

V Christliche Expansion in Nordeuropa

Die Christianisierung des Nordens erschien in der Historiographie des 11. Jahrhunderts zwar bereits als ein Erfolgsprojekt, jedoch folgten in den kommenden Jahrhunderten diverse Rückschläge, Gefährdungen und auch Abbrüche des Prozesses. Der Status des Christentums in den Kolonien spielte seit der Reformation und bis in die gegenwärtige Forschung hinein eine wichtige Rolle für die Imagination der Kolonien als entweder homolog oder völlig fremd. Als Beispiel kann ein Abschnitt aus den ‚Annalium in Islandia ferrago‘ des isländischen Bischofs Gísli Oddson (Bischof von Skálholt 1632–1638) dienen, der über die nordischen Siedler in Grönland folgende erstaunliche Information hatte:

Anno 1342 Grönlandiae incolae a vera fide et religione Christiana sponte sua defecerunt, et repudiantes omnibus honestis moribus atque veris virtutibus ad Americae populous se converterunt. Existimant enim quidam Grönlandiam adeo vicinam esse occidentalibus orbis regionibus. Ac inde factum es, quod Christiani a Grönlandicis navigationibus abstinerent.¹

Im Jahr 1342 verließen die Einwohner von Grönland aus eigenem Antrieb den wahren Glauben und die christliche Religion, und bekehrten sich, alle ehrlichen Sitten und wahren Tugenden ablehnend, zu den Völkern Amerikas. Es liegt nämlich jenes Grönland in der Nachbarschaft der Regionen des Okzidents. Und so geschah es, dass die Christen von Reisen nach Grönland Abstand nahmen.

Woher Gísli diese Information nahm, ist nicht mehr zu rekonstruieren; seine Annalen sind vor allem als Hinweis darauf gelesen worden, dass in der Tat im 14. Jahrhundert Konflikte zwischen Siedlern und Indigenen vorkamen.² Der Eintrag kann aber auch anders gelesen werden, nämlich als ein Hinweis darauf, dass spätestens nach dem Abreißen der direkten Verbindungen nach Grönland von Island aus die Bewohner:innen der Insel nicht mehr als nordisch, sondern als etwas anderes gesehen wurden, näher den Bewohner:innen Nordamerikas, den Heiden. Gísli Oddson fragte nur nach den Anzeichen der Zugehörigkeit, die für ihn zählten: Religion, gemeinsame ehrhafte Sitten, regelmäßige Schiffsverbindungen. Indigenität, die Frage danach, wer wann wo gelebt hatte, und auch *race*, die genealogische Weitergabe der Zugehörigkeit, spielte in seiner Rekonstruktion des Verlusts der Siedlungen für die Christenheit keine Rolle.

Für die Bedeutung der christlichen Religion als potentiellem Legitimationszusammenhang für rassistische und koloniale Konstruktionen und Machtstrukturen sind verschiedene Aspekte zu berücksichtigen, die sowohl fragen, wer die ‚Heiden‘ waren und wie sie gesehen wurden, als auch, wer zu einem gegebenen Zeitpunkt und in einer gegebenen Region die Christen waren, die diese Konstruktionen vornahmen. Ähnlich wie bei der Frage nach den praktischen Implikationen von Rassismus im Mittelalter ist auch hier weniger der Kontext der theologischen Auseinandersetzung um jüdische Konversion in Südeuropa oder um die Kreuzzüge im Heiligen Land relevant als vielmehr

¹ Gísli Oddsson, Annalium in Islandia. Ed. Hermannsson, 3–4.

² Nedkvitne, Norse Greenland (2018), 344f.

die Situation der Kirchen in den skandinavischen Ländern und Island, in denen der Ausbau der Kirchenstrukturen, die Unabhängigkeit der Erzbistümer und die allmähliche Etablierung von klerikalen Ausbildungsstätten zeitgleich mit der Expansion nach Norden und Nordosten stattfanden. Ähnlich wie interdisziplinäre Forschungen vermehrten dazu beitragen, ethnische Identitäten nicht als festgesetzte Größen anzunehmen, geht die Betrachtung von Religion und Religionswechsel auch dahin, den Wechsel von polytheistischen zu christlichen Kulten und Riten in der späten Eisenzeit in Nordeuropa als einen regional differenzierten, chronologisch schwer festzumachenden Prozess anzusehen, in dem hybride Identitäten und synkretistische Riten dominierten – anstelle eines klaren Vorher-Nachher, wie es die hagiographischen und historiographischen Quellen berichteten. Diese Situation ist für peripherie Regionen im Mittelalter weithin belegt und stellte aus Sicht der Kirche nicht unbedingt ein Problem dar. Für die Frage nach dem Zusammenhang von Religion, Kolonialismus und Rassismus sind diese Prozesse und ihr Zusammenspiel höchst relevant.

Gerade in Sápmi wurden die Einteilung von Gemeindedistrikten und der Bau von Kirchen als geostrategische Mittel zur Expansion beziehungsweise zur Unterstützung der Expansion der Kronen gesehen; der Kirchenbau in Trondheim Mitte des 13. Jahrhunderts etwa wurde eine „Missionskirche“ für die Saami genannt.³ Die lutherischen Landeskirchen in Norwegen und Schweden haben jeweils in eigenen Projekten eine Aufarbeitung ihrer Beteiligung an der Kolonialisierung der Saami angestoßen, in denen der Schwerpunkt der Untersuchungen jeweils im 17.–19. Jahrhundert liegt. Die Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen katholischen Kirche fällt dabei eher holzschnittartig aus: Ein Zusammenspiel von Kirchenbau, militärischer Befestigung und Siedlerkolonialismus mit der Absicht des kolonialen Zugriffs auf Sápmi, wie im Bericht der norwegischen Wahrheitskommission beschrieben, befestigt eine Vorstellung von klar umrissenen Grenzen zwischen christlichen Norwegern und nicht-christlichen Saami. Da diese Strategie ab dem späten 16. Jahrhundert so offensichtlich und aggressiv wurde, liegt es nahe anzunehmen, dass sie eine gewisse vorreformatorische Kontinuität hatte. Auch die allgemeine Expansion des Christentums im Ostseeraum, oft mit militärischen und anderen Zwangsmitteln, legt diese Einschätzung nahe. Dennoch ist Vorsicht angebracht. Grundsätzlich ist die Quellenlage für die skandinavischen Erzbistümer und Bistümer vor der Reformation vergleichsweise schlecht, und besonders die frühe Phase von etwa 1000–1300 ist nur durch wenige schriftliche Zeugnisse nachzuvollziehen.⁴ Die Prozesse des Kirchenausbaus werden zusätzlich anhand von Grabfunden, Onomastik und der Datierung von Kirchenbauten nachzuvollziehen versucht, wobei wiederum große regionale Unterschiede bestehen. Diejenigen Entwicklungen, die für die Kirchenorganisation in den südlichen und küstennahen Regionen gelten, können

³ Lundmark, Medeltida vittnesbörd (2016), 223. Lundmark gibt hier im Wesentlichen die Ansicht von Adolf Steen wieder, der 1954 einen ersten Überblick über die Mission in Sápmi veröffentlicht hatte.

⁴ Für das Bistum Nidaros siehe Brendalsmo/Iversen, Tidlige kirkeorganisasjoner (2023); für das Erzbistum Nidaros Imsen (Hrsg.), Ecclesia Nidrosiensis (2003); für das Erzbistum Uppsala Norrmann (Hrsg.), Stiftshistoriska perspektiv (1980); für Finnland Hiekkanen, Finlands medeltida stenkyrkor (2020).

nur sehr bedingt und mit großer zeitlicher Verzögerung für andere Regionen angenommen werden, etwa die Organisation von Kirchen in den Provinzen unter eine Hauptkirche, Zehntzahlungen, oder die Ausstattung von Kirchen mit Pfründen.

In den grönlandischen Kolonien ist die Frage nach dem Kirchenausbau und allgemein der Verankerung der christlichen Kultur relevant um auszuloten, inwieweit der Imperialismus der römischen Kirche auf diese einwirken konnte, sogar etwas weitergehend, inwieweit die Kolonien, obgleich christianisiert seit ihrer Anfänge und seit 1126 in die Bistumsstrukturen Nordeuropas eingegliedert, überhaupt praktisch integriert waren, was Kirchenausbau, Schriftlichkeit, und die Präsenz von Klerikern betraf. Aus den nordischen Siedlungen in Grönland sind keine Bücher erhalten, vielleicht gab es dort keine. Schriftlichkeit ist vor allem in Form von Runen-Ritzungen auf Alltagsgegenständen erhalten. Zu den üblichsten gehören Webgewichte aus Stein oder Knochen mit geritzten Runen und Verzierungen: ein Kreuz mit Balken nach beiden Seiten, eine M-Rune. Diese werden als „Ave Maria“ interpretiert.⁵ Sie sind schwierig zu datieren, weisen aber gemeinsam mit anderen Funden wie den zahlreichen Kruzifixen darauf hin, dass in den Kolonien eine starke Alltagsreligiosität und christliche Identität gepflegt wurde, die sich deutlich von der klerikal dominierten, auf dem exklusiven Wissen über lateinische Schriftlichkeit beruhenden Religiosität in weiten Teilen des mittelalterlichen Europas unterschied. Wie hing dieses laikale Alltags-Christentum mit der Ideologie zusammen, die Kreuzzüge ausrief und ‚Heiden‘ als kaum menschliche Andere deklarierte? Bernhard von Clairvaux war ziemlich weit von Garðar entfernt.

V.1 Europäische Expansion und Kreuzzüge

Europäische Expansion war im Mittelalter primär die Expansion der Christianitas, des durch die christliche Kirche geprägten Kulturreises. Dabei war der eigentliche Religionswechsel der europäischen Bevölkerungen nur ein, der am schwierigsten in den Quellen nachzuvollziehende Teil – aber völlig unabhängig davon, ob wirklich alle Bauern vom Piemont bis nach Schonen nur noch an den einen christlichen Gott in dreifacher Gestalt glaubten, bedeutete die Ausweitung der Christianitas vor allem eine gemeinsame Schriftsprache und damit zusammenhängend eine Administration und Herrschaftsstrukturen, die auf diesen aufbauten. Hierfür war weniger der individuelle Glaube relevant als die Akzeptanz der christlichen Religion im Sinne einer vom Papsttum gelenkten Machtstruktur und eines daran angebundenen Rechtssystems. Dies konnte entweder durch die militärische Eroberung von Gebieten und die darauf folgende Unterwerfung lokaler Herrscher unter den christlichen Einfluss geschehen, etwa in Form von Vasallenverhältnissen, oder aber durch die mehr oder weniger freiwillige Konversion dieser Herrscher, die dann in ihrem Einflussgebiet die Annahme des Christentums durchsetzten. Solche Prozesse geschahen überall in Nord- und Osteuropa

⁵ Imer, Peasants and Prayers (2017), fig. 17.

zwischen dem 8. und dem 13. Jahrhundert, von den Sachsenkriegen über die Pommernmission bis zu den skandinavischen Königsheiligen und der Schwertmission des Deutschen Ordens im Baltikum. Und ebenfalls zwischen dem 8. und dem 13. Jahrhundert kamen nicht-germanischsprachige Gruppen in Nordeuropa in Kontakt mit dem Christentum.

