

# VI Koloniale Episteme: die schriftlichen Quellen

## VI.1 Pejorative Bezeichnungen in liminalen Räumen

Koloniale Episteme sind Wissens- und Bedeutungssysteme, in denen die asymmetrische Beziehung zwischen Kolonisierern und Kolonisierten festgeschrieben wird. Dazu gehörten seit der Frühen Neuzeit die pseudo-wissenschaftliche Rassenlehre ebenso wie die umfangreichen Beschreibungen überseeischer Kolonien und deren Bewohner:innen. Für die mittelalterlichen Beziehungen ist die Definition und Abgrenzung kolonialer Episteme schwierig. Zwar wurde umfangreich Wissen über die Bevölkerungen des äußersten Nordens produziert, ebenso wie über die Länder selbst, die Seewege, Flora und Fauna. Sofern diese aber nicht in einem klar als kolonial zu definierenden Kontext entstanden sind, handelt es sich dann um koloniale Episteme? Und spielten Konstruktionen von *race* darin überhaupt eine Rolle, angesichts der Tatsache, dass nur wenige der Texte Unterschiede kannten zwischen autochthonen und zugezogenen Bevölkerungsgruppen?

Der Zusammenhang von Wissen, Herrschaft und Gewalt, der kennzeichnend für koloniale Praktiken ist, prägte vielleicht bereits die Produktion mittelalterlicher Quellen, er prägte aber ganz sicher die wissenschaftlichen Praktiken zur Interpretation derselben. Mit den im Nationalismus den 19. Jahrhunderts entwickelten Methoden riskiert auch eine Lesart, die Empathie mit den Subjekten in den Quellen hat, den von epistemischer Gewalt geprägten Blick der mittelalterlichen Autoren auf diese Subjekte zu reproduzieren. Und ein Bewusstsein für spätere oder andauernde koloniale Herrschaftsformen kann auch dazu beitragen, diese in den mittelalterlichen Texten zu präfigurieren.

Typisch für koloniale Beziehungen sind unter anderem kollektive pejorative Bezeichnungen für die Kolonisierten, wobei es oft schwierig ist, eine klare Grenze zu Ethnonymen allgemein zu ziehen. Viel diskutiert wurde als eine rassifizierende Bezeichnung der Begriff *skraelingar*, der erstmals in der historiographischen Erzählung *Íslendingabók* von Ari Órðarfíði um 1120 benutzt wurde.

*Þeir fundu þar manna vistir bæði austr ok vestr á landi ok keiplabrot ok steinsmíði þat er af því má skilja, at þar hafði þess konar þjóð farit, er Vínland hefir byggt ok Grænlendingar kalla Scrælinga.<sup>1</sup>*

Sowohl im Osten als auch im Westen des Landes [Grönland] fanden sie Zeichen menschlicher Behausung, und Reste von Fellbooten und Steinreste, aus denen man schließen konnte, dass hier dieselben Leute durchgereist waren, die Vínland gebaut hatten und die die Grönländer skraelinga nennen.

Wörtlich gelesen sagt diese Passage, dass der Kontakt in Nordamerika zeitlich dem in Grönland vorgelagert war und dass die Grönländer die Inuit in Grönland als so ähnlich

---

<sup>1</sup> *Íslendingabók*. Ed. Benediktsson, 13–14.

den Personen ansahen, die sie in Nordamerika angetroffen hatten, dass sie ihnen denselben Namen gaben. Allerdings ist die Textstelle mit verschiedenen quellenkritischen Problemen verbunden. Das ‚Íslendingabók‘ ist nur in einer sehr viel späteren Abschrift erhalten, so dass die Bezeichnung *skraelingar*, die in späteren Quellen üblich wurde, nachträglich eingefügt und übernommen worden sein kann. Unklar ist auch, ob die Bezeichnung tatsächlich bereits um das Jahr 1000, als der Kontakt in Nordamerika stattfand, geprägt worden und dann auf die Inuit in Grönland übertragen worden war, oder ob auch dies eine spätere Zusammenführung ist. Die Bedeutung des Begriffs ist etymologisch unklar. Kirsten Seaver nimmt an, dass er sich auf die geringe Körpergröße der Personen bezog und eine direkte Übersetzung der *pygmei*, einer kleinwüchsigen Untergruppe der Wundervölker aus antiken Traditionen, darstellte. Sie geht davon aus, dass bereits für Leif Erikson und seine Crew der Wissenshorizont dieser Traditionen gegeben war und deshalb der Begriff *skraelingar* durchaus bereits während des Kontakts in Nordamerika geprägt worden sein kann, von wo aus er dann Einzug in eine Reihe von Sagas vom 12. bis ins 15. Jahrhundert nahm.<sup>2</sup> Diese Interpretation scheint mir gewagt, auch, da sie eine recht umfassende Authentizität der ‚Vínland-Sagas‘ bezüglich der Kontakt situation insgesamt nahelegt. Das Zusammenfließen der Traditionen über die *pygmei boreali* und der *skraelingar* in den isländischen Texten ab dem 13. Jahrhundert dagegen scheint angesichts der in Island zu diesem Zeitpunkt vorhandenen Wissens traditionen glaubhaft.

Die Körpergröße war zudem ein Aspekt, der Autoren im Norden auch bezüglich der nordischen Menschen beschäftigte. Theodoricus Monachus, der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die lateinische ‚Historia de antiquitate regum Norwagiensium‘ verfasste, in der die Geschichte und Taten der norwegischen Könige von etwa 900–1130 behandelt werden, nutzte seine Beobachtung über die stetig abnehmende Körpergröße der Norweger als ein Zeichen der allgemein sich verschlechternden Zeiten für eine Rekapitulation der für ihn wichtigsten antiken und frühchristlichen Autoren zu derselben Frage. Er begann mit einem Zitat von Plinius dem Älteren:

*Isti fuerunt viri strenui et fortes, corpore et animo validiores multo quam his miseris temporibus, longe tamen suis antecessoribus inferiores. (...) In plenum, [Plinius] inquit, cuncto mortalium generi minorem in dies fieri propemodum observatur, raroque patribus preceriores consumente ubertatem seminum exustione. (...)<sup>3</sup>*

Dies waren kräftige und starke Männer, körperlich und seelisch weitaus denjenigen aus diesen elenden Zeiten überlegen, dennoch aber weit ihren eigenen Vorfahren unterlegen. (...) Insgesamt, sagt [Plinius], ist es mehr oder weniger offensichtlich, dass das gesamte Geschlecht der Sterblichen täglich kleiner wird, und dass wenige Menschen größer sind als ihre Väter, denn die Fruchtbarkeit des Samens wird durch die Erhitzung zerstört.

---

<sup>2</sup> Seaver, Pygmies, (2008).

<sup>3</sup> Theodorici Monachi Historia. Ed. Storm, cap. XVIII, 36.

Nach Plinius führt Theodoricus Monachus noch Plato, dann Hieronymus und Augustinus an, alles, um die Konstitution der Gefolgsleute von Olaf Tryggvason zu erklären, die bei ihm geblieben waren, nachdem er diejenigen aus seinem Heer entlassen hatte, die sich nicht taufen lassen wollten. Die mangelnde Körpergröße hängt hier also nicht mit einem inferioren Charakter oder einer Konstruktion von *race* zusammen, sondern wird als ein Zeichen der allgemein schlechten Zeiten angesehen, zudem eines, das in der gesamten Genealogie der zivilisierten Welt verankert ist. Inwieweit diese gelehrten Herleitungen, die der ansonsten anonyme Autor der ‚Historia de antiquitate regum Norwagiensium‘ anführt, auch Einfluss auf andere lateinische und altnordische Texte hatten, ist schwer nachzuvollziehen – die Existenz dieses Textes sollte aber in eine Diskussion um die *pygmei boreali* mit einbezogen werden als ein Hinweis darauf, dass immerhin in einer intellektuellen Tradition in der Region mangelnde Körpergröße zwar als ein zivilisatorisches Problem angesehen wurde, aber als eines, das die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen im Norden eher verband als trennte.

Die Existenz einer umfassenden literarischen Tradition über *pygmei* im äußersten Nordwesten ist unbestritten – nur die Frage, mit welcher kontemporären Personengruppe diese identifiziert werden könnten, muss unbeantwortet bleiben, in der lateinischen Überlieferung zumindest wird nicht streng zwischen den Siedler:innen und den indigenen Bevölkerungen unterschieden, beziehungsweise ist nicht klar, ob es ein Wissen darüber gab, dass beide Gruppen existierten. Die Figur der *pygmei* selbst wurde in geographischen und kartographischen Werken über die Region immer wieder wiederholt: In der ‚Historia Norwegie‘ und ihrer Beschreibung der *homunciones* im Norden Grönlands, in geographischen Traktaten aus Island aus dem 14. Jahrhundert<sup>4</sup>, und in der ersten Karte, auf der Grönland verzeichnet wurde, produziert 1427 in Rom. Auch außerhalb Skandinaviens bestand bereits vor der Reformation ein Interesse am hohen Norden und seinen Bewohnern. Zum Zeitpunkt der Erstellung dieser Texte und Karten war der Kontakt zu den Siedlungen in Grönland bereits abgerissen, die Siedlungen selbst verschwunden oder kurz davor.

