

I Einleitung: Kulturkontakt, Kolonialismus und Rassismus

I.1 Die tränенreiche Erzählung

Quidam tamen naute cum de Glaciali Insula ad Norwegianum remeare studuissent et a contrariis uentorum turbinibus in brumalem plagam propulsi, inter Viridenses et Biarmones tandem applicuerunt, ubi homines mire magnitudinis et Virginum Terram (que gustu aque concipere dicuntur) se reperisse protestati sunt. Ab istis uero Viridis Terra congelatis scopulis dirimitur. Que patria a Telenibus reperta et inhabitata ac fide catholica roborata terminus est ad occasum Europe, fere contingens Africanas insulas, ubi inundant occaei refluxa. Trans Viridenses ad aquilonem quidam homunciones a uenatoribus reperiuntur, quos Screlinga appellant. Qui dum uiui armis feriuntur, uulnra eorum absque cruore albescunt, mortuis uero uix cessat sanguis manare. Sed ferri metallo penitus carent; dentibus cetinis pro missilibus, saxis acutis pro cultris utuntur.¹

Als einige Schiffsleute versuchten, von Norwegen nach Island zurückzukehren, wurden sie von widrigen Winden in die Winterregion getrieben und schafften es zuletzt an Land zwischen den Grönländern und den Bjarmen. Dort, so behaupteten sie, fanden sie Männer von gewaltiger Größe und ein Land von Jungfrauen (diese sollen Kinder empfangen, indem sie Wasser trinken). Grönland ist von diesem Land durch eisige Klippen abgetrennt. Dieses Land, das von Isländern entdeckt, besiedelt und im wahren Glauben befestigt wurde, ist die westliche Grenze Europas, fast angrenzend an die Afrikanischen Inseln, in die die Wasser der Ozeane fließen. Jenseits der Grönländer haben Jäger einige menschenähnliche Wesen gefunden, die sie *skraelinger* nennen. Wenn sie von Waffen nicht-tödliche Wunden bekommen, werden diese weiß, ohne zu bluten, aber wenn sie tödlich sind, hört das Blut kaum auf zu fließen. Aber sie haben gar kein Eisen: sie benutzen die Zähne von Walen als Geschosse, scharfe Steine als Messer.

Der anonyme Autor der ‚Historia Norwegie‘ schien sich um 1170 sicher: das Christentum war auf dem Vormarsch oder bereits fest etabliert in den unwegsamen Regionen des nördlichen Norwegens und auch in den Kolonien im Nordatlantik, den Färöern und Grönland, die ab 1266 der norwegischen Krone tributpflichtig geworden waren. Allerdings lebten in diesen Regionen auch Gruppen, die sich dem Wort Gottes widersetzen und an deren menschlicher Natur Zweifel aufkommen konnten: die *skraelinger* in Grönland, die nicht bluteten, wenn sie verletzt waren, und die Saami, die durch das Anrufen unreiner Geister die Zukunft voraussagen konnten.

Die ‚Historia Norwegie‘ ist – wie viele der historiographischen Texte aus dem mittelalterlichen Skandinavien und Island – in vielerlei Hinsicht rätselhaft: Autor, Entstehungsort und -kontext sind unbekannt, die Datierung unklar (1160–1175 wird als wahrscheinlich angenommen, aber auch eine Schätzung auf Mitte des 13. Jahrhunderts hat Argumente für sich), die Überlieferung fragmentarisch. Erwartbar ist dagegen die pejorative Beschreibung und Wahrnehmung von nicht-christlichen Bevölkerungs-

¹ Historia Norwegie. Ed. Ekrem/Mortensen/Fisher, 54. Sofern nicht anders angegeben, sind alle Übersetzungen meine eigenen.

gruppen an den Grenzen der eigenen Territorien, die im europäischen Mittelalter über die lateinische Schriftkultur verbreitet wurde und in der sich antike Traditionen über ‚Barbaren‘ und christlicher Missionseifer vermischten.

Lange wurden diese pejorativen Beschreibungen, die sich in der lateinischen Historiographie ebenso wie in den altnordischen Sagas finden, als eine nachvollziehbare Beschreibung realer Begegnungen hingenommen – sie spiegelten eine ebenso pejorative Behandlung derselben indigenen Bevölkerungen wider, die seit der Frühen Neuzeit von den skandinavischen Ländern kolonialisiert wurden. Seit einigen Jahren erregen diese Texte aber auch Empörung: im Rahmen von postkolonialer Forschung und von Aussöhnungs-Kommissionen werden die mittelalterlichen Zeugnisse von Kultur- und Religionskontakt oft als die Wurzeln betrachtet, aus denen in linearer Entwicklung Rassismus, Kolonialismus und Unterdrückung bis hin zur Vernichtung indigener Kulturen und Sprachen resultierten.

Christianisierung und europäische Expansion sind untrennbar mit zwei Fragen verbunden, die auf die Ähnlichkeiten vormoderner Phänomene mit modernen abzielen: erstens, ob diese Prozesse bereits als Kolonialismus bezeichnet werden können, und zweitens, ob es in der Vormoderne Rassismus gab und dieser die Begegnungen geprägt hat. Wenn bereits die ersten Begegnungen der Saami mit dem Christentum von Rassismus und kolonialem Expansionswillen geprägt waren, dann muss die historische Rolle des Christentums anders verstanden werden, mit Rassismus als einem Kernelement bereits vor 1500. Wenn Rassismus, im Sinne einer essentialisierenden Definition von somatischen Merkmalen und einer Zuweisung von Hierarchien dazu, in den mittelalterlichen Quellen zu finden wäre, würde das eine wichtige Nuance zur Geschichte der Christianisierung hinzufügen. Wenn nicht, dann bleibt die Frage relevant, warum einige Begegnungen und Religionswechsel als wechselseitig vorteilhaft, andere als Unterdrückung gesehen werden.

Die Frage nach mittelalterlichen Wurzeln des kontemporären Rassismus nimmt in der internationalen Mediävistik mehr und mehr Raum ein – teils werden energisch Kontinuitäten herausgearbeitet, teils wird die Existenz von Rassismus ‚avant la lettre‘ ganz abgelehnt, und eine dritte Position wiederum hält die Frag nach den Anfängen für falsch gestellt. Weniger beachtet wurde dagegen bisher die Verschränkung von Rassismus und Kolonialismus, die für die Entwicklung des modernen Rassismus als ganz grundlegend angesehen wird, in der Vormoderne aber bisher nicht untersucht wurde – nicht zuletzt, weil mit der Frage nach der Existenz von Kolonialismus ‚avant la lettre‘ eine weitere Unbekannte hinzukommt. Dabei hat eine Fokussierung auf die Kontaktzonen am Rand der Christianitas mehrere Vorteile: hier kann Rassismus nicht nur als abstraktes ideologisches Konstrukt, sondern als konkrete soziale Praxis untersucht werden. Zudem ermöglichen solche Studien eine chronologische und regionale Differenzierung des Aufkommens und der Bedeutung von rassistischen Konstruktionen – diese fehlen in den bisherigen Studien weitgehend. Wenn die Frage nach mittelalterlichen Konstruktionen von *race* nicht rein im Literarischen verbleiben soll, muss nach einem vormodernen Zusammenhang von Kolonialismus und *race* gefragt werden. Was waren die praktischen Implikationen rassistischer Kategorien in vormodernen Gesell-

schaften? Waren vormoderne Expansions- und Migrationsbewegungen bereits von diesen Kategorien geprägt oder motiviert?

Während der gesamten Periode, die in Europa „das Mittelalter“ genannt wird, lebten im Nordatlantik und in Fennoskandien Gruppen unterschiedlicher Sprachen, Religionen und Kulturen nebeneinander, einige davon werden heute als indigen bezeichnet. Die Christianisierung dieser Regionen war ein langwieriger Prozess. Zeitgleich verliefen auch umfassende Prozesse der europäischen Expansion und Christianisierung in anderen Teilen Europas und an dessen Grenzen. Während die christlichen Herrscher die Kontrolle über die lateinischen Königreiche in Outremer verloren hatten, ging die Christianisierung an den nördlichen und östlichen Peripherien weiter: Kreuzzüge im Baltikum und im südlichen Finnland, wiederkehrende Taufen der litauischen Großherzöge, und die beginnende sogenannte Reconquista auf der Iberischen Halbinsel. Die mittelalterlichen Herrschaftsstrukturen ließen nicht die Ausbildung eines Empire zu, also einer staatlichen Struktur, die Kolonialismus und Expansion bewusst vorantrieb. Unterstützt von Wissensformationen und Institutionen, die die Expansion legitimierten, werden diese „Empire“ als zentral für neuzeitlichen Kolonialismus gesehen. Dennoch bildete das Christentum an sich durchaus eine Art Empire-Superstruktur – nicht allein wegen des Glaubenswechsels, sondern vor allem wegen der damit verbundenen Ausbereitung einer gemeinsamen Schriftsprache und Administration, ähnlichen Herrschaftsstrukturen und dem Zusammenwirken säkularer und ekklesiatischer Institutionen für die Ausbreitung.

Die Christianisierung brachte fundamentale Veränderungen auch in die Gesellschaften Fennoskandiens. Ethnischer, religiöser und sprachlicher Pluralismus wurde durch die zentralisierte Administration in Kirchendistrikten unter einer gemeinsamen Sprache und einem Glauben teils ersetzt, teils ergänzt. Die Quellen hierfür sind rar gesät und spiegeln vor allem die übergeordnete administrative Ebene. Die Stimmen der Konvertierten fehlen weitgehend in der Überlieferung, ebenso Quellen über die Verbreitung des Christentums, Missionierung und Predigt nach den initialen Konversionen von Herrschern. Die gemeinsame Analyse schriftlicher und materieller Quellen hat einen fundamentalen Wandel in der Sicht auf die Konversionsprozesse in Skandinavien bewirkt: lange Prozesse kulturellen und ökonomischen Wandels, gefolgt von einer Phase kultureller und religiöser Hybridität, anstelle der schnellen Konversionen, erzwungen von kürzlich getauften Königen im Rahmen ihrer Herrschaftsmäfestationen. Auch für die nordischen Siedlungen auf Grönland und die Bevölkerungen des nördlichen Fennoskandiens müssen archäologische Funde mit den spärlichen schriftlichen Quellen gemeinsam gelesen werden. Eine besondere Rolle spielen dabei die sogenannten Kontaktobjekte, die Austausch belegen, der in den schriftlichen Quellen nicht benannt wird.