Die Weiterentwicklung der Kreuzzugsidologie und deren Anwendung auf polytheistische Bevölkerungen im Ostseeraum fiel zeitlich zusammen mit der Gründung der skandinavischen Erzbistümer: Lund 1104, Nidaros 1152, Uppsala 1164. Ab 1108 durch einen Aufruf des Erzbischofs von Magdeburg aufgebracht, ab 1147 eingebunden in die Aufrufe zum Zweiten Kreuzzug im Heiligen Land und damit päpstlich legitimiert, wurde die Verpflichtung zum Schutz von Christen auf den Kampf gegen Nicht-Christen im nordöstlichen Europa ausgedehnt. Hieraus resultierte die umfassende Kolonialisierung weiter Gebiete an der südlichen Ostseeküste, im heutigen nördlichen Polen und Baltikum sowie in Finnland, zunächst durch dänische und schwedische Truppen unter Initiative der jeweiligen Könige und einiger Bischöfe, dann durch den Deutschen Orden, der längerfristige Herrschaftsstrukturen schuf. Der sogenannte Wendenkreuzzug ab 1147 war jedoch nicht der erste Kontakt zwischen slawisch- und germanischsprachigen Gruppen im Gebiet zwischen Elbe, Trave und Oder, sondern ein Kulminationspunkt in Missionierungsversuchen seit Kaiser Otto I. und der deutlich weniger konflikthaft verlaufenden Ostiedlung, die zunächst Kulturkontakt und -transfer bedeutete.⁶

Die skandinavische Expansion über die Ostsee geschah parallel nicht nur zur Etablierung von Erzbistümern, sondern auch zur Konsolidierung der Königsmacht nach christlich-kontinentalem Vorbild: 1136 zerstörten dänische Truppen, angeführt von König Erik Emune, den Tempel in Arkona auf Rügen und damit auch die Machtbasis der politischen Organisation der dort ansässigen Ranen. Rügen wurde zum Fürstentum unter dänischer Lehnsherrschaft, das neben der Insel noch die Küstenregion bis Wolgast und Demmin umfasste. Die Christianisierung der Bevölkerung wurde im Rahmen der dänischen Eroberung formell zugesagt. In den folgenden Jahrhunderten waren die Ranen abwechselnd dänischen und sächsischen Herrschern lehnspflichtig. Siedlungscolonialismus fand nicht in größerem Maße statt, es ist unklar, ob und wie lange Bevölkerung und Herrschaftsstrukturen im Alltag weiter die slawische Sprache benutztten.⁷ 1219 siegten dänische gegen estnische Truppen und etablierten eine relativ kurzfristige Herrschaftsstruktur im Baltikum.⁸ Dänische und schwedische Truppen überfielen Tavastland und Karelien und errichteten Festungen, später etablierten sich auch lateinische Kirchenstrukturen in Regionen, die bereits seit längerem mit dem orthodoxen Christentum in Berührung gekommen waren.⁹

⁶ Zum Wendenkreuzzug siehe *Kersken, Crusade Idea* (2022).

⁷ *Hefß/Wang, Witslaw Home* (2025).

⁸ Ein aktueller Sammelband über die „nordischen Kreuzzüge“ versammelt unter anderem Beiträge über die Eroberung Rügens, über dänische und schwedische Truppen im südlichen Ostseeraum sowie in Finnland. *Srodecki/Kersken* (Hrsg.), *Expansion of the Faith* (2022).

⁹ Siehe zum Kirchenbau in den finnischen Gebieten *Hiekkanen, Finlands medeltida stenkyrkor* (2020).

Die Kreuzzugsbewegungen im Ostseeraum hatten jedoch nur verhaltenen Einfluss auf Sápmi und Grönland – zwar ist eine Reihe von Korrespondenzen zwischen den norwegischen Königen und der Kurie erhalten, in denen es um Erlaubnisse oder Bitten bezüglich Kreuzzügen in der Region geht, jedoch ist die Durchführung keines einzigen davon belegt. In den diplomatischen Quellen der norwegischen Krone taucht bis zum Jahr 1220 mehrmals der Begriff Kreuzzug im Zusammenhang mit den Regionen Bjarmaland und Finnmark auf.¹⁰ 1241 erwirkte König Håkon IV. Håkonsson von Gregor IX. die Erlaubnis, anstatt ins Heilige Land zu ziehen, gegen die dem eigenen Reich benachbarten Heiden zu kämpfen – allerdings bleibt die Bulle sehr vage bezüglich der Frage, wer und wo diese Heiden seien, Saami werden jedenfalls nicht explizit genannt.¹¹

Vor allem dieser Håkon Håkonsson (1204–1263) wird als ein aktiver Strategie dargestellt, der ganze Gruppen taufen ließ und den Kirchenbau vorantrieb. Hierzu wird oft eine Stelle aus der ‚Hákonar saga Hákonarsonar‘ (um 1260) herangezogen: *Hann lét gera kirkju norðr í Troms ok kristnaði alla þá kirkjusókn* („er ließ die Kirche in Troms im Norden bauen und alle in diesem Kirchenbezirk taufen“).¹² Die Saga war eine Auftragsarbeit von Håkons Sohn Magnus Lagabøter an Sturla Þórðarson und unter strenger Aufsicht verfasst. Einen älteren Steinkirchenbau in der Region stellt die Kirche in Trondenes dar, die bereits um 1200 angelegt wurde und im späteren Mittelalter als die Hauptkirche der Region fungierte.¹³ Håkons Regierungszeit fiel, ebenso wie die seines Nachfolgers Magnus Lagabøter, mit kirchenpolitischen Entwicklungen zusammen, zudem wurden in dieser Zeit auch die säkularen Gesetzestexte kodifiziert und reformiert¹⁴ und im sogenannten ‚Bergen-Konkordat‘ 1273 und dem ‚Sættargjerden‘ 1277 die Einflussbereiche von *regnum* und *sacerdotium* geregelt. Die Administration des neu festgelegten Zehnt war eine wichtige Folge.¹⁵ Aber erstreckte sich diese Administration auch auf die Gebiete, in denen vornehmlich Saami lebten? Bereits 1246 hatte Papst Innozenz IV. das Patronatsrecht an Håkon Håkonsson über die Kirchen übergeben, die er errichten ließ zur Bekehrung und Unterwerfung *pagani, qui sunt in tui regni confinio*.¹⁶ Bemerkenswert ist, dass hier *pagani* genannt sind, nicht aber eines der gebräuchlichen Ethnonyme für die Saami – es konnte sich ebensogut um norwegische Heiden handeln und die Urkunde damit ein Hinweis auf die unvollständige Christianisierung in Norwegen sein. Es ist unklar, ob die Kirche in Troms tatsächlich zu diesem Zeitpunkt bereits gebaut worden war, wie ihre Ausstattung war und welche Rolle sie in der dünn besiedelten Region spielen konnte. In jedem Fall wurde sie an der Kurie offensichtlich berühmt, denn 1308 stellte Innozenz V. einen Ablass von einem Jahr und 100 Tagen aus für den Besuch der vierzehn königlichen Kirchen im norwegischen Reich, darunter *sancte*

¹⁰ Hansen/Olsen, Hunters in Transition (2013), 154.

¹¹ DN 1, Nr. 24.

¹² Sturla Þórðarson, Hákonar Saga Hákonarsonar. Ed. Hauksson/Jakobsson/Ulset, 155.

¹³ Brendalsmo/Iversen, Tidlige kirkeorganisasjonen (2023), 103.

¹⁴ Kong Magnus Håkonsson Lagabøtes landslov. Ed. Rindal/ Dale Spørck.

¹⁵ Haug, Konkordat (2003), 90 f.

¹⁶ DN 1, Nr. 37: Lyon, 7. Nov. 1246.

*Marie de Trums iuxta paganos.*¹⁷ Vielleicht bedeutete dieser Beiname, dass auch Anfang des 14. Jahrhunderts die Region Troms entweder teils selbst nicht christianisiert war, oder dies für ihre angrenzenden Regionen Finnmark im Norden und Norrbotten im Osten galt.

Auch nach Grönland wollte Magnus Eriksson noch Mitte des 14. Jh. einen ‚Kreuzzug‘ ausrichten. Die Quellen hierzu sind fragmentarisch und nur in späteren Abschriften und Übersetzungen erhalten, so seine Beauftragung von Powell Knutsson aus dem Jahr 1354, der als Befehlshaber von *Kaaren* (einem Schiff dieses Namens? Die Herausgeber vermuteten einen Schreibfehler anstelle von ‚kagnar‘, eine Bezeichnung für einen nordischen Bootstyp) eine Mannschaft nach seinem Gutdünken ausrüsten sollte und nach Grönland segeln *for vor Sjels och forældres Skyld, som udi Grönland haver Kristendom oc Ophold til denne Dag oc vil end ei lade nederfalle om vore Dage* („um unserer und unser Vorväter Seelen willen, die das Christentum nach Grönland gebracht und bis zu diesem Tag aufrecht erhalten haben, und wir wollen es nicht während unserer Tage niedergefallen lassen“). Hier wird angedeutet, dass das Christentum in den Siedlungen in ernsthafter Gefahr sei, allerdings ist der gesamte Brief recht wirr und zu einem unbekannten Zeitpunkt ins Altdänische übersetzt, überliefert in einer Sammelhandschrift betitelt ‚Miscellanea fra 1500talet‘ und damit schwer einzuordnen.¹⁸ Eine religiös motivierte Expedition nach Grönland kann einerseits im Zusammenhang mit den nicht erfolgten Kreuzzügen Magnus Eriksons nach Russland gesehen werden, die zwar päpstliche Unterstützung und umfangreiche Finanzierung erfahren hatten, durch den Ausbruch der Pest aber endgültig zunichte wurden. Andererseits stammen aus der Zeit um 1350 auch andere Nachrichten aus Island, die von kriegerischen Konflikten mit Inuit in den Siedlungen berichten, und der Bericht von Ívar Bárdarson, der die westliche Siedlung verlassen vorgefunden hatte; es kann also ein Wissen um den schlechten Zustand des Christentums in der Kolonie in Skandinavien gegeben haben – dagegen getan wurde nichts.

In den 1320er Jahren vollzog sich ein Wandel in den norwegischen Quellen über die Saami. Während vorher triumphierende Nachrichten wie die in der Chronik Adams von Bremen dominierten, die bereits ganz Fennoskandien und den Nordatlantik praktisch als christianisiert darstellten, wurde plötzlich das Heidentum einer bestimmten Gruppe als Problem dargestellt und attackiert – nicht ‚der Saami‘, sondern regional sehr spezifisch in Hålogaland, dem nördlichsten Distrikt des Bistums Nidaros, der im Norden und Osten an Regionen grenzte, in denen nomadisch oder halb-nomadisch lebende Gruppen beheimatet waren. Zwar war die Region früh mit dem Christentum in Kontakt gekommen, auf der Insel Hadseløya sind christliche Gräber aus dem 11. Jahrhundert gefunden worden.¹⁹ Jedoch galt sie wohl auch als Grenzregion in sprachlicher, kultureller und vielleicht religiöser Hinsicht: der Autor der anonymen ‚Historia Norwegiae‘

17 DN 1, Nr. 114: Poitiers, 5. Feb. 1308.

18 GHM 1, Nr. 37, 120–123. Siehe auch die englische Übersetzung in Thalbitzer, *Voyage of Powell Knutsson* (1951), 92–97.