Die Wissensproduktion über Saami verlief im Gegensatz zum frühen ethnographischen und phantastischen Interesse an der Arktis viel unspektakulärer, was die lang andauernde Nachbarschaft und Koexistenz der Gruppen unterschiedlicher Sprachen abbildet. Sowohl die lateinischen als auch die westnordischen Texte benutzten *finni* oder *scritefenni* als Ethnynom. Die *scritefenni* bezeichnen vermutlich Saami, der Begriff stammt bereits aus der antiken Tradition und wurde in der lateinischen Historiographie ab dem 11. Jahrhundert umfassend weiterverwendet (neben „Hornfinnen“), jedoch gehen interessanterweise archäologische und linguistische Forschungen davon aus, dass es Mitte des 11. Jahrhunderts zwar schon lange saamische Sprachen gegeben habe, nicht aber eine dezidierte saamische kulturelle Identität. In ostnordischen Texten dagegen wird das später auch in Norwegen verbreitete und pejorativ besetzte *lappar* verwendet, vermutlich aufgrund einer bestehenden Abgrenzung der Saami zu den finnischsprachi-

---

<sup>4</sup> Siehe hierzu Simek, Altnordische Kosmographie (1990).

chenden Gruppen im heutigen Südfinnland, das seit dem 12. Jahrhundert in das schwedische Reich integriert wurde. Im Gegensatz zu den dominanten Zuschreibungen, die mit *skraelingar* verbunden waren (Körpergröße, Aussehen, Abgrenzung zu den Siedler:innen in Grönland), bringen sowohl *fenni/finnar*, *scritefinnar* etc. als auch *lappar* keinerlei feststehende Assoziationen mit sich, was Physiognomie oder andere vererbbare kollektive Zuschreibungen betrifft. Während die lateinischen Quellen die Einführung des Begriffs jeweils mit Beschreibungen der Lebensweise der Gruppe verbinden (Jagen, Fischen, Skifahren), kommen ost- wie westnordische Quellen ohne solche Beschreibungen aus.<sup>5</sup>

Ethnyme und pejorative Bezeichnungen spielen zweifellos eine Rolle für die Bewertung von *race-making* und von kolonialen Epistemen, es ist aber festzuhalten, dass sich die Mehrzahl der Ethnyme und ihre grundlegenden Semantiken und Konnotationen herausbildeten, bevor eine koloniale Asymmetrie der Machtverhältnisse gegeben war. Relevanter als lokale Praktiken des *race-making* sind für diesen Prozess vermutlich die vielfältigen problematischen Weisen, in denen Tacitus' ‚Germania‘ rezipiert wurde.<sup>6</sup> Auch ist der deutliche Unterschied zwischen den ost- und westnordischen Sprachgewohnheiten wichtig: die altisländischen Texte entstanden in einer Region ohne direkten Kontakt zwischen den Bevölkerungs- und Sprachgruppen und weisen mehr stereotypisierende und pejorative Aspekte auf, während die ostnordischen Texte vor allem pragmatischen und alltäglichen Kontakt suggerieren und wenig an Stereotypisierung aufweisen; zudem scheinen sie eher in der Lage zu sein, saamische und finnische Sprachgruppen zu identifizieren, was auf die Kontakt situation in Süd- und Westfinnland ab dem 12. Jahrhundert hinweist.

Die Schwierigkeiten, im mittelalterlichen Nordatlantik koloniale Episteme zu diskutieren, können gut anhand von zwei Quellen beziehungsweise Textgruppen illustriert werden, die den frühesten sowie den ausführlichsten Blick auf die Region erlauben: Adam von Bremens ‚Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum‘ sowie den ‚Vínland-Sagas‘. Sowohl für die lateinische Historiographie als auch für die Sagas gibt es weitere Beispiele, in denen die nordatlantischen Kolonien erwähnt werden, aber die dort enthaltenen Informationen tragen zu den jeweilig hier vorgestellten Lesarten der Quellen nicht mehr viel Neues bei. Sie wurden in der Forschung bereits intensiv genutzt, um verschiedene Aspekte der nordisch-grönländischen Gesellschaft herauszuarbeiten, oder Informationswege über bestimmte Regionen oder Personengruppen zu verfolgen.

Die lateinische Historiographie aus dem Reich bietet knappe, aber wiederkehrende Informationen über sowohl Grönland als auch Sápmi unter dem Gesichtspunkt der Inkorporation der Regionen in die Christianitas. Die christliche Religion ist damit die einzige Markierung von Differenz, der die Autoren Bedeutung beimessen – eine Unterscheidung zwischen nordischen Siedler:innen und Dorset oder nordisch oder saa-

---

<sup>5</sup> Diese Befunde werden ausführlich in der in Entstehung befindlichen Dissertation von Erik Wolf dargelegt.

<sup>6</sup> Siehe hierzu Krebs, Most Dangerous Book (2011), über die Rezeption in Mittelalter und Renaissance 56–75.

misch sprechenden Menschen ist nicht angelegt. Dieser Befund ist relevant für die Bewertung der Bedeutung von Religion für *race-making* und weist darauf hin, dass die Grenzziehungen nicht entlang moderner ethnischer Kategorien verliefen. Eine deutliche Veränderung geschieht erst in den isländischen Quellen ab dem 13. Jahrhundert, in denen der Fokus von Integration zu Kontakt und zu scharfen Grenzen zwischen nordischen Siedler:innen und den Anderen verschoben ist. Diese weisen deutliche Merkmale einer kolonialen Erzählung auf: die Besiedlung Grönlands wird als Inbesitznahme einer *terra nullius* geschildert, in der keinerlei Kontakt mit den Einheimischen bestand. Die Reise nach Vínland sollte ähnlich verlaufen, dies scheitert aber an der Abwehr der Einheimischen. Vor allem diese Beschreibungen von gewaltvollem Kontakt, betrügerischen Handelspraktiken, unprovokierten Tötungen und Zuschreibungen physischer Devianz zwischen Leif Eriksons Schiffsbesatzung und den Bewohner:innen von Neufundland haben die Interpretation der nordatlantischen Siedlungen als koloniale Unternehmungen im Sinne europäischer ‚supremacy‘ nahegelegt,<sup>7</sup> die ich vor allem für problematisch halte, weil sie die Sagas als authentische Beschreibungen der Kontakt-situation liest und gleichzeitig ihre intertextuellen Bezüge und intellektuellen und ideologischen Traditionen außen vor lässt.

## VI.2 Das Chaos im Norden: Die ‚Gesta Hammaburgensis‘ und ‚Historia Norwegie‘

Kontemporär zu den ersten Kontakten, aber aus großem geographischem Abstand zur Besiedlung Grönlands und Nordamerikas wurde die hamburgische Bischofsgeschichte des Adam von Bremen verfasst in den Jahren 1070 – 76. Sie steht im Zusammenhang mit den Bestrebungen der Kurie und des Erzbistums Hamburg-Bremen, die Missionsgebiete im Norden, also ganz Fennoskandien sowie die nordatlantischen Inseln, unter die Jurisdiktion des Erzbistums zu stellen – vergeblich, wie die Geschichte zeigt, denn bereits 1104 wurde Lund als eigenes Erzbistum für den Norden etabliert. Nichtsdestotrotz belegen zwei päpstliche Bullen von 1053 und 1055, dass die zu missionierenden ‚Nationen‘ durchaus bekannt waren: Leo IX. und zwei Jahre später Viktor II. befestigten die Autorität Hamburg-Bremens *in omnibus gentibus Sueonum seu Danorum, Norwégorum, Island, Scrideuinum, Gronlandon et uniuersarum septentrionalium nacionum*.<sup>8</sup>

Adam, selbst nicht weit gereist, war mit Informationen aus sowohl der klassischen Überlieferung als auch mündlichen Berichten ausgestattet. Das vierte Buch seiner Bischofsgeschichte ist eine *descriptio insularum aquilonis*, und auf diesen Inseln ist zwar das Christentum auch in weit entfernten Regionen auf dem Vormarsch, aber es wimmelt auch von Barbaren und Wundervölkern, zum Beispiel Amazonen und Cynocephalen – Menschen, die keinen Kopf haben und ihr Gesicht auf der Brust tragen, laut Adam oft in

---

<sup>7</sup> Siehe Heng, Invention of Race (2018), *Forbes, Africans and Native Americans* (2019).

<sup>8</sup> DN 17, Nr. 849 und DN 17, Nr. 850: Rom, 29. Okt. 1055.

Russland als Gefangene anzutreffen.<sup>9</sup> Die Frage nach der Glaubwürdigkeit und Realitätsverankerung solcher Topoi im Mittelalter als ‚age of faith‘ wurde bereits oben in Kapitel III.1 diskutiert. Adam zog seine Informationen über die nördlichen und östlichen Küsten des *mare balticum* aus den Schriften des fränkischen Einhard (gest. 840) und des Historikers Solinus (vermutlich Mitte des 3. Jh.), beide erfahren in der Darstellung von ‚Wundervölkern‘ und auf einer antiken Tradition aufbauend, in der im Norden die apokalyptischen Völker Gog und Magog leben, der Antichrist gefangen gehalten wird und insgesamt die ‚marvels‘ weniger menschlich, angsteinflößender und barbarischer sind als etwa diejenigen, die im Süden in Indien zu erwarten seien.<sup>10</sup> In *Scythia*, wie Adam Fennoskandien nannte, lebten aber nicht nur die phantastischen Wesen, die jede mittelalterliche Peripherie bevölkerten, sondern auch schwedische und dänische *populi* wie Västgötar und Östgötar, deren politische Strukturen und Gewohnheiten im Kampf wertschätzend geschildert werden. *Scythia* war sowohl ein riesiger imaginärer Raum von immenser kirchenpolitischer und eschatologischer Bedeutung, als auch die Region, von der Adam möglichst genaue Augenzeugenberichte und Beschreibungen einholen und verbreiten wollte, da sie das unmittelbar nächste Missionsgebiet des Bistums Hamburg-Bremen darstellte. Entsprechend vermischen sich Informationen aus den antiken Traditionen über das mythische *Scythia* mit Informationen über den Stand der Mission, die aus der hagiographischen Tradition über den heiligen Ansgar (Rimberts ‚Vita Anskarii‘) stammen und durch fortlaufende Berichte ergänzt wurden, etwa die Bischofsliste der Goten sowie deren jeweilige persönlichen Vorzüge und Erfolge,<sup>11</sup> oder die politischen Konflikte der dänischen Herrscher und Thronprätendenten. Einer von Adams Gewährsleuten war der dänische König Svend Estridsen (1019–1076), der ihm von Víland erzählt hatte, einer Insel weiter westlich als Grönland, auf der sowohl Getreide als auch Weintrauben ohne Anbau reichlich wüchsen – ein biblischer Topos, der in den Sagas wiederkehren sollte. Von Bewohnern war nicht die Rede. Allerdings erzählte derselbe König eine Menge Geschichten, unter anderem auch von einem Bergvolk im Norden Schwedens, das in die Ebenen hinuntersteige und den Schweden gänzlich überlegen sei – direkt daneben wohnten Monopoden, Cyklopen und Kannibalen.<sup>12</sup>

*Igitur ut brevem Suenonia vel Suediae descroptionem faciamus (...) Ibi sunt Amazones, ibi Cynocephali, ibi Ciclopes, qui unum in fronte habent oculum; ibi sunt hii, quos Solinus dicit Ymantopodes, uno pede salientes, et illi, qui humanis carnibus delectantur pro cibo, ideoque sicut fugiuntur; ita etiam iure tacentur. Narravit mihi rex Danorum sepe recolendus gentem quandam es montanis in plana descendere solitam statuta modicam, sed viribus et agilitate vix Suedis ferendam. Huique incertum unde*

---

<sup>9</sup> Gesta Hammaburgensis. Ed. Schmeidler, lib. IV, cap. 19, 375.

<sup>10</sup> Zur Konzeption des Nordens in den ‚Gesta‘ siehe z. B. Mayburd, Edge of Time (2022); Jackson, Far North (2021).

<sup>11</sup> Gesta Hammaburgensis. Ed. Schmeidler, lib. IV, cap. 23.

<sup>12</sup> Ebd., cap. 24.