Trotz der offensichtlichen strukturellen Gemeinsamkeiten werden die Konversionsprozesse der Inuit und Saami auf der einen und der skandinavischen Bevölkerungen auf der anderen Seite sowohl in der Forschung als auch in populären Narrativen ganz unterschiedlich dargestellt. Während Inuit und Saami als Opfer aggressiver Strategien der Europäisierung und (Schwert-)Mission erscheinen, wird die Konversion von „Wi-

kingerkönigen‘ wie Harald Blåtand, Olav Tryggvason und Olof Skötkonung als rationale politische Strategie geschildert, die es ihnen erlaubte, trotz des neuen Glaubens eine starke regionale Identität beizubehalten. Die Konversion der ‚Wikinger‘ wird also als ein für beide Seiten vorteilhafter Prozess beschrieben, während nicht nur der Religionskontakt, sondern auch die Handelskontakte etwa zwischen Saami und *birkarlar* (einer für den Handel mit den Saami privilegierten Gruppe) im 13. Jahrhundert bereits als eine Beziehung von Dominanz und Subordination interpretiert wurden.² Das Narrativ, in dem indigene Bevölkerungen immer lediglich als Opfer und passive Empfänger von Kulturkontakt erscheinen, kann in Anlehnung an ein Paradigma der europäisch-jüdischen Geschichte das tränenreiche (*lacrimosa*) Narrativ genannt werden.³ Salo W. Baron forderte bereits in den 1920er Jahren, die mittelalterlichen Beziehungen zwischen Juden und Christen nicht nur als ein Tal der Tränen darzustellen, sondern auch die Phasen der friedlichen Koexistenz und die gleichzeitige Blüte aschkenasischer Spiritualität und Philosophie zu sehen. Ebenso wird in den postkolonialen Studien, vor allem aber in Indigenous Studies seit langem gefordert, Indigene nicht als bedauernswerte historische Relikte darzustellen, als Überbleibsel eines Kontakts, der ihre unterlegene Kultur nur vernichten konnte, sondern als gleichberechtigte Akteure in der Geschichte. Gerade in Regionen, in denen die schriftlichen Quellen so sporadisch sind wie in den hier untersuchten, bewirkt der Paradigmenwechsel hin zu indigener ‚agency‘ auch eine Dekonstruktion des Narrativs von europäischer Abenteuerlust und Entdeckerfreude: hin zur Wahrnehmung von Marginalität, von schwachen Strukturen, missglücktem Austausch und mangelnden Ressourcen. Die Darstellung von christlich-lateinischer Kultur, inklusive der Wissenspraktiken, der Schreibkultur und Sprachen, als vollständig fremde und schädliche Elemente in indigenen Gesellschaften befördert auch eine Wahrnehmung von Indigenität als das ganz Andere, Unveränderliche, und bedient damit eine europäische Phantasie, deren Konzept von Kulturen als in sich abgeschlossenen Einheiten als überholt gelten darf. Das Christentum in den nordischen Siedlungen in Grönland, ebenso wie in Jämtland und Hålogaland, war im 13. und 14. Jahrhundert nicht dasselbe wie das, das den Papstpalast in Avignon schuf und unterhielt.

Eine naheliegende Erklärung für die Unterschiede in den Narrativen über Religionswechsel und Kulturkontakt ist der Kolonialismus selbst. Die frühneuzeitlichen und neuzeitlichen kolonialen Zugriffe auf die Regionen der Inuit und Saami waren nicht nur von dem Wunsch nach Ausbeutung der Ressourcen, sondern auch von rassistischen Haltungen und christlich-missionarischem Sendungsbewusstsein geprägt, und diese Erkenntnis prägt oft auch die Sicht auf die chronologisch davor liegenden Kontakte. ‚Critical Race Theory‘ fordert, *race* nicht danach zu definieren, welcher Inhalt der Kategorie jeweils historisch unterschiedlich zugesprochen wird, sondern danach, was *race* tut, also welche Effekte die Konstruktion der Kategorie jeweils historisch spezifisch hat.⁴

² Bergman/Edlund, Birkarlar and Sámi (2016); Hansen/Olsen, Hunters in Transition (2013), 214.

³ Eine aktuelle Diskussion dieses Konzepts findet sich bei Teller, Baron’s ‚Lachrymose Conception‘ (2014).

⁴ Ndiaye, Race and Ethnicity (2021), 116.

Für eine Bewertung der Begegnungen in Grönland, Nordamerika und Fennoskandien müssen deshalb immer die verschiedenen Zeitebenen berücksichtigt werden, die sich aus der Quellenlage ergeben: wer waren die Siedler:innen, was waren ihr Wissens- und Erfahrungshintergrund und ihre Ressourcen? Wer waren die Autoren der schriftlichen Quellen? Zudem müssen die großen Komplexe Rassismus und Kolonialismus in Einzelaspekte aufgebrochen werden, um sinnvoll ausloten zu können, ob sie für die Begegnungen vor 1500 bereits relevant waren: Gab es Hinweise auf eine nicht nur kollektive Wahrnehmung der Physiognomie, der Kultur oder des Charakters bestimmter Gruppen, sondern auch auf die genealogische Weitergabe davon, also eine essentialistische, biologistisch und genealogisch determinierte Konstruktion von Eigenschaften, die als *race* definiert werden können – oder auf deren Abwesenheit? Und wie sah der koloniale Zugriff aus – wer beutete die Ressourcen aus, gab es geostrategische Maßnahmen von Kronen oder Erzbistümern, und waren diese jeweils auch durch eine Ideologie der Vorherrschaft getragen?

Die verheerende Rolle, die die christliche Kirche in der Kolonisation und zwangsweisen Assimilation nicht nur der Inuit und Saami gespielt hat, darf nicht ignoriert werden. Aber die Annahme, dass bereits die frühesten Begegnungen mit der neuen Religion von Rassismus einerseits und Unterwerfung andererseits geprägt waren, und nicht von Neugier, spirituellem Interesse oder politisch-ökonomischen Erwägungen, befestigt eine koloniale Sicht auf indigene Bevölkerungen als passive Opfer des Kontakts, als den ewig schwächeren Part. Das tränenreiche Narrativ erfüllt zwei wichtige politische Funktionen: erstens die Thematisierung der intergenerationalen Traumata, die durch zwangsweise Assimilation hervorgerufen werden, und zweitens die Unterstützung von Restitutions- und Repatriierungsfordernungen. Beides sind wichtige Aspekte, die aber keinesfalls geschwächt werden durch eine präzise chronologische Verortung historischen Unrechts bei gleichzeitiger Anerkennung der Tatsache, dass dieses Unrecht nicht schon immer da gewesen ist, dass europäische Überlegenheit nicht *since time immemorial* die Kontakte geprägt hat.

Diese Kritikpunkte bezüglich der Darstellung von Religions- und Kulturkontakt sowie von Indigenität sind bereits umfassend in Bezug auf andere Regionen der Welt, in denen die Christianisierung mit Kolonialismus einherging, und auf andere Perioden ausgearbeitet worden. Ihre Anwendung auf die Arktis und Fennoskandien blieb bisher aus, vor allem, weil in der Forschung über diese Regionen der Fokus auf den protestantischen Missionen des 18. Jahrhunderts liegt, die bereits im Zusammenspiel mit kolonialen Bestrebungen der dänischen und schwedischen Kronen einhergingen und die auf einem umfassenden Wissensbestand aus kolonialen Praktiken aus den Amerikas, Asien und Afrika aufbaute. Dass hier Rassismus, ‚white supremacy‘ und Missionspraktiken zusammenkamen, ist unbestritten – ob diese auch für die Christianisierungsprozesse der lateinischen Kirche in Nordeuropa zwischen 1000 und 1500 galten, ist dagegen fraglich.

Die nordischen Kolonien im Nordatlantik und die beginnende Kolonialisierung in Sápmi seit dem 10. beziehungsweise seit dem 13. Jahrhundert – die genaue Chronologie der Ereignisse wird noch zu erarbeiten sein – auf ihre ideologischen Wurzeln und

Prägungen hin zu befragen ist auch außerhalb Skandinaviens politisch besonders relevant wegen der fortdauernden Wikinger-Romantik, die allzu oft völkisch, pan-germanisch oder einfach rassistisch aufgeladen ist und damit eine Spielart von ‚white supremacy‘ sein kann. In den USA kommt noch die Glorifizierung der grönländischen Siedler:innen hinzu, die zufällig in Neufundland landeten, als ‚erste europäische Entdeckung Nordamerikas‘. Diese wird bis heute mit einem eigenen Feiertag, dem ‚Leif Erikson Day‘, jährlich begangen.⁵ Sogar postkoloniale kanadische Stimmen, wie Caitlin Maura Hanrahan im Podcast ‚The Secret Life of Canada‘⁶, zeigen Freude über diese erste Kolonisation, weil sie die Bedeutung von Christopher Columbus und seiner Entdeckung mindert. Dennoch haben auch die Forschungen über L’Anse aux Meadows und die Präsenz der Isländer/Grönländer in Nordamerika die Tendenz, eine eurozentristische Sichtweise zu reproduzieren: abenteuerlustige Europäer und unbekannte, rätselhafte Indigene. Die Dominanz der wenigen schriftlichen Quellen, die trotz ihrer offensichtlichen quellenkritischen Schwierigkeiten immer wieder mit den wenigen archäologischen Funden in Übereinstimmung gebracht werden sollen, verstärkt diese Tendenz, zumal die indigenen Bevölkerungen eben über keine schriftliche Überlieferung dieser Periode verfügen und die eurozentristische Perspektive diesen Quellen einen überragenden Wert gegenüber anderen Zeugnissen einräumt.