19 Brendalsmo/Iversen, *Tidlige kirkeorganisasjonen* (2023), 79.

(um 1170 oder 1220) schrieb, dass Hålogaland der vierte Rechtsbezirk im Küstendrittel Norwegens sei, *cuius incole multum Finnis cohabitant, et inter se commercia frequentant* („dessen Einwohner viel mit Finnen gemeinsam leben, mit denen sie regen Handel betreiben“).²⁰

Im Jahr 1323 garantierte Papst Johannes XXIII. den norwegischen Christen, die im Kampf gegen die heidnischen *finnar* fallen würden, dieselbe Sündenvergebung wie denjenigen, die ins Heilige Land ziehen.²¹ Zwei Jahre später bat der Bischof von Bergen den Erzbischof von Nidaros um Hilfe in derselben Sache, zuzüglich der *finnar* wurden noch Karelier und Russen als heidnische Nachbarn genannt.²² Ähnlich waren die Hintergründe des Friedens von Nöteborg 1323, in dem Schweden und Novgorod sich über Finnland einigten. Beide Verträge wurden von König Magnus II. Eriksson, der von 1319 – 1355 beide skandinavische Reiche regierte, verhandelt. Der Fokus auf Hålogaland beim Kirchenausbau des frühen 14. Jahrhunderts erklärt sich ebenso wie die dann einsetzenden Bemühungen aus Schweden durch die politische Bedeutung des Nordens von Fennoskandien in Auseinandersetzungen zwischen den skandinavischen Kronen und der Republik Novgorod. Hålogaland, heute die Regionen Troms und Finnmark, grenzte direkt an Russland an, im Frieden von Novgorod 1326 legten die Einflussbereiche Norwegens und der Republik Novgorod fest, indem stipuliert wurde, welche Saami an welche Macht Steuern zu zahlen hatten. Entsprechend ist nachvollziehbar, dass die Frage nach einer Zugehörigkeit der Saami zur lateinischen Kirche in Norwegen von Interesse war. Ob dieser formellen und steuerrechtlichen Zugehörigkeit auch tatsächliche Versuche zur Mission folgten, ist nicht überliefert beziehungsweise gibt es keine Anzeichen dafür. Die ersten Versuche, päpstliche Unterstützung für eine militärisch gestützte Missionierung der Saami in Nord-Norwegen zu unternehmen, waren also von außen- und steuerpolitischen Notwendigkeiten gerahmt. Auch hier ist eine Diskrepanz sichtbar zwischen den Verträgen und der päpstlichen Unterstützung, die die Vorhaben zur Schwertmission erhielten, und der tatsächlichen Mission.

Noch einmal behauptete ein König, diesmal Christian I. von Dänemark und Norwegen, im Jahr 1456, im Krieg mit heidnischen Völkern zu liegen, nämlich *Tartaris, Cumanitis, Erpionibus, Manbris, et Lapis*, darüber beklagte er sich schriftlich gegenüber dem König von Aragon.²³ In der Tat lag Christian mit diversen Nachbarn im Krieg, konkret mit Schweden, was im Jahr nach seinem Klagebrief positiv für ihn, nämlich mit der schwedischen Krone endete. Hintergrund für seinen Brief könnte auch sein 1453 abgelegtes Kreuzzugsgelübde gewesen sein, das er nicht einhalten konnte, und deshalb vielleicht seine Einsätze gegenüber näher wohnenden Heiden etwas übertrieb.

Es ist davon auszugehen, dass die Konversion der ‚Heiden‘, ob friedlich oder militärisch, in Nord-Fennoskandien ebenso wie in Grönland nur eine untergeordnete Rolle spielte, etwa im Vergleich zu derjenigen der baltischen und slawischen Gruppen am

²⁰ Historia Norwegie, Ed. Ekrem/Mortensen/Fisher, Kap. 2.

²¹ DN 6, Nr. 106: Avignon, 10. Feb. 1323.

²² DN 8, Nr. 78: Bergen, Jan. 1326.

²³ DN 17, Nr. 1047: Kopenhagen, 27. Mai.

südlichen Rand der Ostsee. Entsprechend ist es schwierig, allgemein vom Einfluss der Kreuzzugsideologie auf den nordeuropäischen Raum zu sprechen – bei bestimmten geostrategischen Projekten wie den Auseinandersetzungen mit Novgorod spielte der Heidenkampf durchaus eine Rolle beziehungsweise konnte erfolgreich zur Legitimation herangezogen werden. Das bedeutete aber nicht automatisch, dass die schwedischen, dänischen und norwegischen Könige es allgemein als ihre Aufgabe angesehen hätten, alle Bewohner:innen ihrer Einflussgebiete und darüber hinaus zu christianisieren.

V.2 Muster der Konversion und Kirchenausbau

Die Quellenlage zur graduellen Konversion der nordischen Länder zum Christentum zwischen dem 8. und dem 12. Jahrhundert ist ähnlich gelagert wie die über die nordatlantischen Kolonien: einige wenige schriftliche Quellen mit einem starken Fokus auf der Konversion von Königen, die einen plötzlichen Religionswechsel behaupten, und eine Vielzahl von regionalen archäologischen Funden, die im Gegensatz dazu eine lange Phase der Koexistenz von polytheistischen Kulten und Christentum nahelegen. Der früher oft und heiß diskutierte Gegensatz zwischen ‚top down‘ und ‚bottom up‘-Konversion scheint gar keiner mehr zu sein – beide Prozesse kamen über einen längeren Zeitraum hinweg parallel zur Anwendung, und es sind immense regionale Unterschiede in verschiedenen Gegenden zu erkennen. Auch die in den schriftlichen Quellen dominierende Mission vom Erzbistum Hamburg-Bremen aus war nicht die einzige, sondern weniger zentral gesteuerte Missionsbemühungen gingen von englischen und irischen Mönchen aus, die teils im Gefolge der konvertierten Herrscher oder Herrschaftsaspiranten, teils unabhängig und deutlich früher nach Skandinavien reisten.²⁴ Auch Kontakte mit der orthodoxen Christenheit sind belegt, unter anderem durch die engen Kontakte norwegischer Herrscherfamilien und den Transfer von Heiligenkulten von und nach Novgorod.

Die interdisziplinäre Betrachtung schriftlicher und materieller Quellen sowie an anthropologischen und religionswissenschaftlichen Modellen orientierte Interpretationen des Religionswechsels haben in den letzten Jahrzehnten die Sicht auf die ‚Konversion der Wikinger‘ stark verändert und regional differenziert.²⁵ Zudem wurde in der archäologischen Forschung zunehmend die ältere schematische Art kritisch gesehen, Gräber in ‚christlich‘ und ‚nicht-christlich‘ einzufordern, zugunsten einer dynamischen Auffassung von Begräbnisritualen und hybriden religiösen Praktiken – Feuer- oder Körperbestattung, die Ausrichtung der Gräber, Grabbeigaben, Zeremonien, all diese Aspekte waren nicht nur gemäß der Religion, sondern auch geographisch und historisch variabel. Dies bedeutet auch, dass es selten möglich ist, anhand der Grabfelder des

²⁴ Alexandra Sanmark nennt diese Phase, mit einem Fokus auf den Aktionen von Missionaren ohne den Beistand von weltlichen Autoritäten, „Phase 1“ der Christianisierung. *Sanmark, Power and Conversion* (2004), 14.

²⁵ Siehe eine Übersicht der älteren Paradigmen bei Sundqvist, *Role of Rulers* (2021).

späten Eisenzeitalters zu bestimmen, ob die Menschen in der Region christianisiert waren oder nicht – oder ob die Begräbnisriten einer Art Mode folgten, die nicht unbedingt systematisch-religiös motiviert war.²⁶ Auch das Vorkommen von Kreuzen wird nicht mehr unhinterfragt als ein Anzeichen von Christianisierung gesehen. Für die Region Süd-Salten etwa konnten Archäolog:innen nachweisen, dass Saami und nordische Siedler ab etwa 1000 u. Z. gemeinsam Kreuze als Grenzmarkierungen benutzten und zeitgleich auch mit der Deponierung von Reliquienkreuzen in Gräbern begannen. Ob dies auf eine umfangreiche Christianisierung in einer oder beiden Gruppen hindeutet, ist aber umstritten.²⁷

Entweder einheimische oder zugezogene Christ:innen scheinen sich in den Regionen angesiedelt zu haben, die bereits christlichen Ländern geographisch nahe lagen, dies führte aber nicht zur Konversion ganzer Regionen. Auch die ‚Vita Anskarii‘, verfasst in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, nennt eine große Anzahl Christen, die bei der Ankunft Ansgars in Birka lebten.²⁸ Die Versorgung oder Anbindung der vereinzelten Christ:innen mit klerikalen und parochialen Strukturen ist eher unwahrscheinlich, denn aus dieser Phase sind einige Gräberfelder erhalten, die als christlich interpretiert werden und in Gegenden und auf Inseln vorkommen, in denen keine den Gräbern zugehörige Gemeindekirche erhalten oder belegt ist, zum Beispiel in Romsdal.²⁹ In zentraleren Regionen von Norwegen und Süd- und Mittelschweden sind zwar Grablegen mit vermutlich christlichen Begräbnisriten belegt, aber diese kamen meist zentral in der Nähe einer Kirche vor, die aufgrund ihrer Größe als Gemeindekirche interpretiert werden kann.

Parallel zu diesem Prozess von vereinzelten Konversionen oder wenig später setzte die institutionell verankerte Christianisierung ein, die mit der Gründung von Städten und neuen sozialen Eliten verbunden war: in ganz Skandinavien entstanden Bischofssitze an Orten, die erst seit Kurzem oder noch gar nicht mit Stadtrechten versehen waren. Urbanisierungsprozesse waren konstitutiv für die Verbreitung nicht unbedingt des Christentums, aber von Kirchenstrukturen. Die Relokation von Bischofssitzen in Skandinavien bis zum späten 13. Jahrhundert ist ein häufig beobachtetes Phänomen, das mit der Instabilität der Stadtstrukturen und dem Umzug oder der doppelten Anlage von Städten zusammenhangt; Beispiele dafür sind das Bistum Selja, das nach Bergen transferiert wurde, oder Dalby, das nach Lund umzog. Natürlich unterlagen auch die Stadt-relokationen und Urbanisierungsprozesse lokalen Unterschieden, so ähnelten sich jeweils die Strukturen und Prozesse erstens im Westen, also Norwegen und der schwedischen Westküste, zweitens in einer südlichen Region von Skåne, Halland, Blekinge und den dänischen Inseln, drittens in einer mittleren Region mit Mälardalen

²⁶ Therus, Yngre järnålderns gravskick (2019), 270–277.

²⁷ Holberg/Dørum, Norrøn ekspansjon (2021).

²⁸ *Multi etiam apud eos captivi habebantur christiani, qui gaudebant iam tandem se mysteriis divinis posse participari.* („Viele bei ihnen hatten auch Christen in Gefangenschaft, die sich freuten nun endlich an den göttlichen Geheimnissen teilhaben zu können.“) Vita Anskarii. Ed. Waitz, cap. XI, 32.

