

Cordelia Heß

Rassismus im Norden?

Europa im Mittelalter

Abhandlungen und Beiträge
zur historischen Komparatistik

Herausgegeben von Michael Borgolte,
Wolfgang Huschner, Benjamin Scheller
und Barbara Schlieben

Band 47



Cordelia Heß

Rassismus im Norden?

Eine postkoloniale Spurensuche in Grönland und Sápmi,
ca. 980–1500

DE GRUYTER

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft – Projektnummer 454766761

ISBN 978-3-11-164181-2

e-ISBN (PDF) 978-3-11-167801-6

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-167822-1

ISSN 1615-7885

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111678016>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte, die nicht Teil der Open-Access-Publikation sind (z. B. Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.). Diese erfordern ggf. die Einholung einer weiteren Genehmigung des Rechteinhabers. Die Verpflichtung zur Recherche und Klärung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2025930562

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:
productsafety@degruyterbrill.com

Danksagung

Das vorliegende Buch ist eines der Ergebnisse des Projekts „Mission vor der Kolonialisierung – Eine Neubewertung des religiösen Kontakts in Grönland und Sápmi zwischen 1000 und 1700“, das in den Jahren 2021–2024 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wurde. Diese Förderung hat nicht nur die Arbeit in einem produktiven und kreativen Projekt abgesichert, sondern mir auch Forschungsaufenthalte an Ilisimatusarfik (Grönlands Universität, Nuuk) und der University of British Columbia (Vancouver) ermöglicht. Der dabei entstandene Freiraum war extrem wichtig für die Entstehung dieses Buchs, das nicht zuletzt das Ergebnis eines umfassenden interkulturellen Lernprozesses ist. Viele Menschen haben mir bei diesem Lernprozess geholfen. Solveig Marie Wang und Erik Wolf waren in allen Phasen des Projekts kompetente, engagierte und großzügige Diskussionspartner:innen. Viele andere Kolleg:innen in Greifswald und anderswo haben unser Projekt intellektuell, organisatorisch oder anderweitig unterstützt, hier seien besonders genannt Doreen Wollbrecht, Juliane Künzel, Gustavs Strenga (jetzt Riga) und Christoph Dartmann (Hamburg). Jonathan Adams (Det Danske Sprog- og Litteraturselskabet) ist nicht nur wie immer eine wichtige moralische Stütze im akademischen Alltag, sondern hat mir in diesem Fall auch bei vielen Fragen bezüglich des Altnordischen geholfen, noch verbleibende Übersetzungsfehler sind natürlich meine Schuld. Erik Tuckow (Sichtagitation, Hamburg) hat die Karten in diesem Buch gezeichnet, und das, obwohl ich immer nur sehr unkonkrete Angaben über mittelalterliche Grenzziehungen machen wollte.

Dr. Christian Koch Madsen, zunächst Direktor, jetzt Vizedirektor von Nunatta Katersugaasivia Allagaateqarfialu (Greenland National Museum & Archives) war Projektpartner für unser Projekt, er hat nicht nur mich bereits in der Phase der Antragstellung, sondern auch sowohl Solveig Wang als auch mich während unserer Forschungsaufenthalte in Nuuk inhaltlich und praktisch umfassend unterstützt. Auch Ebbe Volquardsen, Abteilung für Kultur- und Gesellschaftsgeschichte (Ilisimatusarfik) hat mich und uns bei mehreren Aufenthalten sehr gastfreundlich betreut, uns die Möglichkeit gegeben, unsere Forschung am Institut zu präsentieren, und uns allgemein das akademische Leben in der Arktis nähergebracht.

Meinen Aufenthalt an der UBC Vancouver hat vor allem Bonnie Effros möglich gemacht, die mich als Institutsleiterin an das Department of History eingeladen hat und die mein Interesse für die kolonialen und postkolonialen Seiten der Archäologie teilt. Obwohl er dieses Interesse nicht so sehr teilt, hat Courtney Booker (UBC) einen Teil des Manuskripts gelesen und mit klugen Kommentaren versehen. Viel gelernt habe ich auch von Tim Frandy (Department of Central, Eastern, and Northern European Studies, UBC).

Besonderer Dank gilt Michael Borgolte, der das vorliegende Manuskript für die Reihe „Europa im Mittelalter“ empfohlen hat, in der vor vielen Jahren schon meine Dissertation erschienen ist. Philipp Winterhager (Humboldt-Universität Berlin) war überaus hilfsbereit bezüglich der Manuskripterstellung und Formatierung, und Robert

Forke (de Gruyter, Berlin) hat von Seiten des Verlags die Veröffentlichung betreut und unterstützt.

Die letzten intensiven Monate der Arbeit an diesem Buch fielen in meine ersten Monate an der Universität Aarhus, und ich möchte mich bei allen meinen neuen Kolleg:innen am Historischen Institut für die herzliche Aufnahme und wundervolle Arbeitsatmosphäre bedanken.

Aarhus, Oktober 2024

Vorwort

Anfang des Jahres 2024 verklagten 143 grönländische Frauen den dänischen Staat wegen Verletzung mehrerer Artikel der Menschenrechtskonvention. Ihnen waren in den frühen 1970er Jahren ohne ihr Wissen oder die Zustimmung ihrer Eltern Spiralen eingesetzt worden, um das grönländische Bevölkerungswachstum zu kontrollieren. Sie waren damals zwischen 13 und 16 Jahren alt; diese Prozedur, die für viele traumatisierend verlief und zu späterer Unfruchtbarkeit führte, wurde zwischen 1966 und 1975 an etwa 4500 grönländischen Mädchen durchgeführt. Grönland war zu diesem Zeitpunkt keine Kolonie mehr, sondern eine dänische Provinz als Teil des *rigsfælleskabet*. „Und das große Paradox ist, dass die eigentliche Kolonialisierung Grönlands erst nach dem Ende der Kolonialzeit stattfand“, sagte Nana Lyberth, eine der Initiatorinnen der Klage, in einem Interview.¹

Im Januar 2023 verkündete die Firma LKAB, die dem schwedischen Staat gehört, die Entdeckung eines riesigen Vorkommens seltener Erden in der Nähe von Kiruna. Mit dem Abbau dieser Rohstoffe sollen die Produktion von Batterien für einen grünen Energie- und Mobilitätswechsel und Unabhängigkeit von China langfristig gesichert werden. Das geplante Abbaugebiet würde etablierte Wege von Rentierherden zwischen Sommer- und Winterweiden zerstören, weshalb Vertreter:innen des Sametinget scharf gegen den Abbau protestieren.² Schweden hat nie die UN-Vereinbarung ILO 169 unterzeichnet, die den Saami umfassende Mitsprache- und Teilhaberechte bezüglich der von ihnen traditionell genutzten Gebiete einräumen würde. Schwedische Saami werden in Verhandlungen über Abbauvorhaben in Norrland nur spät, informell und ohne Veto-recht einbezogen. Weltweit liegen 54 % aller Minen, die für die Energiewende relevant sind, auf oder nahe bei indigenem Land.

Diese und weitere postkoloniale Auseinandersetzungen haben auf den ersten Blick wenig zu tun mit einer Untersuchung über Kulturkontakt im Nordatlantik vor 1500. Dennoch prägen sie mein Verhältnis zu meiner Arbeit grundlegend. Ich hatte seit 2016 mehrere Male die Möglichkeit, kürzere und längere Forschungsaufenthalte an Ilisimatusarfik (Grönlands Universität) zu verbringen. Diese Zeit hat meine Sicht auf Kolonialismus grundlegend geprägt und verändert, ebenso wie ein Forschungsaufenthalt an der University of British Columbia, Vancouver, wo ich im Jahr 2023 sechs Monate lang arbeiten konnte. Ich denke nicht, dass es mir in diesen Zeiten gelungen ist ‚to establish meaningful relationships with Indigenous communities‘, eine der Forderungen, die von ebendiesen Communities an die Forschung gestellt werden. Studien über mittelalterliche Kontaktzonen, die vielleicht oder vielleicht auch nicht kolonialer Art waren, sind zu peripher im Interesse – verständlich angesichts der sehr viel dringlicheren politischen und historischen Fragen, in denen die Forschung helfen kann und sollte: Kampf um

¹ *Rühle*, Scham und das Schweigen (2024). Insgesamt zur ‚Spiralsagen‘ siehe *Brummerstedt*, Kolonisierte kvindekrop (2024).

² *Sámediggi*, Critical Raw Materials Act (2023).

Landrechte, Aufarbeitung kolonialer Verbrechen, Unterstützung von Überlebenden bei Restitutionsverhandlungen. In den Ländern, in denen Kolonialismus nicht auf erinnerungspolitische Auseinandersetzungen reduziert wird (wie in Deutschland zumeist), sondern die Lebensrealität indigener Gruppen alltäglich prägt, können Universitäten eine wichtige Rolle spielen in der postkolonialen Transformation, und diese Erwartung wird auch sehr offensiv an sie gestellt, sowohl was die inhaltliche Dekolonisierung des Wissens angeht als auch bezüglich der mangelhaften Repräsentation indigener Forscher:innen in den Institutionen selbst. Ich würde mir nie anmaßen, die Komplexität der grönländischen Gesellschaft heute zu verstehen, oder die Rassismus-Erfahrungen von Saami. Dennoch möchte ich klar parteiisch sein, und hierfür war es wichtig, einige Zeit in den Gesellschaften und akademischen Welten zu verbringen, in denen die Auseinandersetzung mit der Kolonialzeit und ihren weitreichenden Folgen zum Alltag gehört.

Zurück in Deutschland und zurück in der Mediävistik traf ich auf diametral entgegengesetzte Erwartungen und Anforderungen: ‚Neutralität‘ und ‚Objektivität‘³, keine Bekenntnishaftigkeit, strikte Beschränkung auf mittelalterliche Verhältnisse und den Rahmen, den das mediävistische Handwerk in einem grundlegend recht konservativen Fach setzt. Eine Diversifizierung von Perspektiven personalpolitisch umzusetzen, scheint noch mehrere Jahrzehnte in der Zukunft zu liegen. Eine Thematisierung der eigenen ‚positionality‘ in Relation zum Forschungsgegenstand – als Weiße aus Deutschland über koloniale Verhältnisse und indigene Gruppen in der Arktis forschen, oder über Rassismus in Nordamerika reflektieren – ist hier weniger erwünscht. Stattdessen gibt es immer wieder die wissenschaftstheoretisch und politisch erstaunliche Position, dass es in der Vormoderne keinen Rassismus oder Kolonialismus gegeben haben könne, die oft mit ähnlicher Vehemenz bis hin zur Feindseligkeit vorgetragen wird wie in Nordamerika die genau entgegengesetzte. Skandinavien, wo ich viele Jahre lang und jetzt wieder gelebt und gearbeitet habe, bietet von allen diesen Varianten etwas und dazu ebenfalls schwierige Debatten bezüglich des eigenen Kolonialismus – derzeit aktualisiert im Zusammenhang mit dem US-amerikanischen Interesse an Grönland –, scheint mir akademisch jedoch deutlich näher an den nordamerikanischen Positionen zu liegen.

Wer darf über indigene Erfahrungen sprechen, forschen und schreiben? Welche Rolle spielt der Siedlerkolonialismus für die Formulierung von Forschungsvorhaben, für deren Finanzierung, für die personelle Zusammensetzung von Forschungsgruppen? Welche gesellschaftspolitische Relevanz kann und soll mediävistische Forschung in postkolonialen Auseinandersetzungen haben? Die Beantwortung dieser Fragen aus der Perspektive einer kleinen ostdeutschen Universität wirft europäische und nordamerikanische Perspektiven noch einmal durcheinander. Welches ‚land acknowledgement‘ bietet sich in Greifswald an?

³ Auch diese Begriffe werden in anderen Kontexten sehr kritisch gesehen. „White academia needs to stop pretending that calls to objectivity, impartiality, and clarity are about rigor – these calls are about power“, schreibt *Nahir Otaño Gracia*, *Critical Subjective Analysis* (2022).

Liegt Vorpommern im ‚unceded land‘ der Ranen oder einer anderen slawischen Bevölkerung, die im Zuge der deutschen Ostsiedlung assimiliert wurden und verschwanden? Und wie lässt sich die deutsche Kolonialvergangenheit und deren Schuldhaftigkeit in einen nordeuropäischen mediävistischen Kontext integrieren?

Ich habe keine dieser Fragen auch nur annähernd lösen können. Die großzügige Förderung der Deutschen Forschungsgesellschaft für das Projekt „Mission before Colonization“ hat es mir aber ermöglicht, sowohl im Rahmen der erwähnten Forschungsaufenthalte als auch in der Zusammenarbeit im Projekt selbst, mit Dr. Solveig Marie Wang und Erik Wolf, diese Fragen zu diskutieren, zu verwerfen, aus anderen internationalen Kontexten zu übertragen. Vielleicht ist das unser wichtigster Beitrag zur Dekolonisierung des Wissens – einzusehen, dass wir absolut keine Ahnung haben, was Kolonialismus tatsächlich bedeutet, was diese Erfahrungen notwendigerweise mit der akademischen Forschung zu tun haben, und an welchen Stellen es vielleicht wirklich keinen Sinn macht, die Mediävistik mit diesen Fragen zu konfrontieren.

Ein Teil der schwierigen Vermittlungsarbeit zwischen nordamerikanischen, skandinavischen/nordischen und deutschen Lesegewohnheiten schlägt sich in diesem Buch in sprachlichen Konventionen nieder, die hier kurz erklärt werden sollen.

Die Kategorie, die rassistische Ausgrenzung definiert, wird nicht mit dem deutschen Begriff ‚Rasse‘, sondern dem englischen *race* bezeichnet. *Race* beinhaltet die Dimension der sozialen Konstruktion und suggeriert weniger eine Kategorie, die auf scheinbar reale Unterschiede abzielt, wie es der deutsche Begriff tut. Auch wenn die Semantik des englischen Begriffs vielschichtiger und komplizierter ist als hier angenommen, macht es diese Trennung dennoch möglich, über die soziale Kategorie zu sprechen, die allen Formen von Rassismus zugrunde liegt, und nicht über eine Kategorisierung von menschlichen Eigenschaften.

Die im Englischen gebräuchliche Bezeichnung *Norse* für Bewohner:innen Skandi-naviens, Islands und der grönländischen Siedlungen sowie der Sprache als ‚Old Norse‘ (oder ‚East‘ und ‚West Norse‘) lässt sich leider nicht einfach mit ‚die Nordischen‘ übersetzen, was zwar korrekt ist für die Personen, die altnordische Sprachen benutzen, aber Erinnerungen an die ‚nordische Rasse‘ weckt und zudem im Deutschen nicht als Substantiv funktioniert. Damit stellt sich die Frage, wie diejenigen Bevölkerungsgruppen genannt werden sollen, die eine nordische Sprache benutzten. ‚Europäer:innen‘ wäre geographisch korrekt, wirft aber im Zusammenhang mit dem Kontakt verschiedener Gruppen die Frage auf, ob Saami dann als nicht-europäisch gelten sollen, was nicht intendiert und auch geographisch nicht korrekt ist. In Grönland ist es relativ unproblematisch, die Siedler:innen als europäisch zu bezeichnen – auch Siedler:innen aus anderen Regionen als Norwegen und Island kamen doch höchstwahrscheinlich aus Europa. In dieser Studie wird entweder ‚die nordischen/europäischen Grönländer:innen‘ oder einfach ‚Grönländer:innen‘ für die Siedler:innen benutzt. Dies beinhaltet keine Stellungnahme, dass die ‚Norse‘ die rechtmäßigen Bewohner:innen des heutigen Kalaallit Nunaat seien, vielmehr ist Grönland an sich ein mittelalterlicher Quellenbegriff und bezieht sich hier rein auf die Region der nordischen Siedlungen im südlichen Teil Westgrönlands.

Im Norden Fennoskandiens lebten verschiedene finno-ugrische Sprachgruppen, aber es ist nur selten zu rekonstruieren, welche Sprache jeweils gesprochen wurde, Finnisch oder Saamisch. Zudem ist es nötig, die verschiedenen saamischen Sprachgruppen – Süd, Lule, Pite, Inari etc. – zusammenzufassen, weil meist eine genauere geographische Zuordnung unmöglich ist. Die Bezeichnung ‚Saami‘ wird hier aus pragmatischen Gründen benutzt, es ist aber zu betonen, dass diese Gruppe keinesfalls mit derjenigen in einer historischen Kontinuität übereinstimmt, die sich heute als Saami bezeichnet.

Die Thule-Kultur, eine Proto-Inuit-Bevölkerung, die sprachlich und genetisch mit den heutigen Inuit verwandt ist, lebte seit etwa 1200 in den meisten Regionen, in denen Kontakt mit Siedler:innen im Nordatlantik möglich war, dennoch ist es wahrscheinlich, dass in dieser Arbeit manchmal Gruppen als Inuit bezeichnet werden, die keine waren – weil es schwierig oder unmöglich ist auszuloten, wo genau Kontakt stattfand und zwischen wem, und weil auch eine direkte Kontinuität zwischen Thule und Inuit auf einer Konstruktion von Kategorien beruht, die nicht von Dauer sein müssen.

Die altnordischen Quellen benutzten eine gemeinsame Bezeichnung für die Einheimischen in Nordamerika und Grönland, die ebenso wie die älteren Kollektivbezeichnungen für alle Saami als pejorativ gilt. In der vorliegenden Arbeit werden diese Begriffe dort benutzt, wo sie diskutiert und analysiert werden sowie in den Quellenzitierten, sonst nicht, da sie kolonialrassistische und beleidigende Konnotationen mit sich bringen.

Geschlechtergerechte Sprache wird in dieser Studie nahezu durchgehend verwendet, ausgenommen dort, wo es um konstruierte Personengruppen geht, bei denen die Konstruktion auf einer Art generischem Maskulinum beruht (etwa in ‚Juden und Christen‘).

Dieses Buch

Der chronologische Rahmen der Untersuchung wird einerseits durch die Chronologie des tatsächlichen Kontakts festgelegt, andererseits ist er relativ offen. Beginn und Ende der Siedlungen in Grönland (ca. 980 – ca. 1450) sind durch die Produktion der schriftlichen Quellen und die Datierung der archäologischen Funde weitgehend eingrenzbar, danach gibt es nur noch sporadische schriftliche Nachrichten von vor allem portugiesischen Walfangschiffen, die ab dem 16. Jahrhundert die Arktis bereisten. Weitere dänische Reisepläne wurden wohl nicht umgesetzt. 1721 dann reiste der dänische Missionar Hans Egede nach Grönland, vorgeblich um den Siedler:innen die Reformation nahezubringen, und begründete die neuzeitliche Kolonisierung der Insel und Bevölkerung, die die Gesellschaft der Inuit bis heute zutiefst prägen.

Für Sápmi sind sowohl Anfang als auch Ende der Kontakte unbestimmt, da es keinen Moment Null gab. Die ersten schriftlichen Quellen stammen aus dem 11. Jahrhundert, um diese Zeit herum geht auch die archäologische Forschung davon aus, dass sich eine distinkte saamische kulturelle Identität entwickelte. Ein recht deutlicher

Zeitschnitt zeigt sich um 1300, mit der qualitativen und quantitativen Veränderung der schriftlichen Quellenproduktion, dem Versuch, die Grenzen im Norden Fennoskandiens zu definieren, und damit einhergehend auch den zunehmenden Hinweisen auf eine kollektive Definition der Saami als kulturell und religiös, vermutlich auch bezüglich *race* alteritär. Als Ende der Untersuchungsperiode bietet sich der Einschnitt an, den der Beginn des 16. Jahrhunderts für die Gesellschaften in Fennoskandien brachte: das Ende der Kalmarer Union 1523, die Reformation, die Veränderungen in der Administration in Schweden mit der Etablierung der Vasa-Dynastie und in Norwegen mit dem Status als dänischer Provinz. Während seit dem Ende des 15. Jahrhunderts die Wissensproduktion über Sápmi und das Interesse an der Region und ihren Bewohner:innen auch international zunahm, veränderte sich die Beziehung vor allem zur schwedischen Krone radikal in dem Moment, in dem Gustav Vasa alles Land, das nicht in persönlichem Besitz war, als ‚kronojord‘, „Land der Krone“, definierte, und damit umfassenden Anspruch auf Sápmi erhob. Kurz darauf setzen auch aggressive Missionsversuche durch die lutherischen Landeskirchen ein. Diese Veränderungen werden nicht mehr Gegenstand der Untersuchung sein.

An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass sich die vorliegende Studie auf die fennoskandischen Teile von Sápmi beschränkt. Saami lebten und leben auch auf der Kola-Halbinsel, die zu Russland gehört und in der die Rahmenbedingungen für Saami seit dem Mittelalter völlig andere waren. Dies betrifft insbesondere die Christianisierung, die von der orthodoxen Kirche ausging, sowie die Chronologie und die moderne Geschichte der Minderheitenpolitiken im Zarenreich, in der Sowjetunion und im heutigen Russland. Ein weiterer Vergleichswert würde den Rahmen dieses Buchs sprengen, weshalb der Teil von Sápmi, der unter russischer Verwaltung lag und liegt, ausgeklammert wird.

In dieser Studie wird kein direkter Vergleich der beiden Regionen angestrebt, stattdessen eine parallele, teils komplementäre Beschreibung zweier kolonialer Kontaktzonen. Nach einem einleitenden Problemaufriss erfolgt im zweiten Kapitel eine Beschreibung der Kontaktzonen sowie eine Darlegung ihrer Verfasstheit im Rahmen des subalternen vormodernen Nordens. Dabei werden die Quellenlage, die Periodisierung sowie die Bevölkerungsgruppen berücksichtigt. Von zentraler Bedeutung ist hierbei die Abgrenzung des Konzepts der epistemischen Gewalt von den Prinzipien, welche die Repräsentation oder Nicht-Repräsentation unterschiedlicher Gruppen in den schriftlichen Quellen in Nordeuropa bedingten.

Im dritten Kapitel erfolgt eine kritische Würdigung der bisherigen Forschung zu vormodernem Rassismus im Hinblick auf ihre Anwendbarkeit und Aussagekraft für den nordeuropäischen Raum. Dabei wird ein besonderes Augenmerk auf die zentralen Begriffe und Konzepte der sozialen Praxis, Indigenität, *race*, Blackness und Whiteness gelegt. Auch das in der Forschung über *race-making* zentrale Konzept von *race-as-religion* wird in seiner Tragfähigkeit für den nordeuropäischen Raum diskutiert.

Das vierte Kapitel widmet sich der Frage, inwiefern die nordeuropäischen Kontaktzonen als Kolonien und/oder Kolonialismus bezeichnet werden können. Die Gründung und Beschaffenheit der Kolonien, deren Abhängigkeit vom Zentrum sowie das

Interesse der Zentren, insbesondere der schwedischen und norwegischen Krone, an der ökonomischen Ausbeutung der Kolonien, wird untersucht. Des Weiteren wird die Frage nach Unfreiheit thematisiert, deren Verbindung mit rassistischen Kategorien für die Entwicklung des neuzeitlichen Kolonialismus konstitutiv war, in der Vormoderne jedoch anderen Prinzipien folgte.

Im fünften Kapitel erfolgt eine Untersuchung des zentralen Aspekts der Christianisierung sowie deren Rolle für koloniale Beziehungen. In Anbetracht der signifikanten Rolle des Christentums und der christlichen Kirchen als eine Art Empire-Struktur ist zu erforschen, inwiefern im Nordatlantik und in Fennoskandien Strategien angewandt wurden, die als Kolonialismus oder Imperialismus kategorisiert werden können und eine symbiotische Beziehung zu staatlichen kolonialen Bestrebungen aufweisen. Da die Christianisierung aller Bevölkerungsgruppen im Nordatlantik und in Fennoskandien zeitgleich, jedoch über den gesamten Zeitraum vom 10. bis zum 13. Jahrhundert erfolgte, stehen hier nicht die Konversion der Saami oder die Möglichkeiten der Grönländer, Mission bei den Inuit zu betreiben, im Vordergrund, sondern vielmehr die Prozesse von Religionswechsel, Kirchenausbau und christlicher Expansion in der gesamten Region – meist sind sie nicht an bestimmte ethnische oder sprachlich distinkte Gruppen anzubinden.

Im sechsten Kapitel erfolgt eine Gegenüberstellung zweier zentraler schriftlicher Textarten über den Kontakt, die Kontaktzonen und die indigene Bevölkerung unter Berücksichtigung der Aspekte epistemischer Gewalt und Alteritätsdarstellungen sowie eines Vergleichs konkreter Semantiken von *race*. Hierbei handelt es sich um die lateinische ‚Gesta Hammaburgensis‘ von Adam von Bremen, die ebenfalls lateinische anonyme ‚Histora Norwegie‘ sowie die altnordischen sogenannten ‚Vínland-Sagas‘.

In einer Zusammenfassung schließlich komme ich zu eher vorsichtigen Ergebnissen bezüglich der Präsenz rassistischer Kategorien und kolonialer Strukturen in Grönland und Sápmi vor 1500. Dass diese Ergebnisse weniger auf einer traditionell-systematischen Untersuchung der verfügbaren Quellen beruhen, sondern in weiten Teilen auf einer Reflektion über die theoretischen Voraussetzungen einer solchen Untersuchung, liegt einerseits daran, dass einige systematische Untersuchungen noch aus anderen Arbeiten desselben Projekts resultieren werden. Andererseits scheint mir aber auch diese Reflektion notwendig zu einem Zeitpunkt, zu dem viele scheinbare Gewissheiten in Frage gestellt werden: durch die Dekonstruktion der Paradigmen der Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts, durch die Erschließung neuer historischer Zeugnisse, die bisher im westlichen akademischen Kontext kaum als Quellen gelten durften, und durch die politisch höchst virulente Diskussion um die Terminologien für Rassismus und Kolonialismus international. Ich möchte meine vorsichtigen Schlussfolgerungen entsprechend als die Formulierung einer Momentaufnahme verstanden wissen, die aus der Verbindung vielfältiger Perspektiven resultiert: von Greifswald über Nuuk bis Vancouver, von der späten Eisenzeit bis heute.

Aarhus, im Oktober 2024

Inhalt

I Einleitung: Kulturkontakt, Kolonialismus und Rassismus — 1

- I.1 Die tränenreiche Erzählung — 1
- I.2 ‚White supremacy‘ im 11. Jahrhundert? — 6
- I.3 Postkoloniale Erinnerungskultur — 9
- I.4 Forschung und Forschungslücken — 11
- I.4 Kolonien, Kolonialismus und Imperialismus — 16
- I.5 Der subalterne Norden: Grönland und Sápmi — 18

II Imaginierte Geographien und reale Kontaktzonen — 24

- II.1 Imaginierte Geographien — 24
- II.2 Epistemische Gewalt und Quellen-Bias — 29
- II.3 Kontaktzonen — 36
 - II.3.1 Nordöstliche Arktis — 36
 - II.3.2 Neufundland und Nordamerika — 40
 - II.3.3 Sápmi — 43

III Rassismuskritische Mediävistik für den Nordatlantik — 47

- III.1 Rassismus als soziale Praxis — 48
- III.2 Indigenität — 54
- III.3 *Race*, Blackness, Ethnizität: *Racial thinking* — 61
- III.4 Viking Whiteness — 67
- III.5 *Race as religion* oder Heiden daheim — 69

IV Rassismus und Kolonialismus in Nordeuropa — 76

- IV.1 Kolonien und Kolonialismus — 78
 - IV.1.1 Postkoloniale Mediävistik — 78
 - IV.1.2 Nordische Kolonien — 81
- IV.2 Die Ausbeutung von Ressourcen — 86
 - IV.2.1 Steuern, Tribute und Handel — 86
 - IV.2.2 Sklaverei und Unfreiheit — 97

V Christliche Expansion in Nordeuropa — 101

- V.1 Europäische Expansion und Kreuzzüge — 103
- V.2 Muster der Konversion und Kirchenausbau — 108
- V.3 Laikaler Katholizismus — 116
- V.4 Christianitas und Empire in den Kontaktzonen — 122

VI Koloniale Episteme: die schriftlichen Quellen — 126

VI.1 Pejorative Bezeichnungen in liminalen Räumen — **126**

VI.2 Das Chaos im Norden: Die ‚Gesta Hammaburgensis‘
und ‚Historia Norwegie‘ — **130**

VI.3 Koloniale Narrative: die Sagas — **138**

VI.4 Die Ungleichzeitigkeit kolonialer Episteme — **144**

VII Zusammenfassung: Das Einüben und Entlernen von Alterität — 150

Anhang — 161

Siglenverzeichnis — **161**

Bibliographie — **161**

Abbildungen — **172**

Ortsregister — 173

Personenregister — 176

I Einleitung: Kulturkontakt, Kolonialismus und Rassismus

I.1 Die tränenreiche Erzählung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ *CBC*, Newfoundland (2023).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Heng, *Invention of Race* (2018).

9 Forbes, *Africans and Native Americans* (21993).

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

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

I.3 Postkoloniale Erinnerungskultur

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

¹⁰ Siehe hierzu *Sigurdsson, Scandinavia* (2022).

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

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

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

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

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

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

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

I.4 Forschung und Forschungslücken

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

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

¹⁴ Jordan, Race (2001).

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

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

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

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

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

¹⁶ Ubl, *Rasse und Rassismus* (2023).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Windchief, Decolonizing Research Practice (2020).

I.4 Kolonien, Kolonialismus und Imperialismus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.5 Der subalterne Norden: Grönland und Sápmi

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

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

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

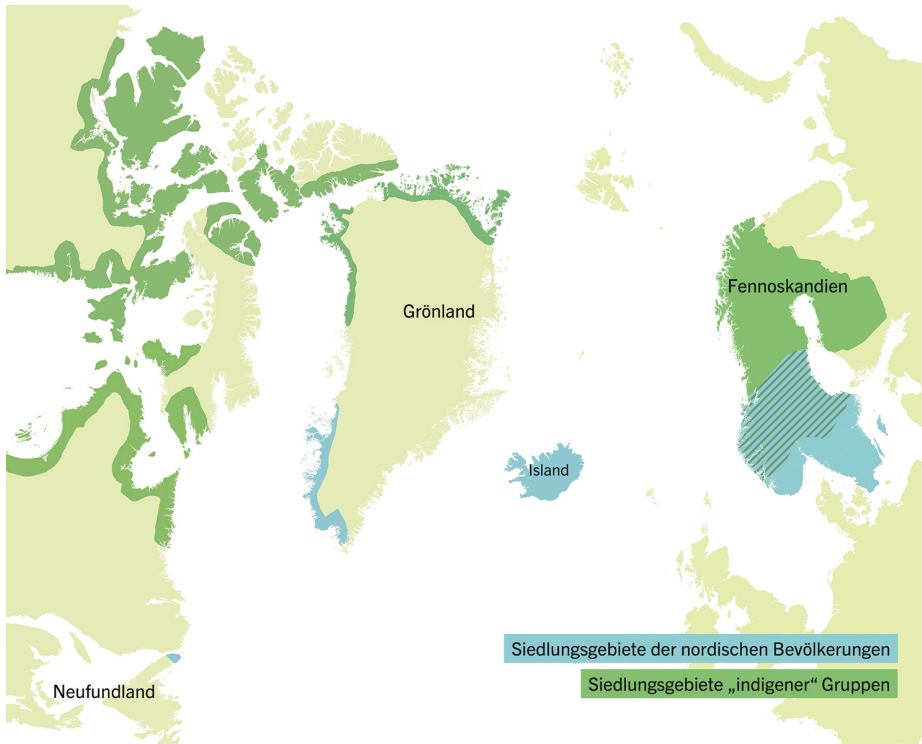


Abbildung 1: Kontaktzonen in der Arktis und Fennoskandien um das Jahr 1300 u. Z. Blau die Siedlungsgebiete der nordischen Bevölkerungen (aufgrund der Skalierung zusammenhängend dargestellt), grün die der ‚indigenen‘ Gruppen.

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

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

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

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

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

²⁵ Wang, Saami Conversion (2024).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II Imaginierte Geographien und reale Kontaktzonen

II.1 Imaginierte Geographien

Wildlappenland descriptio occidentalis maritima:

Vltimus limes cruce Christi signatus, ne christiani audeant absque licencia regis ultra accedere etiam cum comitatu maximo, habet gradus

Et ab hoc loco uersus occasum longissimo ambitu terre habitant primo Wildlappmanni, qui sunt homines omnino sylvestres et pilosi, sicut depinguntur; et soluunt regi tributum singulis annis. Et post illos magis uersus occasum sunt Pigmei parui cubitalis longitudinis, quos uidi captos in mari in parua nauis de coreo, que nunc pendet in ecclesia cathedrali Nedrosie; est et ibi longa nauis de coreo, que etiam quondam cum talibus Pigmeis capta fuit. (...) Grolandie insule chersonesus dependet a terra inaccessibili a parte septentrionis uel ignota propter glaciem. Ueniunt tamen Kareli infideles, ut uidi, in Grolandiam com copioso exercitu quotidie et hoc absque dubio ex altera parte poli septentrionalis. Non ergo alluit oceanus limen terre recte sub polo, ut omnes autores prisca autumant; nec dixit mendacium nobilis miles Iohannes Mandeuil Angliens, qui dixit se de Seres Indie nauigasse uersus unam insulam Noruegie.¹

Küstenbeschreibung von Wildlappenland gegen Westen:

Äußerste Grenze durch ein Kruzifix bezeichnet, damit die Christen es nicht ohne die Erlaubnis des Königs wagen, weiter vorzudringen, nicht einmal mit großem Gefolge, liegt auf [die Transkription bricht hier ab.]

Und von dieser Stelle an wohnen gegen Westen auf einer sehr weiten Landstrecke zuerst die wilden Lappen, ganz wildelebende und behaarte Menschen, so wie sie abgebildet werden; und sie leisten dem König jedes Jahr Tribut. Und nach ihnen weiter gegen Westen sind die kleinen Pygmäen, eine Elle lang, welche ich gesehen habe, nachdem sie auf dem Meer in einem kleinen Boot aus Häuten gefangen worden waren, das nun in der Kathedrale zu Nidaros hängt; dort ist ebenfalls ein langes Fahrzeug aus Fellen, welches ebenso einmal mit solchen Pygmäen gefangen wurde. (...) Die Halbinsel der Insel Grönland erstreckt sich von einem nördlich unzugänglichen oder wegen Eises unbekannten Lande. Dennoch kommen, wie ich gesehen habe, die ungläubigen Karelrier dauernd in großen Mengen nach Grönland, und zwar zweifellos von der anderen Seite des Nordpols. Also bespült der Ozean nicht die Grenze des Festlandes gerade unter dem Polarkreis, wie alle alten Autoren behaupten: der edle Ritter, der Engländer Johannes Mandeville log also nicht, wenn er sagte, dass er von den indischen Seren [China] nach einer Insel Norwegens gesegelt sei.