Als historischer Prozess ist diese Siedlungsbewegung aber auch besonders schwierig zu untersuchen, weil gleichzeitig der langwierige Prozess der Christianisierung der nordischen Gesellschaften vonstatten ging. Kultur- und Religionskontakte in der Arktis, in Nordamerika und im nördlichen Fennoskandien folgten deshalb nicht einem klaren Schema ‚christliche Europäer versus polytheistische Indigene‘, sondern sind regional und chronologisch zu differenzieren, soweit es die fragmentarischen Quellen zulassen. Eine pan-skandinavische, weiße, christliche Wikinger-Identität ist in der Tat eine Konstruktion aus der Ideologie der ‚white supremacy‘ heraus; sie im Einzelnen historisch zu dekonstruieren trägt zur Dekonstruktion der gesamten Ideologie bei.

I.2 ‚White supremacy‘ im 11. Jahrhundert?

Gab es Rassismus im Mittelalter? Und waren die europäischen Siedlungsbewegungen in Nord- und Osteuropa, die zu Kolonien im Nordatlantik, in Fennoskandien und anderswo führten, ähnlich wie neuzeitlicher Kolonialismus, von einer rassistisch motivierten Idee von ‚european supremacy‘ oder ‚white supremacy‘ geprägt?

Kolonialismus ist einer der merkwürdigsten, grausamsten und tiefgreifendsten Prozesse innerhalb der europäischen Expansion und Unterwerfung der Welt unter

5 Diese Phänomene wurden kürzlich in einem Sammelband thematisiert: *Machan/Helgason* (Hrsg.), *From Iceland to the Americas* (2020).

6 CBC, Newfoundland (2023).

Prinzipien der Gewinnmaximierung und Konkurrenz. Die Idee homogener Nationalstaaten unter Führung sich als elitär verstehender Kulturen, Religionen und Sprachen, die dem zugrunde liegt, richtet auch nach innen und im globalen Norden viel Schaden an – Einsprachigkeit, religiöse Unterdrückung, gewaltvolle Umsiedlung prägten die europäischen Länder im späten 19. und 20. Jahrhundert. Aus einer globalen Perspektive war es jedoch nicht nur der Nationalismus, sondern die Ideologie der ‚white supremacy‘, die europäische Expansion ebenso wie Stratifizierungen nach essentialisierenden Kategorien innerhalb von Nationalstaaten rechtfertigte. ‚Weiße Vorherrschaft‘ wird vor allem im Rahmen der ‚Critical Race Theory‘ als die grundlegende ideologische Formation angesehen, die alle anderen hierarchischen Ordnungen nach sich zieht. Rassismus und ‚white supremacy‘, die Vorstellung, dass Weiße und deren Kultur allen anderen Menschen überlegen seien und diese deshalb dominieren sollten, haben diese Prozesse legitimiert und angetrieben. Sie prägen die Gesellschaften des globalen Nordens bis heute.

Nichts daran würde sich ändern, wenn wir klar feststellen könnten, dass bereits die nordischen Kolonien im Nordatlantik ab dem 10. Jahrhundert oder die Kontakte der schwedischen und norwegischen Bevölkerungen mit den Saami durch Rassismus, den Willen zur Dominanz über eine als inferior wahrgenommene Kultur und ein asymmetrisches Machtverhältnis geprägt waren – dass die Wikinger ebenso wie der Deutsche Orden von einer Ideologie der ‚white supremacy‘ getragen und ihre Begegnungen mit Menschen in Grönland und dem Baltikum dadurch geprägt waren.

Ebensowenig ändert sich aber an der Bewertung durch die gegenteilige Behauptung, dass nämlich Rassismus und Kolonialismus Phänomene seien, die erst mit den europäischen Expansionen in die Amerikas, oder mit den Ostindischen Handelskompanien, oder mit der Aufklärung begonnen hätten und dass die mittelalterlichen europäischen Gesellschaften zwar durch umfangreiche Stratifizierungen geprägt und allgemein Nicht-Christen gegenüber feindlich eingestellt waren, eine Verortung dieser Asymmetrien in den Körpern und eine daraus abgeleitete Ideologie der Überlegenheit aber noch nicht kannten.

Auch wenn sie für die Bewertung des neuzeitlichen Rassismus und Kolonialismus nichts ändert, ist die Frage nach mittelalterlichen Formen derselben doch relevant – politisch, erkenntnistheoretisch, historisch. Wenn es im Mittelalter rassistische Strukturen und Ideologien gab, die den modernen sehr ähneln oder gar mit ihnen identisch sind, dann sind die Wurzeln unserer gegenwärtigen Gesellschaften noch gewaltvoller und schuldbeladener als ohnehin angenommen. Wenn es Rassismus in Europa schon immer gab, wenn der Europäer an sich schon immer expandieren wollte auf Kosten anderer, die er als minderwertig ansah, dann gibt es keine Hoffnung darauf, dass diese Strukturen und Ideologien irgendwann verschwinden könnten. Wenn Rassismus nicht in einer bestimmten historischen und gesellschaftlichen Konstellation entstanden ist, sondern schon immer da war, dann kann er nicht entlernt werden. Die Betonung von historischen Kontinuitäten, vor allem von Forscher:innen aus Nordamerika im Rahmen eines kontemporären Kampfes gegen rassistische Strukturen in der eigenen Gesellschaft

(und der eigenen Universitätslandschaft) formuliert, führt konsequent weitergedacht zur Zementierung dieser Kontinuitäten.

Die Verflechtung der mediävistischen Forschung mit dem Siedlerkolonialismus in Nordamerika und seinen tiefgreifenden andauernden Folgen wird besonders offensichtlich in der Bewertung der sogenannten ‚Vínland-Sagas‘, zwei der sogenannten ‚Íslendingasögr‘, historiographischen Berichten über die Geschichte Islands und des Nordatlantik. ‚Grænlendinga saga‘ und ‚Eiríks saga rauða‘ entstanden vermutlich zwischen 1220–1280, sie berichten aber über den Zeitraum 970–1030. Beide Texte sind aus einer respektive zwei Handschriften aus dem späten 15. respektive dem 14. Jahrhundert überliefert. Das Ausmaß, in dem sie sich auf eine mündliche Vorlage beziehen, ist nicht mehr zu rekonstruieren, in jedem Fall aber reflektieren die Identitäts- und Fremdheitskonstruktionen in den Isländersagas nicht die Situation in der konkreten Begegnungssituation, sondern im Island des 13. Jahrhundert. Für die Bewertung und Interpretation muss also nicht die Siedlungssituation, sondern die der gelehrten klerikalen Elite in Island Ende des 13. Jahrhunderts als Hintergrund in Betracht gezogen werden.⁷

Eine postkoloniale, rassismuskritische Lesart der ‚Vínland-Sagas‘ wurde prominent von Geraldine Heng vorgebracht⁸, aber auch Jack D. Forbes hat in ‚Africans and Native Americans‘ die Genese transatlantischer Beziehungen als gewaltvoll direkt aus der europäischen Entdeckung Grönlands und Nordamerikas in den Jahren um 980 abgeleitet.⁹ Unzweifelhaft handelt es sich bei diesen Sagas um grässliche Texte, in denen die Indigenen im Zusammenhang mit Monstern, Magie und physischer Devianz geschildert werden. Jedoch scheint die klare Entscheidung für Wikinger als ‚white supremacists‘ auch von der nordamerikanischen Perspektive beeinflusst zu sein: wenn die kleine Siedlung an der kanadischen Westküste als die erste europäische ‚Entdeckung‘ der neuen Welt gelesen wird, wenn Leif Eriksson ganz wie Christoph Columbus und Jacques Cartier als ‚Entdecker‘ und Siedler gesehen wird, dann müssen sich auch die Motive und Einstellungen dieser Männer und ihrer Gefolge ähneln. Die tatsächliche Marginalität der Expedition und derjenigen, die sie unternahmen, steht dem entgegen.

Die Siedler:innen selbst waren vom kulturellen, ökonomischen und Bildungshorizont her eine völlig andere Gruppe als diejenigen, die ihre Geschichte niederschrieben. Aus Vergleichen mit der Landnahme in Island und den anderen nordatlantischen Inseln ergibt sich, dass vermutlich auch Grönland von Menschen besiedelt wurde, die in Norwegen und Island kein agrarisch nutzbares Land besaßen oder erwerben konnten und entsprechend nach weiteren unbesiedelten Regionen suchten. Auch die Beschreibung von Erik dem Roten als Exilant aufgrund begangener Verbrechen in beiden Län-

⁷ Grönland wird noch in einer Reihe weiterer Sagas erwähnt, allerdings gibt es nur noch eine weitere Schilderung von Kontakt der Siedler:innen mit anderen Bevölkerungsgruppen auf der Insel oder in Nordamerika. Eine ausführliche Diskussion der ‚Vínland-Sagas‘ und der ‚Eyrbyggja saga‘ und der dort vorkommenden Schilderungen des Kontakts findet sich unten in Kapitel V.3.

⁸ Heng, Invention of Race (2018).

⁹ Forbes, Africans and Native Americans (1993).

dern gibt eine realistische Motivation von Siedler:innen wieder. Der Erfahrungshorizont dieser Gruppe bezog sich auf die Expansionen der jüngeren Eisenzeit (auch Wikinger-Zeit genannt): friedliche ebenso wie kriegerische Expeditionen, oft mit anschließenden Siedlungen in Regionen, in denen entweder noch niemand lebte, der Anspruch auf das Land erhob – so wie auf den Färöern und auf Island – oder wie in England und im Ostseeraum, wo wiederholte Raubzüge zu Verhandlungen mit den lokalen Autoritäten, Siedlungen und der Ausbildung von Herrschaftsstrukturen führten.