²⁹ Walaker Nordeide, Introducing Christianity (2016).

und Uppland, Gotland und Finnland. Die Städte, die für die Christianisierung bedeutsam wurden, zeigten eine schnelle Entwicklung und Verdichtung seit dem Ende des 11. Jahrhunderts, etwa Lund, Trondheim und Sigtuna, und es gibt bei diesen Anzeichen für eine bewusste Planung und Anlage.³⁰ Die Nähe eines Bischofssitzes wirkte etwa in den südschwedischen Regionen dann oft als Katalysator für den Bau kleinerer Kirchen im Umland.³¹ Gleichzeitig mit diesen rasanten neuen Entwicklungen in einigen Regionen kamen in weiten Teilen Fennoskandiens gar keine Urbanisierungsprozesse vor.

Diese fragmentarischen Belege der allmählichen Konsolidierung des Christentums sagen noch wenig über den genauen Prozess der Glaubensvermittlung und damit über den Charakter des Christentums in diesen frühen Phasen aus: was bedeutete es, christlich zu sein, abgesehen von den Begräbnisriten? Wie präsent war das Christentum in den neu gegründeten Städten? Was konnten oder mussten Katechumenen lernen, bevor sie getauft wurden? Oder wurde die Taufe gerade in den Regionen, in denen politische Motive säkularer Herrscher im Vordergrund standen, vorgelagert, um zunächst die Zustimmung zur Herrschaft zu signalisieren, und die Unterweisung kam später? Letzteres Vorgehen lässt sich aus vielen historiographischen Texten über die Bekehrung oder Zwangstaufe in Missions- oder Kreuzzugsgebieten schließen. Olaf Tryggvason etwa brachte das Christentum mit der Alternative „Taufe oder Enthauptung“ zum Jarl der Orkneys und auf die Färöer und setzte mit militärischen Mitteln dasselbe bei und nach den Thingversammlungen in Nidaros, Dragseidet und Moster durch.³² Ob und wann dann die Unterweisung erfolgte, ist nicht überliefert. Alexandra Sanmark vermutet zwar die Praktizierung eines längeren Katechumenats in Skandinavien im Gegensatz zu England und Friesland, ihre Argumente dafür sind aber relativ schwach, chronologisch sehr früh (Rimberts „Vita Anskarii“ und Runensteine) und beziehen sich zum Teil auf Praktiken außerhalb Skandinaviens.³³ Wahrscheinlicher ist, dass auf die öffentlich praktizierte Übernahme des Christentums durch lokale Herrscher zunächst sehr wenig oder gar keine Unterweisung der Bevölkerung folgte.

Entsprechend ist sehr unklar, welche Rituale, Liturgien und Glaubenspraktiken in den ersten christlichen Gemeinschaften in Skandinavien und im Nordatlantik benutzt wurden. Die vermutlich dem Kerygma vorgelagerte Taufe und die Bedeutung von Laienmissionaren für die Verbreitung des Christentums lassen darauf schließen, dass die christlichen Gemeinschaften im Nordatlantik und in Fennoskandien zumindest in den ersten Generationen, vielleicht den ersten Jahrhunderten primär laikal geprägt waren und sich ihre rituelle, konzeptionelle und ideologische Vorstellung vom Christentum vermutlich weit von der in den Zentren der Christianitas unterschied.

Unter den ersten Siedler:innen in Grönland waren ebenfalls bereits Christen, und in den folgenden Generationen wurde das Christentum schnell die dominante Religion. Dies ist anhand der archäologischen Funde zu belegen. Die Kirche, die die frühe Kon-

³⁰ Andersson, Urbanisering i Skandinavien (2017).

³¹ Nilsson, Sveriges kyrkohistoria (1998), 87, mit der Verteilung für Västergötland.

³² Oddr Snorrason, The Saga of Olaf Tryggvason. Ed. Andersson, 80f.

³³ Sanmark, Power and Conversion (2004), 93.

vertitin Tjodhild bauen ließ, wird mit einer Ruine mit einem angrenzenden Gräberfeld mit 155 erhaltenen Skeletten in der Nähe des Hofs Brattahlíð identifiziert. Der zugehörige Friedhof konnte mit Hilfe von Isotopenanalysen auf die Jahre 900–1225 datiert werden.³⁴ Die meisten Skelette zeigen die für christliche Begräbnisse typische Ost-West-Ausrichtung, für andere aus demselben Feld wird angenommen, dass sie zunächst in einem paganen Hügelgrab, dann nach christlichem Ritus wiederbestattet wurden.³⁵ Dies legt eine frühere und umfassendere Akzeptanz der christlichen Religion nahe, als sie in den Sagas beschrieben wird – in keiner der verfügbaren Quellen aber ist nachzuvozziehen, wie die Siedler:innen Informationen über das Christentum erhielten.

Erzbischof Adalbert von Hamburg-Bremen (um 1000–1072) hatte bereits den Ehrgeiz, sein Erzbistum als Patriarchat für den gesamten Norden zu etablieren, entgegen der Unabhängigkeitsbestrebungen der nordischen Bistümer. Es gelang ihm, in einer Bulle Leos IX. als Bischof *universalium septentrionalium nationum* bezeichnet zu werden, inklusive der *Scritefenni* und der Grönländer.³⁶ Adam von Bremen schrieb um 1070, dass das Christentum in Grönland verbreitet sei, und dass der erste Bischof für Island und Grönland geweiht worden sei.³⁷ Naheliegenderweise hatte diese Ernennung keinerlei praktische Auswirkungen auf die davon vermutlich nicht unterrichteten *Scritefenni* und Grönländer. Trotz der zeitgleich ausgehandelten Unabhängigkeit der nordischen Bistümer, manifestiert zunächst in der Gründung des Erzbistums Lund 1104, wurde dieser Anspruch noch 1158 von Kaiser Friedrich Barbarossa aufrechterhalten, der die Privilegien Hamburg-Bremens als Primat für die nordischen Kirchen (*super omnes ecclesias Danones, Suenorum, Norwegiorum, Farrie, Grunlandonum, Halsingolandonum, Islandonum, Scredeuindonum & omnium septentrionalium parcium metropolitanam sedem constitutuit*) bestätigte – ohne dauerhaften Erfolg.³⁸ Deutlich später entstandene isländische Quellen (die ‚Skarðsárbók‘-Variante des ‚Landnamabok‘, aufgezeichnet im 17. Jahrhundert) nennen einen Olafur als den ersten Missionsbischof in Grönland, der 1056 oder 1086 dorthin gereist sei.³⁹ Ähnlich ungesichert sind die Angaben aus den isländischen Annalen von 1121 (und auf ihnen aufbauend die mehrerer weiterer isländischer Quellen), die nicht nur einen grönländischen Bischof Eiríkr (Gnúpsson) nennen, sondern ihn auch nach Vínland fahren lassen.⁴⁰ Bezuglich der kirchlichen Si-

³⁴ Price/Arneborg, Peopling of the North Atlantic (2014), 171, E29a, Tjodhildes Church/Brattahlid/Qassiarsuk.

³⁵ Nedkvitne, Norse Greenland (2018), 82.

³⁶ 6. Januar 1053, Papst Leo IX. bestätigt dem Hammaburgischen Erzbischof Adalbert die Rechte seiner Kirche und der Legation des Nordens, und übersendet ihm das Pallium mit Erteilung der Mitra. Hamburgisches Urkundenbuch I. Ed. Lappenberg, Nr. LXXV, 74.

³⁷ Gesta Hammaburgensis. Ed. Schmeidler, lib. IV, 37.

³⁸ Kaiser Friedrich I. bestätigt die Rechte der Hamburgischen Kirche, welche Kaiser Ludwig I. derselben verliehen, sowie auch die Sprengelgrenzen, welche Kaiser Otto näher ausgewiesen. Hamburgisches Urkundenbuch I. Ed. Lappenberg, Nr. CCVIII, 190: 16. März 1158.

³⁹ Richter, Diözese am Ende der Welt (2017), 33–34.

⁴⁰ Arngrímur Jónsson, Grönlandia. Ed. Mott, 46. Siehe die Diskussion der späteren Quellen bei Richter, Diözese am Ende der Welt (2017), 39–41.

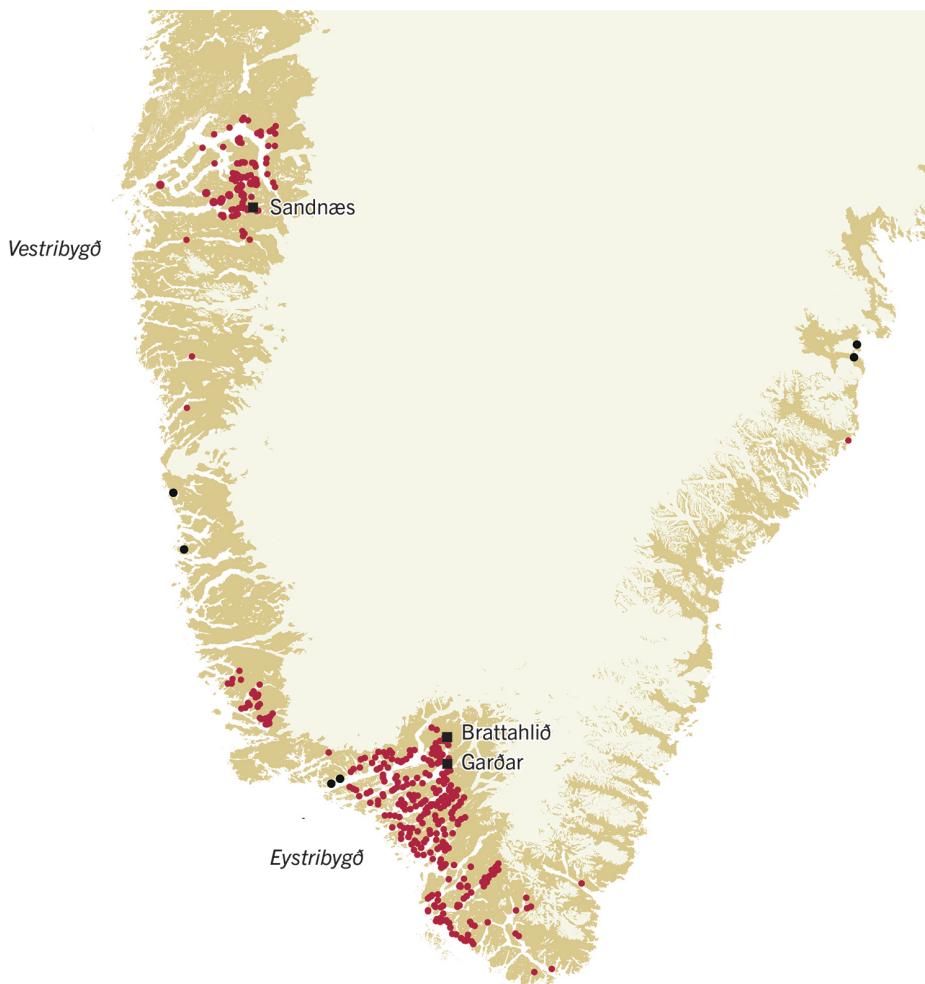


Abbildung 5: Die Höfe in den nordischen Siedlungen gemäß archäologischer Funde. Basierend auf Koch Madsen, *Far from Rome* (2023).

tuation in Grönland am Beginn des 12. Jahrhunderts lässt sich nur festhalten, dass es aus Island einen nicht kurial bestätigten Anspruch gab, einen grönlandischen Bischof zu ernennen und dorthin zu entsenden. Gesichertere Angaben über die Gründung eines Bistums und die erste Anwesenheit eines Bischofs begannen einige Jahre danach.