Die erste bekannte Karte von Grönland wurde 1427 in Rom von dem dänischen Kartographen Claudius Clavus oder Claudius Claussøn Swart (1388– unbekannt) gezeichnet. Sie war als eine Ergänzung zur ‚Geographia‘ des Ptolemäus gedacht und mit frei erfundenen Ortsnamen und Beschreibungen versehen. Ob er auch die gefangengenommenen *pigmei* und ihre Boote aus Häuten erfunden hat, kann nicht mehr rekonstruiert werden – in der Kathedrale von Nidaros/Trondheim befand sich jedenfalls lange ein Kajak aus Grönland. Die Karte und Beschreibung markieren den Beginn eines zuneh-

¹ Transkription von Codex Vindobonensis latinus 5277, in: Der Däne Claudius Claussøn Swart. Ed. Börnbo/Petersen, 144–145. Eine zweite Handschrift, Bibliothèque municipale Nancy, Ms. 354, weist eine etwas abweichende Beschreibung des Nordens auf. Siehe hierzu auch Seaver, Saxo Meets Ptolemy (2013).

menden geographischen und ethnographischen Interesses an der Arktis in der Renaissance, in dessen Dienst antike Traditionen, ältere Beschreibungen aus den Peripherien selbst sowie neue Informationen zu Wissenskomplexen verdichtet wurden, die dann jahrhundertlang weiter benutzt wurden und auch in das Wissen über die Kolonien einfließen und den Kolonialismus legitimierten.

Die imaginierte Geographie, charakteristisch für koloniale Relationen und die Inanspruchnahme eines Raumes durch Siedler:innen, ist im Fall der mittelalterlichen Kontaktzonen im Nordatlantik und in Fennoskandien eine mehrfache Imagination, die sich vom Mittelalter bis heute entwickelt. Kleriker und später Geographen in Europa und Island imaginierten die christlichen Stützpunkte dort, und sie imaginierten die Räume als entweder völlig menschenleere *terra nullius* – Grönland – oder bevölkert von unzivilisierten, rätselhaften, nur teilweise menschlichen Wesen – Vínland und die inneren Bergregionen Fennoskandiens. Forschung und Erinnerungskultur heute imaginieren diese Räume als Orte, in denen europäisch-nordische Abenteuerlust Gefahren trotzte und eine unbezwingbare Natur unterwarf. Beide Imaginationen ignorieren die Realität der Arktis und Fennoskandiens als den Lebensraum vieler verschiedener Bevölkerungen seit Jahrtausenden.

Die Gesellschaften der Kolonien und Kontaktzonen, die Menschen, die über viele Generationen hinweg auf Grönland und im nördlichen Fennoskandien lebten, sind stumm im Sinne der europäischen Definition. Texte wurden über sie produziert, nicht von ihnen. Die Peripherie lebt, isst, kämpft, baut Häuser und reist, bleibt aber stumm und damit ein Gegenstand für die kolonisierende Phantasie – postkoloniale Theorie meint mit den Subalternen die Kolonisierten, die von der Machthierarchie im Zentrum abgeschnitten sind. Das gilt im vormodernen Nordatlantik und Fennoskandien sowohl für die europäisch-christlichen Siedler:innen als auch für die indigenen Bevölkerungen – sie bilden gemeinsam den Gegenstand der Imagination aus dem Zentrum heraus. Dass der eine Teil dieser Gesellschaften, der nordisch sprechende, in den schriftlichen Quellen scheinbar besser repräsentiert ist als der andere, ist eine Illusion, die daraus resultiert, dass eben diese schriftlichen Quellen diese Personen als Teil der eigenen Gruppe identifizierten und imaginierten, die Indigenen dagegen als das Andere, religiös und kulturell. Die altnordischen Sagas spielen eine zentrale Rolle in diesen Imaginationen, und die Tatsache, dass sie von vielen Forschenden als Beschreibungen von realen Kontaktsituationen gelesen werden, trägt zur Imagination einer Grenze zwischen Eigenem und Fremdem bei – diese Grenze wird dann auch in postkolonialen oder rassismuskritischen Forschungen schnell mit der modernen Grenze zwischen *settler colonialists* und *Indigenous peoples*, zwischen *Norse* und Saami oder Inuit gleichgesetzt.²

² Siehe etwa diesen Prozess bei Basil Arnould Price, der aus einer diffusen Textstelle in ‚Finnboga saga ramma‘ einen weitreichenden Zusammenhang zwischen Indigenität und Queerness in Sápmi herausliest. Die Saga wurde jedoch zu einem Zeitpunkt aufgezeichnet, in dem das Verhältnis der isländischen klerikalen Eliten zu den geographisch und politisch weit entfernt lebenden Saami wirklich nicht als Repräsentation einer Siedlermentalität in Sápmi bezeichnet werden kann. Price, Queer Indigenous Relationality (2024).

Tatsächlich aber bilden die gesamten Bevölkerungen ebenso wie die Landschaft der Kolonien *imagined geographies* im Sinne Edward Saids. Isländische Kleriker imaginierten Saami, norwegische Könige und grönländische Siedler:innen. Die lateinische Historiographie imaginierte den gesamten Norden als einen liminalen, aber zur Mission geeigneten Raum. Die Kolonien sind, in der mittelalterlichen ebenso wie in unserer Wahrnehmung, durch Texte definiert und nicht durch ihre eigene Existenz, sie sind Produkte der Imaginationen, Ängste und Sehnsüchte aus dem Süden und Osten. Claudius Clavus stellte sich einen Ort vor, der die Christen klar von den physisch und kulturell devianten Menschen im Norden und Westen abgrenzte, ein Kreuzzeichen, das sie nur mit Erlaubnis übertreten durften – sein Wunsch nach klaren Grenzen zwischen Zivilisation und Wildnis, zwischen menschlich und kaum menschlich wäre kaum haltbar gewesen, wenn er selbst einmal den Norden bereist hätte, vielleicht aber immer noch interessant für ein Publikum in Italien.

Die wuchernden Imaginationen über den Norden als einem liminalen Raum waren aber nur ein Teil der Geschichte, denn es gab auch noch den konkreten Alltag, der aus den materiellen Verhältnissen sowohl in den Kolonien als auch in den Zentren wohl bekannt sein musste: Handelsprodukte, Schiffsverkehr, Besucher:innen in beide Richtungen, die Kajaks in norwegischen Kirchen, Walrosszähne, Walprodukte, Pelze, Verhandlungen über Steuerzahlungen. In diesen Zeugnissen sind die Kolonien und alle ihre Bewohner:innen ein Teil der mittelalterlichen Welt, gut vernetzt, multilingual, hybrid und tolerant und toleriert, solange die Handelsbeziehungen funktionieren und kein offener Aufstand gegen die Präsenz kirchlicher Strukturen oder die Steuerzahlungen ausbricht. Der Nordatlantik war während der Phase des europäischen Mittelalters der Lebensraum mehrerer Bevölkerungsgruppen, von denen viele vermutlich oder nachgewiesenermaßen voneinander wussten oder miteinander in Kontakt waren. Obwohl der Fokus dieser Arbeit auf der Genese des europäischen Rassismus und entsprechend den europäischen Kontakten liegt, soll der Begriff Kontaktzone nicht die postkoloniale Terminologie der *contact zone* evozieren – dieser Begriff setzt asymmetrische Machtverhältnisse und die in diesen zu verhandelnden Strategien voraus, die für die zahlenmäßig kleinen und in ihren Herkunftsländern gesellschaftlich und ökonomisch marginalisierten Siedler:innen nicht a priori angenommen werden können.³ Aus den materiellen Quellen ergibt sich ein Bild nicht von kolonialen *contact zones*, die Beziehungen von Herrschaft und Unterwerfung voraussetzen – sondern von realen Kontaktzonen, in denen Austausch stattfand.

Die bisherige Forschung über die nordischen Siedlungen im Nordatlantik kann grob in drei Richtungen eingeteilt werden, wobei die Ebene der mehrfachen Imagination bisher kaum beachtet wurde: erstens Begeisterung über europäische/Wikinger-Entdeckungen; zweitens eine rassismuskritische Lesart vor allem der ‚Vínland-Sagas‘ und

³ Allerdings wird der Begriff in den Kultur- und Literaturwissenschaften sehr breit benutzt, entgegen der ursprünglichen Verortung in kolonialen Kontexten durch Mary Louise Pratt in ihrer Studie *Pratt, Imperial Eyes* (1992).

Abscheu über die dominant koloniale Lesart der Quellen; drittens fachspezifische Zugänge aus Archäologie oder Literaturwissenschaft zu entweder spezifischen regionalen oder spezifischen Themen im Gesamtkorpus der Saga-Literatur. Vor allem die älteren Arbeiten aus dem Bereich ‚Begeisterung über europäische Entdeckungen‘ zeigen neben kolonialer Terminologie auch den großen Wunsch, die schriftlichen Quellen zumindest streckenweise als Beschreibungen realer Vorkommnisse zu lesen, sowie die Zuschreibung heroischer Eigenschaften an deren Protagonisten. Auch ein historistischer Determinismus ist herauszulesen, dahingehend, dass die Kolonien im Nordatlantik das Ergebnis zielgerichteter ökonomischer und politischer Bestrebungen waren, die in einer Linie mit den späteren kolonialen Bestrebungen zu sehen seien. An dieser Stelle überschneiden sich dann diese älteren Forschungen oft mit neueren, postkolonialen und rassismuskritischen Studien, die im Versuch, historisches Unrecht sichtbar zu machen, das *lacrimosa*-Narrativ weiterführen; das gilt für den Nordatlantik ebenso wie für Sápmi. Ein interessanter Aspekt in diesem Zusammenhang ist die Benutzung unterschiedlicher Ethnonyme für jeweils diejenigen, die in Grönland siedelten, und diejenigen, die nach Nordamerika reisten – wie Peter E. Pope in einer Besprechung des Bandes ‚Vikings, the North Atlantic Saga‘, eines Kommentarbands zu einer Ausstellung des Smithsonian Museums, bemerkt hat, besteht eine Tendenz, letztere als ‚Vikings‘ zu bezeichnen, erstere aber neutraler und korrekter als ‚Norse‘.⁴ Ein Zitat der Ausstellungsleiterin Elisabeth Ward illustriert die Signifikanz der Nordamerika-Reisen für das kontemporäre nordamerikanische Selbstverständnis:

„Leif landed first‘ is a button I have on my desk,“ says Ward. „Leif Eriksson has been disregarded by history since the Vikings did not set up permanent settlements in North America.“

„This exhibit [Vikings – The North Atlantic Saga in the Smithsonian Museum, 2000] is important,“ she explains, „because it gives Americans a longer perspective of history, Scandinavians were not isolated. The Vikings opened up the North American world to Europeans. They were curious people who loved exploration and innovation.“⁵

„Eine längere Perspektive“ der US-amerikanischen Geschichte als Geschichte der europäischen Siedlungen zu beschreiben, so als sei der Kontinent vor dem europäischen Kontakt eine *terra nullius* gewesen, scheint 25 Jahre nach dieser Ausstellung zumindest in der Forschungslandschaft keine Option mehr zu sein. Diejenigen Arbeiten, die sich aus wissenschaftlich-disziplingebundener Perspektive mit den nordatlantischen Kolonien befassen, vermeiden mittlerweile durchgehend pejorative Bezeichnungen und Zuschreibungen für die indigenen Bevölkerungen, oft auch die kolonial geprägten Terminologien von ‚Entdeckung‘.

Thomas Mohnike hat für eine ganz andere Periode und Literaturform die Unterscheidung in drei unterschiedliche Kategorien von Fremdheit im Norden vorgeschlagen: ganz fremde, akulturelle Geographien; heterologe Kulturen mit oft utopischem Cha-

4 Pope, Vikings (2005).

5 Guttman/Kiviranta, Vikings (2000), 47.

rakter; und homologe Kulturen, also verwandte.⁶ In den schriftlichen Quellen über die Kolonien fließen diese Kategorien zusammen: die Geographie ist zumindest teilweise völlig fremd, unbegehrbar, unbeseigbar, von Eis bedeckt. Homologe Aspekte finden sich immer dort, wo die Strukturen der katholischen Kirche agieren: Kirchenbau und Kirchenbesitz, das Bistum Garðar, Steuern und Abgaben, auch geplante und niemals durchgeführte Kreuzzüge.⁷ Heterolog ist schließlich alles dazwischen: die Personen, die die Besiedlung vornehmen sowie diejenigen, die sie dort antreffen, die Gesellschaftsstruktur, die Reisen, das Essen.

Die Imagination in den Texten resultiert aus dem Abstand heraus und dem Wunsch, sich selbst im Zentrum als zivilisiert, christlich, kultiviert darzustellen. Sowohl Adam, soeben aus dem von Wikingern zerstörten Hamburg nach Bremen geflohen, als auch die isländischen und norwegischen Kleriker des 13. Jahrhunderts hatten Anlass, ihre eigenen Positionen als näher am Zentrum der Christianitas als an den wilden Peripherien darzustellen. Ihr Verhältnis zu den Kolonien changierte zwischen Vereinnahmung und Alteritätskonstruktion. Können wahre Christen in einem Land leben, das mit dem Schiff zu erreichen lebensgefährlich ist? Mindestens eine Handelsstation oder ein regelmäßiger Lagerplatz der europäischen Grönländer, in L'Anse aux Meadows, war in Nordamerika über einige Jahre oder Jahrzehnte in Gebrauch. Die ‚Vínland-Sagas‘ berichten von nur einem Winter, den die Grönländer dort verbrachten, bedroht von Hunger und feindseligen Indigenen, gleichzeitig mit der initialen Besiedlung Grönlands. Das Smithsonian Museum machte daraus die erste europäische Entdeckung der Neuen Welt, und eine lange historische Linie weißer Geschichte in Nordamerika.

Das Scheitern der nordischen Besiedlung von Nordamerika beschäftigt die Forschung und die Phantasie vieler Menschen immens – warum sind die ‚Wikingen‘ nicht geblieben? Warum sind sie nicht ein paar Jahre später zurückgekehrt, um das Land zu besetzen und auszubeuten? Wurden sie von den Indigenen vertrieben? Diese Perspektive auf die erste belegte europäische Bereisung Nordamerikas verkennt in grausamer Weise die tatsächliche Geschichte des Raumes und seiner Bewohner:innen, der Inuit, Innu und Beothuk. Gerade Neufundland, wo archäologische Funde und die Sagas so hervorragend zusammenzupassen scheinen, wurde ab dem 17. Jahrhundert der Schauplatz genozidaler kolonialer Bestrebungen, die zur letztendlichen Ausrottung der Beothuk führten – ein fundamentales Moment in der kanadischen Geschichte, um das sich viele Mythen ranken und das lange dazu benutzt wurde, die indigene Bevölkerung als nicht länger existent darzustellen.⁸ Die westlich geprägte akademische Forschung kann mit schriftlichen Quellen wie den Sagas, deren Untauglichkeit als Realitätsabbilder eigentlich hinreichend erwiesen sein sollte, und mit Siedlungsplätzen wie L'Anse aux Meadows deutlich besser umgehen als mit den Überresten mobiler Gesellschaften wie der Beothuk. Ent-

⁶ Mohnike, *Imaginierte Geographien* (2007).

⁷ Über den von Magnus Eriksson um 1350 mehrmals angestrebten Kreuzzug nach Grönland siehe Møller Jensen, *Korstoget til Grønland* (2022); *Thalbitzer*, *Voyage of Powell Knutsson* (1951).

⁸ Siehe einführend hierzu, zum Anlass der Repatriierung der Überreste zweier Beothuk aus einem schottischen Museum: Meier, *Beothuk* (2019).

sprechend liegt die Reproduktion des immer gleichen Narrativs von den Beothuk als einer extrem marginalen Gemeinschaft in einer abgelegenen Region nahe, die der westlichen Kultur nichts entgegenzusetzen hatte;⁹ ebenso die Reproduktion eines Narrativs vom Kontakt der unterschiedlichen Gruppen, der immanent doch auf den Sagas aufbaut. Und dies ist epistemische Gewalt.

II.2 Epistemische Gewalt und Quellen-Bias

Epistemische Gewalt ist die Gewalt, die in der Privilegierung und Unterdrückung jeweils bestimmter Wissensformen liegt. Sie ist ein wichtiges Instrument zur Aufrechterhaltung von gewaltvollen Herrschaftssystemen und im Zusammenhang mit Kolonialismus auf die umfassende Abwertung indigenen Wissens, indigener Kulturtechniken, Sprachen und Künste ausgerichtet. Feministische und postkoloniale Kritiker:innen haben die Mechanismen analysiert, mit denen eine eurozentrische, maskulin geprägte Formation von Wissen und die damit zusammenhängenden Institutionen, die dieses Wissen produzieren und reproduzieren, zu den einzig anerkannten Instanzen für Wissen, Expertentum und Wissenschaft an sich werden konnten. Die Kritiken zielen vor allem auf die Universitäten ab, in denen sich zweifellos in den letzten Jahrzehnten einiges getan hat, die aber nach wie vor machtvolle Orte der Produktion epistemischer Gewalt sind. Die Hegemonie von Wissensformen nach westlich-akademischem Muster kam nicht aus der inhärenten Wertlosigkeit anderen Wissens, sondern aus ihrem Zusammenwirken mit den gleichzeitigen praktischen und ökonomischen Unterdrückungsformen des Kolonialismus und Kapitalismus erklärt werden.

Epistemische Gewalt ist eines der postkolonialen Konzepte, die so stimmig und so wichtig sind, dass es bisweilen schwierig ist, sie nicht allzu weit zu fassen und damit zu entwerten. Vor allem ist eine Differenzierung zwischen epistemischer Gewalt und kritischer Beurteilung des Blickwinkels und Entstehungskontexts historischer Quellen vorzunehmen – die mediävistische Forschung ist sich nur allzu bewusst, dass in den wenigen produzierten und tradierten schriftlichen Quellen eine extrem schmale demographische Gruppe repräsentiert ist, während alle anderen Perspektiven nicht vorkommen und mühsam mit alltagsgeschichtlichen, feministischen, queeren oder anderen theoretischen Zugriffen aus den Texten herausgelesen werden müssen. Die klerikalen Eliten, die historiographische und hagiographische Werke verfassten, die die Kanzleien entwickelten und bevölkerten und die Herrscherpersönlichkeiten für viele Jahrhunderte als Heroen oder Nullen festschrieben, sind in vielen Regionen und vielen Zeitabschnitten des europäischen Mittelalters die einzigen, deren Perspektive in den Quellen festgehalten ist. Bäuerinnen? Schlecht ausgebildete Priester auf dem Land? Deren Konkubinen? All ihr Wissen wurde nicht festgehalten oder gewürdigt. Diese Nicht-Repräsentation in den Quellen und damit auch der praktische Verlust von Wissen,

9 Rankin, Beothuk Archaeology (2018), 179.

Wissenssystemen und Erfahrungen war umfassend und geschah im Rahmen asymmetrischer Machtverhältnisse, die wiederum von folgenden Generationen aufrechterhalten wurden, aber sie sind dennoch nicht unbedingt epistemische Gewalt – wenn der Begriff eine gewisse Trennschärfe behalten soll. Ebenso wie bezüglich der imaginierten Geographien sind die beiden Ebenen, die der Kolonien und ihrer spezifischen Repräsentationen sowie die der mittelalterlichen Textproduktion und ihrer Auslassungen, gemeinsam zu betrachten.

Dass aus kontemporären Unterdrückungsverhältnissen heraus Rückprojektionen in vormoderne Quellenbestände vorgenommen werden, ist nicht ungewöhnlich. Die Hexenverfolgungen wurden in älteren feministischen Studien als eine erste gewaltvolle Praxis zur Vernichtung weiblichen medizinischen Wissens definiert, diese Sichtweise ist heute nicht mehr haltbar und wurde zugunsten von multikausalen Erklärungsmodellen für das Phänomen aufgegeben. Dennoch gab es in diesem Bereich umfassende Prozesse epistemischer Gewalt: Geschlechterspezifisches Wissen über gynäkologische Fragen wurde ab dem 19. Jahrhundert in einem Prozess der Professionalisierung und damit Maskulinisierung der Gynäkologie als Disziplin verdrängt, Hebammen und deren Arbeit abgewertet. Forscherinnen, inspiriert von der Zweiten Welle der feministischen Bewegung, brachten diese beiden Phänomene zusammen.¹⁰ Ein moderner Prozess wurde in einen vormoderne projiziert, was lange die Geschichte der Hexenverfolgungen eindimensional prägte – politisch nachvollziehbar, epistemologisch schwierig.

Ähnliche Rückprojektionen sind auch bei der Bewertung der vormodernen Quellenlage über Kontakte mit indigenen Bevölkerungen zu vermuten – umfassende epistemische Gewalt manifestierte sich im Prozess der Kolonisierung, aber die fragmentarische und einseitige Sichtweise der christlichen Quellen auf nichtchristliche Bevölkerungen ist keinesfalls spezifisch für die Regionen, die später kolonisiert wurden. In den Texten über Grönland werden die Inuit erst zu einem Zeitpunkt genannt, zu dem der demographische Höhepunkt der Siedlungen bereits überschritten, Vestribygð verlassen und die ökonomische Lage schwierig waren. Texte über Besteuerung und mögliche Christianisierung der Saami tauchen erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts auf. Dass die indigenen Bevölkerungen nicht früher in den schriftlichen Quellen repräsentiert sind, ist keine Folge von epistemischer Gewalt und Kolonialismus, sondern im Gegenteil ein Anzeichen dafür, dass es davor keinen Grund gab, über sie zu schreiben, also entweder keinen Kontakt oder konfliktfreien Kontakt.

Zudem liegen viele der für die Kontakte relevanten Quellen erst in viel späteren Abschriften vor. Die isländischen Quellen etwa, die Konflikte oder kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Grönländern und Inuit erwähnen, sind fast sämtlich aus Abschriften aus dem 16. Jahrhundert oder später erhalten und können entsprechend nur bedingt als repräsentativ für die Verhältnisse der Siedlungsperiode gelten. Zusätzlich bildeten oder verfestigten sich viele mit den indigenen Gruppen verbundene Semantiken erst ab der Mitte des 15. Jahrhunderts heraus, und primär für ein konti-

¹⁰ Siehe Ehrenreich/English, *Witches, Midwives, and Nurses* (1972).

mentaleuropäisches Publikum, ähnlich wie im eingangs zitierten Beispiel von Claudius Clavus oder der ‚Grønlandia‘ des Arngrímur Jónsson (1568–1648), die unten in Kapitel V diskutiert wird. Diese Texte aus der Renaissance benutzten Bausteine von Wissen über die Gruppen aus älteren Texten, betrachteten sie aber nicht als homologe, sondern als ganz akulturelle Erscheinungen, entsprechend ihrer eigenen geographischen, kulturellen und chronologischen Ferne.

Die Repräsentation oder Nicht-Repräsentation von indigenen Gruppen, indigener Kultur und Wissen in mittelalterlichen Texten folgt einer anderen Logik als diejenige, die hinter dem Begriff epistemische Gewalt steht. Die Unterdrückung oder zwangsweise Assimilation von Kulturen und Sprachen in eroberten und besetzten Gebieten gehörten im europäischen Mittelalter nicht zu den üblicherweise angewandten Herrschaftsmethoden. Langfristig erfolgreich waren im Gegenteil meist diejenigen Besatzungen, die die administrativen Strukturen und deren Sprachen und Funktionsweisen übernahmen, was den Widerstand gegen die Besatzung minimierte. Auch das Heilige Römische Reich funktionierte, ab der Mitte des 14. Jahrhunderts in der Goldenen Bulle festgeschrieben, wegen des Respekts des Herrschers für die Sprachen in den Reichsteilen und seiner Fähigkeit, in mindestens vier Sprachen zu kommunizieren. Insgesamt kommt die historische und linguistische Forschung immer mehr zu dem Ergebnis, dass zumindest funktionale Multilingualität in Europa eher die Regel als die Ausnahme war. Dennoch ist im Einflussbereich der lateinischen Kirche eine Dominanz des Lateinischen bis zur graduellen Übernahme der Volkssprachen auch im administrativen Bereich festzustellen, da Latein als kirchliche und säkulare Elitensprache und *lingua franca* diente. Im 11.–13. Jahrhundert hatten in Skandinavien nur sehr wenige Personen Zugang zu lateinischer Schriftlichkeit, die Verbreitung von Runen-Schriftlichkeit war ebenfalls elitär und zudem geographisch beschränkt. Altnordische Texte in lateinischer Schrift sind frühestens ab Mitte des 12. Jahrhunderts überliefert. Die lokalen Mischungen aus einer altnordischen mündlichen Tradition, Runen-Schriftlichkeit und neu hinzukommender lateinischer Schriftlichkeit existierten jahrhundertlang parallel und führten in verschiedenen Regionen und Medien zu verschiedenen Ausprägungen, in denen Literarität und Identität repräsentiert und verhandelt wurden.¹¹

Dorset, Inuit und Saami hatten keine Schriftsprache, ebenso wenig wie Finnen. Traditionell hatten in diesen Gesellschaften orale narrative Praktiken eine ähnliche Funktion wie die Schriftsprache in Europa, jedoch breiter verfügbar. Geschichten, die sich in einer Vielfalt von Genres und kulturelle spezifischen Mustern entwickelten, dienten und dienen zur Vermittlung von kulturellen Werten und Ritualen, zum Trainieren von Mnemotechniken, zur Kenntnis des Landes und der Umwelt, und zum Geschichtsverständnis und dessen Weitergabe. Während die lateinische und lange auch die volkssprachliche Schriftlichkeit in Europa zutiefst elitäre Fähigkeiten waren und auch als solche gepflegt wurden, zielten Storytelling, Dichtung und Rezitation, ebenso wie Singen, Tanzen und andere performative Darstellungen, auf eine möglichst breite

¹¹ Palumbo, Bilingualism (2023).

Vermittlung der darin enthaltenen Informationen ab. Diese Techniken waren in allen europäischen Gesellschaften auch vor und während der Verbreitung von Schriftlichkeit gebräuchlich, nicht nur bei denjenigen, die heute als indigen bezeichnet werden.

Eine gemeinsame oder parallele Nutzung von schriftlichen historischen Quellen und indigenen Geschichtserzählungen ist bisher nur in wenigen Fällen angestrebt worden.¹² Zu neu ist der Prozess der Anerkennung und auch der Wiederentdeckung indigener Erzählungen im Rahmen der von epistemischer Gewalt geprägten akademischen Landschaft, zu wenig entwickelt sind Methodologien, die eine gemeinsame Nutzung von Texten und Praktiken möglich machen könnte, die ganz unterschiedlichen Logiken von Zeit, Raum, und anderen Strukturen folgen. Für vorkoloniale, vormoderne Perioden ist zudem die notwendige Veränderung der Erzählungen durch die gewaltvollen Erfahrungen der Kolonisierung zu berücksichtigen, die die wenigen Berichte von Kontakt mit nicht-indigenen Gruppen stark prägen. Gerade die ältesten Aufzeichnungen der Erzählungen sind in der Regel von Missionaren oder Anthropologen angefertigt worden, übersetzt und ausgewählt aus dem Blickwinkel des Kolonisatoren, der eine zum Verschwinden bestimmte Kultur dokumentieren möchte. Für den Untersuchungsraum ist das bekannteste Beispiel die Sammlung Hans Rinks ‚Eskimoiske eventyr og sagn: oversatte efter de indfødte fortælleres opskrifter‘, die Rink während seiner Tätigkeit als Inspektor in Südgrönland aufzeichnete.¹³ Zuvor hatte bereits Poul Egede, der Sohn des ersten dänischen protestantischen Missionars, Erzählungen gesammelt und aufgezeichnet, wie in vielen Regionen schuf er als Missionar eine Schriftsprache für Kalallit und verfasste eine Grammatik und ein Wörterbuch.

Hans Rink war auch der größte Förderer von Álut Kangermio/Aron von Kangeq, dem ersten Inuk, dessen Zeichnungen Mitte des 19. Jahrhunderts für ein dänisches Publikum gedruckt veröffentlicht wurden. Seine Sammlung ‚K'avdlunátsianik. Nordboer og skrælinger‘ enthält Erzählungen über den zumeist gewaltvollen Kontakt zwischen Inuit und nordischen Siedler:innen.¹⁴ Die englische Übersetzung dieses Buchs aus dem Jahr 1968 heizte die nordamerikanische Begeisterung über die Wikinger in Vínland noch einmal an¹⁵, während aus Inuit-Perspektive die Handlungsfähigkeit, die in der Erzählung der Vertreibung und Tötung der Siedler:innen liegt, besonders hervorzuheben ist. Als Repräsentation für die tatsächlichen Kontakte sind diese Texte ebenso wenig brauchbar wie die ‚Vínland-Sagas‘, nur aus anderen Gründen. Entsprechend steht eine Rekonstruktion und Nutzbarmachung der Texte und Praktiken abseits der kolonialen Paradigmen, die sowohl die Sammlungspraktiken als auch die Übersetzungen prägten, noch aus.

Die beiden ‚Vínland-Sagas‘ und ihre teils abweichenden, teils übereinstimmenden Berichte der Kontakte zwischen den Europäern und Indigenen in Nordamerika sind die

¹² Kürzlich hat Timothy Bourns einen Versuch der Vermittlung zwischen den ‚Vínland-Sagas‘ und Inuit-Erzählungen über die Vertreibung der Siedler versucht. *Bourns, Counter-Narrative* (2025).

¹³ *Eskimoiske eventyr*. Ed. Rink.

¹⁴ *Álut Kangermio, K'avdlunátsianik* (1968).

¹⁵ *Bruun, Icelandic Colonization of Greenland* (1918, ND 2016); *McGhee, Contact* (1984), 4–26.

am meisten benutzte Grundlage für die Forschung über den Kontakt insgesamt. Während die philologische Forschung vor allem die Interdependenzen der Texte sowie linguistische Besonderheiten einzelner Abschnitte analysiert, gehen literaturwissenschaftliche, historische und archäologische Forschung immer wieder auf die kolonialen Aspekte der Texte ein und versuchen, diese mit materiellen Quellen in Übereinstimmung zu bringen.

Wir wissen, dass die Inseln im Nordatlantik besiedelt wurden, wir wissen auch ungefähr von wem und wann. Wir haben schriftliche Zeugnisse, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten außerhalb der Kolonien erstellt wurden und über diese berichten: die lateinischen Historiographien des 11. und 12. Jahrhunderts, die nicht behaupteten, jemals dort gewesen zu sein, aber interessiert waren sowohl an der Geographie als auch am Zustand der Christenheit in diesen Regionen. Die älteste Quelle ist das *Íslendingabók* aus dem frühen 12. Jahrhundert, als spätere wären die *Íslendingasögur* und die *fornaldursögur* aus dem späten 13. und frühen 14. Jahrhundert zu nennen. Die Sagas behaupteten, aus der Perspektive von Augenzeugen und Zeitgenossen von der Besiedlung dieser Kolonien ebenso wie der Islands zu berichten. Sie nannten Personen, Genealogien, Interaktionen und konkrete Orte, zu einem Zeitpunkt, zu dem die Kolonien regelmäßig von Island und Norwegen aus besucht wurden, aber dennoch in Form einer Projektion der gegenwärtigen Kontakte und Verhältnisse auf die der Zeit der Besiedlung, etwa 150–200 Jahre früher. Diese Texte sind sehr mit dem Status der Christenheit befasst, ebenfalls aus einer ex post-Perspektive: zum Zeitpunkt der Besiedlung wurde der Religionswechsel noch verhandelt, und die darin enthaltene Bewertung von Erfolg oder Misserfolg von kolonialen Bestrebungen hängt eng mit der Frage zusammen, ob deren Protagonisten bereits konvertiert oder noch in der alten Religion gefangen waren.

Die isländischen Autoren imaginierten Grönland als einen Ort, der schwierig und gefährlich zu erreichen war; in dem Alterität, Normabweichungen und religiöse und physische Differenz verortet wurden. Auch Sexualität und Männlichkeit wurden in diesem imaginierten frontier-Raum verhandelt.¹⁶ Die Situierung der Narrative in der ersten Phase der isländischen Besiedlung der Insel eröffnete einen Raum, in dem die genealogische Verbindung zu Island zwar noch stark war; in der aber gleichzeitig Normen und Normabweichungen für Religion, Kultur und Sexualität verhandelt wurden – allerdings nicht für die grönländische, sondern für die isländische Gesellschaft, und ein Hinweis auf die Bedeutung des *landnám*-Motivs und der zugehörigen Mythologisierung der ersten Siedler:innen für die isländische Selbstvergewisserung.

Im Gegensatz zu den mit erheblichem Abstand produzierten schriftlichen Quellen sind archäologische Funde kontemporär zum Kontakt, sie können teils mit den schriftlichen Quellen in Übereinstimmung gebracht werden, teils nicht. Was fehlt, sind schriftliche Quellen direkt aus den Kolonien – von denjenigen Personen, die die Kolonien nicht als imaginäre, sondern als positive Geographien erlebten: wie kam man mit dem Schiff hin, welche Orte eigneten sich für Hausbau und Viehhaltung, wo gab es

¹⁶ Vgl. Price, *Greenland as a Horizon* (2023).

Wasser, wo waren gute Jagd- und Fischgründe. Diese positive Geographie der mittelalterlichen Kolonien fehlt, weil sie nicht aufgeschrieben wurde, weder die der europäischen Siedler:innen noch die der indigenen Bevölkerungen, die deutlich länger dort blieben als erstere und deren Geographie sich immer weiter entwickelte. Einzig eine schriftliche Quelle aus der Mitte des 14. Jahrhunderts beschreibt die Siedlungen aus der Sicht eines Reisenden: ein anonymes Text, der sich auf Ívar Bárðarson bezieht, einen Kleriker, der mehrere Male nach Grönland reiste.¹⁷ Die Entstehungsgeschichte dieses Textes ist viel diskutiert worden, vermutlich wurden Ívars Informationen, deren Schwerpunkt auf der Lage, Beschaffenheit und Ausstattung der Kirchen in Grönland lag, um 1360 in Bergen aufgezeichnet. In ihnen ist eine Vielzahl von Ortsnamen enthalten, die teilweise mit den archäologischen Forschungen in Übereinstimmung gebracht werden können, teilweise aber auch nicht.¹⁸

Die Situation der schriftlichen Quellen für die mittelalterlichen Kontakte in Sápmi ist nur teilweise von dieser Ungleichzeitigkeit von Quellenproduktion und Begegnungen geprägt. Das liegt einerseits daran, dass es für den Kontakt keinen Moment Null gab, sondern das fennoskandische Festland seit etwa 8000 v. Chr. von unterschiedlichen Gruppen bewohnt war; einige davon sprachen germanische, andere finno-ugrische Sprachen. DNA-Untersuchungen legen nahe, dass ein möglicher Ursprung der saamischen und finnischen Bevölkerung in einer Einwanderungswelle aus Sibirien vor etwa 3500 Jahren lag.¹⁹ Eine distinkte saamische Identität bildete sich um das 10. Jahrhundert aus. Die frühen lateinischen historiographischen Werke, die sich mit der Christianisierung Skandinaviens befassten, vor allem Rimberts ‚Vita Anskarii‘ (ca. 869–876) und Adam von Bremens ‚Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum‘ (um 1070), schrieben über unterschiedliche Ethnien und Gruppen in Skandinavien, machten dabei aber keinen Unterschied zwischen nordisch, finnisch und saamisch Sprechenden – in diesem Text darauf zu schließen, dass mit *Scritefenni* Saami gemeint waren, ist nicht unmöglich, beruht aber auf dem kontextuellen Wissen über die Kontaktzonen, Wirtschaftsformen etc., die teilweise auch nur ungleichzeitig belegt sind. Skandinavien und Fennoskandien war für Adam von Bremen eine gesamte imaginierte Geographie. Lateinische Schriftlichkeit erreichte Skandinavien ab dem 12. Jahrhundert, diplomatische und administrative schriftliche Praktiken sind seit dem 13. Jahrhundert überliefert, und da die Saami vor allem als Partner für ökonomische und juristische Beziehungen in den Blick der norwegischen und schwedischen Krone gerieten, war dies die Voraussetzung für ihr Auftauchen in den schriftlichen Quellen – zuerst in westnorwegischen Gesetzestexten wie ‚Eiðsivapingslög‘,²⁰ ab den 1320er Jahren vielfach.