Auch über die Besiedlung der Färöer und Islands existieren nur die späteren isländischen Texte, das heißt aus demselben zeitlichen Abstand wie im Fall Grönlands. Über die skandinavischen Expansionen nach England und Frankreich berichten kontemporäre lokale Historiographien, die über die Angreifer aus dem Norden aus nahe-liegenden Gründen sehr schlecht reden und ihnen bestimmt keine überlegene Kultur zuweisen. Schriftliche Quellen aus skandinavischer Sicht über die Motive für die Angriffe und Siedlungen existieren nicht – würden sie existieren, wären dies die Dokumente, anhand derer die Motivlage und Ideologie der ersten europäischen Generation in Grönland und Nordamerika rekonstruiert werden müsste, unter Berücksichtigung der in der Forschung immer wieder betonten regionalen Unterschiede in den skandinavischen Gesellschaften, die keinesfalls eine umfassende ‚Wikinger-Kultur‘ bildeten. Bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts war Skandinavien relativ friedlich, dominiert von dänischen Herrschern, deren Netzwerke auch die umfangreichen Handels- und Überfallsreisen organisierten und trugen – Gewalt geschah weitgehend außerhalb Skandinaviens, und die Motive dafür lagen in Mechanismen der Herrschaftsausübung in Skandinavien, vor allem dem Bedarf nach Luxusgütern für das System der Loyalitätssicherung. Relativ wenige Personen in Skandinavien waren verfügbar, um mit auf ‚Wikingerzüge‘ zu gehen.¹⁰ Auch die demographische Basis für die Siedlungen und Kolonien war nicht groß, und die Motive der Siedler:innen sind weniger gut zu rekonstruieren als die der Wikinger. Sie sind aber mit Sicherheit verschieden von denen der klerikalen Eliten Islands im späten 13. und 14. Jahrhundert, die die Tradition über die Besiedlung verschriftlichten.

I.3 Postkoloniale Erinnerungskultur

Die verheerenden, oft genozidalen Folgen des Kolonialismus für Bevölkerungsgruppen im globalen Süden sind ein Faktum, an dem wir nicht vorbeisehen können, wenn wir uns die vormoderne, vorkoloniale Geschichte von Regionen und Bevölkerungen anschauen, die später kolonisiert wurden. Die Tatsache, dass Europäer nach wie vor reklamieren, Christoph Columbus oder Jean Cabot oder David Livingstone hätten Kontinente ‚entdeckt‘, die seit Jahrtausenden bewohnt waren, nimmt der Betrachtung von Kultur- und Handelskontakten außerhalb Europas vor dieser Periode der euro-

¹⁰ Siehe hierzu Sigurdsson, Scandinavia (2022).

päischen ‚Entdeckungen‘ jede Unschuld. Der europäische Vernichtungswille gegenüber indigenen Bevölkerungen in den Amerikas, Asien und Afrika setzte so schnell nach den ‚Entdeckungen‘ ein und war so hemmungslos, dass es kaum glaubhaft erscheint, der entsprechende ideologische Überbau für diese sei plötzlich im frühen 16. Jahrhundert entstanden und habe keine Vorläufer in mittelalterlichen Ideologien gehabt – schnell bieten sich die Kreuzzüge oder die Iberische Halbinsel als historische Vorbilder an, und anhand dieser wurde die wissenschaftliche und politische Debatte bisher meist geführt. Um ein differenziertes Bild über mittelalterlichen Kolonialismus und dessen Zusammenspiel mit der Konstruktion rassistischer Kategorien – oder deren vormoderne Abwesenheit – zu erhalten, sind jedoch noch viele detaillierte Fallstudien notwendig, die anhand der verfügbaren schriftlichen und materiellen Quellen auszuloten suchen, wo und wann Vorläufer einer rassistischen oder kolonialrassistischen Ideologie zu finden sind.

In den USA und Kanada wird die Debatte um vormodernen Rassismus und dessen Rolle im Kolonialismus seit einigen Jahren mit großer Energie und großem Schmerz geführt. In beiden Ländern leben signifikante Anteile der Bevölkerung, die First Nations, weiterhin unter kolonialen Bedingungen, die ihre Rechte, ihren Besitz und ihre Zugehörigkeit definieren. Ebenso leben in beiden Ländern signifikante Anteile der Bevölkerung, die Nachkommen von versklavten Menschen sind. Europäischer Expansionsismus hat diese Gesellschaften erschaffen und für viele Generationen traumatisiert. Alle gegenwärtigen Debatten um *race* stehen damit im Zusammenhang.

In Europa ist die Situation eine völlig andere. Die europäischen Nationalstaaten, von denen die Expansion ausging, führten vor allem im 20. Jahrhundert genug Kriege, Genozide und Katastrophen auf dem eigenen Kontinent, die die Erinnerungskultur und die politischen Debatten bis heute prägen.¹¹ Gerade in Deutschland hat es Jahrzehnte und harte erinnerungspolitische Kämpfe gebraucht, bis die Erinnerung an den Holocaust und deutsche Schuld und Verantwortung weitestgehend im öffentlichen Gedächtnis verankert wurden. Eine Entschädigung einiger Opfergruppen wurde bis in die 2000er Jahre hinausgezögert; viele, wie die Opfer von Vergeltungsmassakern in besetzten Gebieten in Italien und Griechenland, wurden nie entschädigt. Zehntausende Täter:innen wurden nie bestraft. Erst mehrere Generationen nach dem 2. Weltkrieg war und ist es möglich, eine differenzierte Erinnerungskultur für unterschiedliche Opfergruppen auch auf staatlicher Ebene zu etablieren. Angesichts der Massivität der deutschen Schuld und des Schadens, den Deutschland für ganz Europa im Ersten und Zweiten Weltkrieg angerichtet hat – und angesichts der Tatsache, dass Erinnerung nicht immer multidirektional ist¹² – hat eine Anerkennung der noch älteren deutschen Verbrechen erst langsam begonnen. Der Genozid an den Herero und Nama, der umfang-

¹¹ Veränderungen, Erweiterungen und Transformationen in der deutschen Erinnerungskultur diskutieren die Beiträge in Zimmerer (Hrsg.), Erinnerungskämpfe (2023).

¹² Die Forderung nach einer „multidirektionalen Erinnerung“, also einem öffentlichen Raum, in dem Platz für die Erfahrungen und das Gedenken mehrerer unterschiedlicher Gruppen gleichberechtigt nebeneinander sein soll, hat Michael Rothberg formuliert: *Rothberg, Multidirectional Memory* (2009).

reiche Kulturraub in verschiedenen afrikanischen und asiatischen Regionen, die mühsame Restituierung von menschlichen Überresten aus anatomischen Sammlungen, eine Aufarbeitung der Rolle der Kirchen im Prozess der Kolonisierung, die Entfernung von Kolonialdenkmälern – all das spielt in der deutschen Öffentlichkeit und Erinnerungskultur bisher nur eine untergeordnete Rolle. Nachkommen der Kolonisierten machen in Deutschland nur einen geringen Teil der Bevölkerung aus – anders als in den Niederlanden, England und Frankreich etwa.

Dass in Skandinavien die Erinnerungskultur und politische Aufarbeitung des Kolonialismus noch nicht sehr weit gediehen ist, hat andere Gründe. Norwegen und Finnland waren zur Hochzeit des Kolonialismus keine selbständigen Staaten, hier gibt es eine eigene „wir waren kolonisiert“-Diskussion, die allerdings kaum politische Relevanz hat. In Schweden, wo die Diskussion noch marginaler ist, wird meist darauf verwiesen, dass das Land nur fünf überseeische Kolonialgebiete hatte, vier davon sehr kurzlebig. Dänemark, mit einer sehr umfassenden Kolonialgeschichte, überseesischen Besitzungen und Einbindung in den sogenannten Dreieckshandel, der versklavte Menschen aus dem Gebiet des heutigen Ghana in die Karibik brachte, hat bisher keine offizielle Entschuldigung geleistet, der gesellschaftliche Druck hierzu hält sich in Grenzen, obwohl die Forschung zum Thema seit einigen Jahren stetig zunimmt.¹³ Angesichts dieser Situation ist es naheliegend, dass die fortdauernden kolonialen Relationen in Grönland und Sápmi noch deutlich weniger thematisiert werden. Die Frage, ob bereits die ersten Kontakte zwischen europäischen/skandinavischen Siedler:innen und den indigenen Bevölkerungen von Grönland und Sápmi von Rassismus und ‚european supremacy‘ geprägt waren, hat jedoch Auswirkungen auf kontemporäre politische Debatten in den nordischen Ländern, weil sie in einer Phase aktiver postkolonialer Kämpfe stattfindet, in der beide indigene Gruppen, Inuit und Saami, in fünf Nationalstaaten um Unabhängigkeit, Landrechte, Mitbestimmung und Wiedergutmachung kämpfen.

I.4 Forschung und Forschungslücken

Die bisherigen Forschungen über Rassismus in der Vormoderne lassen sich grob in drei Positionen aufteilen: Erstens, Rassismus sei ein modernes Phänomen, das erst mit der Erfindung von ‚Menschenrassen‘ im 18. Jahrhundert aufgetreten sei. Ein breiter Rassismusbegriff, der auch frühere Formen einschließt, schwäche das Konzept und mache die Unterscheidung von Rassismus zu Xenophobie, Religionsfeindschaft und anderen Formen der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit unmöglich. Diese Position wurde vor etwa 20 Jahren prominent von William Chester Jordan vertreten,¹⁴ in unterschiedlichen Abstufungen kommen aber Forderungen nach Schärfungen des Begriffs aufgrund der qualitativen Veränderungen in der Moderne

¹³ Eine Zusammenfassung der Debatte findet sich hier: *Villadsen, Debatten* (2024).

¹⁴ *Jordan, Race* (2001).

nach wie vor vor – oft von Forscher:innen vorgetragen, die nicht schwerpunktmäßig in der Mediävistik arbeiten.