Die tatsächliche Gründung des Bistums Garðar fällt in das Jahr 1126 und wird in den „Grænlendinga pâtr“⁴¹ erzählt, überliefert im „Flateyjarbók“. Die Bischofsernennung

⁴¹ Dieser Text, auch „Einars pâtr Sokkasonar“ genannt, ist nicht identisch mit der „Grænlendinga saga“, die Teil der „Vínland-Sagas“ ist.

erscheint hier vor allem als Beginn eines großen Streits und divergierender Rechtssysteme bezüglich des Nutzungsrechts von Strandgut. Der erste Bischof Arnaldr wurde auf Initiative aus Grönland selbst eingesetzt, in Lund geweiht, und er nahm Garðar als Bischofssitz ein. Garðar war die größte Farm in Grönland, etwa 50 Ruinen sind dort aufgefunden worden, mit der Bischofskirche und dem zugehörigen Friedhof im Zentrum. Zwischen 1124 und 1378 lag hier auch der Wohnsitz des Bischofs. Für diese Periode ist die Kirchenorganisation von Eystribygð und Vestribygð gut nachzuvollziehen. Die drei schriftlichen Quellen sind das ‚Flateyjarbók‘, der Bericht Ívar Bárdarsons, und die ‚Grönlandia‘. Die dort aufgelisteten Kirchen konnten mit Gemeindekirchenbauten identifiziert werden, und anhand dieser Rekonstruktionen hat Orri Vésteinsson eine umfassende Hypothese über die Gemeindestruktur in Grönland aufgestellt. Die nordische Bevölkerung in Grönland war über eine große Fläche verteilt, und die Struktur der Pfarrgemeinden spiegelte dies wieder: mehr als die Hälfte der Höfe in Eystribygð und vermutlich alle in Vestribygð gehörten zu relativ großen Gemeinden von 25 und mehr Höfen. Eine Reihe weiterer, kleinerer Kirchen- oder Kapellenbauten wurden gefunden, die vermutlich zeitgleich mit den Gemeindekirchen in Gebrauch waren, an denen ebenfalls Friedhöfe angegliedert waren und die vermutlich ähnlich wie die isländischen Eigen- oder Familienkirchen funktionierten. Die Datierung der menschlichen Überreste aus den Friedhöfen scheint darauf hinzudeuten, dass die kleineren Kirchen ab dem 13. Jahrhundert nicht mehr für Begräbnisse benutzt wurden. Die Platzierung der Kapellen, deren Innenmaße nur 6 bis 13 m² waren, in den dicht besiedelten und mit Gemeindekirchen ausgestatteten Siedlungen legt aber nahe, dass sie nicht für die Versorgung von weit entfernt liegenden Höfen gedacht waren, sondern parallel zu den Gemeindekirchen als private Andachtsorte funktionierten. Im Vergleich zu Island, wo die Ausstattung der Höfe mit diesen kleineren Kapellen recht umfassend war, ist aber die Zahl derselben in Grönland gering und deutet lediglich darauf hin, dass eine kleine Oberschicht sich diese Eigenkirchen leisten konnte.⁴²

Die Bedeutung von Eigenkirchen im Gegensatz zu Gemeindekirchen ist auch für Sápmi, oder jedenfalls für einige Regionen in Nord-Fennoskandien, intensiv diskutiert worden. Neuere Forschungen zur Kirchenorganisation in den norwegischen Kirchenprovinzen haben gezeigt, dass sich die Muster im Süden und im Norden des Bistums Nidaros grundlegend voneinander unterschieden. Während im Süden (Trøndelag) die Bildung von Hauptkirchen für die jeweiligen Provinzen Siedlungsmustern aus der Eisenzeit folgten, wurden im Norden (Hålogaland und Finnmark) Hauptkirchen an Orten angelegt, die nicht mit den Machtzentren der Eisenzeit übereinstimmten. Dafür sind sowohl machtpolitische Gründe, nämlich die Entmachtung der früheren Eliten, als auch ökonomische, nämlich die zunehmende Bedeutung der Fischerei an den Küsten, genannt worden. Die ökonomische Bedeutung dieser Zentrumsbildung für das Erzbistum

⁴² Vésteinsson, Parishes and Communities (2009), 143f.

sind aber erst ab der Mitte des 14. Jahrhunderts zu sehen, mit dem ersten in Vågan (Lofoten) platzierten Ombudsman für die Steuerinteressen des Erzbischofs.⁴³

Vermutlich gab es eine Vorstellung einer Art ‚frontier‘ zwischen dem Land der Saami und dem Land der Norweger, oder, der neueren Idee von funktionalen anstelle von ethnischen Aufteilungen der Gesellschaften folgend, eher zwischen den fest bewohnten Regionen und den Gegenden, in denen nur temporäre Jagdbehäusungen gebaut und zeitlich begrenzt genutzt wurden. Eine Assozierung dieser Grenze mit der Grenze zwischen Christen und Heiden kommt nur selten und nur in hagiographischen Texten vor. Die ‚Vita et miracula Beati Olavi‘ hielten ein Wunder fest, das von einem jungen Mann berichtet worden sein soll, der *noviter a finibus paganorum venisse*, einer Region *infra paganorum solitudines, christianorum finibus elongati per tres aut quatuor iam septimanias* („in den Weiten der heidnischen Gebiete, drei oder vier Wochen von den Grenzen der Christen entfernt“).⁴⁴ Hier sollen die Christen nach zunächst unerfolgreichem Fischen und einem aufziehenden Sturm Gott und den Märtyrer Olaf angerufen und daraufhin reichlich Fang gemacht haben, während die neben ihnen fischenden *finni* nahezu leer ausgingen. Der Text konstruiert einen starken Gegensatz zwischen den christlichen Norwegern und den paganen *finni*, er berichtet aber auch von offensichtlich eingespielten gemeinsamen Fischereitechniken von beiden Gruppen in einem Gebiet, das zumindest als Nutzungsgebiet den *finni* zugerechnet wird. Der Text entstand vermutlich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Nidaros, die Edition folgt einer Handschrift, in der über *finni* noch *pagani* hinzunotiert wurde.⁴⁵ Die Herausgeber des Textes identifizieren diese Region aufgrund der beschriebenen Fischereitechniken und -daten als die Lofoten, was sich mir nicht unmittelbar erschließt, da Fischerei und zugehörige Märkte nach Ostern an vielen Orten der norwegischen Westküste stattfanden. Zum Zeitpunkt der Abfassung der Quelle gab es jedenfalls in der gesamten Region Troms, an deren südwestlichem Ende die Lofoten liegen, noch keine Kirchenstrukturen.

Die Verbreitung und Funktionsweise von Gemeindekirchen hat auf den ersten Blick wenig mit der Christianisierung der Saami zu tun, sie ist im Zusammenhang mit der Frage, wann und unter welchen Umständen die Gemeindedistrikte („socknar“) entstanden, diskutiert worden. Dabei gewannen Historiker:innen aber auch Erkenntnisse über die Akteure beim Kirchenbau, was ein anderes Licht auf die geostrategische Expansionspolitik der Erzbistümer wirft. So hat Olof Holm für die Region Jämtland festgestellt, dass die überwiegende Anzahl der Kirchen dort von vornherein für eine Gemeinde errichtet wurden, nicht für einzelne Höfe. Einige wenige Kirchen (Sunne und Brunflo) wurden auf Initiative des norwegischen Königs oder des Erzbischofs von Uppsala errichtet, während er nur eine Eigenkirche nachweisen konnte (Västerhus). Holm vermutet, dass die ersten Kirchenbauten in Jämtland seit den 1160er Jahren im

⁴³ Brendalsmo/Iversen, Tidlige kirkeorganisasjonen (2023), 112f.

⁴⁴ Eystein Erlendsson, Vita et miracula beati Olaui. Ed. Metcalfe, 112.

⁴⁵ Ebd., Fn. 5.

besonderen Interesse des Erzbischofs lagen, weil die Grenzen zwischen den beiden neu erhobenen Erzbistümern Uppsala und Nidaros nicht klar definiert waren und Bauinitiativen die jeweiligen Ansprüche dokumentieren konnten.⁴⁶ Konkrete Hinweise für eine Finanzierung oder andere aktive Maßnahmen, etwa Privilegierungen, sind jedoch nicht zu finden, so dass nur sehr wenige Belege für eine aktive Strategie des Kirchenbaus festzustellen sind.

Stefan Brink hat ein ähnliches Muster für die Region Hälsingland erarbeitet und den Unterschied zu den südlichen Regionen Schwedens herausgestellt: in Västergötland etwa dominierten zunächst die Eigenkirchen, während in Hälsingland Gemeindekirchen in der ersten Bauphase die Regel waren. Gründe dafür seien erstens der Mangel an ausreichend vermögenden ‚frälse‘-Familien in den südlichen und mittleren Regionen von Norrland, zweitens die spätere Ausbreitung des Christentums.⁴⁷ Auch hier ist es nicht möglich, konkrete Maßnahmen für die Bauten zu belegen, ebenso wenig wie eine genauere Datierung. Brink geht davon aus, dass der Prozess um 1150 in der Region begann und bis 1250 andauerte.

Diese und ältere Arbeiten beschäftigen sich nicht mit der Tatsache, dass diese Kirchenbauten in Regionen geschahen, in denen Saami lebten. Sie versuchen, die ökonomischen Bedingungen und die Motive für die Kirchenbauten nicht aus übergeordneten geo-strategischen Überlegungen, sondern aus den konkreten Gegebenheiten vor Ort abzuleiten: wie groß waren die Dörfer, wie viel Überschuss musste produziert werden, um eine Kirche aus kollektiven Mitteln zu bauen und zu unterhalten. Holm bezieht auch noch die religiösen Motive der Lokalbevölkerung mit ein, die er vor allem in der Bereitstellung eines geweihten Begräbnisplatzes im Anschluss an die Kirchen sieht.⁴⁸

Gerade die beiden Untersuchungen von Brink und Holm wenden sich gegen die ältere schwedische Forschung (Olle Ferm, Catherine Bonnier), die, ähnlich wie in anderen Regionen, eine Dominanz von Eigenkirchen auch in Norrland sah. Ein Teil der Kontroverse speist sich aus unterschiedlichen Forschungsmethoden und Zeitperioden: Bonnier etwa untersuchte Architektur und Ausstattung der bis heute erhaltenen Kirchen in Uppland ab 1250. Brink dagegen ist vor allem am Prozess der Gemeindegliederung interessiert, die er aus Flurkarten und der Onomastik analysiert und in die Periode vor 1250 zurückprojiziert.

Bezüglich der Versorgung der Kirchen mit Priestern und Pfründen ist es auffällig, wie vage Forscher:innen bleiben müssen:

För övrigt kan det tänkas att det har funnits överenskommelser, som vi i dag inte känner till, om att den i Frösö kyrka tjänstgörande prästen eller en medhjälpare (kaplan) åt denne hade plikt att fira ordinarie mässor i kyrkan i Västerhus, åtminstone någon eller några helgdagar per år.⁴⁹

⁴⁶ Holm, Självägarområdenas egenart (2012), 63; 89 – 93.

⁴⁷ Brink, Bygdekyrkor eller egenkyrkor (2015).

⁴⁸ Holm, Självägarområdens egenart (2012), 65 – 67.

⁴⁹ Brink, Bygdekyrkor eller egenkyrkor (2015), 80.