17 Ívar Bárðarson, *Det Gamle Grønlands Beskrivelse*. Ed. Jónsson.

18 Umfassend diskutiert von Nedkvitne, *Norse Greenland* (2018).

19 Lamnidis/Majander/Jeong, *Ancient Fennoscandian Genomes* (2018).

20 *Engi maðr a at trúa. a finna. eða fordæðor. eða vit. eða blot. eða rot. eða þat. er til siðar hæyrir. eða leita ser þar bota. En ef maðr fær til finna. oc uærðr hann sannr at þui. þa er hann utlægr. Oc ubota maðr.* („Niemand soll an die Saami glauben, oder Zauberei, oder Trommeln, oder Opfer, oder Wurzel, oder das, was dem Heidentum angehört, oder soll dort Hilfe suchen. Und wenn jemand zu den Saami fährt, ist er ein Gesetzloser und ungesetzlich.“) NGL 1, 389–390.

Die beiden inhaltlichen Bereiche waren erstens Verbote von Besuchen bei Saami zum Zweck des Einholens von Prophetien und anderen magischen Dienstleistungen, und zweitens Steuerangelegenheiten.

Auch über Saami berichten eine Reihe von isländischen Sagas sowie norwegischen historiographischen und hagiographischen Texten, meist im Zusammenhang mit der Verhandlung des neu etablierten Christentums. Sie zeichneten das Bild einer etablierten multikulturellen Gesellschaft, in der Heiraten, Handelsbeziehungen und Reisen an der Tagesordnung waren. Auch hier stellt sich im Einzelnen die Frage, wann und wo die Texte entstanden und wie sie in Relation zu den Kontaktzonen zu lokalisieren sind. Die Tatsache, dass es Kontakte gleichzeitig mit den Sagas gegeben hat, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich auch hier um die Rückprojektion aus einer christlichen Gesellschaft in die Phase des Religionswechsels handelt, so dass die Motivlage bezüglich der Relation von Christen und Nicht-Christen um 150–200 Jahre zeitversetzt zu lesen ist. Zudem schilderten gerade die Texte aus Norwegen, wie die ‚*Vita et miracula Beati Olavi*‘²¹ sowie einige der Sagas, die primär in Norwegen spielen, eine enge Vertrautheit zwischen den Bevölkerungen, während in den Texten aus und über Island stereotypisierende Beschreibungen dominieren.

Ähnlich wie in Grönland ist auch die Aufzeichnung saamischer Narrative erst viel später und aus einer komplexen kolonialen Interessenlage heraus entstanden. Norwegisch-saamische Erzählungen hat Just Knud Qvigstad (1853–1957) in der Sammlung ‚*Lappiske eventyr og sagn*‘ in vier Bänden festgehalten.²² Qvigstad, ein Philologe und Historiker in Tromsø, war ausgewiesen in saamischer Kultur und Sprachen und gleichzeitig im Vorstand von ‚*Det samiske misjonsselskapet*‘. Er wirkte als Forscher und Schulleiter in einer Zeit, in der die ‚*fornorskningsspolitikk*‘ besonders in den Schulen verstärkt implementiert wurde, und Qvigstad spielte eine entscheidende Rolle dabei, etwa als Übersetzer einer Leselern-Fibel in Nordsamisch, die so eng an die norwegische Fibel angelehnt war, dass die Lernmethode keinen Sinn machte und die Kinder Schwierigkeiten hatten, lesen zu lernen.²³ Qvigstad war der Meinung, dass die Saami „als Volk dem Untergang geweiht“ seien;²⁴ seine Sammlung saamischer Überlieferung beruht unter anderem auf der Annahme, dass die Adaption von Märchen aus norwegischen und russischen Traditionen ein Zeichen für die Unterlegenheit der saamischen Kultur sei, „da es in der Regel das fortgeschrittenste Volk ist, das das gebende ist, das weniger entwickelte, das entgegennimmt.“²⁵

Andere Sammlungsprojekte des 19. Jahrhunderts in Sápmi bezogen sich vor allem auf linguistische Studien, die Konservierung mündlicher Traditionen stellte eher ein Nebenprodukt dar. So verhielt es sich mit der Sammlung von August Valdemar Koskimi (1856–1929), der im Jahr 1886 nach Inari reiste und dort einige Monate lang von

21 A History of Norway. Ed. *Phelpstead*. Siehe dazu unten Kap. V.2.

22 *Lappiske eventyr og sagn* Ed. *Qvigstad*.

23 *Sannhets- og Forsoningskommisjonen*, *Sannhet og Forsoning* (2023), 109.

24 Ebd., 240.

25 *Moe*, *Inledning* (1887), X.

zwei Dutzend Personen Märchen, Geschichten, Reime und Lieder aufzeichnete.²⁶ Er wählte bewusst primär Männer als Informanten aus, bevorzugt solche, die aktive Christen waren und eine prominente Stellung in den Gemeinden hatten. Entsprechend fehlen in dieser Sammlung weitgehend Hinweise auf nicht-christliche Praktiken, Schamanen, etc.²⁷

Angesichts dieser schwierigen Quellenlage ist zunächst zu klären, wo eigentlich die Kontaktzonen lagen, wann Kontakte vermutlich oder belegt stattfanden, und welche Regionen als Siedlungsraum welcher Gruppen angesehen werden können.

II.3 Kontaktzonen

II.3.1 Nordöstliche Arktis

Von etwa 500–1000 u. Z. siedelte die Dorset-Kultur, eine Paläo-Eskimo-Kultur, auf Grönland und in den nordamerikanischen arktischen Regionen, unter anderem in Nunavut, Labrador und Neufundland, im Norden der Insel Grönland bis um 1300. Aus unbekannten Gründen wurde diese Gruppe von einer Proto-Inuit-Kultur abgelöst oder verdrängt, die in der älteren Forschung ‚Thule‘ genannt wurde, der Begriff wurde kritisiert und heute wird meist Proto-Inuit oder frühe Inuit vorgezogen. Ob es Kontakt zwischen den beiden Gruppen gegeben hat, kann aus den archäologischen Funden nicht eindeutig abgeleitet werden.²⁸ Linguistisch, kulturell und genetisch sind die Inuit mit den Proto-Inuit verwandt, nicht aber mit den Dorset. Gleichzeitig gibt es Kritik an der Konstruktion einer kontinuierlichen Identität zwischen der Thule-Kultur und den Inuit aufgrund von genetischen Markern. Die bisher ausgegrabenen Siedlungen in Grönland sind am ausführlichsten von Hans Christian Gulløv dokumentiert worden, der auch die umfangreichste Sammlung von Kontaktobjekten veröffentlicht und interpretiert hat.²⁹ Allerdings sind viele aktuelle Ausgrabungsprojekte noch nicht öffentlich zugänglich gemacht und dokumentiert worden, und das Wissen über die Proto-Inuit und die Inuit vor der dänischen Kolonisation wird sich in den kommenden Jahren und Jahrzehnten entsprechend radikal verändern und erweitern. Diese Gruppe kam aus der Bering Strait-Region und expandierte in die kanadischen Küstenregionen und nach Grönland und hatte bis zum 15. Jahrhundert die Dorset gänzlich verdrängt.³⁰ Um 1200 sind erste Siedlungen im Smith Sound belegt. Bekannt ist, dass bereits die Thule-Kultur Hundeschlitten sowie die beiden Bootsformen kajaq und umiaq benutzten, gefertigt aus Treibholz und Seehundleder. Sie verfügten über ausgereifte Jagdtechniken und -werkzeuge, auch zur Jagd von Walen in offener See. Grab- und Siedlungsfunde der Thule-

²⁶ Inarinlappalaista kansantietoutta. Ed. *Koskimies/Itkonen*.

²⁷ Inari Sámi Folklore. Ed. *Frandy*.

²⁸ *Park*, Dorset-Thule Transition (2016).

²⁹ *Gulløv*, Nature of Contact (2008).

³⁰ *Friesen*, Dorset and Thule Cultures (2004), 685–691.

Kultur strecken sich über die gesamten Küstenregionen Grönlands, die frühesten Gräber datieren jedoch auf das 15. Jahrhundert.³¹ Besonders gut zu datieren waren die berühmten Mumien-Funde in Pissisarfik nahe Nuuk (und damit nahe der nordischen Siedlungen) sowie in Qilakitsoq, die Überreste stammen jeweils aus dem späten 15. Jahrhundert.³² Das Potential, das in kontemporären archäologischen Untersuchungen noch verborgen liegt, kann anhand einer Zeitungsmeldung aus Grönland im Sommer 2024 illustriert werden: aufgrund von Drohnenvideos gehen grönländische Archäolog:innen davon aus, bald Beweise für eine Siedlung der Thule-Kultur aus der Zeit um 1200 auf der Insel Kitsissut, gelegen an der Baffin Bay, finden zu können. Die vorläufige Datierung stammt aus der Tatsache, dass die Thule bis um etwa 1200 Langhäuser aus Walknochen bauten, später aber auf andere Bauweisen umstiegen. Dieser Fund würde eine Immigration der Thule nach Grönland deutlich früher datieren als bisher angenommen.³³

Die nordischen Siedlungen in Grönland sind gut erforscht und umrissen. Um 960 ließ sich die erste aus Island eingewanderte Generation auf, soweit bekannt, unbewohntem Gebiet nieder; die Dorset siedelten zu diesem Zeitpunkt vor allem in der nordöstlichen Arktis, auf Grönland bis in die Gegend des heutigen Qaanaaq. Entsprechend ist es wahrscheinlicher, dass die nordischen Siedler:innen umfassenderen oder überhaupt Kontakt mit den Thule hatten, die später, aber weiter südlich an der grönländischen Westküste lebten. Damit ist auch anzunehmen, dass die ersten Generationen nordischer Siedler:innen gar keinen Kontakt mit Bewohner:innen der Arktis hatten und insofern annehmen mussten, das Land sei leer – für die Besiedlung solcher Inseln gab es die kollektive Erfahrung von zuerst zufälliger Entdeckung, dann bewusster Untersuchung und Besiedlung unbewohnter oder nur mit Ruinen belegten Regionen bereits von den Färöern und von Island, so dass zwischen 825 und 985 aus nordischer Sicht eine recht umfassende Kolonisierung des relativ leeren Nordatlantiks vorgenommen wurde.

Die nordischen Siedler:innen auf Grönland hielten Haustiere, Kühe vor allem für Milchprodukte, Schafe und Ziegen für Milch, Wolle und Fleisch. Um 980 wurden die ersten Höfe in der größeren Siedlung Eysribygd gebaut, die sich über die Fjorde von Tunulliarfik und Igaliku an der südwestlichen Spitze der Insel erstreckte. Das kleinere und kürzer bestehende Vestribygd etablierte sich im Nuup Kangerlua Fjord, in der Nähe der heutigen Hauptstadt Nuuk. Die Größe der Siedlungen und deren Veränderung ist nicht chronologisch nachzuvollziehen. Für beide Siedlungen zusammen schätzen Forscher:innen etwa 4000 Personen maximal, eine Zahl, die vermutlich irgendwann in der Zeit vor 1300 erreicht wurde. Untersuchungen der Isotope aus den erhaltenen Grabfunden legen nahe, dass Ernährung und Lebensweise eine Kombination aus der aus Island bekannten Haustierhaltung und einer graduellen und sozial unterschiedlichen

31 Gulløv, *Archaeological Commentary* (2012).

32 Lynnerup, *Thule Inuit Mummies* (2015), 1001–1006.

33 Rasmussen, *Arkæologifund i nord* (2024).



Abbildung 2: Die nordischen Siedlungen auf Grönland (rot) und Fundorte nordischer Kontaktobjekte (schwarz) nach Gulløv, *Nature of Contact* (2008). Viele neuere archäologische Funde sind noch nicht veröffentlicht.

Anpassung an die arktischen Verhältnisse bildeten. In der ersten Siedlungsperiode versuchten die Siedler:innen, die Bedingungen und das Leben in Island möglichst genau zu kopieren, mit einer Vielzahl unterschiedlicher Weidetiere in jedem Hof, jedoch passten sie sich schnell den veränderten Gegebenheiten an und ernährten sich zunehmend auch von Säugetieren aus dem Wasser. Schweine verschwanden ab etwa 1300 gänzlich. Die Höfe waren sozial und ökonomisch stratifiziert, eine Lage mit guten Weidegründen und Kuhhaltung entsprach höherem sozialen Status. Die Ernährung konnte, je nach Status, aus zwischen 15 und 50 % maritimen Proteins bestehen, vorrangig Seehund, jedoch hielten auch die kleinsten Höfe wenigstens einige Ziegen. Rentiere wurden nur in der Westsiedlung gejagt und konsumiert, jedoch in sehr unterschiedlichem Ausmaß von Hof zu Hof, und insgesamt nahm die Bedeutung von Rentieren für die Ernährung mit der Zeit ab. Ab etwa 1300 verschwanden die sozialen Stratifikationen in den nordischen Gesellschaften auf Grönland nahezu völlig, was die Ernährung betraf, und alle dort ernährten sich vorrangig von maritimen Proteinquel-

len. Das kann darauf hindeuten, dass die Versorgung von Haustieren wegen veränderter klimatischer Bedingungen und/oder wegen verringertem Kontakt mit Island und Norwegen nicht mehr stattfand, oder auf eine Anpassung der Lebensweise an die Region und an die Ernährungsweisen der arktischen Bevölkerung. In jedem Fall bedeutet es eine Veränderung zu den vorherigen Jahrhunderten, in denen die Ernährung in den beiden Siedlungen nach sozialen Aspekten differenziert war sowie nach der Lage der Höfe. Auch Immigration spielte, gemessen an den Isotopanalseen der gefundenen menschlichen Überreste, nach 1300 keine größere Rolle mehr.³⁴

Das in einigen Quellen erwähnte *Norðsetur* wird in der Gegend Qeqertarsuup tunua (Disko Bay) vermutet, wo die Jagdgründe für Walrosse lagen und Thule und nordische Siedler:innen nahe beieinander liegende Stützpunkte für die Jagd unterhielten. In der nordöstlichen Arktis deutet eine Vielzahl von Kontaktobjekten auf Interaktion zwischen europäischen und Thule-Siedler:innen hin. Um 1200/1250 entstand der berühmte Kingittorsuaq-Runenstein, der auf einer kleinen Insel in der Nähe von Upernavik, nördlich der Disko Bay, gefunden wurde. Seine Aufschrift nennt drei Männer mit Namen, die die Aufstellung von Steinhäufen am Samstag vor Rogate für sich reklamieren.³⁵ Ein weiterer Runenstein, auch von etwa 1200, fand sich in der Inuit-Siedlung Napasut, laut Aufschrift ein Grabstein für Ossur Asbjörnson. Wie bei den meisten Kontaktobjekten wird auch für diesen vermutet, dass er aus einer naheliegenden Kirche oder Grabstätte der nordischen Siedler:innen (die noch nicht gefunden wurde oder nicht lokalisiert werden kann) nach Napasut gebracht wurde.³⁶

Die aus den schriftlichen Quellen überlieferten Ortsnamen in Kombination mit den umfangreichen Funden von Kontaktobjekten legen nahe, dass direkter und regelmäßiger Kontakt zwischen der Thule-Kultur, vielleicht auch bereits den Dorset, und den Siedler:innen um die Disko Bay herum sowie nordwärts von dort aus geschahen, bis nach *Norðsetur*, den nördlichen Jagdgebieten. In dieser Region stellten Paläo-Inuit Holzfiguren her, die als Abbildungen von Siedler:innen gedeutet werden, aufgrund ihrer Kleidung und Gesichtszüge.³⁷ Allerdings stellen diese nicht wie zu erwarten wäre, europäische Jäger dar, sondern Frauen in den entsprechenden Gewändern, was darauf schließen lässt, dass entweder Frauen mit auf die Jagd kamen oder Inuit viel weiter südlich auf Frauen in den Siedlungen trafen. Neuere Theorien bezüglich dieser Kontakte werden unten in Kapitel IV.2 im Zusammenhang mit der Ausbeutung von Ressourcen diskutiert.

Auf und um Ellesmere Island (Nordkanada) wurden in Thule-Wohnstätten aus der Zeit ab dem 13. Jahrhundert ganz unterschiedliche Objekte aus nordischen Materialien und Techniken gefunden. Auch die Verwendung von Haaren arktischer Hasen in nordischen Textilien ist ein Hinweis auf den Austausch von Wissen und Ressourcen, bei dem die Grönländer als Neuankömmlinge von etablierten Kenntnissen profitieren

³⁴ Arneborg/Lynnerup/Heinemeier, Human Diet (2012).

³⁵ Imer, *Peasants and Prayers* (2017), Kingittorsuaq, GR 1, 243.

³⁶ Ebd., Napasut, GR 3, 249.

³⁷ Gulløv, Inuit-European Interactions (2016).

konnten. Die Interpretation dieser Kontaktobjekte bewegt sich langsam in Richtung einer Wertschätzung umfangreicher indigener Handels- und Reisenetzwerke und der stellenweisen Integration der Europäer in diese, anstelle der früher dominanten Interpretation, nach der es kaum Interaktion gegeben habe und die Indigenen lediglich nordische Lagerstätten und Wohnorte nach deren Auflassung geplündert hätten, um an begehrte Ressourcen wie Metall zu kommen.³⁸

II.3.2 Neufundland und Nordamerika

Neufundland ist der einzige Ort in Nordamerika, an dem die Beschreibungen von Vinland aus den Sagas mit einem archäologischen Fund in Einklang gebracht werden konnten, in L'Anse aux Meadows an der nordwestlichen Spitze der Insel. Die Insel war während der kurzen Periode, in der die Europäer dort präsent waren, die Heimat verschiedener Kulturen. Lisa Rankin hat die Schwierigkeiten und Chancen der Rekonstruktion von halbnomadischen Kulturen auf Neufundland beschrieben.³⁹ Auf der Insel lebten um das Jahr 1000 Proto-Beothuk, die die nördliche Halbinsel bewohnten und dort sowohl die Ressourcen der Küsten als auch des Inlands nutzten, und die Dorset in den äußeren Küstenregionen. Gerade die archäologischen Funde aus dem sogenannten Cow Head Complex an der Westküste der nördlichen Halbinsel, die eine Siedlungsperiode von ca. 0–900 u. Z. repräsentieren, sind nicht klar der Beothuk-Kultur zuzuordnen. Um das Jahr 800 herum ging die Kultur des Cow Head Complex in die des Beaches Complex über, die für die Jahre 800–1200 belegt ist, gefolgt vom Little Passages Complex (1200–1600) und der neuzeitlichen Beothuk-Kultur (1600–1830). Beothuk war der Eigenname, den die Bevölkerung zu dem Zeitpunkt benutzte, als die Europäer im frühen 16. Jahrhundert nach Neufundland kamen und zunächst temporäre Stützpunkte für die Fischerei einrichteten. Die Kulturen der Proto-Beothuk (und der Dorset) lebten nicht isoliert auf der Insel, sondern hielten regelmäßige Kontakte zum Festland, wie Funde an den Küsten von Labrador und Quebec sowie in den neufundländischen Siedlungen belegen. Eventuell repräsentierten die unterschiedlichen Siedlungs- und Subsistenzformen der Kulturen auch Immigration vom Festland und die daraus folgenden kulturellen Veränderungen.

Die Beaches-Bevölkerung ist für die nordost- und nordwestliche Küste belegt und es wird angenommen, dass diese Menschen unter anderem Siedlungen übernahmen, die von den Dorset verlassen wurden, als diese um 1000 von Neufundland verschwanden. In unmittelbarer Nähe zur Ausgrabungsstätte L'Anse aux Meadows wurden neben den nordischen Gebäuden dort auch indigene Lager- und Feuerstätten untersucht, in denen einige Holzreste auf die Zeit 980–1060 datiert werden konnten. Die allgemeine Annahme der Forschung hierzu ist, dass Beaches-Kultur/Beothuk oder Dorset diesen Ort

³⁸ Lewis-Simpson, *Vinland Revisited* (2020).

³⁹ Rankin, *Beothuk Archaeology* (2018), 184–187.

vor und nach der nordischen Siedlung nutzten – eine alternative Idee einer Kooperation verschiedener Gruppen auf Neufundland wird erst langsam formuliert,⁴⁰ im Gegensatz zum dominant-kolonialen Blickwinkel auf die ‚erste europäische Entdeckung der Neuen Welt‘, die eine hoch problematische Genealogie von Eurozentrismus und Kolonialismus dort aufmacht, wo eigentlich eine kleine Gruppe von skandinavischen Reisenden in eine bereits besiedelte Region kam und dort wenig Erfolg hatte.

Helge und Anne Stine Ingstad, die Archäolog:innen, die L’Anse aux Meadows fanden und katalogisierten, haben viel Energie darauf verwendet, die Texte der ‚Vinland-Sagas‘ an den einzig bekannten Ausgrabungsort einer nordischen Siedlung in Nordamerika anzubinden – und nicht nur sie, der Wunsch, nordische Überreste in Neufundland und Labrador zu finden, ist nach wie vor sehr stark, wie die vielen Anfragen zeigen, die an das Provincial Archaeology Office in Neufundland und Labrador gerichtet werden und ‚neue‘ nordische Funde behaupten.⁴¹ Neben einer Rekonstruktion der Strecke bis nach Vinland versuchten die Ingstads auch, eine sinnhafte Differenzierung der Reisegruppen vorzunehmen: während einige der Schiffe mit ganzen Familien und Haustieren unterwegs waren, gab es auch exploratorische Reisen von einigen Dutzend Männern, um geeignete Orte für den Bau von Farmhäusern zu finden. Die Ingstads unterschieden streng zwischen Teilen der Sagas, die ihnen glaubhaft erschienen, und „späteren Additionen“; zu letzteren zählten sie die Episode des deutsch sprechenden Stiefvaters von Leif Eriksson, der von Weintrauben faselte, wie er sie aus seinem Heimatland kenne, sowie die Trauben, die mit nach Grönland genommen wurden. Glaubhaft dagegen schienen den Ingstads die Ortsnamen und -beschreibungen sowie, überraschenderweise, die Beschreibung der mit Häuten bezogenen Boote der Einheimischen – hieraus schlossen sie, dass Thorvald und seine Exkursion nicht auf die Beothuk trafen, deren Boote mit Holzrinde bezogen waren, sondern auf die Dorset (*Eskimos*), während Karlsefni, dessen Gruppe eine zunächst erfolgreiche Handels-Interaktion mit Einheimischen hatte, wohl die Beothuk (*Indians*) getroffen hätte.⁴²

Die Schwierigkeiten, die hinter diesen Versuchen der Harmonisierung von Sagas und Archäologie liegen, zeigen sich besonders an Helge Ingstad, der die Sagas unter dem Eindruck seiner eigenen Erfahrungen als Trapper im kanadischen Nordwesten las, und dann Einsichten wie diese produzierte:

Repeated experience has shown that if white men conducted themselves peaceably when meeting primitive Indians or Eskimos, they were as a rule also received in a friendly way especially when there was a chance of trading. To primitive people the chance of acquiring cloth, fragments of iron, needles, nails, etc., must have seemed wonderful, almost incredible. Once peaceful trading had been established, fighting would be most unlikely to ensue shortly afterwards, unless the natives had reason to feel affronted. But there is no indication of any such affrontery.⁴³

⁴⁰ Lewis-Simpson, *Vinland Revisited* (2020), 574–575.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ingstad/Ingstad, *Viking Discovery of America* (2000), 48–50; 56.

⁴³ Ebd., 92.

Während die späteren schriftlichen Quellen aus Island nur von zwei Wintern in Vínland sprechen, legen archäologische Funde aus L'Anse aux Meadows in Neufundland nahe, dass dort eine europäische Siedlung von etwa 990–1050 in Benutzung war. Vor allem die Abwesenheit von Grabstätten legt die Interpretation nahe, dass L'Anse aux Meadows nicht lange bewohnt war. Neue dendrochronologische Untersuchungen aus den nordischen Siedlungen in Grönland lassen aber sogar den Schluss zu, dass Holz aus Nordamerika bis ins 14. Jahrhundert nach Grönland gebracht wurde, in Übereinstimmung mit Angaben aus den ‚Isländischen Annalen‘.⁴⁴ Es kann also sein, dass es außer L'Anse aux Meadows noch andere Siedlungen oder Handelsstützpunkte der Grönländer in Neufundland und Labrador gab. Vermutungen hierzu bestehen für Baffin Island – wo es allerdings keine Bäume gibt – und Point Rosee in Südwest-Neufundland.⁴⁵

Der Mangel an Bauholz, ebenso wie der Mangel an Weideflächen in Grönland kann durchaus ein Beweggrund gewesen sein, so kurz nach der Besiedlung Grönlands nach weiteren möglichen Kolonien zu suchen – die Landnahme in Island hatte weitgehend so funktioniert, dass ein unbewohntes Stück Land gefunden, mit einem Namen versehen und urbar gemacht wurde und dann in den Besitz der ersten dort ansässigen Familie überging. Bei einem Mangel an geeigneten Flächen für die in Island übliche Pastoral-Nutztierhaltung und vor einer Anpassung an die arktischen Ressourcen wäre es eine naheliegende Strategie, nach weiteren ‚unbewohnten‘ Regionen Ausschau zu halten.

Auch für die Periode 1000–1350 in Nordamerika gibt es Kontaktobjekte: eine Silbermünze, geprägt in Norwegen zwischen 1067–1093, die in Maine gefunden wurde; eine Lampe in indigenem Stil sowie einige Pfeilspitzen im Dorset-Stil in der Siedlung in L'Anse aux Meadows; und gewobene Materialien in Baffin Island, die solchen aus den grönländischen Siedlungen ähneln und entsprechend auf einen Kulturkontakt zwischen nordischen Siedlern und Dorset hindeuten. Diese Kontaktobjekte lassen, ähnlich wie die wenigen Objekte in Grönland, keine zusammenhängende Theorie des Kontakts zu. Svein H. Gullbekk hat kürzlich argumentiert, dass die sogenannte Goddard-Münze – ein Pfennigstück aus der Regierungszeit von Olaf Kyrre (1050–1093) – nicht nur, was recht unumstritten ist, ein authentischer Fund sei, sondern auch tatsächlich während der Periode des europäischen Mittelalters an ihren Fundort, Naskeaq Point in Maine, USA, gelangt sein soll.⁴⁶ Die Goddard-Stätte soll 1000–1300 als ein zentraler Handels- und Sommerlagerplatz in Benutzung mehrerer Gruppen gewesen sein, die während der Kontaktzeit um 1600 als die Koalition Mawooshen bekannt waren.⁴⁷ In jedem Fall würde aber die Authentizität des Fundes vor allem die rege und geographisch weit gespannte Handelstätigkeit der Bewohner:innen der gesamten nordöstlichen Küstenregion belegen als die Präsenz von Europäern in der Region des heutigen Maine um das Jahr 1000. Es ist bezeichnend, dass die nordischen Kontaktobjekte in Inuit-Siedlungen nach wie vor dominant als Ergebnis von indirektem Kontakt angesehen werden, während die Kon-

⁴⁴ *Guðmundsdóttir*, Timber Imports to Norse Greenland (2023).

⁴⁵ *Barraclough*, Beyond the Northlands (2016), 130.

⁴⁶ *Gullbekk*, Norse Penny Reconsidered (2017).

⁴⁷ *Petersen/Blustain/Bradley*, Mawooshen revisited (2004), 6.

taktobjekte in Nordamerika nahezu verzweifelt als Anzeichen für physische Präsenz von Europäern gelesen wurden und teils auch noch werden.

II.3.3 Sápmi

Sápmi ist geographisch deutlich schwieriger zu umreißen als die nordischen Siedlungen auf Grönland. Archäologische Untersuchungen sind in ganz Fennoskandien selten außerhalb von urbanen Räumen oder Orten, an denen schriftliche Quellen auf Siedlungen hindeuten, weshalb ‚saamische‘ Archäologie nur ganz sporadisch und oftmals zufällig, nach Funden bei Bauprojekten etwa, vorkommt.

Offensichtlich und unbestritten ist die Saami-Besiedlung in den nördlichen Regionen des heutigen Norwegens, Schwedens und Finnlands, Hålogaland und Troms. Die nördliche Grenze Norwegens wurde in mehreren Quellen (‚Historia Norwegie‘, ‚Olafs saga Tryggvasonar‘, und ‚Alfræði Íslenzk‘) seit dem 12. Jahrhundert als ‚Vegestaf‘ bezeichnet, ein Ort oder eine Region, die Hålogaland von Bjarmaland trennte – wo genau diese Grenze verlief, ist aber nicht festzustellen.⁴⁸ Die zahlreichen Erwähnungen von Saami in den schriftlichen Quellen sind schwer oder gar nicht regional zuzuordnen, wie etwa das Auftreten der Visionärin und Laienmissionarin Margareta Ende des 14. Jahrhunderts, die aus *propinque Lapponibus* nach Uppsala gereist war – dabei ist es unmöglich nachzuvollziehen, wo diese Grenzregion anzusiedeln sei: direkt hinter der Grenze des Geltungsbereichs von ‚Upplandslagen‘, am Ödmården-Waldgebiet 130 km nördlich des heutigen Uppsala, oder viel weiter nördlich.⁴⁹ ‚Borgartingsloven‘, vermutlich vor 1120 geschrieben und gültig in der Region um den Oslofjord, verbot es, Saami für Prophezeiungen oder Magie aufzusuchen,⁵⁰ aber ob und wie weit die Leute für diese Dienstleistung zu reisen bereit waren, ist unklar. Die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gemeindeeinteilungen der Küstenregionen in Västerbotten wurden im 14. Jahrhundert angelegt, jedoch nannten schwedische administrative Quellen den Ort Bygdeå in Västerbotten als die nördlichste Grenze des besiedelten Gebiets, nördlich davon seien nur Jäger in den Wäldern und Seen anzutreffen.⁵¹

Die genauere Eingrenzung von Sápmi während der späteren Eisenzeit und dem frühen Mittelalter wird auch dadurch erschwert, dass die archäologische Forschung immer mehr von der klaren Definition und Zuweisung von Ethnizitäten anhand des überlieferten Materials abkommt.⁵² Aufgrund der Größe und Verschiedenheit von Sprachen, Lebensweisen und politischen Organisationen in Sápmi ist es nicht zielführend, von ersten oder frühesten Kontakten zu sprechen. In den Regionen mit nordischer sowie saamischer Besiedlung, die gemäß neuerer archäologischer Untersuchungen bis

⁴⁸ Jackson, *Far North* (2021), 83.

⁴⁹ Heß, *Margaretas periphere Visionen* (2023), 9.

⁵⁰ Borgartings eldre kristenrett. Ed. Rindal/Halvorsen, 31.

⁵¹ Bergman/Ramqvist, *Farmer-Fishermen* (2017), fig. 1.

⁵² Lindholm/Ersmark/Hennius, *Contesting Marginality* (2021).

in die Regionen des heutigen Uppsala und Oslo reichten, kann von einem jahrhundertlang andauernden ständigen Kontakt ausgegangen werden. Die archäologische Forschung geht davon aus, dass bis etwa 800 u. Z. kaum Unterschiede zwischen verschiedenen von Jagd lebenden Bevölkerungsgruppen in Fennoskandien festzustellen sind. Insgesamt waren die saamischen wie die nordischen Kulturen funktional und kulturell verschieden, je nachdem, ob sie in Berg-, Wald-, Fluss- oder Küstenregionen lebten. Nicht alle lebten nomadisch mit dem Wechsel zwischen Winter- und Sommersiedlungen gemäß der Rentierzüge, viele Gruppen hielten nur einige wenige Rentiere zum Transport gemeinsam mit einer Vielzahl anderer Haustiere. Rentierhaltung in kleinem Rahmen ist ungefähr seit dem 8. Jahrhundert bekannt; der Übergang von Jäger-Sammler-Gesellschaften zu nomadischer Rentierzucht-Gesellschaft um etwa 1300 ist nicht vollständig zu erklären, auch hier sind Veränderungen in der gesamten Region und solche in den Handelsnetzwerken zu vermuten.⁵³ Für die innerskandinavischen Waldregionen etwa sind multilinguale, ethnisch und kulturell überlappende Gemeinschaften von funktionaler Aufteilung anzunehmen, in denen politische Allianzen und Konflikte anhand von Familienbeziehungen, Haushalten und Landnutzung geformt wurden. In der späteren Eisenzeit vollzog sich vermutlich der Übergang von Jagd und Fischerei zur Domestizierung von Rentieren. Die Ausbildung einer distinkten kulturellen Saami-Identität in der Periode zwischen 900 – 1200 wird den umfassenden Veränderungen in der gesamten Gesellschaft zugeschrieben, die es notwendiger erscheinen ließen, sich durch Rituale, Begräbnisriten, Wohnformen etc. von anderen Gruppen abzusetzen.⁵⁴ Es wird angenommen, dass dies eine Reaktion auf die immensen Veränderungen der Handelsbeziehungen, der politischen Organisation der skandinavischen Gesellschaften und der Über-Ausbeutung der Wildtierpopulation war. Unabhängig davon, an welchen Orten und welchen Aspekten sich diese Identität festmachen lässt – umstritten ist vor allem die Präsenz von Saami-Siedlungsräumen in Süd-Norwegen – so deutet dieser Prozess der Identitätsaushandlung doch darauf hin, dass es bis ins frühe Mittelalter unterschiedliche Gruppen in Fennoskandien gab, die sich geographische Räume und Ressourcen teilten. Parallel zur Identitätsausbildung der Saami geschah zudem auch eine verstärkte Manifestation der nordisch-paganen Identität, wie anhand der zahlreichen Funde von Thorshammer-Anhängern und Amuletten vor allem in Zentralschweden festgestellt wurde: diese Manifestation der paganen Religion wurde erst populär oder notwendig, als die christliche Religion in derselben Region auftauchte. Die Nähe der Kulturen im nördlichen Fennoskandien lässt sich auch an Ähnlichkeiten der polytheistischen nordischen und saamischen Religionen erkennen. Beide wiesen, soweit zu rekonstruieren, Elemente von Schamanismus auf ebenso wie die Verehrung hölzerner Kultobjekte in Menschenform und eine umfassende vermutlich animistischen Verehrung von Objekten in der natürlichen Umwelt.⁵⁵

⁵³ *Seitsonen/Viljanmaa*, Transnational Landscapes of Sámi Reindeer (2021).