Zumindest konzeptionell gehört zu dieser Position auch die breite Forschungsrichtung, die sich nicht mit *race*, sondern mit ‚dem Anderen‘ beschäftigt und damit eine politische Stellungnahme bezüglich der kontemporären Bezüge der eigenen Forschung umgeht. Hier finden sich vor allem in der deutschsprachigen Forschung eine Vielzahl von Arbeiten, die sehr quellennah über Ethnonyme, über die Beschreibung von Nicht-Christen in Chroniken und andere Prozesse des ‚Othering‘ arbeiten. Ganz verschwinden kann die Stellungnahme aber auch aus diesen Ansätzen nicht: denn ‚das Eigene und das Fremde‘ beinhaltet einen eurozentristischen Blickwinkel, in dem ‚das Fremde‘ nahezu ausschließlich zur Selbstvergewisserung, Identifikation und Definition benutzt und gesehen wird.

Eine zweite, dem radikal entgegengesetzte Position fasst unter Begriffen wie *race-making* oder *race-thinking* rassistisch, religiös und ethnisch begründete Kategorien der Abwertung in der Vormoderne und betont damit die Bedeutung mittelalterlicher Konzepte für die Entwicklung des modernen Rassismus. Sie bezieht sich positiv auf die ‚Critical Race Theory‘, benutzt aber einen extrem breiten Rassismusbegriff, in dem die vielfältigen Stratifizierungen mittelalterlicher Gesellschaften kaum gewertet werden können. Sie wurde am lautesten, auch am angreifbarsten, von Geraldine Heng formuliert und zieht sich auch durch das sechsbandige Werk ‚A Cultural History of Race‘, der Band zum Mittelalter herausgegeben von Thomas Hahn.¹⁵

Eine dritte Position möchte die Frage insgesamt anders stellen. Im deutschsprachigen Raum speist sich dieser dritte Weg unter anderem aus dem Bewusstsein, dass zwar im Englischen *race* und *racism* nahe beieinander liegen, im Deutschen und in anderen europäischen Sprachen ‚Rasse‘ aber nicht den Bedeutungswandel von der biologisch determinierten Einteilung von Menschen und Tieren zur sozialen Konstruktion und Kategorisierung nach einem Set von vorgestellten Merkmalen gemacht hat. Unter Anerkennung der gesellschaftspolitischen Bedeutung der Debatte in Nordamerika versucht diese Forschungsrichtung, Differenzierungen einzufügen, um dem europäischen Mittelalter und den kontemporären europäischen Gesellschaften mehr gerecht zu werden. Diese Position, kürzlich von Karl Ubl vertreten¹⁶ und auch in einem Sonderheft der Zeitschrift ‚traverse‘ angerissen¹⁷, lässt sich als ‚ja, aber‘ zusammenfassen: ja, mittelalterliche Formen der Kategorisierung und Diskriminierung sind Vorfäule moderner Phänomene, und ja, ‚Critical Race Theory‘ hat viele wichtige Anregungen für die Forschung in der Vormoderne zu bieten, aber: eine Diversifizierung der Quellen und der untersuchten Sprach- und Kulturräume ist notwendig; auch Phänomene, die gegen die Linearität der Entwicklung sprechen, müssen in Betracht gezogen

¹⁵ Hahn/Turda (Hrsg.), *Cultural History of Race* (2021).

¹⁶ Ubl, *Rasse und Rassismus* (2023).

¹⁷ Gillabert/Rathmann-Lutz/Schürch, *Vormoderne postkolonial?* (2022).

werden; und die unterschiedlichen Bereiche, in denen die Kategorien der Abgrenzung auftreten, müssen differenziert betrachtet werden.

Die vorliegende Studie verortet sich im ‚ja, aber‘-Bereich und möchte diesem noch zwei Aspekte hinzufügen. Erstens kommt die politische Sprengkraft der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität nicht nur aus der Frage der Begrifflichkeit von *race* und Rassismus, sondern vor allem aus deren praktischen Implikationen: eine ganze Weltordnung, die aus der Ideologie der ‚white supremacy‘ und ihrer Umsetzung in Kolonialismus, Imperialismus und Kapitalismus resultiert und die bis heute die Lebensbedingungen nahezu aller Menschen auf der Erde prägt. Entsprechend sollte Kolonialismus als eine Variable mit einbezogen werden, als ein Prozess oder mehrere Prozesse, die interkulturelle Kontakte prägten.

Zweitens beruht die ‚Critical Race Theory‘ auf einer stark von nordamerikanischen Verhältnissen geprägten Definition von Rassismus und dessen struktureller Verankerung in der US-amerikanischen Gesellschaft. Diese tendiert dazu, wie derzeit verstärkt kritisch formuliert wird, den Siedlerkolonialismus auszublenden und den Fokus auf die Sklaverei und ihre langfristigen gesellschaftlichen Folgen zu richten. Diese Prozesse sind zwar zweifellos von Europäern initiiert und durchgeführt worden, sie spielen aber weder für mittelalterliche rassistische Konstruktionen noch für kontemporären europäischen Rassismus eine vorrangige Rolle. Wenn moderne Konstruktionen von *race* der Ausgangspunkt sein sollen, anhand dessen die Kontinuität oder Diskontinuität aus der Vormoderne untersucht werden soll, dann müssen auch historische und regionale Unterschiede in denselben in Betracht gezogen werden. Für Europa bedeutet das vor allem die Integration zweier Aspekte: eine kulturelle Definition von Religion als tragenden Bestandteil der Abgrenzung, und die Integration von Aspekten von Rassismus, die nicht entlang des ‚black/white binary‘ verlaufen, etwa antislawischer Rassismus und die enge Verknüpfung von Rassismus und Rechtsstatus. Kolonialismus, Rassismus und deren Folgen müssen in ihren Herkunftsländern und nach deren Paradigmen untersucht werden, nicht nur in den (ehemaligen) Kolonien.¹⁸

Drei Aspekte vor allem können dazu dienen, eine klare Ja oder Nein-Antwort auf die Frage nach Rassismus in den mittelalterlichen Kontakten zu nuancieren, vielleicht sogar zu verhindern: erstens eine Kontextualisierung nicht mit den späteren kolonialen Gründungen und dem Siedlerkolonialismus in Nordamerika, sondern mit skandinavischen Expansions- und Siedlungsbewegungen in ganz Europa seit dem 8. Jahrhundert: Wikingerüberfälle, das nordische Königreich auf den britischen Inseln, Intensivierung der Handelsbeziehungen im nördlichen Fennoskandien mit saamischen und finnischen Gruppen, die Expansion im Ostseeraum. Im Rahmen dieser Perspektivierung ist die Frage besonders relevant, wie das Christentum zu diesem Zeitpunkt in den expandierenden Gesellschaften aussah – wurde und wird

¹⁸ Siehe hierzu auch Schürch, Interview with Geraldine Heng (2022). Die europäischen Spezifizierungen habe ich in einem Kommentar zu diesem Interview ausgeführt: Heß, Status Quo der rassismuskritischen Mediävistik (2022).

doch die christliche Religion und ihr universaler Anspruch der Mission der ‚Ungläubigen‘ zu Recht als eine der zentralen Grundvoraussetzungen für die Ausbildung von rassistischen Kategorien und ‚white supremacy‘ genannt. Aber auch die Verbindung von christlicher Religion und Kolonialismus ist nicht schon immer dagewesen, sondern das Ergebnis historischer Prozesse, die analysiert und chronologisch und geographisch festgemacht werden können. Dabei sind für die Kolonien im nordatlantischen und fennoskandinischen Raum weniger die sich kurz darauf in Mittel- und Südeuropa entwickelnde Kreuzzugsidologie relevant und die sich darin artikulierenden Relationen zwischen Christen, Muslimen und Juden, sondern die Frage, wie das Christentum in Nordeuropa zu diesem Zeitpunkt aussah. Der Forschungsstand über klerikale Ausbildung und Schriftlichkeit, die Verankerung des Christentums in den neu konvertierten Regionen und in den Kolonien, und über Mission und Kreuzzüge in Nordeuropa lassen es zu, eine differenziertere Sicht auf die Frage nach dem Zusammenhang von Christentum und Rassismus zu formulieren, als es bei einer einfachen Übertragung historischer Phänomene auf ganz Europa der Fall wäre.

Zweitens ist es insgesamt notwendig, die Anerkennung der fatalen Folgen von Kolonialismus und Zwangsmigration von der Analyse von Siedlungsbewegungen und Kulturkontakte vor dem Entstehen von staatlich gesteuerten Kolonialisierungen und dem zugehörigen ideologischen Überbau ab dem 16. Jahrhundert zu trennen. Die theoretischen, ideologischen, demographischen und praktischen Voraussetzungen hierfür sahen im 10., 11. und 12. Jahrhundert jeweils völlig anders aus, und es ist wichtig festzustellen, wann die Beziehungen von Kontakt in Kolonialismus umschlugen, wie sie vorher aussahen und welche Bedingungen es für diesen Umschwung gab. Gerade Fennoskandinavien, eine Region jahrhundertelanger Koexistenz unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen, ist hier wichtig für die Etablierung einer Chronologie dieses Umschwungs.

Und drittens ist ein Perspektivwechsel nötig, wie er im Rahmen von Indigenous studies, aber auch insgesamt in Prozessen von *Truth and reconciliation* eingefordert wird: Indigene Menschen und Gruppen sind keine passiven Objekte von historischen Prozessen. Auch wenn die schriftlichen Quellen von der ‚anderen Seite‘ produziert wurden, muss eine indigene Perspektive gesucht, vermutet, abgeglichen und sichtbar gemacht werden. Indigene ‚agency‘ ist nicht die Ausnahme, sondern die Regel. Und mit dieser Annahme, dass Indigene keine passiven Empfänger vorkolonialer Begegnungen waren, sondern aktive Teilnehmende an einem Kulturkontakt, der mehr oder weniger langfristig und mehr oder weniger geglückt sein konnte, wird die Frage nach Rassismus und ‚white supremacy‘ sehr viel komplizierter – in der Lesart und Interpretation der ‚Vínland-Sagas‘, in der Hinzufügung materieller Quellen aus den Kontaktregionen, und durch eine Kontextualisierung der Reisen insgesamt.