Im Übrigen kann man sich vorstellen, dass es Absprachen gegeben hat, die wir heute nicht mehr kennen, dass der in Frösö diensthabende Priester oder ein Helfer (Kaplan) dessen die Pflicht hatte, die üblichen Messen in der Kirche in Västerhus zu halten, zumindest an einem oder ein paar Feiertagen im Jahr.

Das bedeutet letzten Endes, dass es keine gesicherten Informationen über den Beginn der Kirchenbauten in Medelpad und Norrland gibt und abweichende Einschätzungen bezüglich der Motivationen für diese Bauten bestehen – bischöfliche oder private Initiativen, Unterstützung der Krone, religiöses Bedürfnis einer kleinen Gemeinde. Auch über die Ausstattung wissen wir tatsächlich nichts.

Jämtland und Hälsingland gehören eher zum südlichen Ende von Sápmi. Bis Ende des 13. Jahrhunderts waren weder Kirchenbauten noch die vielleicht dazugehörige Siedlungsbewegung in den nördlichen Regionen Fennoskandiens präsent. Erst ab etwa 1300 sind Kirchen in Norrbotten nachzuweisen, belegt für Gammelstaden (heute Luleå) im Jahr 1339, in Torneå spätestens 1346.⁵⁰

V.3 Laikaler Katholizismus

Bisher ging die Forschung davon aus, dass das Christentum in Grönland und den nördlicheren Regionen Fennoskandiens im Wesentlichen so aussah wie überall sonst in Europa: lateinische oder später volkssprachliche Schriftlichkeit und Administration, eine Kirchenstruktur, die für die Versorgung von Klerikern mit Pfründen sorgte, die wiederum die laikale Bevölkerung mit sakralen Diensten versah. Diese Einschätzungen kamen einerseits aus Vergleichen dieser Regionen mit anderen in Europa, vor allem Island, andererseits stellen sie eine regionalpolitische Stellungnahme dar. Steinunn Kristjánsdóttir etwa hat die wenigen verfügbaren Informationen über die beiden Köster in Grönland diskutiert, mit der ausgesprochenen Intention,

to debunk the long-held theory of Iceland and Norse Greenland's supposed isolation from the rest of the world, as it is clear that medieval monasticism reached both of these societies, just as it reached their counterparts elsewhere in the North Atlantic.⁵¹

Die Frage der Isolation muss jedoch auf mehreren Ebenen analysiert werden. Die Kolonien im Nordatlantik waren nicht isoliert dahingehend, dass sie qua Selbstdefinition zum christlichen Kulturkreis gehörten, kirchliche Strukturen akzeptierten und implementierten und gerade in Island auch die Bildungsnormen des christlichen Zentrums angestrebt wurden. Das reine Vorkommen von monastischen Häusern in den Kolonien ist aber noch nicht als Anzeichen einer vollständigen Integration zu sehen, denn die Voraussetzungen und Ausstattung dieser Häuser, ebenso wie der ekklesialen Strukturen

⁵⁰ Heß, Margaretas periphere Visionen (2023), 16f.

⁵¹ Kristjánsdóttir, Medieval Monasticism (2021), abstract.

und Einrichtungen insgesamt, waren doch in Grönland sehr anders als in ähnlichen Einrichtungen auf dem Kontinent. Die Unterschiede betrafen vor allem Anzahl und Ausbildung von Klerikern sowie die Bedeutung von Schriftlichkeit. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Siedler:innen in Grönland keine starke christliche Identität hatten.

Orri Vésteinssons akribische Rekonstruktion der Gemeindegrößen in Grönland beruht auf der Annahme, dass es an den größeren Kirchen jeweils Pfründe für mehr als einen Priester gab, und einer davon dann ambulant die kleineren Kapellen besuchte und dort Seelsorge und Sakramente vornahm.⁵² Angesichts der mindestens 14 Gemeindekirchen in Eystribygð und einer oder zwei in Vestribygð sowie einer unbekannten Anzahl von Kapellen stellt sich die Frage, wo die Priester für diese herkamen. Die „Grænlendinga þátr“ erwähnt für die Mitte des 12. Jahrhunderts ein Begräbnis *at pessi kirkju, at eigi er heimilisprestr* („bei der Kirche, bei der kein Priester wohnt“)⁵³ – es wird davon mehr als eine gegeben haben. Weiteres klerikales Personal wurde für die beiden Klöster oder Klosterkirchen benötigt, die im Bericht Ívar Bárdarsons aus dem 14. Jahrhundert erwähnt werden, ein benediktinisches Frauenkloster und ein Augustinerkloster. Er beschreibt, dass das Frauenkloster fast alle Höfe in dem Fjord, in dem es lag, besaß, und die Hälfte der Inseln, der Bischof die andere Hälfte.⁵⁴ Steinunn Kristjánsdóttir vermutet das Benediktinerinnenkloster in Narsarsuaq (Ø 149) im Uunartoq Fjord, wo 25 Ruinen ausgegraben wurden, darunter ein Friedhof, der nahelegen würde, dass die Klosterkirche auch als Gemeindekirche diente. Das Augustinerkloster vermutet sie in Tasermiutsiaq, wo keine umfassenden Ausgrabungen vorgenommen wurden. Die nur spärlich erhaltenen Runenfunde legen keine Übereinstimmung von Farm und Konvent in Narsarsuaq nahe.⁵⁵ Angesichts der dünnen Quellenlage und der Unmöglichkeit, die in nur einer schriftlichen Quelle erwähnten monastischen Bauten mit archäologischen Überresten zu identifizieren, müssen alle Überlegungen zum monastischen Leben auf Grönland sehr vage bleiben. Da auch keine Kommunikation zwischen diesen Häusern und ihren Mutterklöstern erhalten ist, ist es unwahrscheinlich, dass sie als Orte von klösterlicher Bildung, Buchaustausch etc. dienten.

Während des größten Teils des Mittelalters scheint es eine Diskrepanz zwischen den geistlichen Bedürfnissen der Menschen und dem tatsächlichen Zugang der Kirche zu den lehrhaften Gnadenmitteln gegeben zu haben. Diese Diskrepanz muss in den Randgebieten des Christentums besonders spürbar gewesen sein: in ländlichen Gebieten mit großen Entfernung zu Pfarrkirchen und großen Pfarrbezirken; oder in den erst kürzlich christianisierten Gebieten, in denen die kirchlichen Strukturen zwar formal, aber nicht tatsächlich für den täglichen Zugang zu Sakramenten und „cura animarum“ ausgebaut waren. In städtischen Zentren auf dem Kontinent konnte der Klerus insgesamt um die Mitte des 14. Jahrhunderts einen erheblichen Teil der Gesamtbevölkerung ausmachen. Im ländlichen Preußen kurz vor der Reformation waren die Kirchen

⁵² Vésteinsson, Parishes and Communities (2009), 140.

⁵³ þátr Ed. Jónsson, Kap. 4.

⁵⁴ Kristjánsdóttir, Medieval Monasticism (2021), 374.

⁵⁵ Narsarsuaq (Ø 149), GR Nr. 64–66; Nr. 260–263.

trotz der eifrigen Christianisierungsversuche des Deutschen Ordens oft Hunderte von Kilometern entfernt, und die meisten Priester sprachen nicht die für die Beichte notwendige Volkssprache.⁵⁶ In städtischen und in vielen ländlichen Gemeinden bildete die Pfarrkirche den Mittelpunkt des sozialen und teilweise auch des wirtschaftlichen Lebens, kirchliche Feiertage strukturierten Markt- und Festtage und damit den Handel und den Kontakt zwischen ländlichen Gebieten und dichteren Siedlungen. Der oft proklamierten Allgegenwärtigkeit der Kirche im Leben der Menschen stand der fehlende Zugang und Kontakt zu den tatsächlichen Strukturen und Ressourcen des katholischen Glaubens gegenüber – ein Freiraum für diejenigen, die diesen Zugang nicht wollten, und eine Leere für diejenigen, die sich danach sehnten. Die Gesellschaften gingen damit auf unterschiedliche Weise um – durch die Schaffung von Zugängen zum Heiligen, durch die Entwicklung heterodoxer Ideen und Bewegungen, durch die Aneignung heiliger Schriften auf unterschiedliche Weise und durch materielle Objekte.

Auch wenn das katholische Christentum theoretisch eine doktrinale Religion mit relativ strengen Regeln in Bezug auf sakrale und säkulare Räume war, schuf und ermöglichte es Räume für die Entwicklung eines egaläreren Zugangs zum Heiligen, den die Menschen zu Hause haben konnten. Dort, wo die Menschen nicht lesen und schreiben konnten, konnte allein die Materialität der Bücher als stellvertretender Zugang zum Heiligen fungieren – dies war jedoch aufgrund der Kosten für Bücher ein elitäres Phänomen. Für Menschen mit geringeren wirtschaftlichen Ressourcen ersetzten Andachtsgegenstände einen Teil des fehlenden Zugangs zu Gnadenmitteln: Heiligenbilder, Hausaltäre, Kruzifixe. Pilgerabzeichen erinnerten an Reisen zur Erfüllung von Gelübden und zur Bitte um Vergebung, Absolution oder Heilung. Die Aufbewahrung von Reliquien außerhalb der Kirchen war offiziell nicht erlaubt, aber die vielen Berichte über Menschen, die die Leichname vermeintlicher Heiliger zerlegten, zeugen von einem Verständnis des Heiligen, das sehr greifbare und auch organische Aspekte einschloss. Aber die Kluft zwischen Klerus und Laien, die unter anderem durch Bildung und Alphabetisierung entstanden war, blieb bestehen.

Die nordischen Siedlungen in Grönland sind ein extremes Beispiel für laikale Formen des Katholizismus, denn der Zugang zu den traditionellen und dogmatisch sanktionierten Formen der Spiritualität war äußerst begrenzt. Für die nahe an vielen Höfen errichteten Eigenkirchen wurde eine religiös hybride Nutzung vermutet, die sowohl für die vom Familienoberhaupt geleiteten Zeremonien der Gentilreligion als auch für ein Christentum weitgehend ohne Klerus glaubhaft erscheint.⁵⁷ Gerade für die ersten 130 Jahre der Siedlungen tut sich ein eklatanter Unterschied auf zwischen der Bedeutung, die die christliche Religion für die Grönländer:innen im Alltag hatte und die sich in den materiellen Objekten widerspiegelt, und der Versorgung mit den üblichen und notwendigen personellen und praktischen Ressourcen für die Etablierung einer christlichen Kirchenstruktur: ohne ausgebildeten Klerus, ohne Zugang zu Büchern und

⁵⁶ Hefß, Haken (2017).

⁵⁷ Abrams, Early Religious Practice (2009), 59.

damit der lateinischen Liturgie, und vermutlich mit nur rudimentären Kenntnissen über die auf dem Kontinent üblichen christlichen Dogmen. Traditionell ging die Forschung davon aus, dass Missionare und Priester diese Eigenkirchen ambulant versorgten, dass also jeweils ein Kleriker für mehrere dieser Kirchen zuständig war und von den zugehörigen Höfen unterhalten wurde. Diese Annahme kam einerseits aus der bekannten Signifikanz des Klerus für die christliche Religion und die Notwendigkeit klerikaler Glaubensvermittlung sowohl in der Phase des Religionswechsels als auch danach, andererseits aus dem Bewusstsein, dass diese Kleriker schlichtweg nicht da waren – wegen der mangelnden Ausbildungsstätten in Nordeuropa, wegen der langen Wege vom nächstgelegenen Bischofssitz, an dem Kleriker geweiht werden konnten, bis zu den Höfen.