⁵⁴ *Hansen/Olsen*, Hunters in Transition (2013), 132.

⁵⁵ *Sanmark*, Power and Conversion (2004), 169 – 179.

Zwischen der Etablierung des Bistums Garðar in Grönland und einer grundlegenden Veränderung der Beziehungen zwischen Europäern und Indigenen um 1300 liegt für die Siedlungen in Grönland die Phase mit den besten archäologischen Quellenfunden, für Sápmi der Beginn des Verwaltungsschrifttums der norwegischen und schwedischen Kronen, die sich durch Steuerregelungen und Privilegierung des Handels zunehmend Zugriff auf die Ressourcen der indigenen Bevölkerungen zu sichern suchten. Gleichzeitig fällt in diese Zeit die Abfassung vieler der Sagas, in denen Kontakte festgehalten, Ethnonyme vergeben und Beschreibungen der indigenen Bevölkerungen variiert wurden.

Dass es umfangreiche Kontakte in mehrere Richtungen gegeben hat, ist klar, und auch hier legen die Kontaktobjekte eine viel weitere Definition der Kontakträume nahe. In vielleicht saamischen Sakralorten in den nördlichen Inlands-Gebieten Schwedens aus den Jahrhunderten 800–1300 wurden Münzen aus Dänemark, Norwegen, England, dem Heiligen Römischen Reich und dem Kalifat gefunden.⁵⁶ Archäologische Funde belegen die Präsenz religiöser Saami-Objekte im 15. Jahrhundert in Åbo, in Hälsingland und Dalarna, sowie schon im 10. Jahrhundert in Telemarken im südlichen Norwegen. Bis zum frühen 17. Jahrhundert gibt es schriftliche Nachweise von Saami in Stockholm und Uppsala, die in ganz unterschiedlichen Berufen und ökonomischen Situationen lebten, von verarmt bis relativ wohlhabend. Jonas M. Nordin schlägt für das 17. Jahrhundert eine grobe Südgrenze von Sápmi etwa in der Höhe von Sundsvall vor, was nicht bedeutet, dass nicht Saami auch südlich davon lebten.⁵⁷

Die archäologische und in der Folge auch historische Forschung über Sápmi für diese Periode ist derzeit höchst dynamisch, einerseits wegen neuer Funde, andererseits wegen der sich verändernden Paradigmen über Ethnizität und Kulturkontakte insgesamt. Es ist schwierig zu bestimmen, ob kulturelle Unterschiede auf eine distinkte ethnische (d. h. auch sprachliche, kulturelle, identitäre etc.) Gruppe hinweisen, oder ob es sich eher um eine funktionelle Aufteilung der Gesellschaften handelt, in jagende, fischende, landwirtschaftende etc. Als widerlegt kann die frühere Auffassung gelten, dass Saami lediglich in den äußersten nördlichen Regionen Fennoskandiens lebten und erst im 17. Jahrhundert in die zentralen Teile des Kontinents einwanderten; diese These wurde während des Kolonialismus benutzt, um saamische Landrechte einzuschränken. Ein Beispiel für eine späte und prominente Neudeutung ist die Kontroverse um das Ausgrabungsfeld Vivallen in Härjedalen, datiert auf 1000–1100, von dem bis in die 1990er Jahre angenommen wurde, dass es eine ‚schwedische‘ Kolonie in einer relativ nördlich gelegenen Bergregion abbildete, aufgrund der Menge der Funde und Tierknochen, die auf nicht-nomadische Lebensweise hindeuteten. Inger Zachrisson, die die archäologische Forschung über Saami grundlegend verändert und vorangebracht hat, argumentierte stattdessen anhand von Begräbnisriten und materiellen Funden für ei-

⁵⁶ Malmer/Malmer, *Om forntida färdvägar* (2011), 321–330.

⁵⁷ Nordin, *Spaces of Resilience and Resistance* (2022).

nen saamischen Begräbnisplatz.⁵⁸ Damit gilt Vivalen als ein weiterer Hinweis auf saamische sesshafte Lebensweise, etwa 400 km nördlich von Oslo gelegen.

Eine genauere Definition der Grenzen von Sápmi wurde offensichtlich erst notwendig, als die Beziehung zwischen den kulturellen Gruppen von einer nachbarschaftlichen auf Augenhöhe zu einer kolonialen wurde – was vor 1500 nicht sichtbar ist.

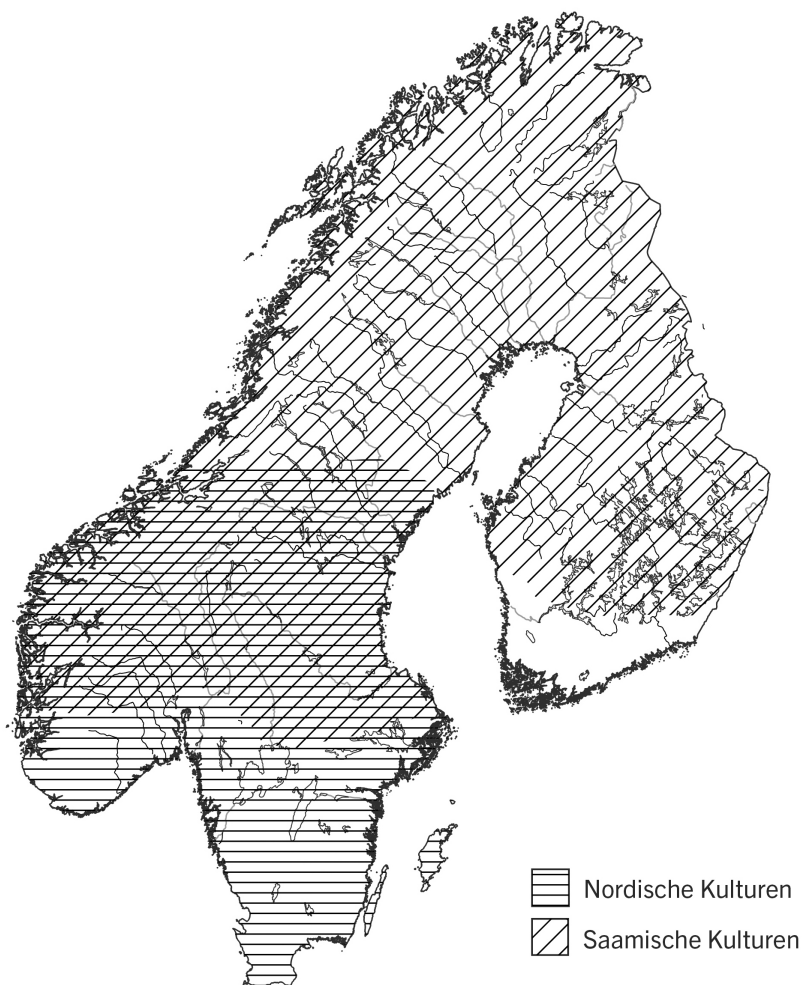


Abbildung 3: Schematische Darstellung der Verbreitung skandinavischer (vertikal) und saamischer (horizontal) Kulturen um das Jahr 1000 u. Z. gemäß archäologischer Funde. Zachrisson, *Vad förtäljer gravarna* (1997). Seit der Arbeit von Zachrisson deuten neue archäologische Funde auf eine noch weiter südliche Ausdehnung der Region hin, in der beide Gruppen lebten.

⁵⁸ Zachrisson, *Vad förtäljer gravarna* (1997).

III Rassismuskritische Mediävistik für den Nordatlantik

Eins der bekanntesten Saami-Objekte aus dem Süden Norwegens ist ein ‚vietjere‘, eine Art Hammer, der für das Schlagen der rituellen Trommeln benutzt wurde. Der ‚vietjere‘ aus Rendalen, etwa 100 km nordöstlich von Lillehammer, kann auf die Zeit zwischen 1160–1260 datiert werden. Die Trommeln selbst wurden ab dem 17. Jahrhundert massenweise konfisziert, zerstört oder in private Sammlungen verbracht, einige davon sind Gegenstand von Restitutionsverhandlungen und Diskussionen über Kulturraub.¹

Während an der rituellen Benutzung des Objekts kein Zweifel besteht, sind andere Elemente daran heftig diskutiert worden: der Hammer ist mit Eisen verziert, das auf etwa 200 Jahre später datiert wurde, und die Dekorationen weisen sowohl ‚saamische‘ als auch ‚nordische‘ Elemente auf: die ab 1050 in Saami-Kulturen typischen Bandornamente ebenso wie den sogenannten ‚Ringerike‘-Stil, der von Runensteinen in Skandinavien und Irland bekannt ist. Diese Elemente lassen unterschiedliche Interpretationen zu, die sämtlich auf die Schwierigkeit hinweisen, im mittelalterlichen Fennoskandien moderne Ethnizitäten auffinden zu wollen: wurde das Objekt in Ritualen mehrerer Religionen und Kulte benutzt? Ging es um eine Integration oder gar Verschmelzung von Kulturen und Religionen? Oder um Aneignung? Was machten Saami so weit im Süden? Was machte sie überhaupt zu Saami? Solveig Wang interpretiert den Fund aus Rendalen im Licht aktueller Konzeptionen von Kultur und Identität als einen *connector* zwischen den Kulturen, eine Art Willkommensgeste an die ‚norwegischen‘ Nachbarn. In einer Zeit, in der das Christentum in dieser Region sich begann auszubreiten, konnten solche Gesten der gegenseitigen Integration und Annäherung für beide Gruppen eine nicht-christliche Identität bestätigen und verstärken² – eine Form von intemem Kontakt und gegenseitigem Wissen, die schlecht in die hierarchische Dynamik von Saami und Skandinavien aus der Neuzeit passt. Kultur und Religion sind hier eher integrative als abgrenzende Konzepte. Damit passt dieses Beispiel auch schlecht in die in der Mediävistik meist benutzten Konzeptionen von *race* und Rassismus, die sich vor allem an der anhand von nordamerikanischen Verhältnissen entwickelten ‚color line‘ orientieren: einem Konzept von *race*, das sich an somatischen Markern und deren genealogischer Weitergabe, vor allem an der Hautfarbe festmacht, und anhand dieser hierarchische Zuordnungen vornimmt. Im Folgenden sollen die Schwierigkeiten diskutiert werden, die sich aus einer Kombination moderner rassismuskritischer Begrifflichkeiten mit mittelalterlichem nordeuropäischem Quellenmaterial ergeben. Viele der Befunde, oder eher vorläufigen Befunde und Überlegungen, die sich aus der Überlieferung über Grönland und Sápmi vor 1550 ergeben, geben Anlass, im europäischen Kontext anders

1 Die größten Sammlungen saamischer Kunst- und Kulturgegenstände befinden sich im MARKK in Hamburg und im Museum Europäischer Kulturen in Berlin. *Museum Europäischer Kulturen*, Die sámische Sammlung.

2 Wang, *Medieval Fennoscandia* (2023), 221–223.

über *race* und auch über Indigenität nachzudenken – ein Nachdenken, dass vielleicht vermehrt auch von Forscher:innen aus Europa vorgenommen werden muss.

III.1 Rassismus als soziale Praxis

Die meisten Arbeiten der letzten Jahre und Jahrzehnte, die sich mit der Frage von *race* und Rassismus im Mittelalter befassen, haben sehr klar auf der ideologischen Ebene argumentiert, das heißt, sie haben Rassismus auf einer Ebene identifiziert und analysiert, auf der die Konstruktion von *race* in eine religiös fundierte und eschatologisch geordnete Gesellschaftskonzeption eingebunden ist. Viele haben dafür ausschließlich literarische Texte zur Grundlage genommen, was für die Verortung der Konstruktionen auf der ideologischen Ebene zentral ist: Cord Whitaker hat unter anderem anhand von Chaucer und Mandeville die symbolischen Zuschreibungen zu den Farben weiß und schwarz analysiert.³ Lindsay Kaplan hat anhand der theologischen und exegetischen Entwicklung der Figuren Sem, Ham und Japhet eine Korrelation zwischen christlicher Doktrin und Rassismus festgestellt, ein Zusammenhang im Übrigen, der in der Frühen Neuzeit für die Begründung von Sklaverei erneut virulent wurde.⁴ Karl Ubl hat anhand der Beispiele der Wahrnehmung der Ungarn seit dem 10. Jahrhundert, der Verehrung des Heiligen Mauritius in Köln sowie der Aristoteles-Rezeption von Thomas von Aquin zur Frage der natürlichen Sklaverei ebenfalls auf der ideologischen Ebene argumentiert, aber insoweit eine begriffliche Schärfung vorgenommen, indem er die Entwicklung rassistischen Denkens an die des genalogischen Denkens sowie der Verortung in somatischen Merkmalen vorschlug.⁵

Die Arbeiten versuchen, ebenso wie viele derjenigen über die Genese des Rassismus in der Frühen Neuzeit und Neuzeit, aus einem ideengeschichtlichen Blickwinkel heraus zu verstehen, wann einzelne Autor:innen bestimmte Ideen von rassifizierten Körpern zuerst äußerten, und wann diese Ideen dann kanonisch wurden. Hierbei wurden gerade für die Frühe Neuzeit die Zusammenwirkungen von Religion, *race*, Geschlecht und anderen Kategorien in den Blick genommen, ebenso wie die Institutionalisierung der Genese von Rassismus im Zusammenhang mit der Genese von Nationalstaaten und Ideen von Nation.⁶ Auch die Bedeutung einer wissenschaftlichen oder naturwissenschaftlichen Begründung für rassistische Kategorien zusammen mit der übergeordneten religiösen Ordnung wurden als zentral für die Phänomenologie und Genese von Rassismus identifiziert.⁷

³ Whitaker, *Black Metaphors* (2019).

⁴ Kaplan, *Figuring Racism* (2019).

⁵ Ubl, *Rasse und Rassismus* (2023).

⁶ Hahn/Turda (Hrsg.), *Cultural History of Race* (2021).

⁷ Siehe etwa die Beiträge von Ubl, *Rasse und Rassismus* (2023), und Nirenberg, *Rassendenken und Religion* (2023).

Dagegen wurde für die Vormoderne selten die Frage gestellt: waren die Leute rassistisch? Wenn ja, welche Leute? Inwieweit spielten die in literarischen oder theologischen Texten geäußerten Ideen, Semantiken und Konzepte eine Rolle für tatsächlichen Kontakt und Kulturaustausch? Und inwieweit beeinflussten sie die Expansion des christlichen Europa seit dem 10. Jahrhundert? Die Personen, die weit reisten und Menschen aus anderen Kulturen kennenlernten, sei es durch Handel, Migration, Verschleppung oder Kreuzzüge, waren meist nicht diejenigen, die auch die Texte verfassten, anhand derer wir heute Konzepte von Alterität untersuchen. Die institutionellen Rahmenbedingungen, die für den Kontakt und für die Kontaktzonen geschaffen wurden, wie Steuerregelungen, juristische Kategorien, und Regelungen zur Konversion, stellen eine spätere praktische Umsetzung dar, in der ein Zusammenfließen von realen Kontaktpraktiken und ideologisch geprägten Kategorien anzunehmen ist.

Ein Vergleich mit der deutlich älteren und damit besser ausdifferenzierten Forschung über mittelalterlichen Antisemitismus kann hilfreich sein, denn hier wurden sowohl die Ebene der Ideologieproduktion, vor allem der judenfeindlichen theologischen Konstruktionen, als auch die praktische Ebene, nämlich das konkrete, oft gewaltvolle jüdisch-christliche Zusammenleben untersucht. Die Interdependenzen dieser beiden Ebenen sind auch hier nicht immer klar festzumachen. Es ist recht fest davon auszugehen, dass diejenigen, die im 13. Jahrhundert antijüdische Pogrome in Folge von Ritualmordanschuldigungen vornahmen, von der antijüdischen Rhetorik der katholischen Kirche beeinflusst waren, dass sie im Rahmen von Karfreitagspredigten, exempla, Kirchenmalereien oder der Liturgie mit einem Bild von Juden als blutdürstig und charakterlich, vielleicht auch körperlich deviant in Kontakt gekommen waren. Die von der historischen Antisemitismus-Forschung gewonnenen Erkenntnisse über die frühe ‚Rassifizierung‘ von Jüd:innen spielen entsprechend auch in vielen Arbeiten über die historische Genese von Rassismus eine wichtige Rolle. Hier ist die Forschung etwa von David Nirenberg zu sehen, die ausgehend von der Entwicklung des Begriffs ‚raza‘ in den multireligiösen Gesellschaften der Iberischen Halbinsel und Nordafrikas die Interdependenz von Religion und *race* als ein Phänomen der *longue durée*, keinesfalls aber beschränkt auf klar zu verortende Ursprünge sehen möchte.⁸ Seine Thesen stützen sich nicht, wie viele andere, nur auf einzelne Textgenres, sie speisen sich aber aus dem jahrhundertelangen engen Zusammenleben von Menschengruppen und den daraus erwachsenden Mechanismen der Alteritätskonstruktion – in theologischen Traktaten, in der Ikonographie, in juristischen Rahmenbedingungen.

Aber über viele der Menschen und Kulturen, mit denen mittelalterliche Europäer:innen in Kontakt kommen konnten, gab es keine derart festgefügte ideologische Bildproduktion, weil die Kontaktzonen anders strukturiert waren und entsprechend auch die Beziehungen und Abgrenzungsmechanismen anders verliefen: die ‚Heiden‘ spielten außerhalb der zutiefst geopolitisch motivierten Kreuzzüge im Baltikum kaum eine Rolle in der theologischen Textproduktion, und noch weniger in der Popularisierung dersel-

⁸ Nirenberg, *Rassendenken und Religion* (2023).

ben in Form von Predigten oder Kirchenmalerei. Heiden hatten nicht dasselbe Potential, als innere und äußere Feinde der Christenheit dargestellt zu werden wie Juden und Muslime – zumal sie gerade in Nordeuropa ein integraler Teil der eigenen Geschichte und Bezugnahme auf die Vergangenheit waren.

Methodologisch stellt sich hier unter anderem die Frage, inwieweit von literarischen Texten auf eine irgendwie geartete soziale Wirklichkeit geschlossen werden kann beziehungsweise ab wann in Europa zwischen Autor:innen und Rezipient:innen eine gewisse Einigkeit über die Fiktionalität von Texten bestand. Da viele der Forschungen zu mittelalterlichen Konstruktionen von *race* auf literarischen Texten beruhen, ist diese Frage höchst relevant, da Literatur und fiktionale Texte zwar den kulturgeschichtlichen Rahmen bilden für gesellschaftliche Phänomene, aber nicht als direkte Abbilder einer sozialen Wirklichkeit gelesen werden können. Ein Beispiel: Lynn Ramey etwa reflektiert über die Figuren Rainouart (aus ‚Aliscans‘, einem ‚chanson de geste‘ des 12. Jahrhunderts) und Feirefez (aus Wolfram von Eschenbachs ‚Parzival‘), die als sowohl muslimisch als auch körperlich deviant beschrieben werden. Rainouart ist ein Riese, der auf der literarischen Vorlage des heroischen Kochs sowie auf folkloristischen Motiven aus der Kreuzzugsperiode beruht, ein armer Kämpfer des Glaubens, er erschlägt die Mauren erst mit einer Keule, dann mit dem Schwert – darunter einen Teil seiner eigenen muslimischen Familie, von der er als Kind getrennt wurde. Auch Feirefez wurde schon oft als Beispiel von Alterität im Zusammenhang mit fluiden oder hybriden religiösen und kulturellen Identitäten gelesen, er ist Parzifals Halbbruder aus einer Verbindung des christlichen Vaters mit der Maurenkönigin Belacane, die unterschiedlichen Hautfarben und Kulturen der Eltern resultierten in einem Kind, das wie eine Elster schwarz und weiß gefleckt ist.

Die physische Devianz dieser beiden Figuren ist meist als Resultat ihrer Konstruktion als ‚mixed race‘ gelesen worden, als Resultate von als problematisch angesehenen Beziehungen ihrer Eltern und als Repräsentanten einer nicht ganz gelungenen Mimikry im Sinne Homi K. Bhabhas: ein Riese und ein Gefleckter, die beide zum Christentum konvertieren, deren Alterität aber nicht ganz verschwinden kann. Ramey überlegt, was die Konversion mit ihren Körpern macht, ob die Mimikry gelingen kann, ob sie gerettet werden können.⁹ Ich denke, diese Überlegung macht wenig Sinn außerhalb der Sphäre des Literarischen – auch mittelalterliche Hörer:innen und Leser:innen dieser Geschichten wussten, dass Konversion nicht zu einem plötzlich veränderten Aussehen führte, und auch, dass Kinder von sehr unterschiedlich aussehenden Eltern nicht gefleckt sind. Auch in der Annahme, dass ein mittelalterliches Publikum mehr auf die Existenz von wunderbaren Interventionen und Wesen aus den Grenzbereichen des Humanen vorbereitet sein würde als ein modernes, so ist es doch eine infantilisierende Annahme, dass mittelalterliche literarische Texte genau den Erwartungs- und Erfahrungshorizont der entsprechenden Gesellschaften widerspiegeln würden. Die Frage, was mit dem Riesen und dem ge-

⁹ Ramey, *Black Legacies* (2014).

streiften Ritter nach einer Konversion zum Christentum geschehen würde, ist relevant im Rahmen der Imagination über phantastische Wesen und deren Körper, auch darüber, was diese über kollektive Ängste sagen – nicht aber als Feststellung der Grenzen der Integrationsfähigkeit Konvertierter.

Überlegungen zur Fiktionalität und Evidenzverhandlung in mittelalterlichen Texten hat etwa Michelle Kanes bezüglich der ‚marvels‘, der Wundervölker, angestellt.¹⁰ Diese seit der antiken Tradition bekanntermaßen an den Rändern der zivilisierten Welt beheimateten Wesen bevölkern auch den Norden, und zwar einige Jahrhunderte lang: bereits in Adam von Bremens ‚Gesta Hammaburgensis‘ (um 1070) lebten Amazonen in der Nähe von Uppsala und Kannibalen im Norden von Värmland. Die Forschung ist sich uneins, ob die Wundervölker als *races* angesehen werden können,¹¹ als Imaginationen von physiognomisch devianten Menschengruppen, deren Existenz rassistische Kategorien in einem liminalen Raum vorformuliert. Während es in der früheren lateinischen Historiographie über den Norden unmöglich ist, die Wundervölker mit Indigenen oder allgemein Nicht-Europäern zu identifizieren, fließen später die Beschreibungen der als *skrælingar* Bezeichneten und der merkwürdigen Wesen am Rande der Welt zusammen: in der ‚Historia Norwegie‘ trafen Jäger im Norden *homunciones*, die nicht bluten, wenn sie verwundet werden,¹² und die ‚Vínland-Sagas‘ ließen ihre Helden einen Monopeden in Nordamerika sehen, der einen Grönländer tötet.

Michelle Kanes geht davon aus, dass eine besondere Attraktivität der phantastischen Aspekte in mittelalterlichen Erzählungen darin lag, eben nicht entscheiden zu müssen, ob sie wahr oder wahrscheinlich waren oder nicht, dass durchschnittliche mittelalterliche Leser:innen und Hörer:innen also gar kein Interesse daran hatten, wahr von falsch zu unterscheiden. Sie bringt als Beleg ein Zitat von Jacques de Vitry, der die Entscheidung, ob die ‚marvels‘ existieren oder nicht, dem Leser überlassen mochte:

*Si forte alicui incredibilia videantur, nos neminem compellimus ad credendum, unusquisque in suo sensu abundet. Ea tamen credere contra fidem non sunt vel bonos mores, nullum periculum estimamus.*¹³

Wenn sie also zufällig als unglaubwürdig gesehen werden, zwingen wir niemanden sie zu glauben, jeder hat genug eigenen Verstand. Solches nämlich zu glauben, das weder gegen den Glauben noch die guten Sitten verstößt, halten wir für ungefährlich.

Davon auszugehen, dass die vielfältigen Beschreibungen von monströsen, hybriden, nur teilweise menschlichen Körpern an den Rändern der Welt, wie sie auch in den ‚Vínland-Sagas‘ vorkommen, eine direkte Abbildung des allgemeinen mittelalterlichen Erfahrungshorizonts seien, ist im Grunde eine Rückkehr zur ansonsten meist verworfenen These des Mittelalters als ‚age of faith‘ – einer Periode, in der die gesamte Bevölkerung

¹⁰ Kanes, *Medieval Marvels* (2022).

¹¹ Mittman, *Monstrous Races* (2015).

¹² *Historia Norwegie*. Ed. Ekrem/Mortensen/Fisher, 54–55.

¹³ Jacques de Vitry, *Historia orientalis*, cap. 42. Zitiert nach Kanes, *Medieval Marvels* (2022), 120.

unhinterfragt gläubig war. Welchen Einfluss die ‚marvels‘ und andere bereits aus der Antike übernommene literarische Traditionen auf die Entstehung rassistischen Denkens hatte, ist vermutlich nicht abschließend zu klären – die oft diskutierten Aspekte der Teilweise-Menschlichkeit und des damit zusammenhängenden juristischen Diskurses sowie des Potentials zur Konversion spielen sicherlich eine Rolle, sollten aber immer mit der Situierung des konkreten Textes, in dem die ‚marvels‘ vorkommen, abgeglichen werden: wo sind die Grenzen der Zivilisation angelegt in Relation zum Text selbst und dessen Verfasser? Und inwieweit können diese in diesem speziellen Kontext auch als literarische Fiktion oder Unterhaltungselement gelesen werden?

Ein weiteres Problem in der bisherigen Forschung über mittelalterliche Konstruktionen von *race* ist die mangelnde chronologische Abgrenzung der Empirie in Verbindung mit den konkreten Rezeptionsräumen bestimmter Texte und Diskurse – so wie sich einige antijüdische Pogrome direkt auf eine vorhergehende Predigtstätigkeit in derselben Stadt zurückführen lassen, wäre es wünschenswert, auch die Rezeption derjenigen Texte, in denen rassistische Kategorien bereits früh entwickelt wurden, mit diskriminierenden Praxen zusammenzubringen. In vielen Fällen ist jedoch bereits die Eingrenzung der Rezeption sehr schwierig, etwa bezüglich der über einen sehr langen Zeitraum und weit verbreiteten höfischen Literatur – hier würde es keinen Sinn machen, ihre Relevanz nur in ihrem konkreten Entstehungszeitraum und -ort zu analysieren, allerdings ist es ebenso problematisch, sie als gesamteuropäisch allgemein bekannt und unveränderlich rezipiert vom 12. bis ins 16. Jahrhundert anzunehmen und entsprechend die darin vorkommenden Konstruktionen von *race* als früh entstanden und unveränderlich zu sehen. Ähnlich schwierig stellt sich eine Eingrenzung bei den Schriften der Kirchenväter, exegetischen Kommentaren und einigen theologischen Schriften dar – sie wurden über lange Zeiträume und in sehr verschiedenen historischen und sozialen Situationen rezipiert, übersetzt und benutzt. Dies hat einige Forscher:innen dazu verleitet, ihre Signifikanz für die Konstruktion von *race* als nahezu universal anzunehmen – was aber ebenso irreführend ist, da auch weite Verbreitung immer noch einen beschränkten Rezipientenkreis bedeutet. Zudem lassen die bisherigen Studien keinerlei Differenzierung in chronologischer oder geographischer Hinsicht zu.

Während Einigkeit darüber besteht, dass *race* eine soziale Konstruktion ist, in der ein imaginiertes Set von physischen und charakterlichen Eigenschaften als Grundlage von sozialer Exklusion, Marginalisierung und Stratifikation benutzt wird, haben sich doch wenige Studien die Interaktion zwischen den Diskursen über *race* und der faktischen Exklusion angeschaut. Das liegt unter anderem daran, dass es schwierig ist, etwa theologische Debatten in ihrer konkreten Anwendung in spezifischen historischen und geographischen Bedingungen auszumachen: Führten doktrinale Entwicklungen und Texte auch zu konkreten sozialen und politischen Aktionen? Für den mittelalterlichen Antisemitismus wurden etwa grobe Korrelationen zwischen der franziskanischen Entwicklung der augustinischen Idee der Zeugenschaft und den Pogromen des 13.–15. Jahrhunderts angenommen. In einigen wenigen Fällen, etwa den öffentlichen Pre-

digten von Bernardino da Feltre,¹⁴ konnten auch direkte Zusammenhänge zwischen der Rezeption und Verbreitung einer theologischen Figur und daraus folgenden Pogromen und Übergriffen festgestellt werden. In den meisten anderen Fällen sind aber die Zusammenhänge zwischen Ideologie und Praxis vage: wir wissen, dass mittelalterliche Christ:innen regelmäßig mit antijüdischen Stereotypen in Form von Kirchenmalereien, Predigten und exempla in Berührung kamen, die sich wiederum aus größeren theologischen Diskursen entwickelten. Wir können aber nur sehr selten rekonstruieren, ob, wann und warum bei welchen Personen diese Ideologien zu gewaltsamen und feindseligen Verhaltensweisen gegenüber Juden und Jüdinnen führten. Ganz abgesehen davon, dass die Ideologien auch ganz ohne ein konkretes jüdisches Gegenüber funktionierten,¹⁵ ist bis heute der Zusammenhang zwischen latenten antisemitischen Einstellungen und virulenten Gewaltausbrüchen meist nicht im Einzelnen festzustellen – Rekonstruktionen einzelner Pogrome stellen meist sehr spezifische lokale Konfliktlinien fest, die oft eher ökonomischer Natur waren und für die eine übergeordnete antijüdische Ideologie als Katalysator oder Legitimation diente.¹⁶ Auch der Bereich der sozialen Exklusion hängt nur lose mit der Entwicklung der theologischen Doktrin zusammen: zwar beruht die Exklusion von Nicht-Christen aus den mittelalterlichen europäischen Gesellschaften grundsätzlich auf einer hierarchischen Vorstellung und auf der Signifikanz der Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft für die Zugehörigkeit zur Gesellschaft insgesamt. In konkreten historischen Situationen agierten jedoch lokale Akteure immer unter Berücksichtigung einer Vielzahl von Faktoren: Schutz für jüdische Gemeinschaften konnten vom Kaiser, vom Papst, von Bischöfen, von Stadträten, von lokalen Eliten kommen, ebenso wie Initiativen zur Verfolgung, obgleich sie alle einen gemeinsamen christlich-doktrinären Rahmen teilten. Die unterschiedliche Entwicklung von juristischen Rahmenbedingungen für Exklusion oder Inklusion, wie sie etwa in einzelnen Städten, in Polen im Vergleich zum Heiligen Römischen Reich, oder in den italienischen Kommunen sichtbar ist, erklärt sich nicht durch die gemeinsame christliche Ideologie, sondern nur durch komplexe lokale Bedürfnis- und Konfliktlagen, die entweder trotz oder unter Zuhilfenahme der gemeinsamen Ideologie zustande kamen.

Übertragen wir diese Erkenntnis auf die Frage von *race* und Rassismus im Mittelalter, so ergibt die bisherige Forschungsliteratur im Wesentlichen Erkenntnisse für den Bereich der Ideologieentwicklung, vor allem aus literarischen Texten, sowie aus dem theologischen Diskurs und der damit verbundenen Ikonographie. Für die beiden anderen zu berücksichtigenden Ebenen, die der Exklusionsmechanismen und ihrer juristischen und sozialen Ausformung sowie die der individuellen und kollektiven Feindschaft von Menschen gegenüber anderen Menschen aufgrund von Konstruktionen von *race*, sind deutlich weniger untersucht worden, vor allem nicht für Nordeuropa. Bezüglich der Bedeutung von Kolonialismus für die Entwicklung von Rassismus als

¹⁴ Mazzarelli, *Effects of Bernardino da Feltre's Preaching* (2014).

¹⁵ Siehe hierzu umfassend Adams, *Jews in East Norse* (2023).

¹⁶ Ein Beispiel ist die Rekonstruktion des ersten bekannten Falls von Ritualmordanschuldigungen in England: Rose, *Murder of William of Norwich* (2017).

sozialer Praktik ist bemerkenswert, dass eins der ersten Projekte, die sich mit ethnisch definierten Ausgrenzungsmechanismen in mittelalterlichen Städten befassen, einen Vergleich der kolonialen Kontaktzonen Wales und Preußen anstreben. Für beide Regionen stellen Matthew Stevens und Roman Czaja fest, dass in der initialen Phase des Kontakts und der Gründung der Städte – in bis dahin kaum oder gar nicht urbanisierten Räumen – die autochthonen Bevölkerungen relativ integriert waren, während im Spätmittelalter die Schaffung und Durchsetzung juristischer Kategorien zur Ausgrenzung bezogen auf kolonisierte Gruppen im Zusammenhang mit ökonomischen Krisen stattfand.¹⁷ Hier deutet sich die Möglichkeit einer geographischen und chronologischen Differenzierung der Entwicklung von *race* an, die in den eher literaturwissenschaftlich und ideologiekritisch ausgerichteten Studien nicht möglich war.

III.2 Indigenität

Indigene sind Bevölkerungsgruppen, die zum Zeitpunkt einer Kolonisierung oder Eroberung in einem Gebiet gelebt haben, und die eine eigene kulturelle, soziale und politische Organisation hatten und eine eigene kulturelle Identität aufrechterhalten haben. Das Konzept der Indigenität ist stark von den postkolonialen Kämpfen des 20. Jahrhunderts geprägt, es referiert auf eine kollektive Identität, die aus einer Unterdrückungssituation entstanden ist, sowie auf die politischen Implikationen, die heute damit verbunden sind: indigene Rechte auf Ressourcen, Land, Selbstbestimmung, kulturelle Identität etc. sind sowohl fest im internationalen Recht verankert als auch ständig umkämpft. Indigene Rechte sind ein politisches Label, auf das Menschen sich in Kämpfen berufen können. Sie sind auch ein Anzeichen für die konstruktive und multiple Weiterentwicklung des Konzepts der allgemeinen Menschenrechte seit 1948, die zunehmend die Möglichkeit eigenständiger indigener Identitäten und Rechtsbereiche feststellt, anstatt die Integration indigener Gruppen in die Mehrheitsgesellschaften zu fordern.¹⁸

Während Indigenität und indigene Rechte zu sowohl anerkannten als auch machtvollen Kategorien des internationalen und nationalen Rechts geworden sind, bleibt die Definition von Indigenität umstritten, teils eben weil sie Zugang zu bestimmten kollektiven Rechten eröffnet, aber auch, weil sie auf einem potentiell problematischen Konzept von Kultur beruht. Während kontemporäre Kulturstudien und -theorien davon ausgehen, dass Kulturen dynamische, heterogene und höchst fluide Entitäten sind, die sich im ständigen Austausch mit anderen Kulturen befinden und so gegenseitig beeinflussen, verändern und weiterentwickeln, beruht das Konzept der Indigenität auf einer relativ statischen Kultur, die vor der Kolonisierung vorhanden war und als kollektiver Identitätsbezugspunkt nach wie vor vorhanden ist. Dies berück-

¹⁷ Stevens/Czaja, *Place of Native Populations* (2022).