*veniant; semel aliquando per anim vel post triennium, inquit, subiti accedunt. Quibus nisi totis resistatur viribus omnem depopulantur regionem, et denuo recedunt.<sup>13</sup>*

Nun wollen wir uns kurz einer Beschreibung der Suenonen oder Schweden widmen (...) Dort sind Amazonen, dort sind Cynocephalen, dort Zyklopen, die ein Auge vorne haben; dort sind jene, die Solinus Ymantopoden nannte, auf einem Fuß hüpfend, und jene, die menschliches Fleisch lieben als Nahrung und deshalb zu Recht gemieden und unbesprochen bleiben. Mir hat der noch oft zu nennende König der Dänen erzählt, es pflege ein Volk vom Gebirge in die Ebene hinabzusteigen, welches nur von mäßiger Größe sei, aber an Kraft und Gewandtheit den Schweden kaum erträglich. Es sei ungewiss, woher diese kämen. Er sagte, sie kämen oft einmal im Jahr, manchmal auch nur nach drei Jahren ganz plötzlich. Wenn man ihnen nicht mit aller Kraft widersteht, so verheeren sie das ganze Land und ziehen sich dann wieder zurück.

Adam von Bremen war zwar gut mit dem dänischen König befreundet, nördlich von Dänemark war ihm aber vieles suspekt. Wissensgeschichtlich fließen hier die Informationen des dänischen Königs mit einer antiken Tradition des Orosius zusammen, und das feindselige Bergvolk wurde als ‚kvennar‘ identifiziert – Kvennar sind eine finno-ugrisch sprechende Gruppe im Norden und Osten des Finnischen Meerbusens, es scheint zweifelhaft, dass die Differenzierung in Finnisch und Saamisch ausgerechnet bei Adam abgebildet sein könnte.

In den 1070er Jahren schien zwar die Christianisierung von ganz Fennoskandien und den nordatlantischen Kolonien bereits zum Greifen nahe zu sein, gleichzeitig aber lebten frisch Konvertierte gefährlich nahe an Monstern, Kannibalen und rätselhaft aggressiven Räubern. Sigtuna war gerade zum Bischofssitz erhoben worden, gleichzeitig war Adam fasziniert und abgestoßen von den sittenwidrigen Gewohnheiten der Suenonen. Die Geographien des Nordens waren für ihn ein unentwirrbares Geflecht von bereits Geretteten, noch zu Rettenden und Unrettbaren. Aber waren seine Beschreibungen der Suenonen und ihrer fiesen Nachbarn rassistisch? Unzweifelhaft vermischen sich aus antiken Traditionen bekannte Typen von ‚Wundervölkern‘ hier mit der Verortung von religiöser und ebenso physischer Differenz. Aber wo verlief die Grenze in einer Region, die insgesamt als Missionsgebiet zu deklarieren war?

Das gesamte IV. Buch der ‚Gesta‘ beschreibt einen liminalen, eschatologisch aufgeladenen und seit der Antike belegten Raum, in dem zur Zeit der Abfassung der ‚Gesta‘ eine kirchenpolitisch hochbrisante Entwicklung stattfand, nämlich die Christianisierung sämtlicher *gentes* und *populi*, die dort lebten, gleichzeitig von verschiedenen Himmelsrichtungen aus und damit auch kirchenrechtlich unterschiedlich einzurordnen – dass viele der von Adam als heidnisch und/oder teuflisch beschriebenen Personengruppen und Einrichtungen nicht heidnisch im traditionellen Sinne, sondern vor allem nicht der Unterordnung des Missionsgebiets unter Hamburg-Bremen zugetan waren, wurde bereits umfassend herausgearbeitet.<sup>14</sup> Scythia war damit ein multireligiöser, multikultureller Raum, bewohnt von unterschiedlichen *races*, einige davon in

---

13 Ebd., cap. 25.

14 Janson, *Templum nobilissimum* (1998).

patristischer Tradition zwar Barbaren, aber mit dem Potential zur Rettung und mit Seelen ausgestattet, andere völlig außerhalb des Menschlichen. Der Raum an sich aber war das Ziel der Missionsbestrebungen, wobei die Umwandlung zum homologen Raum nicht linear von Süden nach Norden fortschritt, sondern eher Inseln des Bekannten inmitten des teils Monströsen, teils Bewundernswerten bildete.

Adams *Scythia* bestand aus den Seeräubern, die noch vor Kurzem Hamburg zerstört und von England bis Spanien Schrecken verbreitet und Schutzgeld erpresst hatten, ebenso wie seinem Freund Sven Estridsen und den bereits bekehrten Lokalherrschern, den Bischöfen und Kirchenbauern ebenso wie den Kannibalen und Monopoden – letztere kehren ebenfalls in den Sagas wieder als Bewohner von Vínlund, die einen Siedler töten. Aus dieser Gemengelage Informationen über die Verbreitung des Christentums abzulesen ist offensichtlich schwierig, und dennoch wurde und wird es immer wieder versucht, weil eben die ‚Gesta‘ eine der wenigen zeitgenössischen schriftlichen Quellen über diesen Prozess in Skandinavien sind. Die Informationen über die Bevölkerungsgruppen, die später kolonisiert wurden, sind entsprechend in diesem Kontext zu lesen: Adam hatte kein größeres oder kleineres Interesse, sie als bekehrt darzustellen oder als Teile des nicht zu Bekehrenden im Vergleich zu den dänischen und westgotischen Königen, die er identifiziert. Die Unterscheidung in indigen und europäisch/skandinavisch machte aus seiner Perspektive keinen Sinn, da der gesamte Norden ungeachtet seiner gefährlichen und dämonischen Bestandteile in die Christianitas integriert werden musste. Entsprechend sind Adams Beschreibungen der Grönländer und Saami auf derselben Ebene angesiedelt wie die der Ostgoten und der Bewohner der dänischen Inseln. Aus demselben Text stammen auch die frühesten lateinischen Erwähnungen der Saami, wobei Adam verschiedene Ethnonyme verwendet, die teils aus der antiken Überlieferung stammen, teils aus unklaren Quellen.

Wie in späteren isländischen Schilderungen über Grönland ist der Norden bei Adam auch ein Ort, an dem Geschlechtergrenzen verschmelzen. Einige Kapitel nach dem mörderischen Bergvolk erwähnt er, dass die in Schweden angesiedelten Amazonen schwanger würden, indem sie Wasser tränken<sup>15</sup> – eine gefährliche Vorstellung, da sie die Reproduktion ohne Männer möglich machen würde, die Adam gleich dadurch einschränkt, dass er den Amazonen Geschlechtsverkehr mit den anderen Monstern der Region andichtet. Diese Episode ist viel diskutiert worden, da der Aspekt der Wasserschwangerschaft im Gegensatz zu den anderen Informationen über die ‚marvels‘ nicht auf eine Vorlage zurückgeführt werden kann.

Die bisherige Forschung hat oft versucht, die Vielzahl von Schilderungen von Bevölkerungen in den ‚Gesta‘ zu differenzieren in Wundervölker aus der antiken Tradition einerseits und reale Bevölkerungen und Gruppen andererseits, was meines Erachtens angesichts der Nähe der Gruppen im imaginierten Raum wenig Sinn macht. Die ‚marvels‘, sowohl in schriftlichen Darstellungen wie an den Rändern der ‚mappae mundi‘, dienten zur Erörterung von zwei Fragen: erstens die mittelalterlichen Auffassungen der

---

<sup>15</sup> Gesta Hammaburgensis. Ed. Schmeidler, lib. IV, cap. 19.

Welt und ihrer Grenzen, zweitens die Frage, welche Wesen im klerikalen Verständnis noch menschlich und welche rein monströs waren. Die ‚marvels‘ fungierten damit als Maßstab der mittelalterlichen conditio humana – und im Kontext einer Genese von europäischem Rassismus auch als Maßstab der Grenzen der Toleranz. Prominent ist in diesem Zusammenhang die Erörterung von Augustinus von Hippo, der die Fähigkeit zu menschlicher oder jedenfalls menschenähnlicher Sprache als Bedingung für Menschsein und damit Heilsfähigkeit nannte, im Gegensatz zu den *Cynocephali*, den Hundeköpfigen, die eher bellen und damit nicht menschenähnlich seien. Entsprechend werden theologische Erörterungen der Wundervölker oft im Zusammenhang mit späteren kulturellen Kontakten gelesen, in denen Europäer sich als die am wenigsten toleranten Partner erwiesen.<sup>16</sup>

Aber:

*uerum quisquis uspiam nascitur homo, id est animal rationale mortale, quamlibet nostris inusitatam sensibus gerat corporis formam seu colorem siue motum siue sonum siue qualibet ui, qualibet parte, qualibet qualitate naturam: ex illo uno protoplasto originem ducere nullus fidelium dubitauerit.*

Dagegen möge kein Gläubiger zweifeln, daß, wer immer als Mensch, d. i. als vernünftiges und sterbliches Wesen, geboren wird, unter welchem Himmelsstrich es auch sei, seinen Ursprung nimmt von jenem Erstschaffen, mag er im übrigen auch eine unserer Erfahrung noch so ungewohnte Körperform oder Farbe oder Bewegung oder Stimme haben, gleichgültig auch, mit welcher Fähigkeit, nach welcher Seite hin, mit welchen Eigenschaften seine Natur besonders ausgestattet ist.<sup>17</sup>

In ‚De civitate Dei‘ sind umfangreiche Überlegungen festgehalten, die die Bedeutung der marvel und Monster für die Schöpfung und Heilsgeschichte beinhalten sollten – Augustinus zeigte sich darin eher tolerant, denn er sah Monster als Beweis der Tatsache, dass Gott alles erschaffen könne, und damit als ein Wunder und potentiell in die positiv mit Bedeutung aufgeladene Schöpfung zu integrieren. Schwer auszuhalten war vermutlich weniger die Existenz monströser Wesen und unheimlicher Sitten an sich, sondern die Vorstellung, dass es Wesen ohne Bedeutung für den Schöpfungsplan geben könnte – und damit wirklich dem dämonischen Chaos und der Bedeutungslosigkeit zuzuordnen.<sup>18</sup>

Einige oder viele der Gruppen in den ‚Gesta‘ bewegen sich an der Schnittstelle zwischen realen Gruppen und Wundervölkern, und unterlaufen damit etablierte Vorstellungen von Menschlichkeit. Offensichtlich ist, dass die Differenzierung in christlich – nicht-christlich nicht mit bestimmten Bevölkerungsgruppen und auch nicht mit einer festgelegten geographischen Grenze übereinstimmt und insofern eine rein religiöse Differenzierung ist, keine ethnische, kulturelle oder rassistische. Die

<sup>16</sup> Siehe etwa Courtney Booker, der einen Brief von Ratramnus von Corbie über die Cynocephalen als Grenzfälle der Zivilisation im Zusammenhang mit Alexander von Humboldts Überlegungen zur Überlegenheit der weißen Rasse liest. *Booker, Body Betrayed* (2022), 225f.