Was ein solcher Perspektivwechsel bedeuten kann und was dafür notwendig ist, dazu gibt es wiederum radikal abweichende Ansichten. Eine davon stellt die Sprecher: innenposition in den Vordergrund für Studien über indigene Erfahrungen. Diese Position ist nachvollziehbar angesichts der vorherrschenden weißen Dominanz in Universitäten und Bildungseinrichtungen und der Notwendigkeit, dieser die Perspektive der Betroffenen und insgesamt diversere Perspektiven entgegenzusetzen. Ihre Signifikanz

für die Weiterentwicklung von vormodernen rassismuskritischen Studien wird auch in einem ‚special issue‘ der Zeitschrift ‚Speculum‘ deutlich, in dessen Einleitung die Herausgeber:innen von Rassismuserfahrungen auf internationalen mediävistischen Konferenzen berichten und dem wiederholt geäußerten Unglauben, dass ‚people of colour‘ Mediävist:innen sein könnten.¹⁹ Ich halte diese Position für personalpolitisch wichtig, wissenschaftstheoretisch aber für historische Studien nicht für besonders sinnvoll, da damit auch suggeriert wird, dass indigene Erfahrungen heute deckungsgleich seien mit historischen Erfahrungen, oder dass es eine Art über-historische kollektive Identität der indigenen Bevölkerungen gebe, die einen besonderen Zugang ermögliche. Das Bewusstsein, dass es diese Erfahrungen gibt, ist wichtig für die Analyse historischer Perioden, in denen ihre Wurzeln liegen, nicht jedoch die Erfahrung selbst. Respekt für indigene Erfahrungen in der historischen Forschung sollte stattdessen aus anderen Bereichen kommen: die Suche und das Hervorheben dieser Perspektiven in der Forschung, ein Bewusstsein für die lang andauernde epistemische Gewalt, die diese in der akademischen Welt erfahren haben und noch erfahren, und eine radikale Infragestellung bisheriger Narrative.

Manche Forscher:innen framen diese Prinzipien als ‚indigenous research methods‘ (IRM).²⁰ Auch hier lauert die Falle einer angenommenen Identität indigener Menschen weltweit und daraus resultierender gemeinsamer Methodologien, etwa der Bedeutung von Land und einer Beziehung zum Land oder kollektivere Arbeitsweisen: sind diese wirklich für alle Indigenen relevant und charakteristisch? Welche Rolle spielt der Aspekt der Aneignung indigener Methoden durch nicht-indigene Forschende? Zudem erfordert jedes Forschungsdesign Methoden, die auf die Quellen und die Fragestellung ausgerichtet sind, nicht auf die erwünschten Ergebnisse oder die Forschenden, und eine Reflektion des Spannungsverhältnisses von Nähe und Distanz zum Gegenstand.

Eines der bekanntesten ‚indigenen‘ Forschungsprinzipien ist vermutlich auch deshalb besonders erfolgreich, weil es in vielen Kulturen und Wissenstraditionen auftaucht: *Etuaptmunk* oder „zweiäugiges Sehen“, also die Betrachtung einer Forschungsfrage simultan mit Methoden westlichen und indigenen Wissens. Ähnliche Prinzipien sind in jüdischer und islamischer Philosophie und Ethik zu finden, die ebenfalls den Wert zweier gleichzeitig beachteter Perspektiven mit der Metapher der beiden Augen formulieren. Und da die Perspektive der Kolonisatoren in der Geschichtswissenschaft bereits hinreichend vorgebracht wurde, sollte das andere Auge stärker gemacht werden. Die Geschichte Nordeuropas und der Arktis besteht damit nicht aus Entdeckungen, Vorrücken, Einnehmen und Dominieren, sondern aus einem jahrhundertlang bestehenden Netzwerk zum Reisen, Handeln, Jagen, Siedeln und Bauen, an dem eine Zeitlang auch nordisch sprechende Menschen teilnahmen. Die meisten von ihnen verschwanden wieder, während die Netzwerke derjenigen weiter bestanden, die andere Sprachen benutztten.

¹⁹ Whitaker/Gracia/Fauvette, Race, Race-Thinking, and Identity (2024).

²⁰ Windchief, Decolonizing Research Practice (2020).

I.4 Kolonien, Kolonialismus und Imperialismus

Die Benutzung kolonialer und postkolonialer Terminologien für vormoderne Perioden ist nach wie vor umstritten, die Gründe dafür variieren, von allgemeiner Theoriefeindlichkeit und politisch motivierter Abwehr gegen rassismuskritische Forschung²¹ bis zum Wunsch, Terminologien möglichst korrekt zu benutzen. Auch in der modernen Geschichtsforschung sind die Begriffe Kolonialismus und Imperialismus, wenn sie überhaupt benutzt werden, nicht klar voneinander abgegrenzt, weder konzeptionell noch chronologisch. Beide bezeichnen das Streben, einen Einflussbereich über die eigenen Grenzen hinweg auszudehnen und Kontrolle über Bevölkerungsgruppen und Ressourcen zu erlangen. Ich halte eine grobe Definition für anwendbar, die die Komplexität von Kolonialismus auch auf kultureller Ebene berücksichtigt und gleichzeitig die Kirche sowie andere proto- und nichtstaatliche Akteure sichtbar macht: Imperialismus als ein allgemeines Expansionsstreben, Kolonialismus als das Zusammenspiel von verschiedenen Faktoren, das auf ein spezifisches Verhältnis zwischen kolonialen Akteuren und extraterritorialen Kolonien abzielt.

Offensichtlich existierte während des europäischen Mittelalters kein Empire, in dem die für Kolonialismus notwendigen Aspekte vereint und präsent gewesen wären: gemeinsam wirkende staatliche und kirchliche Strukturen, die bewusste Ausbeutung von Ressourcen in kolonisierten Regionen, die Abhängigkeit der Kolonien vom Zentrum, militärische Expansion und Befestigung von Stützpunkten, Siedlerkolonialismus, ideologische Legitimation der Expansion in Form von rassistischen Konstruktionen, kultureller Genozid in Form von aktiver Bekämpfung von Religionen, Kulturen und Sprachen in den Kolonien, und die Imagination der kolonialen Gebiete vom Zentrum aus. Allerdings ist bereits seit Robert Bartletts ‚The Making of Europe‘ (1993) weitgehend akzeptiert, dass einige Aspekte von Kolonialismus eine zentrale Rolle für die europäische Expansion im Mittelalter spielten, und dass an einigen Orten auch die „kulturellen Symptome des Kolonialismus“²² präsent waren. Ähnlich offensichtlich zeigte die Kirche bereits lange vor den Kreuzzügen ein Expansionsstreben, das in unterschiedlichen Regionen unterschiedlich realisiert wurde.

Für das mittelalterliche Skandinavien wurden diese Fragen vor allem in den 1990er und 2000er Jahren unter dem Begriff der ‚Europäisierung‘ diskutiert, verstanden als die spezifischen Prozesse der Christianisierung in Verbindung mit ‚Staatsbildungsprozessen‘, deren Erforschung in den skandinavischen historischen Wissenschaften aller Perioden ungemein beliebt ist. Paradigmatisch kann hier der Beitrag von Sverre Bagge zu einer Festschrift für Robert Bartlett genannt werden, in der er die Integration Skandinaviens als „Selbst-Europäisierung“ bezeichnet, eine oft genutzte Terminologie, die die Christianisierung und die Veränderungen in den Herrschaftsstrukturen in der Region als das Gegenteil einer tränenreichen Erzählung charakterisierten. Der Prozess er-

²¹ Ein Beispiel hierfür: Goetz/Wood, Introduction (2022).

²² Bartlett, Making of Europe (1993), 185.

scheint hier – und in vielen anderen Studien – als ein „friedlicher Export europäischer Kultur der früheren Periode“²³, die gewaltvolle Expansion im Rahmen der Kreuzzugsbewegungen als ein späteres, geographisch anderswo anzulegendes Phänomen.

Selbsteuropäisierung oder (christlicher) Imperialismus? Die Bewertung des Prozesses hängt nicht unwe sentlich von der Integration subalterner Perspektiven ab. Wer profitierte von der Zentralisierung von Herrschaft, der Stärkung der Königsmacht, und der Ausweitung der Steuerpflichten? Und wie wurde die Verbreitung des Christentums vorangetrieben, wer sollte und wer wollte wann konvertieren? Inwieweit nutzten erst kürzlich selbst konvertierte Herrscher das kirchliche Expansionsstreben, um eigene geostrategische und ökonomische Interessen durchzusetzen?

Das Paradigma der Selbsteuropäisierung Nordeuropas macht Sinn in einem auf die Eliten fokussierten Staatsbildungs-Narrativ, in dem die modernen skandinavischen Staaten in direkter Linie aus den mittelalterlichen Herrschaftsformationen hervorgingen. Es war auch gedacht als eine Art Selbstbehauptung von Wissenschaftler:innen aus Regionen, deren Geschichte selten eine Rolle in der internationalen Mediävistik spielt. Es ignoriert aber die multiplen Zugänge zum Christentum und dessen Verbreitung abseits von den herrschaftsnahen Zentren in Lund, Uppsala und Nidaros. Es ignoriert auch die Frage, ob und inwieweit das imperialistische Streben der Kirche eine Matrix für frühe koloniale Bestrebungen der skandinavischen Herrscher bilden konnte, oder ob das Christentum eine Rolle in den Siedlungsbewegungen nach Norden spielte, in denen sowohl die grönländischen Kolonien gegründet als auch die Küstenregionen des heutigen Norwegen besiedelt wurden.

Der Status des Christentums in diesen Regionen ist für die Frage von Kolonialismus und Rassismus auf zweierlei Ebene relevant. Erstens stellt sich die Frage, ob und inwieweit die Ausbreitung des Christentums in diesem historischen Kontext als die Expansion des Empire gesehen werden kann, als die Schaffung einer Superstruktur, auf der sich koloniale Machtverhältnisse ebenso entwickeln konnten und mussten wie Kategorien der Ausgrenzung. War diese Ausbreitung die Folge einer gezielten Strategie von Krone und Erzbistümern, war sie verbunden mit Siedlungsbewegungen? Oder folgte sie einer schwer nachzu vollziehenden ‚bottom-up‘-Bewegung der Übernahme der neuen Religion, in der der Klerus eine geringe Rolle spielte und die vielleicht parallel mit, aber nicht in strategisch geplanter enger Verbindung zu Siedlungsbewegungen stattfand?