¹⁸ Mende, *Indigene Menschenrechte* (2018).

sichtigt einerseits, dass Kolonialismus höchst traumatische Einschnitte in kulturelle Entwicklungen vorgenommen hat, Sprachen unterdrückt, Religionen verboten etc., und dass in postkolonialen Gesellschaften diese wiederentdeckt, wiederbelebt werden müssen, teils aus der Situation eines völligen Kulturbruchs heraus, also dem Verlust von Sprache, dem Fehlen von oralen Überlieferungen von Traditionen etc. Das spezifische Konzept von indigener Kultur wirft aber auch die Frage auf, welche Personen zu dieser Gruppe gezählt werden können, wenn sie in einer postkolonialen Gesellschaft leben, die sich weit von den traditionellen Lebensweisen dieser Gruppe entfernt hat – etwa die Frage nach städtischer Indigenität.

Ein gutes Beispiel für die Problematik einer angenommenen kontinuierlichen Kultur bei gleichzeitig durch den Kolonialismus erzwungenen Kulturwandel ist der ‚dog slaughter‘ in der östlichen Arktis in den 1960ern. Es wird allgemein angenommen, dass die Royal Canadian Mounted Police in dieser Zeit zehntausende Schlittenhunde erschießen und anders töten ließ, um die Inuit einer wichtigen Möglichkeit der Mobilität zu berauben und sie sesshaft zu machen. Dies hat die Qikittani Truth Commission mit umfangreichen Interviews und Archivstudien kritisch untersucht, im Rahmen ihrer Dokumentation der zwangsweisen Sesshaftmachung der Inuit in Nunavut: zwar hat es keine geplante massenhafte Tötung der Schlittenhunde gegeben, aber die zugewiesenen schlechten und letztendlich auch teuren Häuser, die gleichzeitige Einführung von Schneemobilen, und die ebenfalls gleichzeitig etablierten ‚residential schools‘¹⁹ haben gemeinsam eine traumatische Strukturveränderung ausgemacht, die in den Gemeinschaften am ehesten durch das Bild der getöteten Hunde begriffen werden kann. Die Anzahl der Hunde sank tatsächlich drastisch in den Jahren 1957–1975, und die kanadische Regierung hat sich im Jahr 2024 offiziell für die Tötung der Hunde entschuldigt, aber eigentlich war es der Prozess der Sesshaftwerdung an sich, der sie tötete: manche Jäger brachten ihre eigenen Hunde um, weil sie sich nicht mehr um sie kümmern konnten oder wollten, viele starben an Krankheiten, einige wurden von der RMCP erschossen, weil sie für gefährlich gehalten wurden. Der Report stellt fest:

The killing of qimmiit has become a flash point in Inuit memories: of the changes imposed on their lives by outsiders; and of the challenges to their independence, self-reliance, and identity as hunters and providers. It contributed to the hardships and hunger they faced in the settlements.²⁰

Das gewaltsame Verschwinden der Schlittenhunde ist ein starkes Symbol für die zwangsweise Sesshaftwerdung, für den damit verbundenen Verarmungsprozess, die

¹⁹ Die ‚residential schools‘ waren von der Kirche und der kanadischen Regierung betriebene Einrichtungen zur Umerziehung indigener Kinder. Zwischen 1831 und 1996 wurden mehr als 150.000 Kinder meist zwangsweise in diese verbracht. Seit Mitte der 2010er Jahre haben die Funde anonymer Massengräber im Umfeld dieser Schulen eine umfassende Diskussion und Entschädigung der Überlebenden in Gang gebracht. Dokumentationen des Schulsystems und umfassende Interviews mit Überlebenden finden sich im Indian Residential School History and Dialogue Centre (IRSHDC) an der University of British Columbia. Siehe *Indian Residential School History and Dialogue Centre, What We Do* (2023).

²⁰ *Qikittani Truth Commission, Key Findings* (2021).

Konflikte innerhalb der Inuit-Gemeinschaften zwischen denjenigen, die sich widersetzen und denjenigen, die aufgaben, und für die Zuweisung der Schuld für all das an die kanadische Regierung. Heute, im Jahr 2024, hätte vermutlich eine Mehrheit der Inuit in Kanada ebenso wie in Grönland ihre nomadische Subsistenzwirtschaft und damit die vorkoloniale Kultur weitgehend aufgegeben oder stark verändert – aber sie konnten sich nie aktiv und freiwillig dafür entscheiden. Wenn man bedenkt, wie traumatisch etwa in Deutschland der Strukturwandel im Ruhrgebiet von der Industrie und dem Kohleabbau zur Dienstleistungsgesellschaft erlebt und erzählt wurde und wird, oder wie sehr sich die Ostseefischerei der Tatsache versperert, dass die Ostsee einfach leer gefischt ist, wird im Vergleich vielleicht deutlich, wie verheerend der erzwungene Strukturwandel für indigene Bevölkerungen war und ist – zumal im Ruhrgebiet und an der Ostsee nicht gleichzeitig Sprachen unterdrückt, Wahlbeteiligung verhindert und die Kinder in Assimilationsinternate gesteckt wurden. Der erzwungene Strukturwandel in indigenen Gesellschaften ist nicht der einzige, aber ein sehr umfassender Aspekt, der bis heute nachwirkt und die Definition von Indigenität und die damit verbundene Konzeption von Kultur als relativ statisch vor und nach der Kolonisierung beeinflusst. Andere koloniale Merkmale wie mangelnde Rechte an Land und Ressourcen sowie die aktive oder passive Unterdrückung von Sprachen bestehen natürlich ebenfalls.

Verkompliziert wird die historische Definition von Indigenität auch durch die Tatsache, dass das Potential, die genealogische Reproduktion von Kultur und die Reproduktion von Körpern gemeinsam zu kartieren, ein Grundzug rassistischen Denkens ist.²¹ Die biologische Konstruktion von Indigenität in langer historischer Perspektive wird nicht nur durch die potentiell essentialisierende Definition von Kultur nahegelegt, sondern auch durch die Tatsache, dass Untersuchungen menschlicher DNA seit dem Abschluss des ‚Human Genome Projects‘ 2003²² in vielfältigen Zusammenhängen Anwendung finden. Historische Migrationsbewegungen, die ‚Ursprünge Europas‘ und andere große Fragen der Menschheitsgeschichte werden mit Hilfe von DNA-Analysen untersucht, Archäologie und Anthropologie arbeiten zunehmend mit wissenschaftlichen Methoden, die ein biologisches Fundament in unterschiedlichen Menschengruppen sehen.

Bei Analysen des menschlichen Genoms geht es nicht um die Identifizierung gemeinsamer somatischer Marker wie Haut- oder Augenfarben. Die Rückführung von Individuen auf gemeinsame Vorfahren geschieht stattdessen durch die Feststellung der Übertragung von Mutationen in der mitochondrischen DNA und auf dem Y-Chromosom. Das heißt, es geht bei der Genom-Kartierung nicht um die biologische Grundlegung von *race*, sondern um das Potential, anhand nicht-sichtbarer Marker in der DNA gemeinsame Vorfahren zu finden. Damit verschiebt sich das Erkenntnisinteresse von Kategorien von *race* oder Charakteristiken ganzer Bevölkerungsgruppen hin zu historischen Migrations- und Mobilitätsphänomenen. Demgegenüber stehen aber die umfassenden

²¹ Siehe hierzu Nirenberg, *Race and Religion* (2021).

²² *National Human Genome Research Institute, Human Genome Project* (2024).

historischen Erfahrungen rassifizierter Gruppen seit dem 19. Jahrhundert, ihre Körper vermessen, sortiert und definiert zu bekommen. Europäische pseudo-wissenschaftliche Taxonomien von Schädelgrößen und angenommenen korrespondierenden Intelligenz-levels dienten zur Legitimation von Sklaverei und Kolonialismus – die epistemischen Brüche, die die Naturwissenschaften seitdem für sich erarbeitet haben, sind aus Sicht der Objekte dieser Wissenschaften nicht unmittelbar zu erkennen.²³ Dennoch – aus indigener Perspektive hat die Kartierung menschlicher DNA nicht nur Nachteile. Indigene Gruppen benutzen DNA-analysegestützte Daten, um etwa die Rückgabe menschlicher Überreste aus Museen und Sammlungen zu erwirken; insgesamt spielen DNA-Analysen und -Zuordnungen eine immense Rolle bei Restituierungsprozessen.²⁴

In den lateinischen und altnordischen Quellen gibt es naheliegenderweise keinen Begriff für Indigenität. Die mittelalterlichen Kollektivbezeichnungen und Ethnonyme wecken Assoziationen an die koloniale und rassistische Angewohnheit, alle Nicht-Weißen als Kollektiv zu sehen, kulturelle und sprachliche Unterschiede zu ignorieren und den Aspekt der Alterität als entscheidend zu setzen. Der Begriff ‚Indigene‘ bringt unter anderen politischen Vorzeichen Kollektivbezeichnungen als positiv besetzte Terminologie ein. Die Gesellschaften der Inuit, Mi'kmaq, Beothuk und Saami haben nicht viel weiter miteinander gemeinsam, als dass sie kolonisiert wurden – und damit von außen definiert, zwangsweise in Nationalstaaten integriert, mit staatsbürgerlichen Rechten und Pflichten versehen oder auch nicht, und gewaltsam einer Kultur assimiliert, die sie vielleicht früher oder später selbst gewählt hätten, vielleicht auch nicht. Das Entscheidende und der Grund für die intergenerationelle Traumatisierung dieser Gesellschaften ist, dass Aufgabe nomadischer und subsistenzwirtschaftlicher Lebensweisen nicht selbstgewählt geschahen, sondern von Regierungen aus, die sich anmaßen zu wissen, was das beste Leben für alle sei. Indigene Bevölkerungen weltweit wurden daran gehindert, eigene Wege der Modernisierung, Vergesellschaftung und ökonomischen und sozialen Strukturveränderung zu gehen. Das ist ein starker gemeinsamer Nenner.

Die beiden zentralen Bezugspunkte des Konzepts Indigenität, die historisch lang andauernde kollektive kulturelle Identität und die Kolonisation, stellen für die Vormoderne massive Probleme dar. Kollektive Identitäten können in manchen Fällen aus den Texten herausgefiltert werden, diese enthalten aber immer einen Bias, der weit über den hinausgeht, der in den kolonialen Situationen ab dem 17. Jahrhundert entstand. Weder diejenigen, die die Texte verfassten, noch die Beschriebenen hatten eine kollektive Identität, die seit 800 oder 1000 Jahren stabil blieb. Darüber hinaus steht auch der Moment der Kolonisierung zur Verhandlung – ist jede Zusammenfassung regionaler Identitäten zu einem Staatsgebilde als Kolonisierung zu betrachten, wie es etwa die Definition von Walisern oder Kelten als Indigene nahelegt? Welche Gruppen innerhalb eines vormodernen oder modernen Staats sind als Kolonisierte zu definieren? Polen,

²³ Berthier-Foglar, *Human Genomics* (2012).

²⁴ Siehe hierzu Batt, *Ancient Indigenous Human Remains* (2022).

Litauen und Österreich-Ungarn umfassten als Staatsgebilde schon lange vor den Nationalstaaten jeweils eine Vielzahl von Bevölkerungsgruppen mit unterschiedlichen Sprachen und Kulturen.²⁵ Einige davon wurden im Rahmen der Kreuzzüge tatsächlich Opfer aggressiver Kolonialisierung und verschwanden, wie die Pruzen. Andere behielten Sprache und Kultur bei und bilden heute eigene Staaten, wie in Estland, Lettland und Litauen, wobei die Besinnung auf eine imaginierte kollektive Identität vor der Kolonisierung und Zwangschristianisierung durch den Deutschen Orden eine wichtige Rolle in den Prozessen des ‚nation building‘ spielte und spielt.

Die Definition von Indigenität ist recht einfach, wenn es sich um Siedlungskolonialismus der Neuzeit handelt, wie in Nordamerika, mit einem klaren Moment Null und einer Bevölkerungsgeschichte davor und danach. In den meisten Regionen Europas dagegen kann die Definition von Indigenität nur historisch relativ und relational sein – tatsächlich beruht ein Großteil europäischer nationaler Identitäten auf dem Verschwinden oder der Transformation von Bevölkerungsgruppen, die einmal in der jeweiligen Region gelebt haben und in eine größere Identitätskonstruktion aufgegangen sind. Diese Prozesse wurden etwa in Bezug auf die sogenannten Völkerwanderungszeit und bis ins 8. Jahrhundert umfassend untersucht und die darin enthaltene Fiktion von „Völkern“ und deren Ethnogenese in Westeuropa dekonstruiert.²⁶ Vom gegenwärtigen Zustand aus, auf kultureller und sprachlicher Alterität sowie einer Unterdrückungserfahrung in der Neuzeit basierend, leben in Europa nur sehr wenige indigene Gruppen: Inuit und Saami in Nordeuropa beziehungsweise der Arktis und Wepsen, Krimtartaren, Karäer und einige andere in Osteuropa. Das einzig anerkannte indigene Volk darunter sind die Saami; Grönland gehört nicht zur Europäischen Union, weshalb die Inuit, obwohl nur teilautonom von Dänemark, nicht zu den Indigenen Europas zählen. Und auch für die Saami ist die Frage, in welchen Regionen sie als indigen anzusehen sind und wo die Kolonisierung einsetzte, Gegenstand kontroverser Forschungen – einige Archäolog:innen fanden Anzeichen für eine Saami-Präsenz in Südnorwegen bereits seit der späten Eisenzeit²⁷ und in Südschweden und Südfinnland spätestens im 15. Jahrhundert.²⁸ Die Besiedlung Fennoskandiens nach der letzten Eiszeit geschah vermutlich in mehreren Wellen von Süden und von Nordosten aus, was die Aufteilung in germanische und finno-ugrische Sprachen erklärt, daraus aber zu entscheiden ‚wer zuerst da war‘, ist unmöglich.

Für die Periode vor 1500 ist die Definition von Indigenität in Europa also insgesamt kompliziert. Die Eroberung und Christianisierung der Bevölkerungen im germanischen Raum durch die fränkischen Könige und Kaiser führte definitiv zum Verschwinden vieler autochthoner Gruppen, etwa der Sachsen. Auch die Integration der Wenden ins Heilige Römische Reich führte zum Verschwinden vieler slawischer Sprachen und Identitäten. Skandinavien bestand keinesfalls direkt aus Dänen, Norwegern und

²⁵ Siehe hierzu *Baronas/Rowell, Conversion of Lithuania* (2015).

²⁶ *Geary, Europäische Völker* (2002).

²⁷ *Skogstrand, Round or Square* (2023).

²⁸ *Nordin, Spaces of Resilience and Resistance* (2022).

Schweden, sondern aus mehreren Sprachräumen mit jeweils mehreren unterschiedlichen kulturellen Gruppen. Da diese, wie die meisten indigenen Gruppen, nur aus Quellen mit einer Außensicht bekannt sind, sind ihre historischen Lebensräume sowie kulturellen und sprachlichen Differenzen schwer zu rekonstruieren. Adam von Bremen etwa nannte etwa 40 unterschiedliche Gruppen in den Regionen Norwegens und Schwedens, die aus seiner Sicht sämtlich ‚indigen‘ sein mussten.

Die (bisher sehr seltene) mediävistische Beschäftigung mit Indigenität dreht sich, ähnlich wie die mit *race*, um ideengeschichtliche Belege für eine ontologische Verbindung zwischen Land und Bevölkerung. Suzanne Conklin Akbari sammelt solche Belege in ihrem Beitrag zur Anthologie ‚A Cultural History of Race‘ und legt besonderes Augenmerk auf die Erklärung physischer Differenz durch die Herkunft aus nördlichen oder südlichen Regionen, wie sie bei Bartholomaeus Anglicus Mitte des 13. Jahrhunderts expliziert und dann in den viel zitierten ‚Reisen‘ John Mandevilles und in einigen Beispielen aus der höfischen Literatur umgesetzt wurde.²⁹ Damit wählt Conklin Akbari einen Zugang zum Thema Indigenität, der das Land, sein Klima, seine Flora und andere Besonderheiten in direkte Relation setzt zu den Besonderheiten seiner (ursprünglichen) Bewohner – eine Taxonomie von Körpern, die es ermöglicht, das eigene Erbe mit ins Exil zu nehmen, und damit verschieden von mittelalterlichen Konzeptionen von *race* und deren Überlappung mit Religion und den religionsgebundenen Aspekten von Rassifizierung.³⁰ Einen ganz ähnlichen Zugang zur Bevölkerung Grönlands wählte Adam von Bremen, der sie als vom Meerwasser blauhäutig beschrieb³¹ – nur meinte er damit vermutlich die erst seit kurzem zugereisten isländischen und norwegischen Siedler: innen, was ein Gegenbeispiel zur Konzeption von Indigenität und Körpern, wie sie Conklin Akbari beschreibt, darstellt.

Ein solcher ideengeschichtlicher Zugang kann nur ein erster Anfang sein, über mittelalterliche Indigenität nachzudenken. Das Konzept, in mittelalterlichen Texten kaum expliziert, müsste an unterschiedlichen Stellen in den Quellen nachverfolgt werden. Gab es mittelalterliche Rechte auf Land abseits von konkretem Landbesitz? Bestimmungen in den skandinavischen ‚landskapslagar‘ und anderen juristischen Dokumenten zur Nutzung von Land durch Saami und das Verbot, sie dabei zu stören, scheinen das nahezulegen.³² Die Vertreibung oder allgemeiner Migration ganzer Personengruppen in andere Regionen bei gleichzeitiger Unterdrückung ihrer Kultur, Sprache und Religion, ein fundamentaler Aspekt neuzeitlicher Indigenitätskonstruktion, kam vielfach in mittelalterlichen Gesellschaften vor. In einigen Fällen dienten diese Migrationen zur Konstruktion einer ‚origo gentis‘-Erzählung, zur Integration einer Geschichte von vergangenem Unrecht in eine positive Identitätskonstruktion – wie im Fall

²⁹ Conklin Akbari, *Race, Environment, Culture* (2021).

³⁰ Ebd., 61f.

³¹ *Gesta Hammaburgensis*. Ed. Schmeidler, lib. IV, cap. 36, 385; siehe die Diskussion dazu im folgenden Kapitel.

³² *Jtem extitit placitatum quod homines siluestres et vagos vulgariter dictos Lappa in suis venacionibus nullus debeat impedire*. SDHK 3558: Tälje, 5. Sept. 1328.

des Gotizismus in Schweden, in dem die Ursprünge der modernen Nation in einer Gruppe und deren Bewegungen in der Migrationsperiode der Spätantike gesehen und glorifiziert wurde. In anderen Fällen, ähnlich frühneuzeitlichem Kolonialismus, führte die Besiedlung eines Gebiets zur Unterdrückung von Sprachen und Kulturen – wie im östlichen Europa, wo zahlreiche slawische und baltische Gruppen und Stämme in Folge der deutschen Ostsiedlung zwangsweise christianisiert und vertrieben wurden.

Solveig Wang schlägt als Zugang zur Indigenität der Saami die Definition als „eine Geschichte in einer Region haben“ vor, um den multiplen Wegen des ‚Othering‘ zu entkommen, denen die Saami vor allem in den skandinavischen Forschungstraditionen ausgesetzt waren. Sie weist damit auf den wichtigen Aspekt hin, dass moderne Essentialisierungen und eine Übertragung moderner ethnischer Kategorien ebenso wie der Kategorie Indigenität den vielfältigen sozialen Praktiken der Vormoderne nicht gerecht werden – ebenso wenig wie das „Herausschreiben“ der Saami aus den norwegischen und schwedischen nationalen Narrativen.³³ Dennoch gilt „eine Geschichte in einer Region haben“ auch für sehr viele andere Gruppen in Europa als die Saami, was die Definition nur in diesem speziellen Fall anwendbar macht.

Ein nur teilweiser Ausweg aus den kontemporären Konnotationen von Indigenität kann der Begriff *autochthon* sein. Er bezeichnet in der Biologie Arten, die in einem Gebiet evolutionär entstanden sind. In Bezug auf Bevölkerungsgruppen bezeichnet er Menschen, die seit langem in einem Gebiet ansässig sind – damit werden die politischen Implikationen des Begriffs indigen vermieden, die Frage, was ‚seit langer Zeit ansässig‘ bedeutet, bleibt aber bestehen: wurden die Visigothen nach der Migration auf die Iberische Halbinsel dort *autochthon*? Bedeutet die Tatsache, dass germanischsprachige Gruppen seit Jahrtausenden in Teilen des Gebiets des heutigen Deutschlands lebten und damit dort *autochthon* sind, dass andere Gruppen, etwa aus slawischsprachigen Regionen, die in die Bundesrepublik integriert wurden, weniger ‚deutsch‘ sind? Die völkische Konstruktion ‚der Deutschen‘ setzt sich aus den multiplen regionalen Identitäten zusammen, die historisch in den deutschsprachigen Regionen gelebt hatten. Knapp zusammengefasst findet sie sich in Leni Riefenstahls Propagandafilm ‚Triumph des Willens‘.³⁴ Die völkische Konstruktion der Nation und des Volkes aus verschiedenen als deutsch definierten Gruppen und Regionen ist ein extremes Beispiel, aber die Genese der meisten europäischen Nationalstaaten beinhaltete irgendeine Form von Integration und Vereinheitlichung regionaler Identitäten und Gruppen, von denen einige weiter bestanden, andere nicht.

Dass die immense juristische Bedeutung, die der Begriff der Indigenität erlangt hat, im europäischen Kontext Interpretationsspielräume zulässt, zeigen extrem rechte Gruppen wie das Reichsbürger-nahe ‚Indigene Volk der Germaniten‘. Die Gruppe hatte 2017 unter selbigem Namen ein Schreiben des Bundesverwaltungsgericht bekommen und sah darin eine Anerkennung als indigenes Volk mit dem entsprechenden Rechts-

³³ Wang, *Intersection of Medieval Studies* (2024).

³⁴ Leni Riefenstahl, *Triumph des Willens* (1935), Minute 30–33.

status.³⁵ Ihre Mitglieder sehen die BRD als eine kolonisierende Macht an. Der Anspruch konnte abgewehrt werden, aber dieses und weitere Beispiele der Benutzung des Begriffs Indigenität durch extrem rechte oder völkische deutsche Gruppen, deren Mitglieder teils mit ihrer Familiengeschichte und deren Verankerung in einer Region argumentieren, verweist auf Probleme der Anwendbarkeit des Begriffs insgesamt. Dass Indigenität im deutschen und weitgehend auch nordeuropäischen Kontext nicht unbedingt eine Gruppe bezeichnet, die Opfer von Kolonialismus wurde, sondern auf eine tendenziell völkische Konstruktion von Nation und Staatszugehörigkeit hinweist, sollte zumindest die Terminologie verkomplizieren.

Wenn über Rassismus in Deutschland gesprochen wird, wird häufig statt *race* ‚Herkunft‘ gesagt. Die einzigen statistischen Werte, die erhoben werden sind, beziehen sich auf den „Migrationshintergrund“ von Personen. Das deutsche Staatsbürgerschaftsrecht ist noch immer primär nach dem Blutsprinzip geregelt, wenn auch die Integration etwa der zweiten Generation türkischer Migrant:innen zu einigen Liberalisierungen Anlass gegeben hat. Auch der Begriff ‚Ausländerfeindlichkeit‘, zu Recht vielfach kritisiert, gibt Aufschluss darüber, was in Deutschland als Kategorie für Ausgrenzung gilt: nicht von hier zu sein. Deutscher Rassismus ist inhärent indigen dahingehend, dass sich die Wir-Gruppe als indigen in Deutschland sieht, mit einer gemeinsamen Sprache und Kultur („deutscher Leitkultur“), und Menschen mit anderer ‚Herkunft‘ als potentielle Bedrohung angesehen werden. Diese kontemporäre Appropriation von Indigenität und ‚Herkunft‘ für Praktiken der Exklusion beruht auf einer schematischen und simplifizierten Konzeption von Kulturen und Identitäten. Sie beruht aber auch auf der Tatsache, dass es in Europa historisch zwar eine Vielzahl von Siedlungsbewegungen, aber keinen Kolonialismus mit einem Moment Null gab, mit einem klaren Vorher und Nachher. Anders als in den von europäischen Staaten kolonisierten Gebieten in Asien, Afrika und den Amerikas ist es daher unmöglich, Indigenität mit der Frage nach Herkunft und ursprünglichem Siedlungsraum zu verbinden. Die auch in den mittelalterlichen Texten hoch differenzierten Bezeichnungen für Personengruppen und deren Wohnräume, Kulturen und Religionen machen den Begriff der Indigenität zusätzlich notwendig multidimensional für die Mediävistik – nur ist die UN-Definition eben nicht multidimensional, sondern klar juristisch und politisch definiert.

III.3 Race, Blackness, Ethnizität: *Racial thinking*

Race bezeichnet die Einteilung von Menschen in hierarchisch geordnete Gruppen anhand eines imaginierten Sets von somatischen Merkmalen, in modernen Gesellschaften vor allem Hautfarbe. Rassismus bezeichnet die Diskriminierung und Ungleichbehandlung, und deren soziale, politische und gesellschaftliche Institutionalisierung entlang dieser hierarchischen Einteilungen. Die Frage nach der Entwicklung von *race* im Mit-

³⁵ Lorenz, Kein Volk (2017).

telalter muss entsprechend in mehreren Schritten erfolgen: 1. Welches Set von somatischen Merkmalen wurde zur Hierarchisierung benutzt? 2. Wie sah die entsprechende Institutionalisierung aus? Die erste Frage zielt auf die Ebene der ideengeschichtlichen oder ideologischen Konstruktionen ab, die zweite eher auf die praktische.

Die Frage nach der Hierarchisierung von Menschengruppen nach somatischen Eigenschaften muss zudem im Prozess der Historisierung verkompliziert werden. Auch heute sind Konstruktionen von *race* relational, d.h. die Frage, ob jemand aus Albanien oder Rumänien als weiß angesehen wird, hängt vom Sprechort ab – im Zensus der USA sicherlich, innerhalb von Europa nicht unbedingt. Das bedeutet nicht, dass *race* als soziale Konstruktion, die historischen und anderen Veränderungen unterworfen ist, nicht real wäre in ihren Auswirkungen.³⁶ Aus politisch-strategischen Gründen hat die nordamerikanische antirassistische Bewegung eine Synonymität von *race* und Ethnizität streng abgelehnt, da Ethnizität als Kategorie nicht die rassistischen Mechanismen innerhalb einer Nation fassen kann. Dies, und die Tatsache, dass der Begriff *race* in der Vormoderne nicht existierte, hat für die vormoderne Forschung dazu geführt, dass die Benutzung von Ethnizität anstelle von *race* einen politischen und forschungspolitischen Konservatismus markiert, der aus der Weigerung resultiert, über *race* zu sprechen.³⁷ Vielleicht macht es aus einer europäischen Perspektive aber doch Sinn, über die Überschneidungspunkte und Unterschiede der beiden Kategorien nachzudenken, ohne den Hintergedanken, *race* aus der Diskussion auszuklammern. Ethnizität bezeichnet ebenso wie *race* eine soziale Konstruktion, nämlich die einer gemeinsamen kollektiven kulturellen, sprachlichen und religiösen Identität mit potentiell langen historischen Wurzeln – die Schwierigkeit dessen wurde im vorigen Kapitel bezüglich der Indigenität herausgearbeitet. Im Gegensatz zu *race* hat Ethnizität mehr den Anschein einer Realitätsbasis dieser kollektiven Identität, da sie potentiell veränderlich und kulturabhängig ist – dass der Begriff im politischen Alltag so aber nicht benutzt wird, zeigen ideologische Strömungen wie der ‚Ethnopluralismus‘ in der Neuen Rechten, der letzten Endes auf eine völkisch-rassistische Konstruktion homogener nationaler Einheiten abzielt.

Die Debatte über *race* im Mittelalter ist bisher vornehmlich in Nordamerika geführt worden, beeinflusst von der spezifischen Geschichte und Demographie der europäisch dominierten Siedlergesellschaften, in denen sowohl die Entrechtung der Indigenen als auch die Sklaverei eine Kombination aus Hautfarbe, Genealogie und Rechtsstatus als Grundlage für die Konstruktion von *race* institutionell verankerten, deren Auswirkungen bis heute spürbar sind. Entsprechend drehen sich auch viele der Studien über mittelalterliche Konstruktionen von *race* um Hautfarbe und die Zuweisung von unterschiedlich hierarchisierten Kategorien zur Hautfarbe, oder zu Farben insgesamt. Einige Forschende aus Native Studies und Indigenous Studies haben den mangelnden Dialog zwischen Critical Race Studies und ihren eigenen Feldern angemerkt, der zumeist aus

³⁶ Vgl. Fitzgerald, *Race and Society* (2021), Kap. 1 „The Social Construction of Race“. Hier auch das bekannte Beispiel der Veränderung der Kategorien im US-amerikanischen Zensus seit Mitte des 19. Jahrhunderts.

³⁷ Ndiaye, *Race and Ethnicity* (2021), 113.

einer politischen Konfliktstellung erwächst und in der Konsequenz etwa die First Nations in den USA und Kanada vor allem als Opfer von Rassismus und Rassifizierung sieht, und nicht als Objekte eines aggressiven Siedlerkolonialismus.

Sowohl politisch-strategisch als auch wissenschaftlich dreht sich die Diskussion um das sogenannte ‚Black/white binary‘, also die Frage, ob und inwieweit Hautfarbe als Kategorie von *race* und Rassismus zentrale oder übergeordnete Bedeutung haben soll. Aus Sicht indigener Theorien gibt es dagegen starke Argumente, die auch für die Diskussion um mittelalterliche Konstruktionen hilfreich sein können. Andrea Smith – deren selbstgewählte Identität als Cherokee („fraudulent claims of Indigenous identity“³⁸) Gegenstand umfassender Kritik und einer personalrechtlichen Auseinandersetzung mit ihrer Universität war – schlägt für die USA drei Säulen von ‚white supremacy‘ vor: Sklaverei, Kolonialismus/Genozid, und Orientalismus. Diese drei Säulen erklären die unterschiedlichen Relationen und Politiken Weißer zu unterschiedlichen nicht-weißen Gruppen in den USA und machen es auch möglich, diese Gruppen gegeneinander auszuspielen: Schwarze als Komplizen im Kolonialismus, Indigene als Komplizen gegen nicht-weiße Immigration, nicht-weiße Immigranten als Komplizen im Kapitalismus. Entsprechend versäumt es eine Organisation aller von Rassismus Betroffener, die eigene Komplizenschaft zu adressieren. Smith kritisiert in den Schriften von Angela Harris, Jared Sexton und anderer Theoretiker:innen von ‚Critical Race Theory‘ ein Primat der Unterdrückung der schwarzen Bevölkerung und damit eine effektive Unsichtbarmachung der Bedeutung der First Nations für die Konstitution der USA. Sie vermutet, dass dies nur möglich ist, indem die genozidale Haltung des Siedlerkolonialismus in die Vergangenheit hineindefiniert wird, also als etwas Abgeschlossenes gesehen, während die Definition der schwarzen Bevölkerung als versklavbar als konstitutiv für den andauernden US-amerikanischen Kapitalismus gesehen wird. Das ‚light-skin privilege‘, das viele First Nation-Angehörige in der Logik der ‚white supremacy‘ im Vergleich zu Schwarzen haben, ist aus der kolonialen Perspektive aber kein Privileg, sondern ein Teil einer genozidalen Strategie, die indigene Bevölkerungen effektiv verschwinden lassen möchte.³⁹ Kevin Brynneel nennt indigene Bevölkerungen einen „afterthought in the political life of race in the United States“, und zwar in allen politischen Richtungen, als Konsequenz der politischen Dominanz des Siedlerkolonialismus in der kollektiven Erinnerung, der Indigene zwar nennt, aber gleichzeitig ihre Bedeutung für die Formation der Nation verleugnet.⁴⁰ Es ist offensichtlich, dass die Entwicklung solcher Theorien über die Bedeutung indigener Gruppen oder von Indigenität insgesamt für die Entwicklung rassistischer Kategorien in Europa, in den Ursprungsländern der Siedler:innen und Sklavenhalter:innen, anders verlaufen müsste.

Die Debatte um *race*, Blackness und deren Relation zu anderen Kategorien der Differenzproduktion kann durch einen Blick auf Europa und die historischen Wurzeln

³⁸ Siemaszko, UC Riverside professor (2023).

³⁹ Smith, Indigeneity (2012), 66–93.

⁴⁰ Bruyneel, Settler Memory (2021), 167.

vertieft werden, die hier die Entstehung dieser Kategorien begründet haben. Nachdenken über Rassismus im Mittelalter wird notwendigerweise vom Nachdenken über Rassismus heute beeinflusst. Deshalb dominieren die Studien über Blackness in mittelalterlichen literarischen Quellen, deshalb sind die Kontaktzonen zwischen den abrahamitischen Religionen im Mittelalter im Fokus der Untersuchungen – weil wir die dort zu beobachtenden Phänomene, diskursiven und linguistischen Muster leicht wiedererkennen können. Kontemporärer Rassismus kann sich auf die Hautfarbe beziehen, oder er kann antimuslimisch sein mit starken religiös-kulturellen Komponenten, oder er kann sich als Antisemitismus äußern. In Nordeuropa gibt es auch Rassismus, der sich nicht auf somatische Marker stützt und Personen trifft, die aus nordamerikanischer ohnehin, aber auch aus europäischer Perspektive weiß sind und sich nur durch ‚unsichtbare‘ Merkmale von den Mehrheitsgesellschaften unterscheiden: Rassismus gegen Saami ist ein Beispiel, Antislawismus ein anderes. Beide funktionieren nur in Gesellschaften, die ein anderes Set als somatische Marker, vor allem Hautfarbe, als Grundlage rassistischer Diskriminierung anlegen. Ausgehend von nordeuropäischen Gesellschaften der Nachkriegszeit und bis heute können die vielschichtigen Mechanismen von Rassismus, die nichts mit Hautfarbe oder Religion zu tun haben, anhand von drei Gruppen illustriert werden, die Rassismus ausgesetzt sind oder waren: die sogenannten Gastarbeiter:innen aus Spanien, Italien und der Türkei in Deutschland seit den 1960er Jahren;⁴¹ die sogenannten Russlanddeutschen in Deutschland seit den 1990er Jahren; und Diskriminierung aufgrund von Vornamen.⁴² In allen drei Fällen spielt Hautfarbe keine oder nur eine ganz untergeordnete Rolle für rassistische Diskriminierung, in allen drei Fällen sind die Diskriminierungen massiv und langanhaltend. In allen Fällen spielen Rassismus und Klassismus ineinander – einer der Ausgangspunkte der ‚Critical Race Theory‘ war die Weigerung der US-amerikanischen Linken, *race* (und Geschlecht) als eine eigenständige Kategorie der Unterdrückung anzuerkennen und nicht lediglich als eine Spielart von Klassismus.⁴³

Eine Übertragung dieser differenzierten Befunde auf mittelalterliche Texte ist nicht ohne weiteres möglich. Dagegen ist es leicht, Belege dafür zu finden, dass die kollektive Physiognomie von Bevölkerungsgruppen als distinkt angesehen und festgehalten wurde, auch in Relation zu ihrem Lebensraum. In den ‚Vinland-Sagas‘ werden die Bewohner:innen Nordamerikas als klein, mit großen Augen und breiten Wangen und hässlicher Haartracht beschrieben. Die altnordischen Texte folgen damit einer Tradition, die *pygmei boreali* im höchsten bekannten Norden vermutet, da ihre Verfasser aber im Gegensatz zu Adam von Bremen nahe Verwandtschaft mit den nordischen Siedler:innen in Grönland hatten, verlegten sie die Kleinwüchsigkeit an die nächste ‚frontier‘. Aus Sápmi sind keine ähnlichen Beschreibungen physischer Alterität bekannt, Saami werden gemäß ihrer kulturellen Eigenarten und ihrer Funktion innerhalb der Gesell-

⁴¹ Bozdoğan, Immer noch unbekannt (2021).