<sup>17</sup> Augustinus von Hippo, *De civitate Dei*. Ed. *Dombart/Kalb*, lib. XIV, cap. VIII.

<sup>18</sup> *Mayburd, Edge of Time* (2022), 221.

*superstitio* der Schweden, die an Thor und Frigg glauben, ist völlig gleichgeordnet der Barbarei des rätselhaften Bergvolks. Auch in Norwegen lebten die ehemaligen Wikinger, die sich jetzt mit ihrer Armut begnügten und Christus anbeten, direkt neben den im Norden angesiedelten Zauberern, die Walfische an Land spülen lassen, und den bärtigen Frauen.

Die ‚Gesta‘ sind nahezu die einzige zeitgenössische Quelle über die europäische Besiedlung des Nordatlantik. Aufgrund der um 1070 noch bestehenden Zugehörigkeit Norwegens zum hamburg-bremensischen Erzbistum sah Adam die Inseln des Nordatlantik, die Norwegen tributpflichtig waren, ebenfalls als integrierten Teil der Christianitas an. Er nannte die Orkey-Inseln (*Orchades*) und ihren eigenen Bischof Turolf, sowie die Insel Thule, von den antiken Schriftstellern beschrieben wegen der Mitternachtssonne, und nun Island genannt. Islands Weg von der mythischen Insel bei Orosios und Beda Venerabilis zu einem christlichen Paradies, in dem alle in zufriedener Armut in Berghöhlen und Tierfellen leben, wie bei Adam, verlief über die üblichen Kennzeichen der Barbarei: die Menschen sind nicht mit Kleidung bekleidet, aber dennoch sind sie zu loben, da sie ihren Bischof in Ehren halten und mit ihrer einfachen Lebensweise in biblischer Armut zufrieden seien und die wenigen Güter allen gemeinsam gehören.<sup>19</sup>

In liber IV, cap. 37 nennt der Text Island und Grönland als Schweden und den riwäischen Gebirgen gegenüberliegend und fünf bis sieben Tagesreisen mit dem Schiff entfernt von dort.

*Homines ibi a salo cerulei; et unde et regio illa nomen accepit; qui similem Islanis vitam agunt, excepto quod crudeliores sunt, raptuque pyratico remigantibus infesti. Ad eos etiam sermo est nuper christianitatem pervolasse.*<sup>20</sup>

Die Menschen dort sind nämlich vom Meerwasser blau; und daher hat auch jene Region ihren Namen; sie sind ähnlich wie die Isländer, nur dass sie grausamer sind, und sie plagen die Seefahrer mit Piratenüberfällen. Zu ihnen ist kürzlich auch die Predigt des Christentums geeilt.

Die abweichende Physiognomie, eine Folge der Beschaffenheit ihres Lebensraums, und ein kollektiver grausamer Charakter, der von dem der Isländer abgegrenzt werden kann, diese Merkmale klingen durchaus nach einer rassistischen Konstruktion; können auch als Gegenbeispiel zu Suzanne Conklin Akbaris Beispielen für Indigenität konstruktionen dienen.<sup>21</sup> Aber auch wer blau ist vom Meerwasser, kann durch die Annahme des Christentums errettet werden. Ganz unklar ist, welche in der Arktis real lebende Personengruppe Adam meinen konnte: der Prozess der Besiedlung Grönlands von Island aus, zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Chronik nur etwa 100 Jahre zurückliegend, scheint hier keine Rolle zu spielen, oder die physische Veränderung aufgrund der Umgebung kann sehr schnell passieren. Zugezogene und autochthone Bewohner:innen müssten gleich blau sein. Wusste Adam überhaupt, dass Grönland kein unbewohntes

---

<sup>19</sup> Gesta Hammaburgensis. Ed. Schmeidler, lib. IV, cap. 35.

<sup>20</sup> Ebd., cap. 37.

<sup>21</sup> Conklin Akbari, Race, Environment, Culture (2021), siehe dazu die Diskussion oben in Kapitel III.2.

Gebiet war vor der isländischen Besiedlung? Vermutlich nicht. Entscheidend war für ihn: auch in diese abgelegene Ecke der Welt war das Christentum vorgedrungen. Und auch wenn Adams Beschreibung der durch die Umwelt angenommenen Physiognomie der Arktisbewohner:innen auf Anfänge von *race-making* hindeuten sollte, so waren doch die Auswirkungen dessen auf dieselben gleich Null.

Miriam Maybird hat den eschatologischen und apokalyptischen Charakter des Nordens in den ‚Gesta‘ herausgearbeitet, in ihrer Interpretation spielt der Chiliasmus des 11. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle für Adams starken Wunsch, den Norden in die Christianitas zu integrieren, und dessen nicht nur politische, sondern auch heils geschichtliche Notwendigkeit. Sie betont, dass das Chaos, das aus dem Milleniarismus und den Katastrophen der ersten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts in klerikalen Kreisen erwartet wurde, weit über einfache Dichotomien hinausging und damit die gesamten Gesellschaften des Nordens in die Sorge des Kontinents integrierte.<sup>22</sup> Ihre Interpretation Adams als Angehörigen einer ‚risk society‘, einer Gesellschaft in ständiger Gefahr und Veränderung an einer unverständlichen und angstbesetzten Grenze, ist erfreulich mehrdimensionaler als frühere Interpretationen der ‚Gesta‘ als einer einfachen christlichen Selbstvergewisserung durch die Konstruktion des nichtchristlichen Anderen. Allerdings wird, vielleicht notwendigerweise, nicht klar, wo sich die Grenze befand: direkt außerhalb von Adams Skriptorium in Bremen, oder kurz hinter Dänemark, oder in Uppsala, wo sich sein imaginärer Tempel und damit das Zentrum des heidnischen Bösen befand. Vielleicht machte Adam selbst deutlich, dass sich ihm realistisch erscheinende Schilderungen mit Fabelhaftem überschnitten und vermischten: *Haec de Island et ultima Thyle veraciter comperi, fabulosa preteriens* („Dies habe ich über Island und das äußerste Thule als wahr erforschen können, das Fabelhafte auslassend.“).<sup>23</sup>

Eine Art Zwischenstufe zwischen der lateinischen Historiographie aus dem christlichen Zentrum heraus und den späteren isländischen Sagas stellt die anonyme ‚Historia Norwegie‘ dar, die entweder um 1160 oder um 1220 in Norwegen verfasst wurde. In ihr werden einige zentrale Informationen aus den ‚Gesta Hammaburgensis‘ übernommen und damit ein umfassendes Bild von Wundervölkern vor allem in Grönland gezeichnet – hier zeigt sich deutlich die Verschiebung des Rahmens von Zentrum und Peripherie, in dem Norwegen nicht mehr zum mythisch-paganen *Scythia* gehört, die Arktis aber durchaus. Bezuglich der Saami – oder jedenfalls einer Gruppe, die als *finnis* bezeichnet wird und nomadisch in den inneren Bergregionen Fennoskandiens lebt – dominiert in dieser Chronik eine aggressive Dichotomie von christlich und heidnisch, in der Beschreibungen schamanistischer Praktiken vor einer moralisch-verurteilenden Folie beschrieben werden. Beispielhaft kann hier Kapitel IV, *De Finnis*, angeführt werden:

*Est igitur uastissima solitudo affinis Norwegie diuidens eam per longum a paganis gentibus. Que solummodo Finnis et bestiis incolitur; quarum carnibus semicrudis uescuntur et pellibus induuntur. Sunt equidem uenatores peritissimi, soliuagi et instabiles, tugurea corticea pro dominibus insidentes,*

---

22 Maybird, Edge of Time (2022).

23 Gesta Hammaburgensis. Ed. Schmeidler, lib. IV, cap. 36.

*que humeris inponentes leuigatis asseribus pedibus suffixis, quod instrumentum ‘ondros’ appellant (...) aue uelocius transferuntur. (...) Horum itaque intollerabilis perfidia uix cuiquam credibilis uidebitur; quantumue diabolice supersticionis in magica arte exerceant. Sunt namque quidam ex ipsis, qui quasi prophete a stolido uulgo uenerantur, quoniam per immundum spiritum, quem ‘gandum’ uocitant, multis multa presagia, ut eueniunt, quandoque percunctati predictant. Et de longinquis prouinciis res concupiscibiles miro modo sibi alliciunt, nec non absconditos thesauros longe remoti mirifice produnt.<sup>24</sup>*

An den Grenzen Norwegens befindet sich eine große Wildnis, die das Land entlang seiner ganzen Länge teilt und die Norweger von den Heiden trennt. Nur Finnen wohnen hier und wilde Tiere, deren Fleisch sie halbroh essen und in deren Felle sie sich kleiden. Sie sind in der Tat die besten Jäger, alleine und immer unterwegs, sie leben in ledernen Zelten, die sie auf ihren Schultern tragen, mit geschmeidigen Planken, die sie unter ihren Füßen befestigen, Instrumente, die sie „ondrar“ nennen (...) reisen sie schneller als Vögel fliegen. (...) Man wird kaum ihre unerträgliche Treulosigkeit glauben und das Ausmaß, in dem sie heidnische Teufelei in ihren magischen Künsten praktizieren. Einige werden von den unwissenden Mengen verehrt, als seien sie Propheten, weil sie, wann immer sie jemand fragt, viele Prophezeiungen an viele Leute geben durch das Medium eines bösen Geistes, den sie „gand“ nennen, und diese Prophezeiungen werden wahr. Außerdem können sie erstaunlicherweise begehrte Objekte aus weiter Ferne an sich ziehen und wunderbar versteckte Schätze enthüllen, auch wenn diese sich weit entfernt befinden.

Bemerkenswert ist hier nicht zuletzt die Differenzierung zwischen *finnis* und *paganis gentibus*. Früher in derselben Chronik werden drei bewohnbare Zonen Norwegens genannt: die Küste, das Inland, und die Berge, in denen nur die Saami lebten. Die östlichen Grenzen waren Götaland, Ångermanland und Jämtland, allerdings beklagt der Autor auch die Einreise mehrerer heidnischer Gruppen aus dieser Richtung: Kirjaler, Kvennar, Gehörnte Finnen und zwei Arten von Bjarmar.<sup>25</sup> Daraus haben Else Mundal und andere geschlossen, dass es sowohl christliche Saami innerhalb der als bewohnbar angesehenen Zonen – Mundal vermutete hier die südlichen Bergregionen<sup>26</sup> – als auch mehrere nicht-christliche Gruppen nördlich und westlich von Jämtland gab.