Und zweitens stellt sich die Frage nicht nur nach der formellen Ausbreitung des Christentums, also der Übernahme des Glaubens durch lokale Herrscher:innen, die Etablierung von Bistümern und Erzbistümern sowie die Einteilung von Kirchendistrikten, sondern auch nach der faktischen Verankerung und Verbreitung des christlichen Glaubens und damit der Möglichkeit, auf diejenigen Texte zuzugreifen, in denen

²³ Bagge, Europeanization (2006), 75. In einem anderen Beitrag geht Bagge so weit, die Etablierung des Erzbistums Nidaros als die Gründung einer Art Nation zu bezeichnen, aus seinem Fokus auf die Machtverhältnisse besonders in Trøndelag in den 1150er Jahren heraus: Bagge, Heroiske tid (2003).

Kategorien der Ausgrenzung entwickelt, verbreitert und ideologisch-theologisch legitimiert wurden.

Weder Grönland noch Sápmi stellten vor 1500 Kolonien im modernen Sinn dar. Die Regionen wurden nicht militärisch erobert und befestigt, Siedlungsbewegungen nicht staatlich gesteuert. Dennoch sprechen einige Argumente dafür, sie als koloniale Kontaktzonen zu diskutieren: beide Regionen wurden im europäischen Mittelalter in den christlichen Kulturreis integriert, beide verfügten über Ressourcen, die auf internationalen Märkten begehrt waren und deshalb für den Zugriff von Kronen und Kirche interessant waren. Die Siedlungen in Grönland blieben bis zu ihrem Ende kulturell, religiös und ökonomisch vom Zentrum abhängig. Beide Regionen spielten bereits vor 1500 eine Rolle im kollektiven Gedächtnis des Zentrums, als imaginierte Geographien, Projektionsflächen für Phantasien über Liminalität und Alterität. Und nicht zuletzt sind beide Regionen heute postkoloniale Gesellschaften, in denen indigene Gruppen um Anerkennung, Landrechte und Wiedergutmachung kämpfen, weshalb sich die Frage stellt, wann die kolonialen Prozesse begannen.

I.5 Der subalterne Norden: Grönland und Sápmi

Postkoloniale Theoretiker:innen haben viel Arbeit geleistet, um nicht nur Europa zu dezentralisieren, sondern auch die damit einhergehenden Master-narrative von Fortschritt und Entwicklung zu dekonstruieren, ebenso wie die eurozentristische Sichtweise darauf, was eine historische Quelle sein kann.²⁴ Aus der Sicht der nordeuropäischen Vormoderne erscheinen all diese Dekonstruktionen naheliegend: die Periodisierung des europäischen Mittelalters macht im gesamten nordatlantischen Raum keinen Sinn, Texte und Strukturen, die die intellektuellen Leistungen der Karolingerzeit dokumentieren oder Urbanisierungsprozesse in Flandern anregten, kamen in weiten Teilen Fennoskandiens nie an. Ohne die mit der Terminologie einhergehenden Unterdrückungserfahrungen minimieren zu wollen, so erfüllt doch der vormoderne Norden einige der Kriterien für das Subalterne: eine andere Periodisierung, religiöse Hybridität, regional sehr unterschiedliche Entwicklungen und Zugänge zu Schriftlichkeit, Administration und anderen Prozessen der Integration, auch eine andere Konzeptionalisierung von Geschlechterverhältnissen vor und nach der Christianisierung. Die Kontakte zwischen unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen, die später hierarchisch angeordnet wurden, spielten sich innerhalb dieses subalternen, peripheren Raums ab.

Aus einer deutschen Perspektive heraus erscheinen die nordeuropäischen und nordatlantischen Regionen nicht als das naheliegendste Beispiel, um ein mögliches Zusammenwirken von vormodernem Rassismus und Kolonialismus zu untersuchen. Die tagesaktuellen postkolonialen Kämpfe in Grönland und Sápmi spielen kaum eine Rolle in der öffentlichen und wissenschaftlichen Debatte. Aber in beiden Regionen sind ab der

²⁴ Fundamental hierzu: Chakrabarty, Provincializing Europe (2000); Young, White Mythologies (1990).

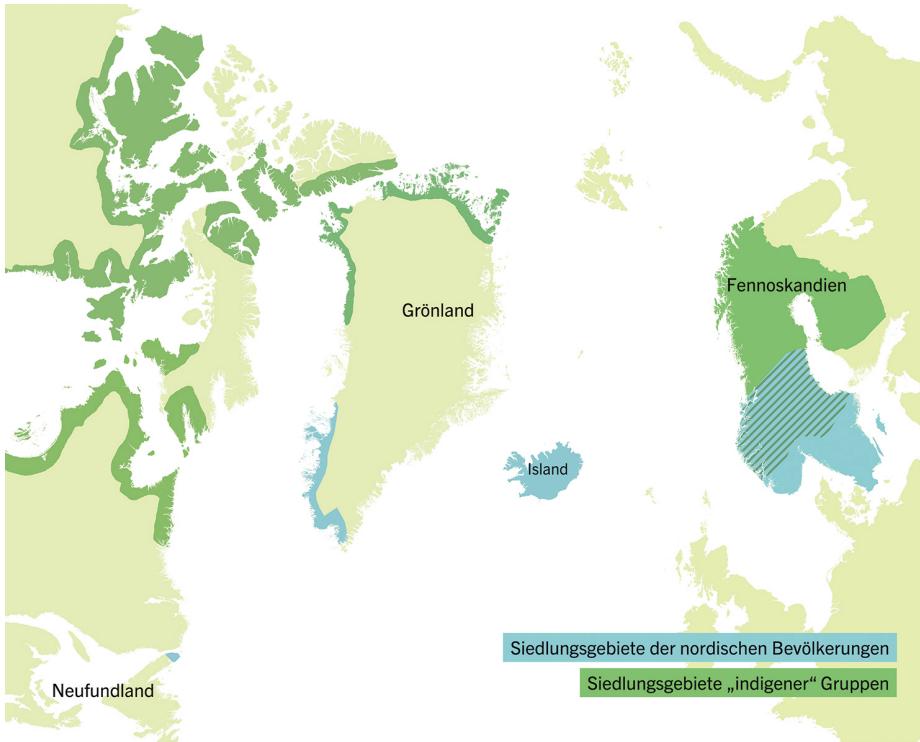


Abbildung 1: Kontaktzonen in der Arktis und Fennoscandien um das Jahr 1300 u. Z. Blau die Siedlungsgebiete der nordischen Bevölkerungen (aufgrund der Skalierung zusammenhängend dargestellt), grün die der „indigenen“ Gruppen.

Frühen Neuzeit staatlich gesteuerte koloniale Prozesse zu beobachten, die sich positiv auf die mittelalterlichen Kontakte beziehen, und entsprechend ist die Frage nach den mittelalterlichen Wurzeln beziehungsweise dem chronologischen Beginn dieser asymmetrischen Machtverhältnisse naheliegend. Die Quellenlage ist ähnlich fragmentarisch, jedoch komplementär zueinander; wo in Grönland sehr gute archäologische Ergebnisse vorliegen, gibt es für Sápmi eine schriftliche Überlieferung und umgekehrt. Beide Regionen brechen zudem mit dem neuzeitlichen Narrativ von Kolonialismus als einer linear verlaufenden Erfolgsgeschichte aus europäischer Sicht: die grönländischen Kolonien verschwanden nach einigen Jahrhunderten, ohne eine Unterwerfung der autochthonen Bevölkerung erreicht zu haben. In Sápmi stellt sich die Frage, wann und warum die jahrhundertelange Koexistenz verschiedener Bevölkerungsgruppen, von denen einige saamische, andere germanische Sprachen benutzten, in eine hierarchische Beziehung umschlug. Spielten Rassismus, die Vorstellung von europäischer Überlegenheit und das Christentum hierbei bereits vor der Reformation eine Rolle?

Die grönländischen Siedler:innen, die um das Jahr 1000 herum nach Nordamerika reisten und gemäß der sogenannten ‚Vínland-Sagas‘ dort unprovokiert einige Einheimische töteten, diese als hässlich und zwergenhaft beschrieben und dann von ihren

magischen Tricks in einer Schlacht gezwungen wurden, die Siedlung aufzugeben – waren diese Menschen beseelt von einem Gefühl der europäischen Überlegenheit und eigentlich genozidalen Wünschen, ebenso wie Columbus 500 Jahre später? Oder war es eine marginalisierte Gruppe, zunächst aus Island abgereist, um besseres Land zu finden, dann in Grönland wieder leer ausgegangen oder auf der Suche nach dringend notwendigen Ressourcen? In Grönland koexistierten die nordischen Siedler:innen weitgehend konfliktfrei mit den Dorset, dann der Thule-Kultur für knapp 500 Jahre. In Fennoskandien ist ‚Kontakt‘ kaum der richtige Begriff, weil finno-ugrisch- und germanischsprachige Gruppen seit der Besiedlung der Landmasse dort gemeinsam lebten. Bauten und Objekte aus saamischer Kultur finden sich auch weit im Süden der heutigen Länder Schweden und Norwegen. Die vormoderne Christianisierung der nördlichen Teile Fennoskandiens erlaubt kaum eine ethnische, kulturelle oder sprachliche Zuordnung der Konvertit:innen und Kirchenstrukturen.²⁵