⁴² Erikson/Lagerström, Färre kontakter (2010).

⁴³ Omi/Winant, Once More (2008), 1565–1572.

schaften beschrieben: schnell auf Skiern, gute Jäger und Bogenschützen, zauberkundig. Vor allem das Motiv der schnellen Skier gehört zu einer ethnisch basierten Stereotypisierung, die sowohl in der lateinischen Historiographie als auch in den altnordischen Texten erkennbar ist – „*fiðr skriðr*“, Saami fahren Ski.⁴⁴ Ebenso wie die Inuit und die Bewohner:innen Nordamerikas werden auch die Saami mit der Praxis, Boote aus Tierleder zu bauen, in Verbindung gebracht, was einen distinkten Gegensatz zu den Bautechniken der Norweger und Isländer ausmachte, während die anderen Tätigkeiten, die im Zusammenhang mit Saami genannt werden, kaum als ethnisch spezifisch gelten können. Lediglich eine besondere Expertise einiger Saami im Jagen, Fischen und Bogenschießen wird hervorgehoben – wobei jeweils zwischen Charakterisierungen zu unterscheiden ist, die für eine Person gelten, die auch Saami genannt wird, oder für die gesamte Gruppe gelten sollen.

Beschreibungen der Physiognomie von saamischen Personen kommen in den lateinischen Texten gar nicht, in den altnordischen immer in Relation zur konkreten Person vor – eine hat ein Muttermal, eine andere hat schwarze Haare, eine dritte breite Wangenknochen. Dennoch wurden in einigen norwegischen Forschungsarbeiten rassistische Stereotype über Saami in die mittelalterlichen Texte projiziert und angenommen, dass sie als besonders klein oder breitgesichtig beschrieben wurden. Ebenso nahmen einige Forscher:innen an, dass Saami mit den devianten Physiognomien der Wesen *troll* und *rísar*, also abnorm groß, assoziiert wurden. Die Semantik von *troll* beinhaltet neben der Größe auch Magie, das Monströse und Übernatürliche, und wie Ármann Jakobsson herausgearbeitet hat, war sie in den früheren Texten sehr vielfältig, erlebte aber ab der Frühen Neuzeit eine Verengung auf das Riesige und Magische. Im 19. und 20. Jahrhundert dann wurden die Wesen aus den Sagas mehr und mehr mit spezifischen *races* identifiziert, darunter Saami.⁴⁵ Auch Solveig Wang sieht diese Zuschreibungen als Projektionen aus den rassenbiologischen und eugenischen Theorien des 19. Jahrhunderts, innerhalb derer Saami und Finnen vor allem anhand ihrer Schädelformen klassifiziert werden sollten. Sie stammen nicht aus den überlieferten mittelalterlichen Texten.⁴⁶

Saami sind bis heute eine Gruppe, die rassistischen Diskriminierungen ausgesetzt ist, die nicht auf einem imaginierten Set von somatischen Eigenschaften beruhen. Diese Diskriminierungen funktionieren primär in kleinen Gemeinschaften, in denen über Generationen hinweg bekannt ist, wer Saami ist und wer nicht, sowie aufgrund kultureller und sprachlicher Alterität. Vor allem aber wird Rassismus reproduziert aus der Andersbehandlung der Saami durch die norwegischen, schwedischen und finnischen Nationalstaaten, die über Jahrhunderte hinweg eine spezifische Definition von Saami-Sein und Saami-Kultur festgeschrieben haben und dies teilweise bis heute tun.⁴⁷ Viele

⁴⁴ Eine Zusammenstellung der Textbelege für dieses Motiv bei Wang, *Medieval Fennoscandia* (2023), 96–99.

⁴⁵ Jakobsson, *Troll Inside You* (2017), 32f.

⁴⁶ Wang, *Medieval Fennoscandia* (2023), 110f.

⁴⁷ Lingaas, *Hate Speech* (2021).

der dokumentierten rassistischen Angriffe und *hate crimes* richten sich nicht gegen Einzelpersonen, sondern beziehen sich auf die Saami als Gruppe mit stereotypisierten Eigenschaften, oder Rentiere werden stellvertretend angegriffen, gequält oder getötet. Den Hintergrund dafür bilden aber Stereotype, die aus der rassistischen Konstruktion der Saami als Gruppe und Objekt von eugenischen Maßnahmen resultieren.

Moderne rassistische Praktiken trafen nicht nur Saami, sondern auch Finn:innen, die in der Semantik der mittelalterlichen Texte kaum oder gar nicht von Saami zu unterscheiden sind. Es ist völlig unklar, ob diese Praktiken bereits in den Semantiken von *finnar* und *lappar* in den vormodernen Texten präfiguriert sein könnten. Die Sammlungspraxis des ‚Statens institut för rasbiologi‘ definierte finnische Menschen als eine eigene *race*, weshalb dessen Mitarbeiter:innen um 1870 menschliche Überreste aus mehreren während des Mittelalters benutzten finnischen Friedhöfen ausgruben und für Forschungen über den Zusammenhang von Schädelform und *race* nach Uppsala brachten. Die gegenwärtige Auseinandersetzung über die Auflösung der Sammlung und Restitution dieser Schädel belegt eindrücklich die tiefen gesellschaftlichen Wunden, die das *race-making* hinterlassen hat⁴⁸ – zwischen zwei Gruppen, die in den meisten Definitionen und Kategorien beide als sehr klar weiß angesehen werden.

Während es grundsätzlich eine Reihe von Argumenten dafür gibt, Definitionen von *race* für die Vormoderne auf solche Phänomene zu verengen, in denen somatische Marker für die Kategorisierung zentral sind, sprechen die angeführten Beispiele aus den nordeuropäischen Regionen eher dagegen. Sowohl die mittelalterlichen als auch die kontemporären Phänomene des Rassismus in Europa sind also vielschichtiger als die ‚color line‘, wobei die Hautfarbe natürlich auch im europäischen Rassismus eine wichtige Rolle spielt. Diese vorläufigen Befunde geben Anlass, im europäischen Kontext anders über *race* und auch über Indigenität nachzudenken. Die Tatsache, dass Antislawismus sowohl lange historische Wurzeln hat als auch kaum oder gar nicht in die Analysekatégorien der ‚Critical Race Theory‘ passt, wurde bereits in der deutschsprachigen Rassismusforschung angemerkt.⁴⁹ Rassistische Diskriminierung von Saami wurde im Prozess der Kolonialisierung erfunden und im 19. und frühen 20. Jahrhundert mit eugenischen Theorien ‚verwissenschaftlicht‘, sie baut aber rein auf kulturellen Zuschreibungen auf – Saami-Sein kann man nicht sehen. Im Fall der Saami scheinen es auch in den mittelalterlichen Quellen vor allem kulturelle Marker zu sein, die sie abheben, und diese wiederum galten nicht für alle Saami: nomadische Lebensweise, Techniken zur Jagd und zum Bootsbau. Nordeuropäischer Rassismus kennt neben der Hautfarbe noch ein ganzes Set von nicht-somatischen Eigenschaften, die Unterdrückung und hierarchische Anordnung von Menschengruppen begründen: Religion, Aufenthaltsstatus, Klasse, ‚Herkunft‘, Kultur, Sprache. Auch über diese sollte in der Analyse von

⁴⁸ Im August 2024 wurden nach mehrjährigen Verhandlungen etwa 80 der mittelalterlichen Schädel in Pälkäne beigesetzt. Während der Vorgang in finnischen Zeitungen großen Widerhall fand, wurde in Schweden kaum darüber berichtet. *Torvalds, Finska skallar* (2024).

⁴⁹ Zum antislawischen Rassismus siehe *Panagiotidis/Petersen, Geschichte und Gegenwart* (2023).

mittelalterlichem Rassismus, der ja zweifelsohne in diesen Gesellschaften entstanden ist, nachgedacht werden.

III.4 Viking Whiteness

Die Anwendung des Konzepts des Kritischen Weißseins auf vormoderne Zeiten ist noch weniger erprobt als das von rassismuskritischen Theorien.⁵⁰ Ebenso wie in der Diskussion über *race* müssen hier verschiedene Ebenen in Betracht gezogen werden: symbolische Aufladung der Farbe Weiß, die Konstruktion eines mehrfach privilegierten Kollektivs, die Verankerung dieser Privilegiertheit nicht nur in kulturellen, sondern auch somatischen Merkmalen. Kurz gesagt: die Frage ist interessant und könnte uns viel über die Ursprünge des nordeuropäischen Rassismus lehren, aber historisch unmöglich zu beantworten. Schuld sind die ‚Wikinger‘ und die zugehörige ‚Wikingerzeit‘, Konzepte, die aus einem Quellenbegriff eine kollektive Identität und eine ganze Periodisierung ableiten. Die skandinavistische Literatur- und Geschichtswissenschaft geht mittlerweile mit diesem Konstrukt weitgehend kritisch und differenziert um, jedoch ist es schwierig, die populär stark verfestigten Konnotationen zu vermeiden: während *vikingr* diejenigen Skandinavier:innen bezeichnete, die ihre Heimat verließen und auf Handels- oder Beutereisen gingen und auch die ‚Wikingerzeit‘ ereignisgeschichtlich durch diese Expansion definiert wird, suggeriert der Begriff eine kollektive pan-nordische Identität inner- und außerhalb Skandinaviens.

Zahlreiche Studien zu regionalen Unterschieden in Besiedlungsmustern, Urbanisierung, politischen Entwicklungen und vielem mehr haben aufgezeigt, dass es immense Unterschiede in den skandinavischen Gesellschaften der späten Eisenzeit und des frühen Mittelalters (etwa 700–1100) gab. Dennoch tendieren gerade Arbeiten zu kulturellen und religiösen Fragen sowie zum Kontakt oft dazu, zwar das ‚Anderere‘ genauer zu definieren – etwa in Form von Überlegungen, wer und wo die Saami, Bjarmar, Kvenner etc. waren und was ihre Identität ausmachte – in Bezug auf die Skandinavier aber implizit anzunehmen, dass sie eine gemeinsame Religion, politische Kultur, Sprache und damit auch Identität teilten. Alternativ zur ‚Viking Identity‘ besteht in den nordischen Ländern eine starke Tendenz, mittelalterliche Phänomene entlang der Grenzen der modernen Nationalstaaten zu untersuchen und zu diskutieren. Die Vorläufer einer kollektiven norwegischen oder schwedischen Identität drücken sich weniger in konkreten Arbeiten aus, die versuchen eine solche zu belegen, und mehr in der Auswahl der Forschungsthemen, deren Abgrenzung entlang der modernen Nationalstaaten gewählt wird.

⁵⁰ Insgesamt über das Konzept des Kritischen Weißseins siehe *Ravulo/Olcoñ/Dune* (Hrsg.), *Handbook of Critical Whiteness* (2023), mit einem Fokus auf Australien; *Tißberger*, *Critical Whiteness* (2017), aus einer psychologischen Perspektive.

Die Fiktion einer gemeinsamen Identität wird dadurch verstärkt, dass in vielen Quellen außerhalb Skandinaviens eine kollektive Terminologie für die ‚norðmenn‘ benutzt wurde – aber eben als Zuschreibung von Angelsachsen oder anderen, die primär unter den gewaltvollen Angriffen von Gruppen litten, deren interne Differenzierung für die Überfallenen kaum eine Rolle spielen konnte. Auch die Tatsache, dass die isländischen Sagas die Schriftüberlieferung für die vorchristliche Zeit dominieren und dass die sprachlichen Variationen, soweit zu rekonstruieren, recht gering waren im gesamten geographischen Raum, tragen zu dieser pan-skandinavischen Fiktion bei. Während Arbeiten über politische Kultur oder Wirtschaftsformen mit starker archäologischer Prägung lokale Identitäten und vor allem Praktiken in den Vordergrund stellen, sind unter anderem Arbeiten zur polytheistischen Religion darauf angewiesen, eine identitäre Linie von Island nach Gotland zu ziehen, von den Edden zu Runensteinen und Ortsnamen.

Die imaginierten kollektiven Identitäten fallen weit hinter die Ergebnisse von Einzelstudien zurück. Soweit bekannt, entstand soziale Kohäsion vor allem über persönliche Bekanntschaften und gemeinsame Rituale: die Geschenke und Feste in den Versammlungshäusern der lokalen Herrscher, die zugehörigen Opferungen, und vor allem die Thing-Versammlungen, in denen die freien Männer jedes Gesetzesdistrikts zusammenkamen. Gerade diese Distrikte, deren Einteilung und juristische Praktiken erst ab dem 13. Jahrhundert kodifiziert wurden,⁵¹ können als kulturelle und institutionelle Einheiten gelten, und wenn ein gemeinsamer Gesetzeskodex und die entsprechenden Praktiken als ein Anzeichen für eine chronologisch weit davor reichende regionale Identität gelten können, dann ist hier sicherlich eine der sinnvollsten Einheiten für eine solche gegeben. Eine halbwegs kollektive Identität wäre entsprechend etwa für die Bewohner:innen des Geltungsbereichs des ‚Gulapingslög‘ anzunehmen, eine Region, die grob dem heutigen norwegischen Landesteil Vestlandet entspricht. Wann die Praxis der Thingversammlungen jedoch begann, liegt erneut im Dunkeln, archäologische Funde können ihre zentrale Bedeutung nicht vor dem 11. Jahrhundert nachweisen. Zudem ist in den Gesetzestexten eine starke soziale Stratifizierung angelegt, die wiederum gegen eine gemeinsame regionale Identität spricht.⁵²

Ann-Sofie Gräslund hat die Frage von regionaler versus überregional gemeinsamer ‚Viking Identity‘ vor allem anhand archäologischer Funde diskutiert und konstatierte Gemeinsamkeiten vor allem zwischen den Regionen, die landschaftlich ähnlich waren: die nordwestliche Küste von Norwegen, die südliche Küste von Island, und die grönländischen Siedlungen. Sie erklärt Gemeinsamkeiten in Begräbnisritualen, religiösen Formen und Hausbau in Norwegen und den nordatlantischen Siedlungen analog zu den kollektiven Identitäten, die skandinavische Immigranten in den USA im 19. Jahrhundert

51 Gulapingslög, 12. Jh., und Frostupingslög, ebenfalls 12. Jh., beide wurden jedoch erst im 13. Jh. aufgeschrieben. Siehe *The Earliest Norwegian Laws*. Ed. *Larson*; *The Older Gulathing Law*. Ed. *Simensen/Jørgensen*.

52 Siehe hierzu *Allport*, *Construction and Reconstruction* (2017).

zeigten.⁵³ Auch sie sieht jedoch keine Anhaltspunkte für eine gemeinsame pan-skandinavische Identität in der mittelalterlichen Siedlungsperiode.

Die Wirkmächtigkeit fiktiver kollektiver Identitäten wird also durch verschiedenste Forschungsansätze dekonstruiert, jedoch durch einige Faktoren auch bestärkt: die Sprachsituation, den Mangel an schriftlicher Überlieferung in vielen Regionen, und nicht zuletzt die ‚Wikinger‘ selbst: weil sie in der Außenwahrnehmung der europäischen Länder, in denen sie auftauchten, als nordisches Kollektiv wahrgenommen wurden und in vielen Fällen nicht mehr zu rekonstruieren ist, ob sie aus Västergötland, Jylland oder den Westfjorden stammten. Diese Wahrnehmung als bedrohliches, reisendes und plünderndes Kollektiv spielt nach wie vor eine nicht zu unterschätzende Rolle für die skandinavische Identität sowie Außenwahrnehmung. Die immense Popularisierung dieser Konstruktion, nicht zuletzt auch mit völkischen und rassistischen Aufladungen, verstärkt sie noch.

Eine imaginierte weiße christliche Identität mit den entsprechenden Normierungen bezüglich Religion, Kleidung, Umgangsformen und akzeptierter Sprachen liegt vielen der kanonischen Texte aus dem Mittelalter implizit zugrunde, vor allem denjenigen, in denen es um Kontakt mit den Peripherien geht, in denen die ‚marvels‘ leben.⁵⁴ Auch die isländischen Sagas porträtieren eine normative Identität, deren Ziel es unter anderem war, die geographische und politische Peripherie Island neu zu zentrieren in Relation weniger zu Rom als zu den norwegischen Zentren der Königs- und Bischofsmacht in Nidaros und Oslo. Rassifizierte Imaginationen spielten eine zentrale Rolle bei dieser Definition oder Re-Zentralisierung. Ebenso wie die vielen Einzelstudien, die regionale und lokale Identitäten und Unterschiede in Skandinavien festgestellt haben, sollte diese Erkenntnis dazu dienen, dass die mittelalterliche Konstruktion von *race* und die Sicht auf das Andere keinesfalls aus einer kollektiven, homogenen Wir-Gruppe heraus formuliert und gelebt werden konnten. Die Anwendung von Terminologien und Konzepten des Kritischen Weißseins macht entsprechend für das nordeuropäische Mittelalter keinen Sinn – die Existenz dieser Theorien kann aber helfen, über das ‚Wir‘ oder jedenfalls das Gegenüber der rassistischen Identitätskonstruktionen nachzudenken und auch dieses ‚Wir‘ oder das in vielen Studien herangezogene ‚Eigene‘ nicht als selbstverständlich gegebene oder homogene Größe anzunehmen.

III.5 *Race as religion* oder Heiden daheim

Prozesse der ‚Rassifizierung‘ prägten die theologische Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum, die in einigen Fällen auch praktische Umsetzung erfuhr – rassistische Diskriminierung also anhand einer Gleichsetzung von *race* und Religion. Vor allem anhand von Konversionsprozessen sowie im Rahmen der zunehmend es-

⁵³ Gräslund, Norsemen (2009), 131–137.

⁵⁴ Siehe hierzu auch Vernon, *Race and Politics* (2021).

sentialistischen Zuschreibungen eines jüdischen kollektiven ‚Charakters‘ im Rahmen der *passio Christi* sind diese Rassifizierungen festzustellen. Juden erfüllten damit in der christlichen Imagination einige der Charakteristika, die später als *race* definiert werden würden: kollektive innere und äußere Eigenschaften, kollektive deviante Physiognomie. Die beiden Argumente dafür, dass hier *race* gleich Religion war, sind erstens die Vorstellung, dass der jüdische ‚Charakter‘ sich auch durch Taufe nicht ändern würde, dass also die Religion, die prinzipiell wechselbar war, die Essenz nicht verändern würde. Zweitens lässt sich für eine biologistische Bedeutung von Religion in den Fällen argumentieren, in denen die christliche Imagination Juden bestimmte somatische Eigenschaften zuschrieb, die aus ihrer Rolle bei der *passio Christi* resultieren sollten: Blutungen, Geschwüre, Spucken, Hörner, groteske Gesichtszüge und andere abstoßende äußere Eigenschaften wurden als hereditäre kollektive Strafe für die angebliche Folterung und Tötung Jesu Christi angesehen.

Die Einschätzungen der Bedeutung von Religion für mittelalterliche Konstruktionen von *race* gehen weit auseinander; je nachdem, aus welcher Perspektive religiöser Differenz argumentiert wird; mit dem Blick auf die Konstruktionen von Juden und Muslimen ergibt sich ein völlig anderes Bild als in Bezug auf Heiden oder auch Häretiker. Ein zentraler Unterschied zwischen Juden und Muslimen einerseits und Heiden andererseits liegt in der genealogischen Verbindung letzterer zu den christlichen Autoren und den Gesellschaften, in denen diese lebten.

Es gibt eine Forschungsrichtung, die *race-as-religion* als die dominante mittelalterliche Haltung zur religiösen Differenz ansieht; dies macht vor allem aus der Sicht der jüdisch-christlichen Beziehungen in Westeuropa Sinn sowie aus der Perspektive der Kreuzzüge gegen Muslime in Outremer. Entsprechend kommen viele derjenigen Studien, die in diesen Regionen angesiedelt sind und diese interreligiösen Kontakte beleuchten, zum Ergebnis, dass religiöse Differenz und deren Aufladung eine der wichtigsten Grundlagen für die Entwicklung des mittelalterlichen *race-making* war.

Lindsay Kaplan sieht im christlichen Konzept der ‚cursed inferiority‘, die Minderwertigkeit aus einem Set von Eigenschaften ableitet, Überschneidungen zwischen den Konstruktionen von Schwarzsein und Jüdischsein. Sie analysiert vor allem die mittelalterliche Exegese der Figuren Sem, Ham und Japhet sowie Esau und Hagar, und findet eine religiöse Intoleranz, die ähnlich wie pseudobiologische Konzepte von *race* funktionierte – mit Etienne Balibar gesprochen, einen nicht-somatischen Rassismus.⁵⁵ Auf religiöser Ebene müsste Weißsein dann aus einer Art umgedrehter Logik heraus argumentiert werden: der Fluch des Ham und der Segen des Japhet, weiß und europäisch zu sein und das Recht ererbt zu haben, über seine Brüder zu herrschen. Diese Tendenzen sind deutlich in Legitimierungen von Sklaverei im Antebellum-Süden der USA anzutreffen, in mittelalterlichen Texten jedoch nicht so ausformuliert – der Fluch des Ham und die daraus auf semantischer Ebene folgende Abwertung der Einwohner an-

55 Kaplan, *Figuring Racism* (2019), 1–5.

derer Erdteile als Europa wurde nicht aktiv in Aufwertung der eigenen Konstitution formuliert.

Lynn Ramey interpretiert, ähnlich vor allem in Bezug auf den Islam und die mittelalterlichen christlich-orientalistischen Konstruktionen von Muslim:innen argumentierend, Konversion als eine Art Mimikry im postkolonialen Sinne, eine erzwungene Anpassung an eine andere Kultur, um nicht getötet zu werden, die dennoch nie ganz gelingt, sondern nur eine Annäherung an Weiß-Sein (oder christlich-sein) erreichen kann.⁵⁶ David Nirenberg hat darauf hingewiesen, dass rassistische Konstruktionen des religiös Anderen sowohl im Christentum als auch im Islam bereits sehr früh zu finden sind, im Sinne einer Zusammenführung von Genealogie und Reproduktion mit Religion. Er schlägt deshalb vor, die Frage nach den Ursprüngen nicht als solche zu stellen, sondern vielmehr in jeder historischen Periode und Gesellschaft nach dem Potential für diese Zusammenführung zu suchen.⁵⁷

Alle diese Ansätze haben gemeinsam, dass sie mit religiösen Gegensätzen innerhalb der abrahamitischen Religionen operieren, deren gegenseitige Abgrenzungsnotwendigkeiten sich sowohl aus den gemeinsamen Textgrundlagen als auch aus der räumlichen Nähe, in der ihre Angehörigen in vielen Regionen in Europa und im Nahen Osten lebten, ergeben. Eine genealogische Weitergabe kultureller Merkmale und damit ein zentrales Kennzeichen vormoderner rassistischer Kategorien scheint sich aus der Stabilität und Nähe der drei großen monotheistischen Religionen zu ergeben. *Race-as-religion* lässt sich unschwer aus der antimuslimischen Sprache der christlichen Kreuzzugspropaganda ableiten oder aus der antijüdischen Ikonographie ab dem 14. Jahrhundert.⁵⁸ Dies ignoriert aber die multiplen Kritiken, diskursiven Verschiebungen, unterschiedlichen Manuskripttraditionen und abweichenden sozialen Praktiken im Kontakt zwischen Christen und Muslimen im Heiligen Land, teilweise auch zwischen Christen und Juden in Europa.

Alle, die das Christentum als ‚Heiden‘ bezeichnete, verkomplizieren jedoch das Bild, zumal in Nordeuropa, wo die eigene Genealogie oft nur wenige Generationen zuvor heidnische Vorfahren aufwies. Der Wechsel von verschiedenen gentilreligiösen Kulturen zum Christentum in ganz Europa markierte eine ständig voranschreitende ‚frontier‘, deren Verschiebung und Befestigung von umfangreichen politischen und institutionellen Prozessen begleitet wurde. ‚Heiden‘ existierten einerseits als ein Teil der bekannten Trias der Feinde des Christentums (Juden, Heiden, Muslime), als ein propagandistischer Kampfbegriff in den Wenden- und den baltischen Kreuzzügen, und damit als eine der Figuren, die christliche Emotionen erregen konnten und sollten. Europäische Christ:innen waren sich jedoch ihrer historischen, oft nicht lange zurückliegenden heidnischen Wurzeln nur allzu bewusst: so hat etwa Bernadette Filotas anhand der Pastoralliteratur des 10. Jahrhunderts in Westeuropa gezeigt, welche Vielfalt an heid-

⁵⁶ Ramey, *Black Legacies* (2014), 33.

⁵⁷ Nirenberg, *Race and Religion* (2021), 80.

⁵⁸ Eine scharfe Kritik an dieser Lesart, die letzten Endes die kolonialrassistischen Semantiken übernimmt, anstatt sie zu dekonstruieren, findet sich bei Pearce, *Inquisitor and the Moseret* (2020).

nischen Praktiken bekannt und im Gebrauch war und entsprechend in der Seelsorge adressiert wurde. Sie konnte auch zeigen, dass ‚Heidentum‘ dabei kein festgefügtes religiöses Konzept im strikten Gegensatz zu ‚Christentum‘ war, sondern eher ein flexibles soziales und praktisches – und das, obwohl die Pastoralliteratur per definitionem ebenfalls feindlich gegenüber den paganen Praktiken eingestellt war.⁵⁹ Ebenso wie für die Frage nach der praktischen Ebene der mittelalterlichen Konstruktionen von *race* müssen wir auch hier fragen, welche praktischen Implikationen die theologischen und ideologischen Entwürfe des ‚Heiden‘ hatten – auch und gerade in den Regionen, in denen die Christianisierung ein erst vor kurzem initiiertes und fortdauernder Prozess war, also in ganz Fennoskandien.

Die Obsession der isländischen Sagas mit Familienbeziehungen und -stammbäumen, die sich oft auf die Zeit des Religionswechsels beziehen, sind gute Beispiele dafür, dass die Verhandlung von religiöser Alterität in diesen Gesellschaften anders verlaufen musste als etwa auf der Iberischen Halbinsel. Während in anderen Regionen die initiale Verkündigung in der schriftlichen Überlieferung oft an einen oder eine immigrierte:n Heilige:n angebunden wurde – St. Henrik in Finnland, St. Sigfrid in Västergötland, beide Engländer – stellen die ‚Vinland-Sagas‘ Leif Erikson, den Abenteurer und Sohn eines Verbrechers, als den Verkünder der neuen Religion dar, einen Mann, der zwar aufgrund seiner familiären Herkunft und seiner späteren Taten als abenteuerlustig, mutig und mit weiteren virilen Qualitäten ausgestattet gelten konnte, nicht jedoch heiligmäßige Qualitäten aufwies. Dafür war er autochthon und konnte eine für die Sagas so zentrale Genealogie aufweisen, die ihn mit der Landnahme ebenso wie mit den späteren Generationen von Siedlern und den vorhergehenden Generationen von norwegischen Christen verband. Leifs eigene Konversion war im Grunde eine nicht-Konversion: Er fuhr nach Norwegen an den Hof von König Olaf Tryggvason, der außerhalb Norwegens getauft worden war, und wurde zum Missionar deklariert.

Eitt sinn kom konungr at máli við Leif ok sagði: „Ætlar þú til Grænlands í sumar?“ „Þat ætla ek,“ sagði Leifr, „ef þat er yðvarr vili.“ Konungr svarar: „Ek get, at þat muni vel vera, ok skaltu þangat fara með ørendum mínum, at boða þar kristni.“ Leifr kvað hann ráða skyldu, en kveyk hyggja, at þat ørendi myndi torflutt á Grænlandi. Konungr kvezk eigi þann mann sjá, er betr væri til fallinn en hann (...) Leifr tók land í Eiríksfirði ok fór heim síðan í Brattahlíð. Tóku þar allir menn vel við honum. Hann boðaði brátt kristni um landit ok almenniliga trú ok sýndi mǫnnum orðsending Óláfs konungs Tryggvasonar ok sagði, hversu mǫrg ágæti ok mikil dýrð fylgði þessum sið. Eiríkr tók því máli seint, at láta sið sinn, en Þjóðhildr gekk skjótt undir ok lét gera kirkju eigi allnær húsunum. Þat hús var kallat Þjóðhildarkirkja. Hafði hon þar fram bænir sínar ok þeir menn, sem við kristni tóku. Þjóðhildr vildi ekki samræði við Eirík, síðan hon tók trú, en honum var þat mjök móti skapi.⁶⁰

Einmal begann der König ein Gespräch mit Leif und fragte ihn: „Willst du im Sommer nach Grönland segeln?“ Leif sagte: „Das sollte ich wünschen, wenn es Ihr Wille ist.“ Der König antwortete: „Ich denke, es sollte so sein, du sollst meine Aufgabe erledigen und das Christentum dort predigen.“

⁵⁹ Filotas, *Pagan Survivals* (2005).

⁶⁰ Eiríks saga rauða. Ed. Sveinsson, Kap. 5.

Leif sagte, er sei willig, sich dessen anzunehmen, aber er selbst denke, dass es schwierig würde, diese Botschaft in Grönland anzubringen. Aber der König sagte, er kenne keinen Mann, der besser hierfür geeignet sei. (...) Leif ging in Eiriksford an Land, und reiste weiter nach Brattahlid. Die Leute empfingen ihn froh. Bald predigte er das Christentum und die katholische Wahrheit im ganzen Land und vermittelte die Botschaft von König Olaf Tryggvason an die Menschen, und er berichtete, wie viele großartige Taten und wie große Ehre diesen Glauben umgeben. Eirik war zurückhaltend, seinen Glauben abzulegen, aber Tjodhild ergab sich direkt, und sie gab den Auftrag, eine Kirche nicht sehr nah am Haus zu bauen. Das Gebäude wurde Tjodhilds Kirche genannt, an diesem Ort brachte sie ihre Gebete dar, ebenso wie die Leute, die das Christentum empfingen, und das waren viele. Tjodhild wollte keinen Verkehr mehr mit Eirik haben, seit sie den Glauben empfangen hatte, und dies war eine große Herausforderung für sein Wesen.

Die Verortung des Religionswechsels einerseits in der Geschichte des norwegischen Königtums und andererseits in der Landnahme in Grönland und Island waren im Island des 14. Jahrhunderts wichtiger zu erzählen als die Taufe des werdenden Laienmissionars Leif oder die Konversion der „vielen Leute“, die das Christentum annahmen. Genealogie, Religion und Kultur sind zweifelsohne wichtige Aspekte auch in dieser Erzählung, aber der Konversionsprozess an sich geschieht innerhalb ein und derselben Familie, die so zentral ist für die Geschichte des Landes. Þjóðhildrs Sexstreik steht symbolisch für das Konfliktpotential, das die Konversion mit sich bringen konnte – praktische Auseinandersetzungen innerhalb von Familien, politische Erwägungen, inwieweit das Christentum auch eine Unterwerfung unter den König bedeutete. Der Religionswechsel von Eiriks Ehefrau und Sohn markiert seine schwindende Macht in der Kolonie und das Ende deren Unabhängigkeit, berichtet zu einem Zeitpunkt, als alle nordatlantischen Kolonien sich der norwegischen Krone steuerpflichtig gemacht hatten.

Im Westnordischen ist der Begriff *heiðinn* als Selbstbezeichnung für die lokale polytheistische Religion im Gegensatz zum Christentum belegt, wenn auch nach der Christianisierung aufgezeichnet; umfangreiche Beschreibungen der Riten sind in christlichen Texten Nordeuropas in Latein und Altnordisch erhalten.⁶¹ Auch die Verhandlung der eigenen Vergangenheit als ‚heidnisch‘ gehörte in den nordeuropäischen und englischen Gesellschaften und Literaturen des Mittelalters (und der Frühen Neuzeit) zur Konstruktion des Heiden,⁶² und alleine schon deshalb erscheint eine klar biologistisch-rassistische Zuschreibung an die gesamte Figur des Heiden unwahrscheinlich – er war den mittelalterlichen Christen in Nordeuropa historisch, sprachlich und kulturell, in vielen Fällen sogar familiär, recht nahe. Der Gegensatz zwischen Christen und Heiden war in hohem Maße als dynamisch angelegt,⁶³ durch die historische und kulturelle Nähe, durch die Hoffnung auf Bekehrung und Missionierung der

⁶¹ Lassen, *Odin's Ways* (2022).

⁶² Für England: *Salih*, *Imagining the Pagan* (2019).

⁶³ Für die Hagiographie des 13. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum siehe hierzu *Prautzsch*, *Heilige und Heiden* (2021).

Heiden, und durch die Ambiguität von exotisierten Heiden in fernen Ländern und sehr nahen Heiden in der eigenen Vergangenheit.

In der Tat stellte die Konstruktion einer Grenze zwischen Christen und Heiden eine wichtige Funktion der altnordischen (und lateinischen) Historiographie dar. Die sozialen Praktiken, die dasselbe Ziel verfolgten, richteten sich in Fennoskandien an die gesamte Bevölkerung, nicht spezifisch an Saami, Finnen oder andere nicht-nordisch sprechende Gruppen. Die norwegischen Rechtstexte etwa belegen, dass aggressive Versuche, eine Trennung zwischen christlichen und paganen Ritualen durchzusetzen, primär an die norwegisch sprechende Bevölkerung gerichtet waren, die demnach gut über heilige Orte und rituelle Praktiken der Saami informiert war.⁶⁴ Magische Praktiken wurden zwar in den narrativen Texten vor allem den Saami zugeschrieben, diese werden aber keineswegs rein negativ geschildert, sondern deuten auf eine noch im 13. Jahrhundert und später andauernde Ambiguität von Ritualen und den damit verbundenen sozialen Praktiken hin.