Dasselbe Kapitel enthält auch eine detaillierte Beschreibung eines Rituals, die mit frühen ethnographischen Beschreibungen des saamischen *noaidevuhta*, einer schamanischen spirituellen Praktik, weitgehend übereinstimmt.<sup>27</sup> Gleichzeitig zeigt der Autor Bewunderung gegenüber sowohl den Fähigkeiten in der Jagd und Mobilität der nomadisch lebenden *finnis*, als auch der faktischen Wirksamkeit ihrer magischen Kräfte. Die Bevölkerungsgruppe wird gemäß ihrer Religion und ihrer kulturellen Praktiken sowie ihres Lebensraums definiert, nicht anhand von physiognomischen Merkmalen. Eventuell deutet die auch hier benutzte übliche Bezeichnung *finnis* auf eine sprachliche Differenz hin, gleichzeitig wird in dem Kapitel deutlich, dass die *finnis*

---

24 Historia Norwegie. Ed. Ekrem/Mortensen/Fisher, 61f.

25 Ebd., 53–56. Zur Frage, wer die *bjarmar* gewesen sein könnten, siehe Hansen/Olsen, Hunters in Transition (2013), 149 f.

26 Mundal, Fjøld veit hon frœða (2012), 339–358.

27 Wang, Finnvitka (2022), 19.

problemlos mit den Norweger:innen kommunizieren können, was in einer oder beiden Gruppen auf zumindest funktionale Zweisprachigkeit hinweist.

Die Vermischung von antiken und christlichen chronikalischen Traditionen mit einerseits persönlicher oder naher Bekanntschaft mit Bevölkerung und Geographie der nordischen Länder und ihrer Bewohner:innen und andererseits einer deutlich verminderten Toleranz gegenüber dem ‚Missionsgebiet‘ führt in der ‚Historia Norwegie‘ zu einer Ablehnung des als Anders Definierten, die viel klarer formuliert wird als in den fließenden Grenzen früherer und weiter entfernter Texte. Die aggressive Formulierung der Grenze zwischen Norwegern und Saami fällt mit der hier definierten geographischen Grenze zwischen bewohntem Gebiet und Wildnis, zwischen Christianitas und Heidentum zusammen. Dennoch taugen die Texte bei genauerer Betrachtung nicht als Belege für *race-making* oder *race as religion*, denn abweichende Physiognomie, Mons-trosität und schlechter Charakter werden zwar ganzen Gruppen zugewiesen, diese umfassten aber immer sowohl heute als indigen bezeichnete Gruppen als auch *Norse* in Grönland und Fennoskandien.

### VI.3 Koloniale Narrative: die Sagas

Die lateinische historiographische Tradition muss als ein wichtiger Kontext der späteren Sagas gelesen werden, in der die Imagination liminaler Räume ebenso wie die Traditionen der Wundervölker an den Rändern der bekannten Welt vorgegeben wurden. Letztere stellten einen Topos der mittelalterlichen Theologie und Philosophie dar, anhand dessen die Grenzen der Menschlichkeit und Zivilisation diskutiert werden konnten, gleichzeitig aber boten sie Unterhaltungsfaktoren zwischen gruselig, lustig und interessant, deren Realitätsgehalt für mittelalterliche Leser:innen alles andere als selbstverständlich war. Die Sagas entwarfen auf dieser intellektuellen Tradition aufbauend eine ganz andere Art von ‚imaginary geographies‘ desselben Raums.

Für Grönland und Nordamerika sind vor allem ‚Eiríks saga rauða‘ und die ‚Grænlendinga saga‘ relevant, die gemeinsam die sogenannten ‚Vínland-Sagas‘ bilden – Grönland kommt noch in einigen anderen Sagas vor, jedoch weitgehend ohne Erwähnung von Kontakt zwischen Siedlern und Indigenen, so dass die Diskussion insgesamt von zwei Texten dominiert wird, die nur Kontakt in Nordamerika schildern. Beide Texte wurden vermutlich im 13. Jahrhundert entworfen, um die Frage, welche davon der ältere Bericht über die Kolonisierung sei, besteht eine rege wissenschaftliche Debatte. ‚Grænlendinga saga‘ wurde im ‚Flateyjarbók‘, einem Manuscript aus dem letzten Viertel des 14. Jahrhunderts, überliefert, gemeinsam mit zwei anderen Berichten über den Nordatlantik, ‚Orkneyinga saga‘ und ‚Færeyinga saga‘. ‚Eiríks saga rauða‘ dagegen wurde im ‚Hauksbók‘ (1302–1310) und im ‚Skálholtsbók‘ (15. Jh.) überliefert, die Interdependenzen zwischen den beiden Texten machen es jedoch schwierig zu bestimmen, welcher

tatsächlich zuerst verfasst wurde.<sup>28</sup> Als eine dritte Saga, in der Kontakt zwischen Grönländern und Indigenen geschildert wird, ist die ‚Eyrbyggja saga‘ zu nennen, die in Fragmenten aus dem 13. und in mehreren Versionen aus dem 14. Jahrhundert überliefert ist. Sie dreht sich um eine zentrale Fehde sowie Geschichten der Familien, die sich in den Westfjorden und auf der Halbinsel Snæfellsnes niedergelassen hatten, so dass die Motive der *landnám* und der Genealogie der isländischen Siedlerfamilien sowie deren Verbindung zu den grönländischen Siedlungen auch hier den Rahmen bilden.

In den ‚Vinland-Sagas‘ kommen eine Reihe von Personen, Genealogien und Episoden parallel vor, sie weisen jedoch auch signifikante Unterschiede auf. In jedem Fall handelt es sich um zwei Texte, die in signifikantem zeitlichem Abstand von den Ereignissen verfasst wurden, die sie behandeln. Allerdings gehört zu ihrem Kontext auch, dass die nordischen Siedlungen in Grönland zu diesem Zeitpunkt noch gut mit Island und Norwegen durch Schiffsverkehr verbunden waren, das Bistum Garðar war regelmääriger Bestandteil des Erzbistums Nidaros. Grönland war das erste erfolgreiche Kolonisationsprojekt, das von Island aus gestartet und unterhalten wurde – ob auch Vinland, ein Stützpunkt in Nordamerika, noch im 13. Jahrhundert dazu gehörte, ist fraglich. Für die Abfassung der ‚Vinland-Sagas‘ war aber nicht so sehr der Status der Kolonien, sondern der von Island selbst relevant. Kirche und Gesellschaft kämpften um Unabhängigkeit von der norwegischen Krone, die Entwicklung der kirchlichen Institutionen und die Textproduktion in Island legen nahe, dass der dortige Klerus energisch versuchte, den eigenen Status als christlich-europäische Peripherie abzulegen oder zumindest neu zu verhandeln: mit der Anschaffung von Büchern und der Übertragung von Texten europäischer höfischer Literatur, mit dem Ausbau des Schulwesens und der Abfassung einer Vielzahl historiographischer Werke in der Volkssprache. Wie William Norman herausgearbeitet hat, war das Konzept des ‚Barbaren‘ über das Lateinische in die alt-nordischen Texte gekommen, meist mit *heiðinn* wiedergegeben. Es umfasste „eine unverständliche Sprache, minderwertige materielle Kultur, schlechtes Benehmen, nicht christlich oder schlechte Christen“. Die isländische Sicht auf Alterität war zudem von der eigenen Position geprägt: aus norwegischer Perspektive waren Isländer Nachkommen von Verbrechern und Sklaven, und entsprechend war die Sympathie für diese Aspekte größer als etwa für physische Alterität oder die Unmöglichkeit, Konflikte durch Kommunikation zu lösen.<sup>29</sup> Damit werden andere Einflussfaktoren als die eventuelle mündliche Überlieferung über 150 Jahre hinweg wahrscheinlicher und dominanter: die klassische lateinische Bildung, aus der sowohl eine Vorstellung von ‚Barbaren‘ als auch die Erwartung der Wundervölker stammen konnten, sowie die christliche Tradition, in der eine bestimmte Ethik sowie eine tendenzielle Ablehnung von nicht-christlichen Gruppen enthalten sein würde. Auch die Selbstverortung der isländischen Eliten gegenüber Norwegen und insgesamt gegenüber den christlichen Zentren Europas muss in

---

<sup>28</sup> Eyrbyggja saga. Ed. Sveinsson/Pórðarson.

<sup>29</sup> Norman, Barbarians in the Sagas (2021), 4; 16; 173.

die Perspektivierung einbezogen werden: der Wunsch, nicht der allerletzte Außenposten der gerade noch zivilisierten Welt zu sein.

Die ‚Vínland-Sagas‘ stehen damit im Zusammenhang einer isländischen Repositio-nierung in Relation zur kulturellen und zivilisatorischen Elite, die sich in Rom ebenso wie in Nidaros und Oslo befand und der gegenüber sowohl isländische Selbständigkeit und nationale Behauptung notwendig erschien wie auch der Beweis, dass die lokale Kultur, Religion und Gelehrsamkeit nicht defizitär und peripher im Vergleich zur nor-wegischen seien. Wie erwähnt, entstanden die ‚Vínland-Sagas‘ in ihren schriftlichen Formen um 1302–1310 („Eiríks saga rauða“) und 1387–1395 („Grænlendinga saga“). Un-abhängig von möglichen früheren mündlichen Fassungen, die bereits um 1200 vermutet werden, ist der Sitz im Leben dieser Texte die klerikale Kultur in Island im 14. Jahr-hundert. In diesem Zeitraum entwickelte sich, basierend auf einer Kirchenreform und der folgenden Ansammlung von Reichtum bei einer kleinen Gruppe von Klerikern, eine gemeinsame Identität, die auf dem gehobenen Lebensstandard, der Kenntnis des kan-onischen Rechts und insgesamt klassischer sowie europäischer Literatur, und der Abfassung von narrativen Texten beruhte. Gleichzeitig wurden die Inseln im Nordatlantik aus kontinentaler Sicht weniger relevant und die Kontakte zum norwegischen Erzbistum wurden weniger, während die Verbindung nach Rom gestärkt wurde.<sup>30</sup> Die sich hier abzeichnenden Netzwerke waren die Träger der Ideologie der ‚Vínland-Sagas‘, in denen sich antike und kontinentale Traditionen über Wundervölker und Barbaren mit einer heroischen Tradition der Landnahme und deren Verankerung in der eigenen Genealogie zu kolonialen Narrativen verdichteten. Zudem veränderten sich die Quellen über indigene Gruppen in ganz Skandinavien etwa um 1300, der Zugriff auf die öko-nomischen Ressourcen wurde intensiviert, und im Zuge dessen mehr Aspekte von ‚Othering‘ und Abgrenzung eingearbeitet.