Die umfangreichen Funde von Gegenständen mit Runenaufschriften, die Lisbeth Imer in ihrer Dissertation zusammengestellt und diskutiert hat, geben ein fragmentarisches, aber doch aufschlussreiches Bild über die Bedeutung von Schriftlichkeit in den Siedlungen ab. Um das Jahr 1000 herum entstanden in der sogenannten Landnam Farm in Narsaq (Eystrabygð) mehrere Runeninschriften auf Holz und Stein. Für eine davon, den berühmten Narsaq-Stab, stellt Imer als mögliche Übersetzungen der Aufschriften fest: „Bifrau is the maid who is sitting on the blue one (the vault of heaven)“ oder „On the sea, the sea, the sea, is the ambush of the Æsir /where ása sat.“⁵⁸ Diese beiden Textfragmente könnten auf die Asenreligion verweisen, aber ebenso auf eine christlich-apokalyptische Erzählung, in der eine Jungfrau und der Himmel eine Rolle spielen. Aus derselben Fundstelle stammt eins der vielen erhaltenen Webgewichte aus Stein, in denen „Maria“ eingeritzt ist – Imer geht davon aus, dass dieser Stein trotz seines Fundortes in einer der ältesten Farmen der Siedlung gemeinsam mit den anderen christlichen Inschriften eher später entstanden sein müsste, die Farm selbst war vermutlich etwa von 1000–1100 in Benutzung.⁵⁹

In der Sandnæs-Farm, einer der größten in Vestribygð, fanden sich Belege dafür, dass Runenritzen bereits in der ersten Siedlungsphase bekannt war und ausgeübt wurde, wenn auch nicht unbedingt mit explizit christlichen Motiven und Themen. Der mit einem Tierkopf verzierte Teil eines Stuhles, auf dem „Helgi“ steht, war vor 1150 in Benutzung.⁶⁰ Eine spezifisch grönlandische Variante des Rosenkranzes, ein hölzerner Gebetsstab mit der Aufschrift *Aue : mar:io : grasia bl=(e)na a* (*Ave Maria, gratia plena*) wurde in einem der Häuser der Farm Sandnæs gefunden, das vor 1200 gebaut wurde.⁶¹ Ein weiterer Rosenkranz dieser Art, in Form eines Fischs, wurde im Müllhaufen der Farm Umiiviarsuk, in der Nähe von Sandnæs, gefunden. Auf diesem sind die Worte des Ave Maria kombiniert mit dem Psalmvers *memor esto verbi tui servo tui, in quo mihi spem dedisti* (Ps 118:49 in der Vulgata). Die von Lisbeth Imer vorgeschlagene Datierung nach 1200 basiert allerdings lediglich auf der Annahme, dass Rosenkränze erst mit den

⁵⁸ Imer, Peasants and Prayers (2017), GR 76, 251.

⁵⁹ Ebd., GR 81, 257.

⁶⁰ Ebd., GR 35, 288.

⁶¹ Ebd., GR 34, 287.

Dominikanern in Europa üblich wurden, und ist entsprechend für diese sehr spezielle Form eines Rosenkranzes unsicher.⁶²

Aus der Zeit 1280–1350 sind in Gården under sandet („dem Hof unter dem Sand“), der während der gesamten nordischen Siedlungsperiode in Grönland in Benutzung war, einige der am reichsten verzierten Gebrauchsgegenstände gefunden worden: Holzstäbe und -stücke mit Runeninschriften, Spachtel aus Walknochen, Holzplatten aus Kiefernholz, mit Ornamenten und verschnörkelten Runen verziert. Auch Schneidebretter aus Holz, eine Nadel aus Knochen, ein mit einer m-Rune verzierter Karibu-Knochen, und Holzschaufeln mit m-Runen wurden dort gefunden, alle konnten auf die Wende von 13. zum 14. Jahrhundert datiert werden.⁶³

Diese Funde aus den europäischen Siedlungen von Alltagsgegenständen mit religiösen Symbolen und Schriftzeichen gefunden, rudimentäre Runeninschriften, in denen eine christliche Bedeutung vermutet wird, sowie Holzkruzifixe in großer Anzahl, belegen die starke lebensweltliche Verankerung der christlichen Religion. Sie belegen auch, dass eine rudimentäre Kenntnis liturgischer Formeln, vor allem des Ave Maria, aufrecht erhalten wurde und auch außerhalb der Kirchen gepflegt wurde. Die komplexeren lateinischen Inschriften wurden dagegen sämtlich in den Kirchen in Garðar und Sandnæs und den zugehörigen Friedhöfen gefunden, was auf ihre Nähe zum Klerus und ihre Seltenheit hindeutet. Auch die in den grönländischen Gräbern in großer Anzahl gefundenen Holzkreuze weisen in dieselbe Richtung, da die archäologische und kunsthistorische Forschung davon ausgeht, dass sie vor der Grablegung in den Häusern selbst als aufstellbare Andachtsgegenstände benutzt worden waren. Sie wurden vor Ort aus Treibholz gefertigt und zeugen von einer extrem lokal organisierten Produktionsweise.⁶⁴

Ein weiterer Hinweis auf den Mangel an Klerikern in Grönland ist die Ausbildungssituation. Der erste Bischof in Island, der 1056 geweiht wurde, Ísleifur Gissurarson, wurde im Kloster Herford in Westfalen ausgebildet. Er gründete in Skálholt eine Schule, und mehrere der bekannten frühen Bischöfe wurden dort ausgebildet und geweiht. Island war damit das erste unter den nordischen Bistümern, das unabhängige Strukturen für die kirchliche Ausbildung schuf. Nidaros erhielt wahrscheinlich um 1152 eine Kathedralschule. In England führte die Gründung von Universitäten im frühen 13. Jahrhundert zu einem massiven Aufschwung in der Ausbildung des weltlichen Klerus, und während viele von ihnen weiterhin zu den kontinentalen Bildungszentren reisten und von deren Austausch profitierten, fehlte in Skandinavien bis zur Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts eine höhere Ausbildung. Dies hatte zur Folge, dass einige wenige künftige Geistliche im Ausland eine hervorragende Ausbildung erhielten, während die Mehrheit ohne Universitätsbesuch geweiht wurde und auch während ihrer Amtszeit keinen Zugang zu Büchersamm-

62 Ebd., GR 51, 316.

63 Ebd., GUS 1–16, 199–215.

64 Nyborg/Arneborg, Christian Medieval Art (2020).

lungen oder Weiterbildungsmöglichkeiten hatte. Im übrigen Europa war die mangelnde Ausbildung der Pfarrer seit dem dreizehnten Jahrhundert ein immer wiederkehrendes Thema in der antiklerikalen Kritik.

Die Informationen, die wir über klerikale Karrieren in Skandinavien im 12. und 13. Jahrhundert haben, beziehen sich hauptsächlich auf die absolute Elite: Bischöfe und Mitglieder von Mönchs- und Bettelorden, die in den schriftlichen Quellen sichtbar werden, oft als Studenten an den Universitäten von Paris oder Köln, durch ihre Verbindungen zu den kontinentalen Zentren der Bildung und kirchlichen Macht.⁶⁵ Noch im 15. Jahrhundert war es in vielen ländlichen Gebieten Schwedens schwierig, die Pfarrkirchen mit entsprechend ausgebildeten und nach dem Kirchenrecht zur Priesterweihe geeigneten Männern zu besetzen – wie die vielen Briefe des Erzbistums Uppsala an die päpstliche Pönitentiarie bezeugen, in denen die Notwendigkeit der Absolution *de defectu natalium* mit dem Mangel an Pfarrern begründet wird, und die einzige Lösung schien darin zu bestehen, die Weihe der unehelichen Söhne von Priestern zu beantragen.⁶⁶

Erwähnenswert ist auch der Hinweis von Orri Vésteinsson, dass zwischen 1100 – 1175 in Island alle Priester entweder selbst säkulare Herrscher waren oder Söhne derselben. Das deutet darauf hin, dass säkulare und kirchliche Eliten hier weitgehend deckungsgleich waren, und dass klerikale Bildung vermutlich weniger wichtig war als die Zugehörigkeit zu dieser Elite. Daraus können zwei alternierende Thesen abgeleitet werden: entweder waren es die lokalen Herrscher, die die Priester ernannten, weil sie auch die Kirchen unterhielten, ebenso wie in den Eigenkirchen im germanischen Raum vor den Gregorianischen Reformen. Oder es gab gar keine klare Trennung zwischen den beiden Ämtern, und die Priester-Funktionen wurden von denselben Personen ausgeübt, die auch die weltliche Macht innehatten. Für letztere Variante spricht die Kontinuität aus der polytheistischen Religion, in der rituelle Funktionen jeweils vom Familienoberhaupt und den lokalen Herrschern in Kooperation ausgeführt wurden. Eine eigene Klasse von Priestern gab es nicht, und die Akzeptanz der neuen Religion wurde ganz wesentlich durch die Akzeptanz nicht des neu eingeführten Klerus, sondern der Herrscher, die dies forderten, manifestiert.⁶⁷

Das Versehen und Verzieren von Alltagsgegenständen wie Holzspateln und Websspindeln und -gewichten mit religiösen Aufschriften ist innerhalb der materiellen Kultur Nordeuropas einzigartig. Es kann als ein alternativer Zugang zu Heilsmitteln und persönlicher Andacht gesehen werden, das aufgrund des Mangels an Priestern und klerikaler Kultur mit der entsprechenden sakramentalen Vermittlung notwendig wurde. Sowohl die Æsir-Kulte als auch die saamischen Kulte hatten im Gegensatz zum katholischen Christentum keine klerikale Kaste, die für die Ausübung von Ritualen not-

⁶⁵ Vgl. die Reihe von Anthologien über schwedische Studenten an den Universitäten von Wien, Oxford und Cambridge, Leipzig und Paris, herausgegeben von Olle Ferm: *Ferm/Kihlman* (Hrsg.), Swedish Students (2011); und weitere Bände.

⁶⁶ Die auf das Erzbistum Uppsala bezogenen Dokumente der Pönitentiarie sind ediert in: *Auctoritate Papae. Ed. Salonen/Risberg*.

⁶⁷ Sundqvist, Role of Rulers (2021), 282.

wendig gewesen wäre und die religiöses und spirituelles Wissen monopolisierte. Sofern zu rekonstruieren, kannten diese Kulte schamanistische Funktionen, also Personen, die über größere spirituelle Begabung verfügten als andere, die zu prophetischen Zwecken und für bestimmte Rituale befragt wurden. Es deutet aber nichts darauf hin, dass diese Personen die Ausübung von Rituale monopolisierten, im Gegenteil ist davon auszugehen, dass eine große Anzahl von Personen an Rituale teilnahmen beziehungsweise diese zelebrierten. Aus historiographischen Quellen ist abzulesen, dass Autoritätspersonen auch rituelle Funktionen übernahmen beziehungsweise übernehmen mussten, und dass die öffentliche Ausführung dieser Rituale das primäre Ziel derjenigen war, die die Übernahme des Christentums einforderten. Dies ist aber einerseits bereits eine Rückprojektion aus einer christlichen Perspektive, und andererseits beziehen sich diese Textstellen vor allem auf Rituale, die zu zentralen machtpolitischen Anlässen wie den Thing-Versammlungen öffentlich ausgeführt werden mussten und bei denen von Herrschern eine aktive Rolle erwartet wurde. Im Alltag ist davon auszugehen, dass viel mehr Personen Rituale ausführten. Dies wiederum macht es gemeinsam mit den Befunden aus der materiellen Kultur und dem allgemeinen Mangel an Priestern wahrscheinlich, dass in den peripheren Regionen des Nordatlantik und Fennoskandiens eine laikal geprägte Version der katholischen Religion ausgeübt wurde, in der lateinische Schriftlichkeit eine nur geringe Rolle spielte, ebenso wie der Klerus selbst.