Mit semantischen und praktischen Wurzeln in den ‚goyim‘ der hebräischen Bibel, entwickelt in der Alten Kirche als Trias Christen – Juden – Heiden, wurden Heiden zu einer christlichen Konstruktion, die aus ganz verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt war: gentilreligiöse Kulte unterschiedlichster Art und aus ganz Europa, nicht-monotheistische Kulte der Antike, Aberglaube, magische Praktiken, Idolatrie, schismatische und als häretisch angesehene Praktiken aus anderen christlichen Konfessionen und Richtungen. In ihrer Konstruiertheit ähneln die Heiden den ‚hermeneutischen Juden‘ aus dem theologischen Diskurs, im Gegensatz zu diesen fehlte ihnen aber ein gemeinsamer kultureller und religiöser Bezugspunkt, der über die negative Bestimmung als Nicht-Christen hinausgegangen wäre. In der christlichen Theologie und Literatur erfüllte der Begriff des Heiden ganz unterschiedliche Funktionen: die der christlichen Selbstvergewisserung durch die Abgrenzung von all dem, was nicht-christlich sein sollte, die Verurteilung und polemische Bezeichnung bestimmter Praktiken und Riten, die exotisierende Beschreibung von Bevölkerungsgruppen und deren Kultur, die Legitimierung von Kreuzzügen und Expansion im Ostseeraum.

Trotz dieser dynamischen Situation des Religionswechsels dominiert in der Forschung ebenso wie in nationalromantischen Narrativen eine darwinistische Vorstellung vom Christentum als einer überlegenen Kultur: bezüglich derjenigen, die Sprache, Herrschaftsstrukturen und kulturelle Aspekte auch nach der Christianisierung und bis in die Neuzeit beibehielten, wird die Christianisierung meist als eine aktive bewusste politische Strategie gesehen, eine Möglichkeit, erfolgreiche Herrschaftsmodelle zu übernehmen und Allianzen mit gefestigten Erbdynastien zu schmieden – so wie die dänischen und norwegischen Herrscher, deren Konversion als machtpolitische Entscheidung dargestellt wird und manchmal auch als Nukleus der modernen skandinavischen Nationalstaaten, nie jedoch als ein Versuch, eine Art Vorfeldorganisation für spätere Besatzungen zu schaffen. Im Gegensatz dazu wird die Christianisierung von

⁶⁴ Wang, Finnvitka (2022), 21.

entweder verschwundenen oder lange nicht als eigenständige Nationen gefassten Bevölkerungsgruppen als gewaltsame Konversion im Rahmen von Unterwerfung und Kolonialismus beschrieben, und zwar nicht nur aus der Perspektive der Kolonisatoren heraus, sondern als Teil einer neuzeitlichen nationalen Selbstvergewisserung. Dies gilt etwa für die baltischen Länder, in deren Nationalstaatsbildung eine positive Bezugnahme auf die vorchristliche Gesellschaft ebenso wie eine Heroisierung derjenigen legendarischen Gestalten vorkam und noch vorkommt, die christliche Missionare töteten.⁶⁵ Auch in Finnland gibt es ähnliche Tendenzen, die schwedische Kolonisierung mit der Christianisierung gemeinsam als Einschnitte in die finnische kollektive Entwicklung zu sehen und entsprechend den nur hagiographisch belegten Widerstand gegen den ersten Missionar Henrik als nationale Selbstbehauptung zu überhöhen.⁶⁶ Diese Narrative reproduzieren, trotz oder gerade wegen ihrer Heroisierung einzelner Widerstandstaten gegen den Religionswechsel, eine koloniale Sicht auf indigene Gruppen als passive Empfänger von Religion und Kultur, nicht als gleichberechtigte Teilnehmer:innen in Kultur- und Religionskontakt. Gleichzeitig machen sie deutlich, dass in vielen europäischen Nationen die eigene pagane Vergangenheit bis heute als ein positiver Bezugspunkt dient.

Eine Rassifizierung der Figur des Heiden anzunehmen ist zwar möglich und fand teilweise auch Niederschlag nicht nur in den mittelalterlichen Texten, sondern auch in den rassistischen Praktiken des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Gleichzeitig muss die Relation der mittelalterlichen Autoren ebenso wie der modernen Forschung zur paganen Vergangenheit in der eigenen Region differenziert betrachtet werden – die Positionen reichen von Heroisierung der paganen Vorfahren über eine Projektion der religiösen Differenz in koloniale Grenzgebiete bis hin zu nationalromantischer Vereinnahmung der Konflikte um den Religionswechsel. Alle diese Positionen, die sich aus unterschiedlichen Kontaktzonen und Kolonien im mittelalterlichen Europa herleiten, sprechen gegen eine klare Anwendbarkeit der Formel *race-as-religion*.

⁶⁵ Strenga, Bishop-Killer (2024).

⁶⁶ Heikkilä, Lalli (2022).

IV Rassismus und Kolonialismus in Nordeuropa

*Skrælingar herivdv a Grænlandinga og drapv af þeim xvijj menn og toku ij sueina og Prælkudu.*¹

Die [Inuit] überfielen die Grönländer und töteten 18 Männer von ihnen und nahmen zwei mit sich und machten sie zu Sklaven.

Die isländischen ‚Gottskalks annaler‘² verzeichnen für die Jahre 1377–82 nur dieses Ereignis aus Grönland: ein Überfall der Inuit auf die nordischen Siedlungen, unprovokiert, unerklärlich und gewaltsam. Waren dem andere Kontakte, friedlicher oder unfriedlicher Art, vorausgegangen? Stellte der Überfall einen Versuch dar, die Kolonisatoren zu vertreiben? War es ein Beispiel für indigenen Widerstand? Oder stellte die nordische Historiographie den Überfall so dar, um Aggressionen aus den Kolonien heraus zu rechtfertigen, vielleicht auch um Verstärkung aus Island anzufordern?

Solche Mechanismen von Gewalt, Legitimation und Widerstand sind aus kolonialen Beziehungen weltweit bekannt. Für die nordischen Siedlungen in Grönland wird sich die Frage nicht abschließend klären lassen, aber eine gemeinsame Betrachtung von schriftlichen und materiellen Quellen lassen auf den Charakter des vormodernen Kolonialismus in Nordeuropa schließen, der sich deutlich vom frühneuzeitlichen unterschied: in der fehlenden Planhaftigkeit, in der Demographie, in der Ausbeutung von Ressourcen, und in den Relationen zwischen autochthoner und neu siedelnder Bevölkerung.

Postkoloniale Theorie will die Verflechtungen gegenwärtiger Gesellschaften mit Kolonialismus thematisieren, Wissen und Bedeutungen dekolonisieren. Rassismuskritische Mediävistik hat eine ähnliche auf die Gegenwart gerichtete Zielsetzung, nämlich die historische Gemachtheit von Kategorien der Ausgrenzung und Abwertung zu analysieren und sichtbar zu machen. Beide Richtungen gehen von bestehenden Verhältnissen aus und ziehen daraus ihre Fragestellungen für vormoderne Phänomene. Diese Ausrichtung wird von konservativeren Bereichen der Mediävistik und auch der Frühneuzeit-Forschung kritisiert. Kritik gibt es aber auch aus den Bereichen der postkolonialen Studien, die sich mit modernen Formen des Kolonialismus befassen und dafür ein Konstrukt als notwendig erachten, das es im Mittelalter nicht gab: das Empire, eine staatliche Struktur, die mit Hilfe von militärischer und politischer Übermacht sich Territorien außerhalb ihres eigenen Territoriums unterwirft und diese beherrscht, wobei religiöse Institutionen sowie eine wissenschaftliche Legitimierung diese Herrschaft unterstützen und befestigen.

Das Verhältnis zwischen Rassismus und Empire wird oft so gedacht, wie Julian Go es formuliert hat:

¹ Gottskálks annaler. Ed. Storm, 364.

² Die Handschrift ist nach dem Priester und Historiker Gottskálk Jónsson (1524–1593) benannt, man geht aber davon aus, dass er für die Jahre bis 1395 ein älteres, verlorengegangenes Manuskript zur Vorlage hatte oder es direkt kopiert hat. Storm, Forord, in: Ebd., XXV–XXXIX.

For postcolonial theory, it is not race that has been central historically, rather it is imperialism and colonial domination that have been central. If anything, colonial power made race central. Without recognizing this, and instead treating race as the main causal agent, we would be obliged to think of race as preexisting the modern colonial relations initiated by Europe's conquest of the so-called new world. Postcolonial theorists approach the matter differently: it was only through the imperial encounter and systems of colonial power that race was invented, constructed, and deployed as a tool of power in the first place.³

Die Unmöglichkeit, im europäischen Mittelalter eine Empire-artige Struktur auszumachen, würde es demgemäß auch unmöglich machen, mittelalterliche Formen von Rassismus zu analysieren, da das eine das andere notwendig bedingt. Was die Existenz von vormodernen Formen von rassistischen Kategorisierungen betrifft, hat die Forschung diese Ansicht bereits hinreichend widerlegen können. Jedoch wurde bisher keine Kopplung von Rassismus und Kolonialismus in der Vormoderne ausgemacht, oder versucht auszumachen – eventuell auch, weil einige der explizit modernen Bestimmungen von Kolonialismus, in seiner Verbundenheit mit den *imperial encounters* und dem kapitalistischen Wirtschaftssystem, einfach Sinn ergeben.

Um jedoch nicht alle vormodernen Phänomene für die postkoloniale Forschung verloren zu geben – und damit auch die Erforschung der vormodernen Wurzeln und Vorläufer des modernen Kolonialismus aufzugeben – müssen die Paradigmen und Rahmenbedingungen historisch kontextualisiert und abgeglichen werden. In Ermangelung eines offensichtlichen Empire ist es zunächst notwendig, Kolonialismus in seine Bestandteile zu zerlegen und in den jeweiligen historischen Perioden und Regionen auszuloten, welche davon gegeben waren: militärische Eroberung und politische Herrschaft, ökonomische Ausbeutung und asymmetrische Handelsbeziehungen, Sklaverei und Unfreiheit, Siedlerkolonialismus, und schließlich die ‚Episteme des Empire‘, also Wissenssysteme, die die kolonialen Herrschaftsformen vorbereiten und stützen.

Gemeinsam mit den konkreten staatlichen Machtverhältnissen, die Kolonialismus ausmachen und ermöglichen, sind vor allem zwei Komplexe kennzeichnend: erstens die Ausbeutung von menschlichen und natürlichen Ressourcen für die Kolonialmacht, und zweitens die Legitimation der kolonialen Machtverhältnisse durch einen ideologischen Überbau, der die Überlegenheit der Kolonisatoren und die Unterlegenheit der Kolonisierten festzuschreiben sucht: *the white man's burden*, die angebliche Notwendigkeit, europäische Kultur und Zivilisation zu den *savages* zu bringen.⁴ In der Vormoderne hängen alle Phänomene, anhand derer sich Kolonialismus diskutieren lässt, mit der Ausweitung der Christianitas zusammen, mit der Integration von Regionen und Bevölkerungsgruppen in die christliche Welt, Administration und Schriftlichkeit. Das mittelalterliche Europa konstituierte sich über 800–900 Jahre hinweg vor allem durch

³ Go, *Postcolonial Possibilities* (2022), 584.

⁴ ‚The White Man's Burden‘ ist der Titel eines Gedichts von Rudyard Kipling, in dem er die US-amerikanische Kolonisation der Philippinen willkommen hieß. Die Phrase wird synonym, teils auch sarkastisch benutzt für die angeblichen guten Intentionen einer notwendigen Zivilisationsvermittlung, die die europäischen Mächte mit kolonialer Ausbeutung verfolgten.

diesen Prozess der Expansion, durch die Bildung eines Raumes, in dem eine Religion, eine Schriftsprache und durch diese geprägt relativ ähnliche Herrschaftsstrukturen ausgebildet wurden. Bei allen regionalen und chronologischen Unterschieden ist also zu überlegen, ob dieser christliche Kulturkreis nicht eine Art Empire-Superstruktur ausmachte – zumal er unzweifelhaft die Voraussetzungen schuf, um mittelalterliche Konstruktionen von *race* nicht nur zu generieren, sondern auch zu verbreitern, nämlich eine missionarische Religion, getragen von Dynastien, die diese zu verbreiten suchten, und eine Schriftkultur, innerhalb derer Ideen von christlicher Überlegenheit und einer notwendigen Anpassung an die als dominant erlebte Kultur gefordert wurde.

IV.1 Kolonien und Kolonialismus

IV.1.1 Postkoloniale Mediävistik

Kolonialismus ist komplex. Der praktische Vorgang, dass eine Gruppe von Menschen das Land einer anderen Gruppe besetzt und dessen Bevölkerung und Ressourcen ausbeutet, zog und zieht eine Vielzahl von ideologischen, institutionellen und kulturellen Praktiken nach sich, deren theoretische Durchdringung und Beschreibung erst im Rahmen der postkolonialen Studien nach und nach möglich wurden, die wichtigsten davon formuliert von Menschen, die selbst Erfahrungen als Kolonisierte hatten und haben. Koloniale Praktiken entwickelten sich anfänglich ohne eine Theorie dahinter, sie entstanden in der oft gewaltvollen und asymmetrischen Interaktion zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden. Zu den langfristigen Folgen gehört unter anderem eine Hegemonie des Wissens und der kulturellen und erkenntnistheoretischen Praktiken, die mit dem Begriff epistemische Gewalt beschrieben wurden.

Postkoloniale Lesarten mittelalterlicher Eroberungen und der danach etablierten Herrschaftsverhältnisse müssen den größeren ideologischen Rahmen im Blick behalten und auch bisherige Erkenntnisse über das Funktionieren von Herrschaft in bestimmten Regionen und Perioden beachten. Ein Beispiel: Im Zuge der anglo-normannischen Invasion Irlands entstand um 1188 Gerard von Wales' ‚*Topographia Hibernica*‘, eine Beschreibung der Geographie, Flora und Fauna sowie Bevölkerung Irlands. Matthew X. Vernon hat diesen Text mit Frantz Fanons ‚*Les Damnés de la terre*‘ zusammen gelesen und eine *striking consonance* zwischen Gerald's Beschreibung der Iren unter normannischer Herrschaft und Fanons Beschreibung der Kolonisierten in den Augen der Kolonisierer entdeckt: die Reduzierung von Menschen auf einen tiergleichen Status. Suzanne Conklin Akbari würdigte diese Lesart und ging noch einen Schritt weiter; sie sieht in der ‚*Topographia*‘ die Produktion des ‚Indigenen‘ durch die binäre Beziehung zwischen Indigenen und Europäern vorgedacht, die Produktion von asymmetrischen Machtstrukturen, genau wie von Fanon beschrieben.⁵ Hier scheint sowohl eine Pro-

5 Conklin Akbari, *Race, Environment, Culture* (2021), 56.

jektion der modernen blutigen Kämpfe in Irland auf die mittelalterliche Eroberung vorzuliegen als auch eine gewisse unbeabsichtigte Verharmlosung des Kontexts der Abfassung von ‚Les Damnés de la terre‘.

Vermutlich ist es kein Zufall, dass die Debatte über *race* im Mittelalter aus den nordamerikanischen Akademien kommt, aus Ländern, in denen eine aktive koloniale Situation bezüglich der First Nations herrscht und deren Medieval Studies mit ihrem noch bis vor kurzem alleinigen Fokus auf das europäische Mittelalter in der kolonialen Tradition stehen, die europäische Vergangenheit als die relevante Vergangenheit der Siedler:innen zu verstehen und entsprechend zu lehren. Die Dominanz der British Literature-Departments in diesem Bereich der Theoriebildung und Geschichtswissenschaft verstärkt die konkreten und ideologischen Verbindungen zur Kolonialmacht Großbritannien weiter.⁶ Die nordamerikanische Mediävistik hat entsprechend für die Untersuchung der Entwicklung von *race-thinking* und Rassismus im Mittelalter vor allem Quellen von den britischen Inseln herangezogen. Diese Region war, wie auch der Rest Europas, von verschiedenen Bevölkerungsgruppen bewohnt, die sich gegenseitig überfielen, tributpflichtig machten und unterdrückten. Bis zum 5. Jahrhundert regierten Römer Teile der Inseln. Wikinger aus Skandinavien hatten um 1000 einen Teil besetzt und einen Herrschaftsbereich errichtet sowie einige Territorien in Irland zu Vasallen gemacht. Wales, von keltischsprachigen Personen bewohnt, kam erst unter normannische, dann englische Herrschaft. Ab 1066 eroberte eine normannisch-bretonisch-flämische Gruppe die Insel, der sogenannte ‚Norman conquest‘, dem die Einführung des Normannischen als Elitensprache und die Vergabe vieler Ländereien der englischen Elite an normannische oder englische Gefolgsleute Wilhelms des Eroberers folgte. Nur 100 Jahre später überfielen diese Anglo-Normannen Irland. Jede dieser Eroberungen und Veränderungen von Herrschaftsbereichen hatten Einfluss auf Sprache, Kultur und Institutionen vor allem der Eliten, weniger der breiteren Bevölkerung. Landwirtschaftliche Techniken, Haustierrassen, Bautechniken, religiöse Reformen und andere kulturelle Aspekte wurden mitgebracht und angenommen oder verworfen. Wie auch in anderen Regionen Europas entstanden in diesem kulturellen und sprachlichen Konglomerat Texte, die bestimmten Kulturen und Personengruppen nicht unbedingt offen und positiv gegenüberstanden. Das macht sie jedoch noch nicht zu direkten Vorläufern des British Empire.

Angesichts der vielfachen ‚Kolonisierungen‘ auf den britischen Inseln – wie auch in anderen Teilen Europas – scheint es schwierig, diese als die Etablierung von dauerhaften Machtstrukturen zu lesen, ähnlich denen im kolonisierten Nordafrika während des algerischen Unabhängigkeitskrieges, der Entstehungszeit des Texts von Fanon. Die britischen Inseln mit ihren vielfältigen Invasionen und Herrschaftswechsels stellen auch, ebenso wie viele andere Regionen Europas, die Frage: Wer war wann und wo als indigen anzusehen, welche Elite, von wo eingewandert, wird nicht mehr als Fremd-

⁶ Dieses Paradox wurde bereits in der Sammelrezension zu einigen frühen Arbeiten der postkolonialen Mediävistik angemerkt: Gaunt, *Middle Ages* (2009).

herrschaft, als Kolonisierer gesehen? Fanon schrieb über die Produktion der Indigenen als Resultat der kolonialen Machtverhältnisse, den ‚colonial gaze‘, die Vereinnahmung nicht nur der kolonisierten Bevölkerungen, sondern auch der Länder, des Wissens, der Körper, der Sprachen durch in seinem Fall französische Herrschaft. Er rief zu bewaffnetem Widerstand auf und kritisierte besonders die Rolle derjenigen, die als im kolonialen System Ausgebildete Zugang zu Wissen, Sprache und damit Machtpositionen über die eigene Bevölkerung bekommen konnten, wenn sie nicht aktiv die Seite der zu Befreienden wählten, die Kollaborateure – zu denen man im Beispiel der ‚*Topographia Hibernica*‘ wohl auch Gerard von Wales zählen müsste, aufgrund seines normannisch-walisischen Familienhintergrunds und seiner Ausbildung in der hegemonial-elitären Kultur der Normannen.

‚*Les Damnés de la terre*‘ ist eine Aufforderung zur Findung einer eigenen Identität durch die Wahl der politischen Position des gewaltvollen Befreiungskampfes gegen die Kolonisatoren, geschrieben von einer Person, die selbst in der französischen Armee, in französischen Universitäten gewesen war und das Nicht-Ganz-Dazugehören der Kolonisierten und den Rassismus selbst erlebt hatte.⁷ Es ist oft, fast immer, interessant, produktiv und inspirierend, mittelalterliche Texte mit Hilfe von Theorien, Terminologien und Ideologien der Neuzeit zu lesen, die ein vertieftes, aktualisiertes Verständnis der oft fragmentarischen Überlieferung ermöglichen, anthropologische Zugänge zu einer entfernten Gesellschaft. Gleichzeitig sollten wir aber anerkennen, dass einige dieser Terminologien und Theorien ihre Bedeutung aus völlig anderen gesellschaftlichen Konstellationen bekommen haben. Begriffe, die aus postkolonialen Kämpfen resultieren und innerhalb dieser Kämpfe machtvoll geworden sind und Menschen ermächtigt haben, weil sie auf konkret bestehende und weiterwirkende Unrechts- und Unterdrückungsverhältnisse verweisen, müssen zwangsläufig für andere Perioden, andere gesellschaftliche Konstellationen andere Bedeutungen und Implikationen haben. Einige Begriffe müssen vielleicht als politische Kampfbegriffe erhalten bleiben, um genau die Semantiken zu evozieren, die sie aufgrund ihrer Entstehung in konkreten Kämpfen erhalten haben – sie als Inspiration für Lesarten mittelalterlicher Texte zu benutzen, bedeutet, die mit ihnen verbundenen Semantiken auf eine entfernte Gesellschaft zu beziehen, deren Verletzungen und Traumata wir nicht abschätzen können, und damit ihre politische Macht zu schwächen. Begriffe wie Kolonialismus, Kontaktzonen und Indigenität evozieren koloniale Machtstrukturen, die Unterdrückung von Kultur und Sprache, Genozide, Landraub, einen jahrhundertelangen Kampf um Selbstbestimmung und Menschenrechte. Ohne genau wissen zu können, wie es den Bauern in Irland und Wales mit der anglo-normannischen (oder römischen, oder skandinavischen) Herrschaft ging, bezweifle ich, dass alle diese mit dem Begriff verbundenen Bedeutungen auf sie anwendbar waren und sind.

Es muss einen Weg geben, parteiisch mit den Betroffenen von Kolonialismus zu sein, gerade aus den Ländern heraus, von denen derselbe ausging, ohne vormoderne

⁷ Fanon, *Verdammte dieser Erde* (¹⁶ 2017).

und moderne Phänomene direkt in eins zu setzen und damit mit der Intention der Parteilichkeit eine Verharmlosung zu betreiben.

IV.1.2 Nordische Kolonien

Ähnliche Gefahren, die aus der Konstruktion einer allzu langen historischen Kontinuität des Kolonialismus erwachsen, lauern auch bei einer Untersuchung derjenigen Regionen und Bevölkerungen in Nordeuropa, die in der Neuzeit kolonisiert wurden. Die europäischen Reisen nach Nordamerika wurden (und werden teilweise) als Traditionslinien europäischer Entdeckungslust und erfinderischer Waghalsigkeit gesehen, die im Siedlerkolonialismus der ‚Neuen Welt‘ ihre Fortsetzung fand. Gemäß Etienne Balibar, der an der Verquickung von Nation und Rassismus interessiert war, entstand Nationalismus vor der Entstehung der eigentlichen Nationalstaaten, er spielte eine Rolle für die diskursive Erschaffung von Nationen, dem nation-building, innerhalb dessen fiktive Entitäten in Konkurrenz und Ausschluss zu anderen Entitäten imaginiert wurden.⁸ Wie die meisten der nationalismuskritischen und postkolonialen Theorien beruht auch diese auf modernen Konzeptionen von vor allem europäischen Nationalstaaten, für deren Aufbau Kolonien in der Tat nicht nur einen wichtigen ökonomischen Faktor, sondern auch ein notwendiges Anderes bildeten.

Die nordischen Siedlungen in Grönland wurden als Begründung dänischen Besitzes und damit die Kolonisation ab 1721 als legitime Fortführung einer etablierten Herrschaftspraxis dargestellt, insofern spielten sie zu dem Zeitpunkt definitiv eine Rolle in der frühneuzeitlichen Entwicklung der dänischen Nation und deren Expansionsansprüchen.⁹ Das bedeutet aber nicht, dass die ab dem 10. Jahrhundert gebildeten Kolonien im nordatlantischen Raum als Kolonialismus definiert werden sollten oder koloniale Strukturen aufwiesen. ‚Kolonien‘ bezeichnet einerseits die ausländischen Besitzungen eines Kolonialstaates. Der Begriff bezeichnet aber auch eine Gruppe von Personen, die außerhalb ihres Herkunftslandes in einer zusammenhängenden Gruppe leben und dort mehr oder weniger Sprache und Kultur ihres Herkunftslandes beibehalten – auch wenn die Herkunft mehrere Generationen zurückliegt. Ebenso kann ‚Siedlung‘ vielerlei bedeuten – im Kontext des Siedlerkolonialismus eine ‚bevölkerungspolitische Neuordnung‘ eines Territoriums durch den massenweisen Zuzug einer bestimmten Bevölkerungsgruppe. Die wenigen hundert Menschen, die aus Island nach Grönland und von dort aus nach Nordamerika reisten, bildeten Kolonien, und die Kolonie in Grönland behielt viele kulturelle Praktiken aus Island bei, aber alleine die demographische Lage in Skandinavien zu dem Zeitpunkt hätte es nicht möglich gemacht, diese durch Zuzug so weit auszudehnen, dass Bevölkerungs- oder Machtverhältnisse grundlegend hätten verändert werden können. Soweit zu rekonstruieren, beruhten die Siedlungen nicht auf

⁸ Ndiaye, *Race and Ethnicity* (2021), 120 f.

⁹ Siehe hierzu Møller Jensen, *Korstoget til Grønland* (2022).

der räumlichen oder ressourcenmäßigen Vertreibung der autochthonen Bevölkerungen. Dies anzuerkennen, bedeutet nicht, die fatalen Folgen der späteren Kolonien zu minimieren. Der Blick auf die mittelalterlichen nordatlantischen Kolonien als eine kontinuierliche europäische Kolonisierung reproduziert jedoch kontemporären Nationalismus – ein nicht-eurozentrischer und nicht-nationalistischer Blick sieht die Kolonien als einen kurzlebigen Teil eines jahrhundertlang funktionierenden Systems von Warenaustausch und Mobilität im Nordatlantik, der von diversen indigenen Gruppen geschaffen und dominiert wurde.

Im nordatlantischen Raum wurden die vormodernen Siedlungen errichtet, ohne dass es militärische Auseinandersetzungen gegeben hätte, keine Burgen oder Festungen waren notwendig. Gemäß des ‚Íslendingabók‘ aus den Jahren 1122–1132 fanden die Siedler:innen in Grönland zwar Spuren von früheren Bewohnern, nicht jedoch diese selbst.¹⁰ Das Land wurde, ebenso wie zuvor in Island und auf den Färöern, in Besitz genommen und untereinander verteilt. Dennoch deuten neuere archäologische Forschungen auf die gemeinsame Nutzung etwa der Region um Nunatarsuaq herum an. Diese Gegend, der Kopf des Fjords, war ein etwas abgelegener, aber wohl bereits in der ersten Siedlungsgeneration in Besitz genommener Ausläufer von Vestribygð, in dem bis um 1400 Siedlungsaktivität mit Höfen, Kirchen und Almen (Gebäuden, die zur Vorrathaltung und Haustierhaltung abseits der Wohnhäuser errichtet wurden) nachzuweisen ist. Die in derselben Gegend ebenfalls umfassend vorhandenen Thule- und später Inuit-Wohnstätten sind schwieriger zu datieren als das Material der Siedlungen, aber es deutet auf eine zumindest zeitweise gemeinsame Nutzung der Region hin. Für dieselbe Region besteht auch eine indigene mündliche Tradition, die ebenfalls darauf hinweist, dass es dort Kontakt zwischen Inuit und Grönländern gegeben hat, der zu einem späteren Zeitpunkt zur gewaltsamen Vertreibung der Grönländer führte.¹¹ Eventuell lebten also Dorset, später Thule an oder in unmittelbarer Nähe der Orte, an denen die Grönländer (damals noch Isländer) siedelten. Aber spielt diese Frage überhaupt eine Rolle bei der Bewertung der Siedlungen als Kolonialismus? Die Dorset verschwanden im Verlauf der folgenden 200 Jahre aus unbekannten Gründen, und die Siedlungsbewegungen aus Island und Norwegen heraus folgten immer ähnlichen Logiken. Gibt es einen Unterschied zwischen *landnám* und Siedlerkolonialismus, und wenn ja, liegt dieser in der Frage, ob das Land schon vorher besiedelt war – auch wenn es keiner Konflikte bedurfte, um es in Besitz zu nehmen?

Die nordische Besiedlung Grönlands und die Expeditionen nach Nordamerika geschahen zeitgleich mit Expansionen der Küstenbevölkerungen in ganz Europa. Dieselben ökonomischen Gründe, die für die ‚Wikinger-Expansion‘ vorgebracht und angenommen wurden, können auch für diese Siedlungsbewegungen angenommen werden: Mangel an bebaubarem Land sowie Zugriff auf Ressourcen, die für den Fernhandel interessant waren. Ab dem späten 9. Jahrhundert gab es einen europäischen Absatz

¹⁰ Íslendingabók. Ed. Benediktsson, 13f.

¹¹ Madsen/Lennert, Behind the Ice (2022).

markt für Pelze von arktischen Tieren und für Walross-Elfenbein, der für einige Jahrhunderte über die norwegischen Herrschaftsstrukturen monopolisiert wurde.

Im Norden Fennoskandiens sind keine Auseinandersetzungen im Zuge von Siedlungstätigkeiten bekannt. Finnland dagegen wurde von schwedischen Truppen militärisch eingenommen und mit Burgen befestigt, ähnlich wie die Gebiete des Deutschen Ordens in Preußen und Livland. Militärische Eroberungen, befestigte Stützpunkte und politische Herrschaft im kolonialen Sinn kamen im Mittelalter durchaus vor, jedoch kaum in Verbindung mit den anderen Kennzeichen moderner Kolonien. Siedlerkolonialismus etwa, wie im Nordatlantik, in Sápmi oder auch vor den Wenden- und baltischen Kreuzzügen in Form der Ostkolonisation wurde weder zentral gesteuert noch verfolgten diese Bewegungen das Ziel, demographische Veränderungen zur Unterstützung einer bestimmten politischen Herrschaft durchzusetzen. Die isländischen und norwegischen Besiedlungen im Nordatlantik geschahen auf die Initiative von Landlosen und Exilierten hin, die günstige Bedingungen für Landbesitz und niedergelassenen Ackerbau sowie politische Freiheit und Straffreiheit suchten, nachdem erst in Norwegen, dann in Island die agrarisch nutzbaren Flächen vergeben waren. Dass dann die Gesellschaften in den Kolonien tatsächlich kaum egalitärer waren als die unter der norwegischen Krone – für die grönländischen Siedlungen ist dies etwa anhand der unterschiedlichen Ernährungsweisen erhaltener Skelette nachzuweisen¹² – steht auf einem anderen Blatt.

In Sápmi stellt sich die Situation etwas anders dar. In ganz Fennoskandien ist es schwierig, die Grenzen von Sápmi zu einem gegebenen Zeitpunkt in der Vormoderne zu definieren, wie oben in Kapitel II dargelegt. Zwar schien es einen gewissen Konsens darüber zu geben, dass die nördlichsten Regionen, vor allem die Berge und einige der Inlandsseen, saamisches Gebiet waren. In Mittel- und Südsandinavien, so aktuelle archäologische Forschungen, gab es teils schon seit der Bronzezeit eine saamische Präsenz, die etwa anhand der ‚stállo‘-Bauten nachgewiesen werden kann,¹³ teilweise auch durch Kontaktobjekte. Aufgrund der mangelnden schriftlichen und flächendeckend archäologischen Daten aber ist es unmöglich festzustellen, wo die Grenzen der als saamisch anerkannten Gebiete lagen und wo Regionen anerkannter Koexistenz begannen – wenn es solche gegeben haben sollte, denn diese Aufteilung beruht bereits auf der Annahme, dass moderne ethnische Zuordnungen im Mittelalter bereits konkrete Auswirkungen auf den Rechtsstatus von Personen hatten, beziehungsweise dass die modernen ethnischen Konstruktionen bereits fest definiert waren. Und dies ist keinesfalls als gegeben anzunehmen.

Als ein Aspekt der beginnenden Kolonisierung können die Kirchenbauten seit dem 12. Jahrhundert genannt werden sowie die formale Einteilung von Gemeindedistrikten. Zwischen 1150 und 1307 wurde etwa eine Reihe von Kirchen im südlichen Teil von Troms

¹² Arneborg/Lynnerup/Heinemeier, *Human Diet* (2012).

¹³ Ein Beispiel zur Untersuchung von ‚stállo‘-Bauten und deren Einfluss auf Bewaldung findet sich bei Staland/Salmonsson/Hörnberg, *Thousand Years of Human Impact* (2011).

angelegt.¹⁴ Einige davon fungierten als Gemeindekirchen und können insofern als Bestandteile einer geographischen Ausbreitung von kirchlichen Strukturen gesehen werden – weniger ein Anzeichen für ein ‚Vorrücken‘ kirchlicher Strukturen im Sinne einer bewussten expansionistischen Strategie und mehr ein Anzeichen für die Konversion und Religionsausübung von Teilen der Bevölkerung in einer Region, in der saamisch und skandinavisch sprechende Gruppen lebten und nach und nach konvertierten oder auch nicht.

Dagegen ist unzweifelhaft, dass Sápmi ab der Frühen Neuzeit kolonisiert wurde, sowohl das Land als auch die Bevölkerungen. Die schwedischen und norwegischen Kronen schufen Anreize für Siedler:innen aus dem Süden, dort zu siedeln, parallel intensivierten die Landeskirchen ihre Bemühungen um Christianisierung, mit den entsprechenden repressiven Folgen für die saamische Religion. Bildungspolitik, eugenische und Rassentheorien, zwangsweise Umsiedlungen, Assimilationszwänge, Sprachverbote – all diese Maßnahmen des 19. und 20. Jahrhunderts rechtfertigten die Bezeichnung Kolonialismus für die Beziehung der skandinavischen Staaten zu den Saami. Besonders folgenreich waren die Bestimmungen des 19. Jahrhunderts zur Landnutzung, vor allem des ‚renbeteslagen‘ („Rentierweidegesetz“) von 1886, die die Definition der Saami aus kolonialen Gesichtspunkten vornahmen und mit der Beschränkung von Landnutzungsrechten auf rentierzüchtende, nomadisch lebende ‚fjällsamer‘ („Saami in Bergregionen“) eine radikale Reduktion und Spaltung der Saami anlegten, die bis heute nachwirkt.¹⁵

Schweden hat jedoch die Bezeichnung Kolonialismus für das Verhältnis des Staats zur saamischen Bevölkerung und zu Sápmi nie offiziell übernommen – unter anderem, da die saamischen Regionen vom Anspruch her schon seit der Konsolidierung einer Königsmacht in der Kontrolle der schwedischen Krone lagen, Saami tribut- oder steuerpflichtig waren und diesen Pflichten auch nachkamen. Seit der Konsolidierung der schwedischen Krone mit der Vasa-Dynastie ab den 1520er Jahren – die vielfach als die ‚Geburt des schwedischen Staates‘ angesehen wird – und mit der von ihr systematisierten Administration des Territoriums wurde der Zugriff auf den Norden und seine Bewohner:innen intensiviert. Eine weitere Rolle spielten die immer wieder verhandelten Grenzen zu Norwegen und Russland, die eine Vermessung des Nordens notwendig machten. Kolonialismus im Sinne der Kontrolle über extraterritoriale Gebiete lag und liegt also aus Sicht des schwedischen Staates nicht vor. Einige skandinavische Historiker:innen benutzen deshalb den Begriff „innerer Kolonialismus“¹⁶ – der wiederum die Schwierigkeit beinhaltet, dass damit die Herrschaft des Staates über saamische Gebiete von vornherein anerkannt wird und lediglich die Unterdrückung und

¹⁴ Eine Karte der mittelalterlichen Kirchen in Troms findet sich bei *Trædal*, Kirkesteder (2008), 110.