Diese Aspekte, ebenso wie die narrativen Strukturen, in die die Begegnungen mit der Bevölkerung Nordamerikas eingebunden sind, wurden in den postkolonialen Lesarten der Sagas meist vernachlässigt. Es ist jedoch relevant, dass die umfangreichen ‚Othering‘-Prozesse in den Texten nicht ausschließlich Indigene betreffen, sondern die diffizilen Abgrenzungen zwischen Island, Norwegen und Grönland, zwischen Eliten und Marginalisierten abbilden. Die ‚Vínland-Sagas‘ ebenso wie ‚Eyrbyggja saga‘ beschreiben die grönländische Gesellschaft als eine mitten im Übergang zwischen Heidentum und Christentum, pagane Praktiken werden verur-teilt, gleichzeitig ist Grönland der liminale Raum, in dem sich vieles von dem abspielt, das in Island bereits längst der Vergangenheit angehört. Auch ist relevant, dass der Rahmen der Erzählungen nicht primär die Reise nach Nordamerika ist, sondern die Inbesitznahme Grönlands, nachdem Eirík in Island rechtlos gemacht und ausgesto-ßen wurde, und die Entwicklung der Siedlergesellschaft in Grönland – die hier völlig ohne Kontakt mit Einheimischen auskommt.

---

<sup>30</sup> Sigurdson, Church in Fourteenth-Century Iceland (2016), 177f.

Die ‚Grænlendinga saga‘ dreht sich nicht um eine einzelne Person, sondern um die gesamte erste Generation der grönländischen Siedler und ihre Reisen nach Víland: Eirík, seine Söhne Leifr, Þorvaldr und Þorsteinn, seine Pflegetochter Guðríðr und seine Tochter Freydís. Die Besiedlung Grönlands nach seiner Verbannung aus Island und das Schicksal der nachfolgenden Generationen stehen im Mittelpunkt der Erzählung. Die Gemeinschaft wuchs schnell und beschäftigte sich mit dem Bau von Höfen und mit Heiratsabsichten. Hungersnöte kamen vor, Magie und Wahrsagerei wurden praktiziert, und Eiríks Sohn Leif reiste als Gesandter zu König Olaf Tryggvason nach Norwegen. Dort wurde er auf Betreiben Olafs getauft und kam als (Laien)missionar zurück nach Grönland.<sup>31</sup>

*Landnám*, die Praxis der Inbesitznahme eines unbekannten Landes, wird in den Sagas parallel für Grönland und Víland beschrieben. Eine Gruppe von Isländern verbrachte zunächst einige Jahre damit, die südliche Westküste zu entdecken.

*Hann var inn fyrsta vetr í Eiríksey nær miðri inni eystri byggð. Um várí eptir fór hann til Eiríksfjarðar ok tók sér þar bústað. Hann fór þat sumar í ina vestri óbyggð ok gaf viða örnefni. Hann var annan vetr í Eiríkshólmum við Hvarfsgnúpu en it priðja sumar fór hann allt norðr til Snæfells ok inn í Hrafnarfjörð. Þá þóttisk hann kominn fyrir botn Eiríksfjarðar. Hverfr hann þá apríl ok var inn priðja vetr í Eiríksey, fyrir mynni Eiríksfjarðar.<sup>32</sup>*

Er verbrachte den ersten Winter in Eiriksey, nah der Mitte der Ostsidlung. Im nächsten Frühling reiste er weiter nach Eiriksfjord, und richtete sich dort ein. Während des Sommers reiste er weiter in die unbewohnten Regionen im Westen, und er gab den Orten Namen weithin. Den zweiten Winter verbrachte er in Eiriksholmar, vor Hvarfsgnupr; und im dritten Sommer reiste er ganz nach Norden, nach Snæfell in den Hrafnarfjord; als er dachte, dass er am Kopf von Eiriksfjord angekommen sei, drehte er um, und verbrachte den dritten Winter in Eiriksey, vor der Mündung des Eiriksfjord.

In beiden Texten ist der Prozess der Namengebung neuer Regionen sowohl in Grönland als auch Víland ein wichtiger Aspekt der Inanspruchnahme, ausführlich diskutiert und mit Tier- und Pflanzenbeständen sowie geologischen und geographischen Besonderheiten begründet. Bären, Vögel, Strömungen, Gesteinsformationen und Wälder geben Anlass zur Benennung, ein zutiefst kolonialer Vorgang, der aus der *terra nullius* den Besitz der Siedler machen soll, in Grönland ebenso wie Nordamerika. Die extensive Beschreibung der landschaftlichen Besonderheiten, festgehalten in den isländischen Ortsnamen, steht im starken Kontrast zum Misserfolg der Siedler:innen in *Vínland ins góða*.<sup>33</sup>

Die Expedition, die gemäß ‚Eiríks saga rauða‘ nach Víland aufbrach, wurde in einem Winter auf Eiríks Hof Brattahlið beschlossen, wo der isländische Händler Karlsefni gerade Guðríðr geheiratet hatte, eine Pflegetochter Eiríks. Weitere Mitglieder der Reise sind Þorvarðr, der mit Eiríks Tochter Freydís verheiratet war, und Þorvaldr, ein

---

31 Siehe die Diskussion dieser Episode im vorherigen Kapitel V.2 über Mission und Christentum.

32 Eiríks saga rauða. Ed. Sveinsson, Kap. 2.

33 Ebd., Kap. 8.

weiterer Sohn Eiríks, insgesamt 160 Personen, „größtenteils Grönländer“.<sup>34</sup> Das bedeutet, dass aus der Perspektive in Island 250 Jahre später ein deutlicher Unterschied sichtbar war zwischen zugereisten Isländern und den soeben niedergelassenen Grönländern – wobei die Zeitlinie nahelegt, dass keiner der Grönländer bereits auf der Insel geboren war, sondern sie wurden vermutlich zu Grönländern, sobald sie Land und Höfe dort bezogen hatten. Auch diese Unterscheidung sollte als Kontext für die übrigen Textstellen mitbedacht werden, in denen ‚Andere‘ beschrieben werden. Zwei schottische Menschen wurden von Olaf Tryggvason als Unfreie der Expedition mitgegeben, deren deviante Kleidung ausführlich beschrieben wird. Þórhallr und eine kleine Abordnung, die nordwärts segelten, wurden nach Irland abgetrieben, dort versklavt und getötet. Der andere Teil der Expedition segelte südwärts und traf auf Einheimische. Diese werden in der Tat zunächst nicht als Menschen, sondern nur als der Inhalt von neun Kanus benannt, dessen Geräusche und Bewegungen merkwürdig erscheinen, klein, wild, mit unordentlichen Haaren, breiten Gesichtern und großen Augen.<sup>35</sup> Es ist schwer, diese Beschreibung nicht als Anzeichen von Rassifizierung zu lesen.<sup>36</sup>

Eine weiterer typisch kolonialer Aspekt ist der Handel mit den Indigenen, der gemäß der ‚Vínland-Sagas‘ immer mit absurdem Vorteilen für die Grönländer endet: die Indigenen geben Pelze für dünne Streifen gewebten roten Stoffs und für Milchprodukte, die sie sofort verspeisen; ihren Wunsch, Waffen und Schwerter zu kaufen, lehnen die Grönländer ab. Als aber ein Indigener in der ‚Eiríks saga rauða‘ eine Axt neben einem im Kampf getöteten Grönländer findet, behält er sie nicht.<sup>37</sup> Die genannten Ressourcen Metall, Milchprodukte und gewebter und gefärbter Stoff reflektieren vor allem die Bedürfnisse der Grönländer und die Produkte, die in ihrer Kolonie rar, prekär und wertvoll waren. Interessanterweise wird die einzige tatsächlich belegte Ware, die von Nordamerika nach Grönland kam, nämlich Holz, in den Sagas gar nicht genannt, und der in der Forschung oft genannte Bedarf der Inuit und andere indigener Gruppen nach Metall scheint zwar von den Grönländern erwartet zu werden, die Einwohner von Neufundland (?) aber sind skeptisch gegenüber dem Nutzen der eisernen Äxte: Sie töten auch die eigenen Leute, und sie zerbrechen an Stein.

Die ausführlichste Begegnung zwischen den Grönländern und den Einheimischen wird in der ‚Grænlendinga saga‘ geliefert. Þorfinnr Karlsefni und seine Besatzung sind in Vínland angekommen und haben einige Haustiere mitgebracht, darunter einen wilden Stier, der eine Gruppe von Einheimischen erschreckt, die zu Handelszwecken in die nordische Siedlung kommen. Eine Interaktion entsteht, dann ein Kampf. Die nordische Tendenz, alle Bewohner der Inseln westlich von Grönland mit einem Ethnonym zu bezeichnen und ihre Handlungen meist als kollektive Handlungen – Rudern, Handel, Kämpfen, Untertauchen – darzustellen, macht es schwer, darin einzelne Akteure auszumachen. Entsprechend bemerkenswert ist die Frau, die Guðríðrs Zelt betritt und sie

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Ebd., Kap. 10.

<sup>36</sup> Jacobsson, Black Men (2001).

<sup>37</sup> Eiríks saga rauða, Ed. Sveinsson, Kap. 11.

nach ihrem Namen fragt: *Hvat heitir þú?* („Wie heißt du?“) Nachdem Guðríðr ihren Namen nennt, wiederholt die fremde Frau deren Begrüßung und sagt ebenfalls: „Mein Name ist Guðríðr“.<sup>38</sup> Die Interaktion der beiden Frauen scheint auf den ersten Blick wie eine idealisierte Variante der Begegnung zwischen den Nordländern und den Einheimischen: ein vorsichtiger Versuch, eine Verbindung herzustellen, dem anderen Respekt für seine Sprache und seine Bräuche zu erweisen. Im Gegensatz zu den Männern aus den Booten mit dem wilden Haar wird sie als schön beschrieben, mit einer langen Tunika, einem Stirnband und großen dunklen Augen. Sie verschwindet spurlos, als draußen der Kampf losbricht, den die Grönländer verlieren. Sie bleiben einen weiteren Winter in Vínland, im Frühjahr brechen sie nach Grönland auf.

