; Lk 10, 2) ausgedrückt wird: „*Messis quidem multa, operarii autem pauci.*“ – „Die

²¹ J. W. O'Malley, Die Welt ist unser Haus. Die Berufung des Jesuiten, in: A. Falkner - P. Imhof (Hrsg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556, Würzburg 1990, 149–162.

²² G. Maron, Ignatius v. Loyola. Mystik. Theologie. Kirche, Göttingen 2001, 17–18.

Ernte wäre groß, doch die Arbeiter sind wenige“.²³ Boym erkennt nun deutlich, daß die mangelnde Bereitschaft der Portugiesen, sich für ihre Kolonie zu engagieren, ihre Verweigerung der Entwicklungsarbeit unausweichlich zur Geißel für alle werden muß – letztlich auch für die Kolonialherren selbst. Er schreibt: „*Lusitani namque dedignantur ullam artem his in partibus exercere et ideo miserrime vivunt. Ut primum veniunt, fidalgos seu nobiles se faciunt; et cum sint inter Cafres, homines sylvestres, et illos non excolunt, et ipsi fame et inedia conficiuntur.*“ – „Die Portugiesen in dieser Gegend sind sich nämlich zu gut, irgendeinen Beruf auszuüben und leben daher in größter Misere. Sobald sie hierher kommen, verwandeln sie sich in *Fidalgos* oder Edelleute; und da sie hier unter Kaffern leben, also unter Wilden, und sich nicht um deren Ausbildung annehmen, sind auch sie selbst von Hunger und Not betroffen“.²⁴

Diese treffende Analyse Boyms, die im Grunde bis in die Sechzigerjahre des zwanzigsten Jahrhunderts ihre traurige Gültigkeit bewahren sollte, ist auch im politisch-historischen Kontext einer wichtigen innereuropäischen Entwicklung zu sehen. Boyms Text formuliert schließlich nicht allein Kritik am europäischen Kolonialismus, sondern gerät auch zur harschen Schelte einer bestimmten Nation. Wenn man Boyms kurzes Schreiben überblickt, läßt sich eine Liste bedrückender Aussagen über die iberische Kolonialmacht zusammenstellen: Die Portugiesen kaufen Sklaven von verbrecherischen Menschenjägern; sie verabsäumen es, die nötigen Infrastrukturen im Land zu schaffen; sie verweigern den Schwarzen jede Weiterbildung (obwohl diese dazu ebenso geeignet wie bereit seien); die Portugiesen seien faul, anmaßend und arrogant; sie seien letztlich von christlichen Werten weiter entfernt als die ‚Wilden‘.

Boym steht mit dieser vernichtenden Meinung nicht allein. Sie wird im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert beinahe zum Gemeinplatz. So schreibt ein gutes halbes Jahrhundert nach Boyms Aufenthalt in Mosambik Daniel Defoe in seinem Afrika-Roman ‚Captain Singleton‘: „... *the Portuguese, a Nation the most perfidious and the most debauched, the most insolent and cruel, of any that pretend to call themselves Christians, in the World*“.²⁵

Der historische Hintergrund für diese Ächtung, die freilich nicht nur Portugal, sondern besonders Spanien trifft und ihre Vorstufe in der soge-

²³ *Cafraria* 16. Zum jesuitischen Bild des seelsorgerischen Arbeiters s. G. Maron, 187–189.

²⁴ *Cafraria* 11.

²⁵ D. Defoe, *The Life, Adventures and Pyracies of the famous Captain Singleton*, Oxford 1990, 6.

nannten *Leyenda Negra* des sechzehnten Jahrhunderts hat,²⁶ die politische Basis für diese kollektive (und natürlich ungerechte) Verachtung ist in einer bedeutenden Umwälzung der innereuropäischen Verhältnisse zu erkennen, die sich jedoch nicht auf dem Kontinent, sondern auf den Weltmeeren vollzogen hat. Die beiden iberischen Nationen hatten Ende des fünfzehnten Jahrhunderts mit ihren großen Entdeckungen das Weltbild der Europäer neu gezeichnet und damit die Epoche eingeleitet, die wir Neuzeit nennen. Portugal und Spanien errichteten transozeanische Weltreiche, die zunächst das Staunen und die Bewunderung, bald aber auch den Neid anderer europäischer Nationen auslösten. Zudem waren gerade jene Eigenschaften, die den Seefahrern Spaniens und Portugals zu ihrem Triumph verholfen hatten – wie etwa tolldreister Wagemut, visionäre Spontaneität und das heroische Pathos postmediävaler Kreuzzugsphantasien – durchaus ungeeignet, das viel zu schnell Erworbene auch nachhaltig zu bewahren. Andere europäische Nationen, in deren Gesellschaft andere, zeitgemäßere Tugenden großes Ansehen besaßen – wie Ordnung, Systematik, Professionalität und Anpassungsfähigkeit²⁷ – machten sich daran, den iberischen Entdeckern und Herren der Meere das Heft aus der Hand zu nehmen. Hinzu kam eine besondere Schwächung Portugals, das in den Zeiten der spanisch-portugiesischen Personalunion von 1580 bis 1640 seine Interessen in Übersee kaum wahren konnte.²⁸