V.4 Christianitas und Empire in den Kontaktzonen

„Die Christianisierung Skandinaviens“ kann eigentlich erst gegen Ende des Mittelalters umfassender als solche benannt werden. Davor sind extreme geographische und chronologische Variationen zu beobachten: Christianisierung war kein linearer Prozess, der chronologisch fortschreitend und von Süden nach Norden vorrückend vor sich ging oder von Herrschern und Siedlern entsprechend vorangetrieben wurde, sondern kleine lokale christliche Gemeinschaften entstanden aus der geographischen Nähe zum Kontinent oder zu den britischen Inseln, konsolidierten sich und begannen, Kirchen zu bauen, oder sie verschwanden wieder. Säkulare Eliten trieben die Urbanisierung voran, diese war aber aufgrund der geringen Bevölkerungsdichte nicht immer erfolgreich und viele Städte wurden ein- oder mehrmals verlegt, was auch an der gleichzeitigen Transferierung der zugehörigen Bischofssitze zu erkennen ist. Waren diese einmal etabliert, stimulierten sie oft die Gemeindebildung und Kirchenbauten in der unmittelbaren Umgebung.

Mehrere Akteure in der Expansion kirchlicher Strukturen und Institutionen kommen in Frage: Könige, Erzbischöfe und Bischöfe, wohlhabende ‚frälse‘-Familien, dörfliche Gemeinschaften. Eine übergeordnete imperialistische Strategie zur Macht Sicherung, zur Definition von Grenzen oder zur Befestigung von Siedlungskolonialismus wäre nur für die ersten beiden anzunehmen – sowohl Eigenkirchen an ökonomisch und sozial gut gestellten Höfen als auch kollektiv finanzierte Gemeindebauten, wie für Hälsingland und Jämtland von 1250 festgestellt, fallen nicht in eine bewusste Expansi-

onsstrategie, sondern sind als Anzeichen einer allmählichen ‚bottom-up‘-Christianisierung zu interpretieren. Ob und wann diese Kirchen mit Klerikern und Pfründen ausgestattet wurden, liegt völlig im Dunkeln. Es ist auch denkbar, dass rituelle und sakramentale Funktionen hier zumindest teilweise von Laien ausgeführt wurden, in einer Fortführung der verschmolzenen autoritären und rituellen Aufgaben von Familienoberhäuptern und lokalen Herrschern aus den polytheistischen Kulten der vorchristlichen Zeit.

Die Christianisierung der Saami ist in den letzten Jahren das Zentrum von Debatten um religiöse und ethnische Identitäten, Religionswechsel und Riten vor allem im norwegischen Teil der Kontaktzonen geworden. Marte Spangen⁶⁸ und Miriam Tveit⁶⁹ haben, vielen Arbeiten von Else Mundal folgend, die Existenz religiös-ethnischer Blöcke für Norweger:innen und Saami während des 10. bis zum frühen 12. Jahrhunderts gleichermaßen dekonstruiert. Jedoch hat es bisher keine Versuche gegeben, die Kirchenorganisation in den nördlichen Regionen, über die es sowohl für Schweden als auch für Norwegen einige Untersuchungen gibt, an die Frage anzubinden, wer eigentlich diese Kirchen besuchte, wie sie ausgestattet waren, und in welchen Sprachen gepredigt wurde. Die allgemeine Annahme, dass die norwegischen und schwedischen Kronen den Kirchenausbau zur Intensivierung ihres Zugriffs auf den Norden benutzten, muss anhand einzelner Regionen und Phänomene relativiert werden, denn aus der Gesamtschau der Quellen ergibt sich keinesfalls ein allgemein hohes oder gesteigertes Interesse an Integration des gesamten Nordens oder, damit zusammenhängend, an der Christianisierung der Region, jedenfalls nicht vor etwa 1300.

In den altnordischen Quellen, sowohl in den literarischen als auch den Gesetzestexten, ist das am häufigsten mit Saami assoziierte Motiv die Magie.⁷⁰ Angesichts der komplexen Bedeutung, die Magie für mittelalterliche, vor allem neu christianisierte Gesellschaften hatte, und der semantischen Spielräume des Begriffs von paganen Riten bis Aberglaube im Rahmen des Christentums, kann aus diesem Befund nicht viel darüber abgelesen werden, ob und wie viele Saami christlich waren. Wie Else Mundal festgestellt hat, hat die Forschung dazu tendiert, Quellenbefunde über christliche Saami zu ignorieren und einen Gegensatz monolithischer religiös-kultureller Blöcke zu konstruieren, in denen sowohl das Christentum der germanisch sprechenden Personen als auch das ‚Heidentum‘ der Saami weit übertrieben wurden.⁷¹ Zudem bestehen deutliche Unterschiede in den Strategien von norwegischer und von schwedischer Seite – letztere hielt sich bis zum Ende des 14. Jahrhunderts nahezu völlig zurück.

Die oft benutzten Metaphern von Vorrücken, Verdrängen und Übernahme verdecken ein komplexes, lokal differenziertes Bild des Christianisierungsprozesses, der parallel mit anderen fundamentalen gesellschaftlichen Veränderungen geschah. Eine Zuweisung von Ethnien zu diesen Veränderungen ist in weiten Teilen unmöglich. Es

⁶⁸ Spangen/Äikäs, *Sacred Nature* (2020); *Spangen, Circling Concepts* (2016).

⁶⁹ Tveit, *Otherness Within* (2021).

⁷⁰ Wang, *Finnvitka* (2022).

⁷¹ Mundal, *Kong Håkon Magnussons* (2006).

zeigt sich fragmentarisch das Bild einer langsamen, aber aus den Regionen und Gemeinden heraus getragenen Christianisierung. In dieser Phase können Saami aus denselben Motiven heraus getauft worden sein wie alle anderen – individueller Glaube, politische oder ökonomische Gründe, familiärer Zwang oder Anpassungsdruck an lokale Eliten. Ungeachtet dessen bestanden bis zum Ende des Mittelalters distinkte saamische Gruppen, die sich nicht taufen ließen – diese gerieten jedoch vor allem bezüglich ihrer Besteuerbarkeit ins Visier der Autoritäten. Ressourcen für die Missionierung, zwangsweise oder nicht, wurden von den norwegischen, schwedischen und Unionskönig:innen nicht mobilisiert.

Gemeinsam ist den Studien zu nordschwedischen und schwedisch-norwegischen Grenzregionen, dass es nicht möglich ist, eine bewusste Strategie der Erzbistümer oder Könige über allgemeine Ankündigungen hinaus nachzuweisen. Stattdessen scheinen Kirchenbauten entweder auf Initiative von Familien als Eigenkirchen, primär aber aufgrund der Eigeninitiative der Gemeinden entstanden zu sein, was auf eine Verankerung des Christentums in der Bevölkerung und den entsprechenden Willen, Ressourcen dafür freizumachen, hindeutet. Problematisch ist allerdings für die Frage nach dem ‚Vorrücken‘ des Christentums die Tatsache, dass im Grunde erst ab 1250 Datierungen der Bauten teilweise sicherer werden, davor bestehen lediglich Schätzungen.

Sowohl Grönland als auch größere Teile von Sápmi wurden in den christlichen Kulturreis integriert. Für beide Bereiche formulierte die Kurie seit dem 11. Jahrhundert immer wieder den Anspruch einer umfassenden und vollständigen Integration, zunächst als Missionsgebiete, dann im Rahmen von Bistumsgründungen und -grenzen, zuletzt als Ziele von Kreuzzügen. Während der imperialistische Anspruch aufrechterhalten wurde, blieben die konkreten Maßnahmen oft vage oder sind zumindest nicht nachvollziehbar. Nicht alle der designierten Bischöfe kamen in Garðar an; in weiten Teilen von Finnmark und Hälsingland fehlen Nachrichten über Priester und Bischöfe bis um 1300 ganz. Die angekündigten Kreuzzüge wurden augenscheinlich nie durchgeführt oder gingen vielleicht in den Kriegen zwischen Schweden und Novgorod auf. Auch die Erzbistümer Nidaros und Uppsala zeigten wenig Initiative, die Integration der dünn besiedelten nördlichen Regionen voranzutreiben, oder die mangelnde Moral der Grönländer in Sachen Zehntzahlungen zu monieren.

Dass die Mission der Saami noch im frühen 15. Jahrhundert keine Priorität genoss, lässt sich am Fall der Visionärin Margaretha nachvollziehen, den ich an anderer Stelle ausführlich geschildert habe. Trotz umfassender Anerkennung ihrer Bemühungen um die Bekehrung von noch paganen Menschen als auch der Besserung von Priestern in den Grenzregionen zwischen Sápmi und Schweden – die in diesem Fall völlig unmöglich geographisch festzumachen sind – erhielt die Frau keinerlei Unterstützung bis auf einen auf Latein verfassten Brief von Königin Margaretha I. und dem Erzbischof von Lund. Mit diesem wurde sie auf eigene Faust zum Missionieren zurück nach Norden geschickt, mit

dem Hinweis, dass man sich über eine Integration der Saami in die rechtgläubige Reichsgemeinschaft durchaus freuen würde.⁷²

In Grönland scheint es keinerlei Versuche gegeben zu haben, Dorset oder Inuit zu missionieren. Aus der Perspektive des Erzbistums und der Kurie war vermutlich der Status der grönländischen Siedlung bereits ausreichend prekär. Aus der Binnenperspektive der Siedlungen aber, in denen sich eine ganz spezielle Art von laikalem Katholizismus entwickelt hatte, mit einer starken Alltagsverankerung und weitgehend ohne Anbindung an die ideologischen und spirituellen Strömungen des lateinischen Christentums, machte eine Missionierung der Nachbarn und Handelspartner vielleicht aus ganz anderen Gründen keinen Sinn. Vielleicht war das grönländische Christentum einfach keine missionierende Religion. Kultureller, vielleicht auch religiöser Kontakt zwischen Inuit und Grönländern scheint eher in eine andere Richtung funktioniert zu haben: durch die Umnutzung von Kontaktobjekten wie der nordisch produzierten Schachfigur, die auf Ruin Island (nordwestliches Grönland) gefunden wurde. Archäolog: innen gehen, bei aller Dynamik bezüglich möglicher Interpretationen dieser Phase der Thule-Kultur, davon aus, dass sie als exotischer Gegenstand zur Dekoration oder mit spirituellen Funktionen umgenutzt wurde – ebenso wie umgekehrt ein Pfeil mit Vogelfedern aus Thule-Produktion, der in einer nordischen Farm gefunden wurde, aber nie zur Jagd benutzt.⁷³

72 Hefß, Margaretha's periphere Visionen (2023).

73 Gulløv, Inuit-European Interactions (2016).