Geraldine Heng hat diese Interaktion unter dem Titel ‚Women make a difference‘ als Gegenerzählung zur männlichen Unfähigkeit zur Kommunikation genutzt. Sie weist die Meinungen früherer Forscher:innen zurück, von denen einige die Frau für einen Geist oder eine andere Siedlerin hielten, und liest die Episode als friedliche Begegnung zwischen zwei Frauen:

No unequal trade, no violence, and no war are here, just a woman and a child, welcoming another woman in an intimate, domestic environment.<sup>39</sup>

Diese Lesart setzt aber voraus, dass die Sagas insgesamt diese Art von Begegnungen wertschätzend berichten würden, und dies ist an keiner Stelle der Fall. Zudem scheint mir eine Art Zuschreibung von Differenzfeminismus vorzuliegen, indem bei den beiden Frauen bei allen sonstigen Unterschieden eine gemeinsame positive Bezugnahme auf das Kind und die Intimität des Heims angenommen wird, ohne dass diese Lesart durch den weiteren Verlauf der Handlung unterstützt würde. Immerhin ist es Eiríks Tochter Freydís, die in ‚Eiríks saga rauða‘ den Grönländern den Sieg in einer Schlacht sichert, in der die Einheimischen Nordamerikas in der Überzahl sind; in ‚Grænlendinga saga‘ sorgt sie dafür, dass eine ganze Gruppe Grönländer weitgehend ohne Anlass getötet wird und erschlägt selbst deren Frauen mit einer Axt. Insofern ist eine allgemein friedlichere weibliche Wesensart nicht in den Texten selbst angelegt, und die Episode kann ebenso den Eindruck hinterlassen, dass Guðríð und ihr Kind nur knapp einer Gefahr entgangen sind, die von der Besucherin ausging.

Auch die ‚Eyrbyggja saga‘ spinnt das Narrativ von den feindseligen Indigenen weiter. Dieser Text ist ebenso wie die ‚Vínland-Sagas‘ um einige Familien, deren Genealogie, Protagonisten und Leistungen auf Island zentriert. Eirík kommt auch hier vor und entsprechend auch die Besiedlung Grönlands und Vínlands. Cap. 48 erwähnt, dass der Held Snorri zusammen mit Þorfinnr Karlsefni nach Vínland gezogen und dort von Einheimischen getötet worden sei.<sup>40</sup> In derselben Saga werden die Inseln westlich von

---

<sup>38</sup> Grænlendinga saga. Ed. Sveinsson/Pórðarson, Kap. 7.

<sup>39</sup> Heng, Invention of Race (2018), 268.

<sup>40</sup> En Snorri fór til Vínlands hins góða með Karlsefni. Er þeir börðust við Skraelingja þar á Vínlandi þá féll þar Snorri Þorbrandsson, hinn röskvasti maður: („Und Snorri fuhr mit Karlsefni nach Vínland dem Guten.

Grönland mit dem Motiv des Isländers verknüpft, der dort zu einem mächtigen Mann wird: Gudleifs Schiff wird vom Kurs Richtung Dublin weit nach Südwesten abgetrieben. Als Land auftaucht, beschließen sie, zu ankern, werden aber von einer großen Menge von Leuten festgenommen, die sie zu einem merkwürdigen Gerichtsverfahren schleppen, mit dem Ergebnis, dass die einheimischen die Isländer versklaven oder töten wollen. Die Schiffsbesatzung wird einem großen grauhaarigen Mann vorgeführt, der offensichtlich einiges zu sagen hat. Nach einem Gespräch auf Nordisch nimmt er zwölf seiner Gefolgsleute zu einer Beratung mit und rät schließlich Gudleif, das Land wieder zu verlassen, da den Einheimischen nicht zu trauen sei es nur in der Macht anderer Männer im Inland stehe, die Anwesenheit von Ausländern zu erlauben. Aufgrund seiner Angaben und des Rings und Schwertes, das er Gudleif mitgibt und nach Island bringen lässt, schließen die Isländer, dass es sich um Björn Breidvikingakappi handelt, der ins Exil musste und sich den Jomsvikingern angeschlossen hatte.<sup>41</sup> Auch diese Ereignisse sind während der Lebenszeit Olafs des Heiligen angesiedelt.

,Eyrbyggja saga‘ ist insgesamt nicht chronologisch und wirkt fragmentarisch, und das Motiv des Kampfes um Ressourcen, meist unter den Bewohner:innen der isländischen Halbinsel Snæfellsnes, ist zentral in den Geschichten. Auch übernatürliche Elemente und Begebenheiten, wie der Wiedergänger Þórólfr, Besessenheit bei Tieren oder Zauberei, werden abgehandelt im Kontext einer Gesellschaft, die sich im Übergang zwischen Polytheismus und Christentum befindet. Inwieweit die Episode parallel mit den Begegnungen in Nordamerika gelesen werden kann, ist fraglich – die Beschreibung der feindseligen Inselbewohner stimmt nicht überein, die pejorative Sammelbezeichnung wird nicht benutzt, vielmehr kommt es den Isländern so vor, als würden sie irisch sprechen. Mit dem Fokus auf *race-thinking* gelesen, gibt die ,Eyrbyggja saga‘ nicht viel her, da die narrativen Elemente mit der gesamten Saga zu kontrastieren sind, innerhalb derer die Periode des Religionswechsels insgesamt als ein gefährlicher, gewalttätiger, liminaler Raum konstruiert wird. Einzig die Idee, dass ein Isländer gewissermaßen König der Inselbewohner wird, spiegelt die koloniale Phantasie wider, dass Weiße in indigenen Bevölkerungen als exotische Machtwesen verehrt werden könnten.

## VI.4 Die Ungleichzeitigkeit kolonialer Episteme

Die lateinische Bischofschronik Adams entstand wenige Jahrzehnte nach der Besiedlung Grönlands und der vermuteten Expedition(en) nach Nordamerika. Kulturell und geographisch war der Autor weit von diesen Regionen entfernt, sein einziger Bezugspunkt war das nach seinen Informationen soeben dort angekommene Christentum. Der anonyme Autor der ,Historia Norwegie‘ war vermutlich deutlich näher an den finnis und

---

Und im Kampf mit den skraelingar in Vínland fiel Snorri Þorbrandsson, der tapferste der Männer.“)  
Eyrbyggja saga. Ed. Sveinsson/Pórðarson, Kap. 48.

<sup>41</sup> Eyrbyggja saga. Ed. Magnússon/Morris, Kap. LXIV, 179–183.

auch deutlich mehr involviert in faktische Prozesse der Christianisierung in den Regionen nördlich von Trøndelag, während sich seine Beschreibung von Grönland nahe an den antiken Wundervölkern orientiert. Die isländischen klerikalen Eliten, die die Siedlungsperiode mit einigen Jahrhunderten Abstand beschrieben, waren sehr an Genealogien interessiert, aber weniger an den Genealogien derjenigen, die viel später in rassistischen Kategorien gefasst wurden, sondern an den Protagonisten der *landnám*, die sie ins kollektive Gedächtnis Islands einschreiben wollten.

Die Sagas sind keine Belege dafür, wie europäische Reisen nach Nordamerika vonstatten gingen oder wie der Kontakt mit den Indigenen aussah. Dagegen können die noch 200 Jahre nach dem Erstkontakt verfassten Texte gemeinsam mit einigen geographischen Aufzeichnungen darauf hindeuten, dass Nordamerika einige Jahrhunderte lang in der isländischen kollektiven Erinnerung als ein Ort existierte, der bereist werden konnte, an dem man landen konnte, wenn man die falschen Winde erwischte, und an dem man eventuell sogar alte Bekannte treffen konnte. In Grönland dagegen war Nordamerika vermutlich viel näher, viel praktischer und viel weniger eine imaginäre Geographie als eine praktische. In der Erinnerungskultur Islands, die sich in den Sagas manifestiert, war Vínland aber vor allem ein Ort feindlicher Begegnungen mit hässlichen und unverständlichen Einheimischen. Es war auch ein Ort, an dem Kolonialismus und *landnám*, an so vielen Orten im Nordatlantik erfolgreich, plötzlich scheiterte.

Zweifelsohne weisen nicht nur die absolute Mehrzahl der modernen Forschungen über die Begegnungen zwischen Isländern/Grönländern und indigenen Gruppen in Nordamerika koloniale Denkmuster auf, sondern auch die ‚Vínland-Sagas‘ selbst enthalten einige narrative Elemente, die koloniale Relationen reproduzieren: eine gemeinsame pejorative Bezeichnung für alle indigenen Gruppen, umfangreiche ‚Othering‘-Prozesse inklusive Beschreibungen devianter und monströser Physiognomie, die Abwesenheit von Sprache, Kleidung und Nahrung, die auf Zivilisation und Menschlichkeit hinweisen könnten, Naivität in Tauschprozessen, Kidnapping, sowie das exzessive Benennen von Regionen und Orten in den neu bereisten Regionen. Jedes einzelne dieser narrativen Elemente kann bezüglich moderner kolonialer Relationen irgendwo auf der von Europäern überfallenen Welt nachvollzogen werden, sie alle wurden von postkolonialen Autor:innen analysiert und dekonstruiert. Die Frage ist, ob diese kolonialen Narrative dieselbe Bedeutung haben in einem historischen Kontext, in dem Kolonialismus völlig anders funktionierte als in der Neuzeit. Und noch naheliegender ist die Frage, ob die kolonialen Narrative in irgendeiner Relation zu den Gesellschaften standen, in denen die Kontakte stattfanden – die Ungleichzeitigkeit der Ausprägung von klerikaler Kultur und Schriftlichkeit, über die diese Episteme hätten vermittelt werden müssen, lässt dies zweifelhaft erscheinen.

Die Gesellschaft in Grönland um 1000, auf die sich diese Narrative beziehen, hatte aber wenig damit zu tun. Es gab keine klerikale Elite, die eine gemeinsame intellektuelle Identität hätte entwickeln können, vermutlich gab es gar keine Priester. Es gibt keine Hinweise darauf, dass es in Grönland überhaupt Bücher gegeben hat; die ersten Nachweise über lateinische Schriftlichkeit stammen aus dem späten 13. Jahrhundert in Form von Runeninschriften, die rudimentäre lateinische Wörter und Sätze erkennen

lassen. Einer der Grabsteine aus der Kirche in Garðar, datiert etwa auf das späte 13. Jahrhundert, trägt die Runenaufschrift *Vígdís M ... d[ottir] hvílir hér. Gleði Guð sál hennar* (Vigdis, Tochter von M ... ruht hier. Gott segne ihre Seele).<sup>42</sup> Wegen der schlechten Konservierungsmöglichkeiten für Holz in dieser Lage sind vor allem Steine und Steinfragmente mit Aufschriften gefunden worden, darunter auch eine der seltenen Inschriften mit lateinischen Buchstaben – nicht auf einem sakralen Gegenstand, sondern auf einer Form zur Herstellung von Spindeln, die neben einigen eingeritzten Gesichtern die Schrift *Didericus me possidet* trägt.<sup>43</sup> In eins der wenigen erhaltenen Holzstücke, im Müll gefunden, ist ein Teil des Ave Maria geritzt, *[benedi]ctus fructus ventris tui*.<sup>44</sup>

Aus den Runeninschriften des 14. Jahrhunderts ergibt sich eine Gesellschaft, die im Vergleich zu den ersten Siedlergenerationen um 1000 ungleich viel besser ausgestattet war, was die Verbindung zum christlichen Kulturkreis und dessen intellektuellen Traditionen betrifft. Dennoch ist auch diese Gesellschaft in der Benutzung lateinischer oder auch altnordischer Schriftlichkeit und damit der Verbreitung und Übertragung kolonialer Narrative sehr verschieden von den zeitgleich agierenden isländischen Eliten. In den Sagas spielen Grönland und Vínland wichtige Rollen: die Orte, an denen die Vorfahren siedelten, deren Reisen die überragenden Fähigkeiten in Seefahrt und Navigation belegen. Sehnsuchtsorte, an denen vieles anders lief als daheim. Gerade Vínland stellte einen Raum dar, in dem merkwürdige Wesen zu gefährlichen Schlachten herausforderten. Ob die Region in der Imagination und kollektiven Erinnerung in Grönland selbst eine ähnliche Bedeutung hatte, ist nicht zu rekonstruieren.