Nach der Vernichtung der spanisch-portugiesischen *Armada* durch die Briten 1588, nach dem Auftauchen der Holländer im Indischen Ozean 1595 dauerte es nicht mehr lange, bis der Ruhm der beiden großen Entdeckernationen verklungen war und nur noch das Echo ihres Scheiterns blieb. Die Völker, die die Neuzeit begründet hatten, wurden nun von jenen Nationen, welche die moderne westliche Zivilisation mit ihren bürgerlich-merkantilen Werten konstruierten (England, Holland und später auch Frankreich) auf einen inferioren Platz verwiesen. Es war die Geburtsstunde der Südländerschelte.

Auch bei Boym besteht ein wichtiger Aspekt seiner Schelte der portugiesischen Kolonialherren in einer Kritik ihrer Ineffizienz im Sinne des

²⁶ Die schon im 15. Jahrhundert von italienischen Kaufleuten propagierte *Leyenda Negra* ist ein Negativstereotyp über die iberischen Nationen (besonders jedoch die Spanier), die als ebenso eitel wie faul, großsprecherisch wie grausam, überheblich wie ignorant beschrieben wurden (F. Gewecke, *Wie die neue Welt in die alte kam*, München 1992, 193–194).

²⁷ Alles Tugenden, die auch in den Jesuitenschulen propagiert wurden (G. Maron, o. Anm. 22, 207; 214–215).

²⁸ s. Boothby Anm. 3.

modernen westlichen Begriffs. Dabei hat der Jesuit konkrete Vorstellungen, wie man die Lage unschwer verbessern könnte. Boym bringt das Beispiel eines Venezianers, der sich mit Unternehmergeist daran macht, sich selbst, dem Lande und seinen Menschen zu helfen: „*Senae aliquis homo (dicitur fuisse Venetus), cum advertisset non noscere triticum, impossibile visum est illi, quod, cum omnia alia crescerent, illud solum non cresceret. Itaque accepit duodecim partes terrae et singulis mensibus duodecim triticum seminavit et invenit in Martio seminatum esse optimum; et exinde Senae frumentum, quod ipsi Cafres iam seminant. Istis vero in partibus circa Mozambicum sunt Lusitani pigerrimi.*“ – „In Sena dachte ein Mann (er soll Venezianer gewesen sein), nachdem ihm aufgefallen war, daß sie keinen Weizen kennen, es sei unmöglich, daß, wo doch alles andere gedieh, allein dieser hier nicht gedeihe. Er nahm also zwölf Parzellen Land und säte zwölf Monate hindurch in jedem Monat Weizen und fand heraus, daß der im März gesäte der beste war. Und seither gibt es in Sena Weizen, den jetzt auch schon die Kaffern säen. Doch in dem Gebiet hier in der Nähe der Insel Mosambik sind die Portugiesen viel zu faul“.²⁹

Michael Boyms Briefbericht aus Mosambik macht deutlich, daß es in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts durchaus denkbar war, nicht nur die augenfälligen Verbrechen, sondern auch die subtileren sozialen Mißstände des frühen Kolonialismus zu erkennen und diese – ohne einen Vorgriff auf Ideen der Aufklärung zu unternehmen – einer Kritik zu unterziehen, die sich mit den Geknechteten solidarisch zeigt. Aus seiner ritterlich jesuitischen Geisteshaltung heraus entwickelt Boym eine tatkräftige Humanität und erkennt sinnvolle Lösungsansätze, die dem modernen postimperialistischen Humanitätskonzept der totalen Toleranz und unbedingten Nichteinmischung vielleicht sogar überlegen sind.

Im März 1644 läßt Boym Mosambik und dessen Elend hinter sich. Was er dort erfahren hat, nimmt er mit in seine eigentliche Mission. In Vietnam und China wird er sich als *T'oung Pao* innerhalb kürzester Zeit in die fremde Kultur integrieren und deren Heilkunde studieren. Boym wird sich in der fremden Welt als achtsam, respektvoll und lernbegierig erweisen, ohne jemals seine christlichen Wurzeln und seinen missionarischen Auftrag zu verleugnen. Wenige haben es ihm gleichgetan.

²⁹ *Cafraria* 14.