Die nordischen Siedlungen auf Grönland bestanden mehrere hundert Jahre lang, von etwa 980 – 1450, aber in der Forschung und vor allem der populären Wahrnehmung dominieren zwei Aspekte derselben: erstens die Reise(n) der Europäer:innen von Grönland aus nach Nordamerika und zweitens die nach wie vor ungeklärte Frage, warum die Siedlungen Mitte des 15. Jahrhunderts verschwanden. Diese beiden Ereignisse passen in die Wahrnehmung der Arktis als ein Ort ‚where white people die‘, ein Ort des Abenteuers, der Entbehrungen, der Grenzübertritte – nicht der alltägliche Lebensraum von Menschen. Unterstützt wird dieser Fokus aber auch durch die Tatsache, dass es an schriftlichen Quellen direkt aus den nordischen Siedlungen gänzlich fehlt – archäologische Funde belegen, dass eine gewisse Schriftlichkeit mit Runen gepflegt wurde, nicht aber, ob es Bücher oder regelmäßige schriftliche Korrespondenz gab. Die wenigen existierenden schriftlichen Quellen stammen mehrheitlich aus Island und Norwegen, dazu einige Kommunikation zwischen kirchlichen Institutionen über das grönländische Bistum Garðar ab 1126 und einige lateinische historiographische Texte, die teils Augenzeugenberichten, teils einer narrativen Tradition seit dem 11. Jahrhundert folgen. Viele andere verstreute schriftliche Zeugnisse sprechen vor allem von Vorhaben, nach Grönland zu reisen, die vermutlich nie umgesetzt wurden, oder Schiffbrüchen – Kolonialismus als immer wieder scheiterndes Projekt.²⁶ Dagegen ist das Alltagsleben in den Siedlungen durch materielle Quellen relativ gut dokumentiert – wenn auch einige davon schwierig zu datieren sind, so lassen sich doch Ernährungs- und Kleidungsgewohnheiten, Bauweisen, Ressourcen und Ressourcenverbrauch sowie religiöse Riten und Schriftlichkeit in rudimentärer Form in ihren Veränderungen während der Siedlungszeit nachvollziehen.

Eine der weniger diskutierten Fragen im Zusammenhang mit den Siedlungen ist die nach Kontakt mit der autochthonen arktischen Bevölkerung. Bezüglich der Reisen nach Nordamerika ist ein solcher hinreichend belegt und diskutiert, bezüglich eines Kontakts

²⁵ Wang, Saami Conversion (2024).

²⁶ Neuerdings hierzu: Møller Jensen, Korstoget til Grönland (2022).

mit den Dorset oder Thule und Inuit an der grönländischen Westküste sind die Vermutungen aber rar gesät. Gerade die ältere dänische Forschung nahm an, es habe überhaupt keinen Kontakt gegeben, bis das ‚Inuit-Norse project‘ in den 1970er Jahren eine Vielzahl von Kontaktobjekten sicherstellte – auch dann noch wurden die meisten als Ergebnis von Plünderungen nordischer Siedlungen nach deren Verlassen gesehen. Religiöser oder kultureller Kontakt wurde weitgehend ausgeschlossen; man unterschätzte sowohl die Anpassung der nordischen Siedler:innen an die arktischen Verhältnisse und inwieweit diese auf eine Wissensvermittlung der autochthonen Bevölkerungen hinweisen könnte, als auch die Möglichkeit direkten Kontakts insgesamt. Die Gründe dafür können erneut nur in kolonialen Paradigmen gesehen werden: da die Siedlungen nicht zu einer völligen Dominanz der nordischen Bevölkerung führten, keine Akkulturation oder Christianisierung der Inuit stattfand, könne es gar keinen Kontakt gegeben haben. Gleichzeitig wurde aber angenommen, dass die Inuit Begehrlichkeiten gegenüber den nordischen Gebrauchsgegenständen hegten, weshalb sie quasi im Müll stöberten, was die Kontaktobjekte erklärte. Dass die Siedler:innen angesichts einer ihnen unbekannten Umwelt viel mehr auf indigenes Wissen, Ressourcen und Techniken angewiesen waren, kam bis vor Kurzem nicht in den Überlegungen vor. Lediglich bezüglich des in extenso diskutierten, aber noch immer nicht erklärten Endes der nordischen Siedlungen wurde die mangelnde Anpassung an sich verändernde Umweltbedingungen in der Arktis sowie kriegerische Auseinandersetzungen mit den Inuit angenommen.²⁷ Für die 400 Jahre zuvor – nichts. Die ‚Kreuzzüge‘, die im 14. und 15. Jahrhundert von Dänemark und Schweden aus angekündigt, aber wohl nie umgesetzt wurden, können ebenso gut den nur formell in die lateinische Kirche integrierten nordischen Bewohner:innen wie den Inuit gegolten haben. Versuche zur Mission sind seit der vermutlich schrittweisen und freiwilligen Konversion seit den ersten Generationen von Siedler:innen nicht belegt, ebenso wenig wie überhaupt die Anwesenheit von Priestern oder Mönchen bis zur Errichtung des Bistums 1126. Vielmehr nennt die einzige schriftliche Quelle hierzu einen Laienmissionar: Leif, den Sohn Eriks des Roten, der getauft aus Norwegen zurückkehrte und zuerst seine Mutter Tjodhilde bekehrte.

Laienmission spielte auch in Sápmi eine große Rolle, in vielerlei anderer Hinsicht war die Situation hier jedoch komplementär zu der in Grönland. Es sind reichlich schriftliche Quellen erhalten über die Saami, allerdings ist es, anders als in Grönland,

27 Als eine Anomalie in der neueren Forschung muss die Arbeit von Arnved Nedkvitne gesehen werden, der nicht nur davon ausgeht, dass die nordischen Siedlungen ethnisch rein norwegisch waren, sondern auch die Inuit in traditionell-rassistischer Weise als das ganz Andere darstellt: grausam, „sadistisch“, und nahezu alleinig an der Auslöschung der Siedlungen schuldig. Nedkvitne postuliert im Gegensatz zur vorherrschenden Ansicht, dass eine mangelnde Anpassung der Siedler:innen an die Umwelt und das Zusammenbrechen des Schiffsverkehrs zum Ende der Siedlungen geführt haben, die aggressive Natur der Inuit und deren Angriffe als monokausale Erklärung. Er nennt „politische Korrektheit“ als Grund dafür, dass sowohl in Dänemark als auch in Nordamerika der Kontakt eher als konsensual gesehen wird, nämlich ein politisches Tabu, Indigene als aggressiv darzustellen. *Nedkvitne, Norse Greenland (2018)*; siehe dazu etwa *Sandberg, Nationalism (2024)*, 75–77.

meist unmöglich, die schriftlichen Quellen klar einem bestimmten Fundort, einer Siedlung oder einem Kontaktraum zuzuordnen. Die ältere Forschung ging davon aus, dass es einen Saami-Siedlungsraum gegeben habe, der sich auf den äußersten Norden beschränkte und aus dem heraus erst im 17. Jahrhundert eine Art ‚saamische Völkerwanderung‘ nach Süden stattgefunden habe – und dass entsprechend Saami keinerlei ältere Landnutzungsrechte geltend machen könnten. Neuere archäologische Forschungen bezweifeln diese ‚framrykningsteori‘ – einerseits wegen der Unmöglichkeit, moderne ethnische Zuordnungen in einer multilingualen und -kulturellen Bevölkerung vorzunehmen, andererseits wegen der wachsenden Gewissheit, dass Saami weit außerhalb des früher angenommenen Siedlungsgebiet lebten.²⁸ Gerade weil der Kontakt umfassend und langandauernd war, ist hier die Frage interessant, wann ein jahrhundertelanges Zusammenleben auf Augenhöhe in einen kolonialen Zugriff auf Menschen und Ressourcen umschlug.

Die gemeinsame Betrachtung der beiden Regionen ist teilweise durch die kontemporären Gemeinsamkeiten bestimmt – in beiden leben kolonisierte indigene Bevölkerungen, die um politische Autonomie, Landrechte und ihr kulturelles Erbe kämpfen. Die Arktis und ihre Bedrohung durch den Klimawandel bilden den geographischen und biologischen Rahmen für ihre historischen Lebensbedingungen, die durch erzwungenen Strukturwandel im Rahmen der Kolonisation verändert wurden. Aber auch die vormodernen Regionen haben, trotz aller Unterschiede bezüglich der schriftlichen und materiellen Überlieferung, signifikante strukturelle Gemeinsamkeiten: in beiden Regionen bestanden umfangreiche kulturelle und ökonomische Netzwerke zwischen unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen, an denen skandinavische und isländische Gruppen für kürzere oder längere Zeit teilnahmen. Diese Teilnahme wurde aber bisher ausschließlich, und nicht nur wegen des Bias der Quellen, aus der Perspektive einer dominanten Kultur und Religion in Kontakt mit einer als inferior wahrgenommenen Kultur erzählt. Dabei wurden sämtliche Ethnizitäten und Kulturen zu homogenen Einheiten zusammengefasst: die Siedler:innen auf Grönland wurden repräsentiert von klerikalen Autoren aus Island, die die historiographischen Werke über sie verfassten; Inuit, Dorset und Proto-Beothuk wurden zu einer Gruppe zusammengefasst, und die bis heute in zehn unterschiedlichen Sprachgruppen differenzierten Saami wurden ebenso als eine Gruppe angesehen wie die ‚Europäer‘, die mit ihnen handelten. Einige dieser essentialisierenden Vereinheitlichungen lassen sich nicht vermeiden, wenn es darum geht, die autochthonen Gruppen sichtbar zu machen, aber in vielen Fällen ist gerade in Sápmi eine Zuweisung moderner ethnischer Kategorien weder sinnvoll noch möglich.

Die strukturellen Gemeinsamkeiten bezüglich Siedlungstätigkeit, Zugriff auf Ressourcen und Christianisierung würden es nahelegen, dass auch für beide Regionen ähnliche Strategien des Zugriffs der skandinavischen Staaten (nicht im Sinne moderner

²⁸ Die aktuell umfassendste Auseinandersetzung mit schriftlichen Quellen sowie den älteren Forschungstraditionen über die Siedlungsräume ist Wang, Medieval Fennoscandia (2023).

Nationalstaaten, sondern als Zusammenspiel von Königen und Erzbischöfen und deren jeweiligen Administrationen) zu erwarten wären, zumal angesichts der etwas später einsetzenden christlichen Expansion im Ostseeraum. Nichts dergleichen geschah aber bis zur Reformation.