Die grönländischen Siedlungen waren um 1350 bereits stark dezimiert, die Anzahl der Gemeindekirchen gesunken. Vor allem waren diejenigen in Vestribygð gänzlich verschwunden, und Ívar Bárdarson nannte als Grund gewalttätige Konflikte mit den Inuit, die die Siedler gejagt oder vertrieben haben sollen:

*nu haffue Skrelinge all Vesterbijgden vdt, tha er ther nog heste, geder, nød och faar, alt vilt, och in het folck enthen Christen eller heden.*<sup>45</sup>

Jetzt haben die [Inuit] ganz Vestribygð. Da sind viele Pferde, Ziegen, Ochsen und Schafe, alle wild, und keine Menschen, weder Christen noch Heiden.

Er stellte eine semantische Klammer her zwischen denjenigen, die für die Verwilderung der Siedlung verantwortlich waren und denjenigen, die in der isländischen Überlieferung die Grönländer aus Vínland vertrieben hatten. Sollten Berichte von gewalttätigen Konflikten und Vertreibungen durch Personen, die die Siedler als ein und dieselbe Gruppe identifizierten und ebenso benannten, aus der Mitte des 14. Jahrhunderts oder etwas früher in Island und Norwegen bekannt geworden sein, so könnte dies eine weitere, autochthone narrative Tradition sein, die die kolonialen Episteme über Vínland

---

42 Imer; Peasants and Prayers (2017), Garðar 1/Igaliku, GR 4, 171.

43 Ebd., Garðar 15/Igaliku, ohne GR-Nummer, 186.

44 Ebd., Garðar 22/Igaliku, ohne GR-Nummer, 193.

45 Ívar Bárdarson, Det Gamle Grönlands Beskrivelse. Ed. Jónsson, 29.

und seine Bewohner beförderte. Zusammen mit den eben genannten europäischen und isländischen Einflussfaktoren, die zur Entstehung der Zeugnisse kolonialrassistischen Denkens in den ‚Vínland-Sagas‘ führten, kann damit für die Zeit um 1350 ein Klima der Angst und Feindseligkeit gegenüber den indigenen Bevölkerungen im Nordatlantik angenommen werden. Daraus aber auf dasselbe Klima um 1000 zu schließen, wäre falsch. Tatsächlich ist es völlig unmöglich zu rekonstruieren, wie der Kontakt sich gestaltete.

Auch die spätere Historiographie aus Island benutzte und verstärkte die kolonialen Narrative, und die wenigen verfügbaren Texte wurden über die Jahrhunderte hinweg sowohl kopiert als auch ins Dänische übersetzt, womit eine Linie zur Kolonisation des 18. Jahrhunderts gezogen wurde. Ein prominentes Beispiel ist die Beschreibung Grönlands von Arngrímur Jónsson (1568–1648), Priester auf Island. Seine auf Latein verfasste ‚Grönlandia‘, für die er umfangreiche ältere Quellen auswertete, wurde zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht, aber später ins Isländische und Dänische übersetzt. Die Vínland-Reisen nehmen auch in dieser Chronik mehrere Kapitel ein und sind deutlich an die ‚Vínland-Sagas‘ angelehnt. Arngrímur schrieb über die Begegnungen mit den Einheimischen:

*Gens ista veteribus Scraelingar dicta est. Homunculi erant, Pygmaei tamen maiores. Myritius Pygmaeos bicubitales appellat, et Scraelingorum nomen exprimit; quos tamen contra nostros Grönlandiae occidentali ascribit. Sine viribus fere errant, et uix metuendi, quantumvis multi, unde nostrae linguae adagium natum videtur „Scraellinga lid“, de sodalito imbecilli.<sup>46</sup>*

Jene Leute nannten die Alten skraelinger. Das waren kleine Menschen, aber doch größer als Pygmäen. Mauritius nennt sie „zwei Alen große Pygmäen“, und benutzt die Bezeichnung skraelinger, aber im Gegensatz zu den Unseren schreibt er sie West-Grönland zu. Sie haben nahezu keine Kräfte und sind nichts, wovor man sich fürchten müsste, wie viele sie auch sein mögen. Daher kommt der Ausdruck in unserer Sprache „ein skraelinge-Heer“ für eine schwache Verbindung.

Mit dem zeitlichen Abstand, der veränderten Relation zwischen Island und Grönland, und der veränderten Stellung Islands innerhalb der nordischen Länder radikalierte sich die Beschreibung der indigenen Bevölkerungen des Nordatlantiks und nahm einige Aspekte auf, die in den Sagas nicht so klar benannt waren – immerhin hatte das hier als schwächlich verspottete Heer die nordischen Grönländer vertrieben, auch der Überfall auf die Siedlung war Arngrímur bekannt – dennoch brachte er eine kontemporäre umgangssprachliche Semantik mit dieser Bevölkerungsgruppe in Verbindung und kam zu einem klar abwertenden Ergebnis. Sein nicht-nordischer Gewährsmann ist der Malteser Johannes Mauritius oder Myritius, der in seiner ‚Universalis Orbis Descriptio‘ von 1590 auch Island und Grönland aufführte. Insgesamt nahm die Wissensproduktion und das geographische und ethnographische Interesse über die Kolonien im Nordatlantik ab dem 16. Jahrhundert immens zu, und die Rezeption dieser Tradition in Island zeigt, wie dort kontinentale und einheimische

---

<sup>46</sup> Arngrímur Jónsson, Grönlandia. Ed. Mott, 92.

Texte und Autoritäten in einer gegebenen politischen Situation zu einem Komplex von Zuschreibungen und Semantiken über nicht-europäische Gruppen verdichteten. Daraus auf die Kontaktsituation zu schließen, scheint angesichts der diversen Texttraditionen und ihrer Entstehungskontexte absurd.

Für die Darstellung von Saami in den Sagas ist es nicht möglich, ein oder zwei Beispiele zu finden, in denen feststehende Semantiken deutlich werden. Personen, die als *finnr* oder mit einer entsprechenden Genealogie (Vater oder Mutter waren *finnr*) beschrieben werden, kommen in einer Vielzahl von Sagas vor, es gibt jedoch nicht ein oder mehrere Aspekte, die durchgängig in jedem der Texte vorkommen würden und damit als eine distinkte saamische Charakteristik gelten könnten. Im Gegensatz zur dominant positivistischen Interpretation der Vínland-Sagas lesen mittlerweile die meisten Forscher:innen die übrigen Sagas als eine Mischung aus historiographischen und fiktionalen Elementen, die primär die Gesellschaft zu ihrem – oft nicht klar feststellbaren – Produktionszeitraum spiegeln. Das Genre erlebte eine Entwicklung zwischen dem 12. und dem 16. Jahrhundert, und die fiktionalen Elemente nahmen während dieser Entwicklung immer mehr zu. Einige Arbeiten, die das gesamte Korpus der Sagas in Bezug auf Repräsentationen von Saami untersucht haben, sehen auch eine Entwicklung diesbezüglich, die vielleicht eine Veränderung in den Beziehungen selbst reflektiert, ebenso wie eine Nähe oder Ferne der Autoren zu den Saami selbst. Auch eine Zunahme von christlich geprägten Stereotypen und zunehmend feindseligen Beschreibungen von magischen Praktiken und deren Assoziation mit Saami sind in den späteren Textschichten der Sagas zu finden, während andere, vielleicht auf älteren mündlichen Vorlagen basierende Textschichten auf Beziehungen auf Augenhöhe schließen lassen.<sup>47</sup>

Die Gegenüberstellung der kontinentalen und der westnordischen (sowohl isländischen als auch, in den Beispielen der ‚Historia Norwegie‘ sowie Arngrímurs, lateinischesprachigen) Historiographie über die kolonialen Kontaktzonen zeigt Gemeinsamkeiten in den narrativen Strukturen, die sich aus den gemeinsamen antiken und christlichen Texttraditionen erklären lassen. Sie zeigt auch eine gewisse Radikalisierung in der Sprache und den Semantiken über die ‚Anderen‘, die sich in Island ab dem 14. Jahrhundert kristallisiert und von dort aus kontextualisiert und gelesen werden sollte. Dass den Sagas in der Forschung ein so ungleich höherer Gehalt an Authentizität und ‚Wahrheit‘ zugeschrieben wurde als der lateinischen Historiographie, ist dagegen nicht aus den Texten heraus und auch nicht aus der Siedlungsgeschichte heraus zu erklären. Koloniale Episteme sind in beiden Fällen nicht so sehr die Texte selbst, sondern das, was aus ihnen gelesen wurde, vor allem ab der Nationalromantik des 19. Jahrhunderts, der wachsenden Begeisterung für die erste ‚Entdeckung‘ Nordamerikas, und dem europäischen Zugriff auf die Arktis insgesamt. In diesen Phasen standen die vormodernen Narrative im Zusammenhang mit einem tatsächlichen ganzen System kolonialer Episteme, das sich im Zusammenhang mit der bestehenden Kolonialisierung Grönlands und Sápmis entwickelte. Interessanterweise können positivistische Lesarten

---

<sup>47</sup> Aalto/Lehtola, Sami Representations (2017), 22f.

der Sagas ebenso aus kolonialen wie aus postkolonialen Perspektiven nutzbar gemacht werden – mit diametral entgegengesetzten Ergebnissen, beide jedoch nicht dem Kontext gerecht werdend. Es bleibt abzuwarten, ob in Zukunft Rekonstruktionen, neue Übersetzungen und Editionen von indigenen Erzähltraditionen verfügbar sein werden, die zu neuen Lesarten auch der existierenden westlichen Texttradition führen können.