¹⁵ In Schweden und Finnland werden derzeit die Definitionen von Saami neu verhandelt. Die UN hat Finnland aufgefordert, das ‚sametingslag‘, das die Zugehörigkeit definiert, zu reformieren, bisher konnte darüber keine Einigkeit erzielt werden. In Schweden geht die Initiative einer Neudefinition von den ‚samebyar‘ aus, ebenfalls bisher ohne juristische Konsequenzen.

¹⁶ So z. B. *Fur*, *Colonialism in the Margins* (2006).

teilweise Vertreibung der Bevölkerung als kolonial bezeichnet wird. An dieser Stelle sollte angemerkt werden, dass der schwedische Staat auch nach jahrzehntelangen Verhandlungen noch immer nicht die sogenannte ILO 169 unterzeichnet hat, die *Indigenous and Tribal Peoples Convention* der International Labour Organization, die indigenen Bevölkerungen umfassende Rechte der Landnutzung zuschreibt (Norwegen hat sie im Jahr 1990, Dänemark 1996 ratifiziert.)

Auch Finnland zögert weiterhin die umfassende Anerkennung saamischer Landrechte hinaus. Hier ist die Situation bezüglich kolonialer Verantwortung jedoch noch schwieriger, da das Land bis nach dem 1. Weltkrieg nicht selbständig war und entsprechend die kolonialen Praktiken Schwedens, dann Russlands ausübte; auch die norwegische Nationalstaatsentwicklung macht es notwendig, bei einer Diskussion des neuzeitlichen Kolonialismus die inner-nordischen Machtverhältnisse einzubeziehen.¹⁷ Auch in Norwegen ist ‚Kolonialismus‘ eher ein Begriff, der von saamischen Akteuren und Aktivist:innen im Kampf um Land- und Ressourcenrechte benutzt wird, als eine staatliche Selbstbeschreibung.

In Norwegen hat kürzlich die Wahrheits- und Versöhnungskommission ihre Arbeit abgeschlossen. In ihrem Bericht wird durchgehend von Kolonialismus gesprochen, und die Anfänge dessen werden bereits in vorreformatorischer Zeit gesehen, in Form eines bewusst eingesetzten Dreiklangs von Kirchenbauten, Befestigungsbauten und Siedlerkolonialismus.

I en allianse mellom kongen og den katolske kirken, ble kirken brukt i statsekspanjonens tjeneste (...) Samtidig ble borgen på Vardø/Várggát/Vuorea bygd, og det er mulig at Skansen i Tromsø/Romsa/Tromssa har sin opprinnelse på samme tid. Dermed hadde to av riksekspanjonens klassiske redskaper blitt tatt i bruk, fra gammelt av symbolisert ved korset og sverdet. Riksekspanjonen fortsatte med sitt tredje klassiske redskap, kolonisering i form av bosetting utenfra, symbolisert ved plogen. Utover på 1400- og 1500-tallet ble kysten i nord bosatt av innflyttere sørfra i fiskevær.¹⁸

In einer Allianz zwischen dem König und der katholischen Kirche wurde die Kirche im Dienst der Staatsexpansion benutzt (...) Gleichzeitig wurde die Burg auf Vardø gebaut, und möglicherweise hat Skansen in Tromsø seinen Ursprung in derselben Zeit [um 1300]. Damit waren zwei der klassischen Instrumente der Reichsexpansion in Betrieb genommen worden, seit alters her symbolisiert durch das Kreuz und das Schwert. Die Reichsexpansion setzte mit ihrem dritten klassischen Instrument fort, Kolonisierung in Form von Siedlungen von außerhalb, symbolisiert durch den Pflug. Über das ganze 15. und 16. Jahrhundert wurde die Küste im Norden von Immigranten aus dem Süden mit Fischerdörfern besiedelt.

Die Terminologie und Metaphorik, die hier benutzt werden, ziehen eine direkte Linie von den mittelalterlichen Prozessen zu modernem Siedlerkolonialismus, in dem Staat, Kirche und Siedler:innen zusammenwirken, um eine Region zu übernehmen. Gleichzeitig werden aber als treibende Kräfte hinter diesen Siedlungen die Hanse sowie demographische Veränderungen in Südnorwegen, Urbanisierung und die große Nachfrage

¹⁷ Siehe hierzu *Keskinen*, *Intra-Nordic Differences* (2019).

¹⁸ *Sannhets- og Forsoningskommisjonen*, *Sannhet og Forsoning* (2023), 161.

nach Fisch auf den europäischen Märkten genannt – nicht eine bewusste Strategie der norwegischen Krone oder des zu diesem Zeitpunkt kaum als solchen zu bezeichnenden norwegischen Staates. Ein vielsagendes Beispiel für die Signifikanz kontextgebundener Begrifflichkeiten: im politischen Kontext des Nachweises lang andauernden historischen Unrechts gegenüber Minderheiten macht die Benutzung von Begriffen und Analyseinstrumenten des modernen Kolonialismus Sinn, weil sie politische Konnotationen und Folgen evoziert. Es ist möglich, diese politische Agenda zu unterstützen und gleichzeitig eine größere Trennschärfe bezüglich der Begrifflichkeiten für historische Prozesse einzufordern – nicht unbedingt von einer Versöhnungskommission, aber in der historischen Forschung sicherlich.

Im langsam wachsenden Feld der Studien über nordischen Kolonialismus spielen die mittelalterlichen Verhältnisse bisher kaum eine Rolle.¹⁹ Auch international wird die Frage, welche mittelalterlichen Verhältnisse vor 1600 eigentlich als ‚colonialism proper‘ gelten können, eher selten behandelt.²⁰ Dabei ist eine Fokussierung auf koloniale Kontaktzonen für die Erforschung von mittelalterlichem Rassismus als soziale Praxis nicht nur aus kontemporärer Perspektive sinnvoll. Es gilt allerdings jeweils auszuloten, welche Aspekte von Kolonialismus im jeweiligen Fall gegeben sind: militärische Eroberung und Befestigung, Ausbeutung von Ressourcen, Siedlerkolonialismus oder die Produktion kolonialer Episteme, also eines Wissens- und Bedeutungsnetzes, das asymmetrische Beziehungen zwischen Kolonisierten und Kolonisierern legitimiert. Nur so können postkoloniale Theorien und Begrifflichkeiten für die Mediävistik nutzbar gemacht werden, ohne in die Dichotomie von Überdramatisierung und Verharmlosung einzutauchen, die in der Annahme direkter historischer Kontinuitäten angelegt ist.

IV.2 Die Ausbeutung von Ressourcen

IV.2.1 Steuern, Tribute und Handel

Jag behöver ingen koloni – jag har ju Norrland! („Ich brauche keine Kolonie, ich habe ja Norrland“) soll der schwedische Reichskanzler Axel Oxenstierna (1583–1654) gesagt haben. Im frühen 17. Jahrhundert war die europäische Aufteilung der Welt in vollem Gange, und Schweden war dabei, den Wettlauf mit anderen seefahrenden Nationen zu verlieren. Während der sogenannten ‚stormaktstid‘ („Großmachtszeit“), in der schwedische Truppen nicht nur den Ostseeraum, sondern auch weite Teile des europäischen Kontinents überfielen und beherrschten, wurden mehrere Kolonien gegründet, im heutigen Delaware, Ghana, Ostindien und der Karibik. Im Vergleich zu den europäischen Besitzungen waren diese jedoch kurzlebig – die erfolgreichste Kolonie war und

¹⁹ Siehe die Beiträge im ‚special issue‘ von Scandinavian Studies: Höglund/Burnett (Hrsg.), Nordic Colonialisms (2019); ebenso der bahnbrechende Band Naum/Nordin (Hrsg.), Scandinavian Colonialism (2013).

²⁰ Veracini, Colonialism (2018).

blieb Norrland. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurden im Nasafjället (Norrland) Silbervorkommen entdeckt und abgebaut, wobei Saami zwangsrekrutiert und ausgebeutet wurden.²¹ Die Landrechte und -nutzung waren bereits im Widerspruch zu traditionellen Mustern, aber im Einklang mit den im Süden des Landes üblichen Einteilungen festgelegt, und damit die gesamte Region als ‚kronojord‘ („Land der Krone“), deklariert und seine Bewohner:innen steuer- und pachtpflichtig.²²

Der frühmoderne Kolonialismus ging, in Schweden wie anderswo, mit Praktiken des Herrschens einher, die weltweit erprobt und eingesetzt wurden. Diese Herrschafts- und Ausbeutungsformen wurden durch eine immer differenziertere Ideologie der ‚white supremacy‘ legitimiert und durch christliche Mission untermauert. Jedoch gilt dies nicht unbedingt für die Beziehungen vor dem Beginn der staatlich gesteuerten Kolonisationsbewegungen. Während Axel Oxenstierna, der schwedische Reichskanzler am Beginn der Großmachtszeit, bereits auf 80 Jahre europäischer Expansion zurückblicken konnte, die europäischen Mächten unfassbare Reichtümer bescherten und den Beginn der genozidalen Vernichtung zunächst vor allem der lateinamerikanischen Bevölkerungen markierten, wusste man um 1300 noch nichts von diesen Möglichkeiten. Zweifelsohne intensivierten die Könige den Zugriff auf die Ressourcen im Nordatlantik und im Norden Fennoskandiens – ob dies aber ein explizit kolonialer Zugriff war, muss abgewogen werden. Die Zunahme der schriftlichen Quellen hierzu hängt auch mit der allgemeinen Zunahme an Verwaltungsschriftgut zusammen. Für die Frage nach der Ausbeutung von Ressourcen gibt es eine Reihe hervorragender wirtschaftsgeschichtlicher und archäologischer Untersuchungen: Unstrittig ist, dass sowohl Sápmi als auch Grönland in europäische Handelsnetzwerke eingebunden waren und dass die von dort stammenden Luxusgüter – Walross-Elfenbein und Felle – eine wichtige Rolle in diesen Netzwerken spielten.²³ Ob deren Erwerb aber auf Ausbeutung oder auf gegenseitigen Interessen und der Aushandlung derselben beruhte, ist wiederum eine der Fragen, die in der Forschung oft mit Blick auf die späteren kolonialen Verhältnisse beantwortet worden ist. Zentral ist auszuloten, ob Saami und Finnen als steuerpflichtige Subjekte der Kronen anders behandelt wurden als etwa Bauern in Småland oder Viken. In vielen älteren Arbeiten wird bezüglich der Steuerzahlungen aus den nördlichen Regionen der Begriff ‚Tribut‘ benutzt, der nahelegt, dass dieselben ohne weitere Einflussmöglichkeiten der Zahlenden festgelegt und eventuell auch gewaltsam durchgesetzt wurden. Auch dies muss aber als eine koloniale Rückprojektion angesehen werden, denn tatsächlich weisen die verfügbaren Verwaltungsquellen auf umfangreiche Aushandlungsprozesse hin.

Frühere Forschungen, die von relativ statischen ethnischen Identitäten bereits während der Eisenzeit ausgingen, nahmen an, dass europäische Siedler:innen ab dem

²¹ Zur Bedeutung von Nasafjäll und anderen Metallabbauvorhaben in Sápmi siehe *Ojala/Nordin*, Mining Sápmi (2015).

²² Siehe hierzu *Becker*, Ordnung der Lappmarken (2022).

²³ Siehe zum Beispiel: *Frei/Coutu/Swiarowski*, Walrus (2015); *Hansen/Olsen*, Hunters in Transition (2013); *Howard-Johnston*, Fur Trade (2021).

12. Jahrhundert in den Norden und in die borealen innerskandinavischen Gebiete vordringen und dort teils landwirtschaftliche Praktiken einbrachten, teils eine langfristige Vertreibung der Saami begannen. Diese Sichtweise erscheint nicht mehr haltbar; sie erwuchs aus der Vorstellung, dass Saami und agrarische Lebensweise per Definition nicht zusammenpassten – eine Projektion aus der kolonialen Definition der Saami als ausschließlich nomadische Rentierzüchter – sowie dem Unwillen, Saami als Akteure in politischer und ökonomischer Organisation zu sehen. Tatsächlich sprechen die ersten schriftlichen Quellen von Aushandlungsprozessen zwischen Saami und norwegischer Krone und expliziter Zustimmung ersterer zu den Zahlungen, was auf ein gegenseitiges Interesse und anerkannte Verhandlungspositionen hinweist sowie auf eine funktionierende interne politische Organisation der Saami. Die Schwierigkeit an der Harmonisierung der archäologischen und der schriftlichen Quellen besteht darin, dass es unmöglich ist, ethnische und kulturelle Zugehörigkeiten für die archäologischen Funde festzulegen, anhand derer die Ressourcennutzung und Handelswege analysiert werden. Vielleicht waren es Saami, die bereits ab dem 10. Jahrhundert nicht nur Bärenfelle, sondern auch Pech und lokal verarbeitetes Eisen verkauften, vielleicht nicht, in jedem Fall machen die modernen Ethnonyme in diesem Zusammenhang wenig Sinn.²⁴ Der Kolonialismus in Sápmi bezog sich also bis zur Wende zum 13. Jahrhundert in jedem Fall eher auf eine Region und den Zugriff auf die darin vorhandenen Ressourcen denn auf eine Bevölkerung. Um dieselbe Zeit hatte vermutlich auch Novgorod den Einfluss seines Steuergebiets bis in die von Saami bewohnten Regionen um die Kola-Halbinsel ausgedehnt.²⁵

Auch die Frage nach der Zugehörigkeit zur christlichen Religion wurde im Zusammenhang mit der Besteuerung erstmals 1313 genannt, in Håkon Magnussons ‚rettarbot‘ für Hålogaland, in dem neu konvertierten Saami für 20 Jahre eine Steuererleichterung versprochen wurde.²⁶ Das bedeutet umgekehrt, dass vorher christliche wie nicht-christliche Saami besteuert wurden, es ist jedoch unklar, in welchem Ausmaß. Insgesamt wird der kirchliche Zehnt im mittelalterlichen Norwegen als die größte Steuerlast angesehen, dieser wurde in den 1260er Jahren festgeschrieben. Allerdings nahmen sich bis zur Reformation einige Bezirke heraus, anstatt des Zehnt nur direkte Zahlungen für geistliche Amtshandlungen zu zahlen.²⁷

Für die umfassenden Veränderungen, die in saamischsprechenden Gesellschaften ab dem 10. Jahrhundert geschahen – Ausbildung einer saamischen Identität, Rentierhaltung, veränderte Siedlungsmuster – können neben den politischen und kulturellen Veränderungen in den sie umgebenden Gesellschaften auch veränderte Muster der Ressourcenausbeutung nachgewiesen werden, die Karl-Johan Lindholm et al. als „Ressourcenkolonisation“ bezeichnen. Sie nennen die (Über)jagung von Bären, die Produk-

24 Lindholm/ Ersmark/ Hennius, *Contesting Marginality* (2021).

25 Hansen/Olsen, *Hunters in Transition* (2013), 146–149.

26 Kong Haakon Magnussöns retterbod for Haalogaland om Sögsmaal i Fisketiden, om Tiender og om Finnerne. 1313. NGL 3, Nr. 58, 106–109; hierzu Mundal, Håkon Magnussons (2006).

27 Haug, *Konkordat* (2003), 95.

tion von Pech mit den zugehörigen notwendigen Veränderungen in Waldnutzung, Verteilung von Arbeitskraft und Transport, sowie die Eisenproduktion als zentrale Momente zu Beginn des Mittelalters in europäischer Definition, die die soziale Organisation der agrarisch lebenden Gruppen in den innerskandinavischen Waldregionen in Clustern gemäß der Produktionszweige bedingte. Diese drei wichtigen Produkte, Bärenfelle, Pech und Eisen, bildeten ab dem 10. Jahrhundert die Grundlage von Handelsrouten, die von den hier ansässigen Gruppen (saamisch sprechend oder nicht) kontrolliert und bespielt wurden.²⁸

Der Handel mit Fellen aus Sápmi war vom 9.–12. Jahrhundert zentral für diejenigen nordeuropäischen Handelsrouten, die sich in den Jahrhunderten davor ausgebildet hatten, über lange Strecken hinweg und auf Luxusgüter für die europäischen Oberschichten reserviert.²⁹ Ab dem späten 12. Jahrhundert versuchten säkulare Autoritäten, Einfluss auf diese Handelsnetze zu erlangen – in diese Zeit fallen die ersten schriftlichen Quellen über Steuerzahlungen der Saami an die norwegische Krone, die sogenannte ‚finnskatt‘. Die Besteuerung der Saami im Herrschaftsgebiet der norwegischen Krone in Form von Fellen deutet auf die Bedeutung dieses Handelswegs hin, ebenso die Intensivierung der Besteuerung der Saami und finnischen jagenden Gruppen im östlichen Teil des schwedischen Herrschaftsgebiets und dem finnischen Meerbusen. Gemäß der ‚Morkinskinna‘, einer der Königs-Sagas (aufgezeichnet 1275, entstanden vermutlich um 1220), waren zu diesem Zeitpunkt sowohl der Handel mit den Saami als auch deren Steuern ein königliches Privileg, dessen Verletzung juristisch verfolgt wurde.³⁰

Die Relationen zwischen Saami und der Krone im Zusammenhang mit der ‚finnskatt‘ sind unterschiedlich interpretiert worden. Während bis zum Ende der 1980er Jahre das Paradigma vorherrschte, dass bereits seit dem Beginn der Nachrichten über die ‚finnskatt‘ eine asymmetrische Machtverteilung zwischen Saami und Norwegern geherrscht habe, betonen die meisten Forschungen seit der grundlegenden Studie von Lars Ivar Hansen und Bjørnar Olsen³¹ verschiedene Strategien und Möglichkeiten der Saami zum Aufbau und Ausübung einer Gegenmacht. Die Region, in der die ökonomischen Konflikte um Steuerzahlungen und die Dominierung des Marktes für Pelze vor allem ausgehandelt wurden, war der Süden von Salten, in dem zwischen 1000–1350 die Fjorde und unteren Talregionen vermehrt norwegisch besiedelt wurden, was sich anhand von Hof- und Ortsnamen nachweisen lässt. Diese Regionen waren vor etwa 800 vermutlich primär samische Nutzungsgebiete; auch hier wurden jedoch die samischen Kulturmuster erst dann deutlich, als eine parallele nordische Besiedlung einsetzte und die Identitätsabgrenzung notwendiger machte.³²

Auf Seiten der skandinavischen Gesellschaften vollzog sich über das 13. Jahrhundert hinweg eine Zentralisierung von Herrschaft mit der Konzentration sowohl säkularer als

²⁸ Lindholm/Ersmark/Hennius, *Contesting Marginality* (2021).

²⁹ Keller, Furs, Fish, and Ivory (2010), 6.

³⁰ Morkinskinna. Ed. Andersson/Gade, Kap. 43; 48.

³¹ Hansen/Olsen, *Hunters in Transition* (2013).

³² Holberg/Dørum, *Norrøn ekspansjon* (2021).

auch ekklesialer Macht, die als Hintergrund der vermehrten Produktion administrativer Quellen über Saami gesehen werden muss. Hierbei unterschieden sich die Entwicklungen in Norwegen und im Bereich des heutigen Schweden deutlich voneinander dahingehend, dass in Norwegen eine Konsolidierung und Zentralisierung der Königsmacht sowie ein Wechsel vom Wahlkönigtum zur Primogenitur deutlich früher stattfand (mit späteren Rückschlägen allerdings). Ende des 13. Jahrhunderts bezogen der norwegische König Håkon und seine Frau Eufemia von Rügen erstmals eine Residenz in Oslo. Kirchliches Zentrum war Nidaros/Trondheim, das 1152 zum Erzbistum erhoben worden war, mit einer Kathedralschule und damit als Zentrum geistlicher Ausbildung im Norden. In den Jahren 1261–1262 akzeptierten Grönland, Island, Orkney, Shetland, die Hebriden und die Färöer die norwegische Krone und deren Gesetz. Seitdem bezahlten die Bewohner:innen der Inseln Steuern an den norwegischen König.³³

Das heutige Schweden umfasste die im 12. und 13. Jahrhundert relativ unabhängig organisierten Landschaften Götaland (mit der nördlichen Grenze etwa auf Höhe der Seen Vättern und Vänern), Svealand (Värmland, Dalarna und Uppland im Westen und Norden sowie Mälardalen) und Norrland (der gesamte Bereich nördlich von Uppland und Dalarna). In Götaland und Svealand war der Ausbau der Kirchenstrukturen im 13. Jahrhundert bereits weit fortgeschritten, die Bistumsgrenzen waren festgelegt und Bischofssitze in den Städten Linköping, Skara, Eskilstuna, Strängnäs und Växjö etabliert. Der Bischofssitz von Sigtuna wurde in den 1130er Jahren nach Gamla Uppsala verlegt, wo 1164 das Erzbistum gegründet und 1273 erneut an den Ort des heutigen Uppsala, damals Östra Aros, transferiert wurde. Über das gesamte 12. Jahrhundert hinweg sind Königswahlen für entweder Svealand oder Götaland schriftlich belegt. Der Versuch, Erik IX. Edvardsson (1156–1160) als heiligen Begründer der Eriks-Dynastie zu etablieren, lässt sich aus der um 1270 entstandenen Vita ablesen; ein Hinweis darauf, dass Ende des 13. Jahrhunderts versucht wurde, das Modell christlicher Herrschaft auf die bis dahin nicht von Erb-, sondern von Wahlkönigtum geprägten Gesellschaften zu übertragen. Eine für alle drei oder auch nur für Götaland und Svealand zentralisierte Königsmacht lässt sich ebenfalls erst spät im 13. Jahrhundert feststellen. Bis dahin lag lokale Macht teils bei den gewählten und oft gewaltsam getöteten Königen, teils bei den Jarlen der einzelnen Landschaften – ein lokales administratives Amt, das zu Beginn des 14. Jahrhunderts verschwand, parallel zur Zentralisierung und Festigung der Königsmacht in allen drei Landschaften. Einer der letzten Jarle, Birger, gilt als Gründer Stockholms, nachdem das bisherige Zentrum Sigtuna 1187 von Esten geplündert und zerstört worden war; die Stadt wurde jedoch erst 1436 privilegiert. Dieser Hintergrund ist wichtig für die Frage, welches Gegenüber die Saami für die Verhandlung ihrer Position als Steuerpflichtige hatten – bis um 1300 nämlich keine zentrale, und auch die Rolle des Erzbischofs von Uppsala als Akteur scheint bis dahin zu vernachlässigen zu sein.

³³ Die Bauern in Island und den Färöern bezahlten in ‚vaðmal‘, also „Wollstoff“, die Zahlungen aus Grönland sind nicht spezifiziert. Keller, Furs, Fish and Ivory (2010), 4.

Seit dem frühen 14. Jahrhundert versuchte auch die schwedische Krone, sich die Fischereirechte an den inländischen Seen der nördlichen Region zu sichern, die spätestens seit 1200 gemeinsam von Küstengesellschaften und inländisch lebenden Gesellschaften genutzt wurden – auch hier lehnen es mittlerweile viele Forschende ab, Ethnonyme zu benutzen, die in der funktionalen Aufteilung der Gesellschaften wenig Sinn machen.³⁴ Im Zusammenhang mit der Besteuerung spielte die Frage der Grenzziehung um 1300 immer wieder eine Rolle, da damit auch festgelegt wurde, welche nomadischen oder halbnomadischen Bewohner:innen an wen Steuern zu zahlen hatten. Die früheste Vereinbarung dazu zwischen Schweden und Norwegen stammt vermutlich aus dem Jahr 1268/1273, sie nennt sehr genau den Grenzverlauf zwischen Finnmark und Hälsingland, jedoch nichts nördlich oder östlich davon.³⁵ Ab den 1320er Jahren intensivierte König Magnus Eriksson, der ab 1319 Schweden und Norwegen regierte, auf verschiedenen Ebenen das Interesse der Kronen am Norden. Friedensverhandlungen mit Russland 1323 und Novgorod 1326 machten genauere Grenzziehungen notwendig. Zwei Dokumente, der sogenannte Nöteborgs-Frieden 1323 und der Novgorod-Traktat von 1326, legten die Grenze zwischen Schweden und Karelien sowie Norwegen und Novgorod und die jeweiligen Zuständigkeiten fest, jedoch ohne Saami zu nennen.³⁶ (Siehe Abbildung 4.)

Zeitgleich versuchte König Magnus Eriksson, eine königliche Kontrolle über die Handelsnetzwerke der *birkarlar* zu bekommen, einer Gruppe, die gewohnheitsmäßig den Handel mit den Saami und Saami-Produkten monopolisiert hatte. Siedlungen nördlich von Hälsingland wurden in der sogenannten ‚Täljestadgan‘ 1328 explizit erlaubt und ermuntert, jedoch mit dem Hinweis, dass niemand die Jagd der dort ansässigen Saami oder die Handelsbeziehungen der *birkarlar* dort stören dürfe.³⁷ Das Dekret wird als die erste explizite Handelsprivilegierung der *birkarlar* angesehen, die den Handel mit Saami jedoch zu diesem Zeitpunkt vermutlich bereits lange innehatten. Wer genau diese Gruppe war, ist besonders für die mittelalterliche Zeit unklar. Frühere Forschungen sahen die *birkarlar* als eine Art frühe Kolonialmacht, zuletzt haben aber Ingela Bergman und Lars Edlund die Beziehung zwischen Saami und *birkarlar* anhand von Gerichtsakten aus dem 15. und Verwaltungsschriftgut aus dem 16. Jahrhundert als stabil, auf Vertrauen gegründet und zum gegenseitigen Vorteil herausgearbeitet. Komplexe Familienbeziehungen zwischen beiden Gruppen sicherten Loyalitäten. Bis um 1600 hatten die Saami zudem eine starke Verhandlungsposition gegenüber der Krone, benutzten das Justizsystem, um auf ihre Rechte zu pochen, und *birkarlar* gerieten zwar in Einzelfällen in Konflikt mit Saami, bildeten grundsätzlich aber eine Interessengemeinschaft in der Sozioökonomie der nördlichen Küstenregionen. Erst im Laufe des

³⁴ Bergman/Ramqvist, Farmer-Fishermen (2017), 155.

³⁵ *Grændeskjel mellem Norge og Sverige, optaget sandsynligvis 1268 eller 1273*. NGL 2, Nr. 8, 387–491.

³⁶ SDHK 3228: Nöteborg, 12. Aug. 1323; DN 8, Nr. 80: Novgorod, 3. Juni 1326.

³⁷ SDHK 3558: Tälje 5. Sep. 1328.

17. Jahrhunderts ging die Kontrolle über den Handel mit den Saami von den *birkarlar* und ihren lokalen Netzwerken auf die schwedische Krone über.³⁸

Auch in Grönland markierte die Zeit um 1300 eine Veränderung der Beziehungen, nicht nur bezüglich der Ausbeutung lokaler Ressourcen, sondern auch bezüglich der Versorgung der Kolonie mit dort nicht vorkommenden Ressourcen. Die nordischen Siedler:innen passten sich erst ab etwa 1300 mit einer Ernährung aus primär maritimen Ressourcen den lokalen Gegebenheiten an, bezüglich Haus- und Schiffsbau sowie Jagdtechniken lernten sie offenbar überraschend wenig von der arktischen Bevölkerung. Entsprechend waren sie vor allem für Holz und Metall, die für ihre Bauweise nötig waren, von Importen abhängig. Daneben dienten eigene grönländische Reisen nach Nordamerika zur Holzgewinnung; die dritte Quelle für diese zentrale Ressource war Treibholz, die jedoch von Jahr zu Jahr unterschiedlich verfügbar war aufgrund der Meeresströme. Spätestens nach dem Ende von Vestribygð im späten 14. Jahrhundert wurden Reisen nach Nordamerika schwieriger, und die nachlassenden Importe aus Norwegen führten notwendigerweise zu einem schweren Mangel dieser ganz zentralen Ressource in der grönländischen Kolonie.³⁹ Grönländischer Schiffsbau musste den Mangel an Metall und größeren Holzteilen durch hölzerne Nägel sowie Bauteile aus Rentiergeweihen und Sehnen oder Barten von Walen ersetzen, was die Schiffe weniger stabil machte. Die Kolonien waren noch das ganze 14. Jahrhundert über abhängig von norwegischen Importen, dabei gibt es nur vereinzelte Hinweise auf Schiffsverkehr. Im Jahr 1346 ist die Ankunft eines Schiffs aus Grönland in Norwegen belegt,⁴⁰ danach, vermutlich auch wegen der Pest und deren Folgen, für längere Zeit kein Verkehr in beiden Richtungen.

Für Beginn und Ende der nordischen Siedlungen in Grönland wurden, auch wegen der Dominanz der archäologischen gegenüber der geschichtswissenschaftlichen Forschung, vor allem ökonomische Gründe vorgebracht – die Nachfrage nach Walrosselfenbein in Relation zur Verfügbarkeit von Elefantenelfenbein. In jedem Fall belegen Untersuchungen an in Europa vorkommendem Walrosselfenbein, dass die Tiere aus dem Norden Grönlands stammten, was auf Jagdreisen bis weit ins Siedlungsgebiet der Inuit hindeutet.⁴¹ Die schriftlichen Quellen über Elfenbeinlieferungen sind dagegen rar gesät, wie insgesamt die Aufzeichnungen über Steuer- und Zehntzahlungen aus der Kolonie. Zweimal wurden Zahlungen von Kreuzzugssteuern belegt, die erste 1282, als Papst Martin V. den Erzbischof von Nidaros bat, die aus Grönland, den Färöern und Island eingegangenen Zahlungen in Geld zu konvertieren und anstelle der von dort geschickten Waren, bezahlt *in bovinis et focarum coriis ac dentibus et funibus balenarum* („Häute von Ochsen und Seehunden und Zähne und Knochen von Walen“) nur Gold oder Silber nach Rom weiterzuleiten.⁴² Zuvor hatte der Erzbischof einen Dispens erhalten,

³⁸ Bergman/Edlund, *Birkarlar and Sámi* (2016), 74.

³⁹ Haine, *Greenland Norse Knowledge* (2012), 110–116.

⁴⁰ GHM 1, Nr. 37.

⁴¹ Barrett u. a., *Ecological Globalisation* (2020).

⁴² DN 1, Nr. 70: Rom, 4. März 1282.



Abbildung 4: Die historischen Landschaften und ungefähren Grenzverläufe in Fennoskandien um die Mitte des 14. Jahrhunderts, mit den Grenzziehungen der Friedensschlüsse 1323 und 1326. In diesen wurde Finnmark (hellblau) von dem zu Novgorod gehörenden Gebiet (gelb) abgegrenzt, während der südliche Teil des heutigen Finnlands (grau) bei Schweden verblieb. Die zwischen Hålogaland (dunkelgrün) und Västerbotten (braun) im Inland gelegene Region (graugrün) wurde in manchen Quellen als „Lappland“ bezeichnet, deren genaue Abgrenzungen sind nicht zu rekonstruieren.

nicht selbst nach Grönland reisen zu müssen, um das Geld einzutreiben.⁴³ Dann konnte 1327 der päpstliche Legat Bertrando de Rossolis vermelden, dass aus dem grönländischen Episkopat sowohl der sechsjährige Kreuzzugszehnt als auch der Peterspfennig gezahlt worden waren – 127 Lispund, diesmal nur in Walrosszähnen, die dann verkauft wurden.⁴⁴ Archäolog:innen haben vermutet, dass diese Ladung die Zähne von etwa 260 Tieren umfasste und über 800 Kilo wog.⁴⁵ Zehntzahlungen und andere Steuerzahlungen aus Grönland sind ab dem frühen 14. Jahrhundert dann nicht mehr in den norwegischen Texten zu finden.

Ein weiterer Hinweis auf ökonomische Interessen der Krone kann die Verordnung von Magnus Eriksson sein, der ausländischen Kaufleuten die Reisen in die nordatlantischen Steuergebiete inklusive Grönland, insgesamt nördlich von Bergen, untersagte.⁴⁶ Dies deutet darauf hin, dass der Handel in norwegisch-schwedischen Monopolen verbleiben sollte.

Verstreut nennen auch andere Quellen aus Europa grönländische Ressourcen. Angeblich soll der Herzog von Burgund im Jahr 1396 seinen Sohn für 12 grönländische Falken aus sarazenischer Gefangenschaft freigekauft haben – angesichts des Status der Siedlungen zu diesem Zeitpunkt eine erstaunliche Angabe, die aber auch auf die Zucht von Gerfalken außerhalb Grönlands hinweisen kann, die aufgrund ihrer Brutgebiete in der Arktis auch grönländische Falken genannt werden. Diese Falken tauchen während des 13. und frühen 14. Jahrhunderts mehrmals als Geschenke oder erwünschte Waren am norwegischen Königshof auf, scheinen aber ab 1340 sehr selten auf dem europäischen Markt und eventuell auch in Grönland geworden zu sein.⁴⁷

Abgesehen von diesen verstreuten Textbelegen stammen alle Erkenntnisse über die Verbreitung von grönländischen oder allgemein arktischen Gütern in Europa aus der relativ neuen und selten ausgeführten DNA-Analyse tierischer Produkte. Daraus ist natürlich nicht absehbar, ob diese Produkte als Steuern, Zehnt, Zwangsabgaben oder teuer bezahlte Handelsgüter in den Süden gelangten. Auf einen besonderen Fernhan-

⁴³ DN 1, Nr. 35: Viterbo, 4. Dez. 1276.

⁴⁴ *Grenellandensis. Decima episcopatus Grenellandensis. Recepta fuit per me Bernardum de Ortolis in dentibus de roardo quam decimam recepi Bergis. a dno archiepiscopo Nidrossiensis. anno diij. millesimo .ccc*. xxvij. et .xj. die mensis Augustj. – cxxvij. *tisponso ad pondus Norwegie. Post que anno quo supra et .vj. die mensis Septembris. vendidi dictos dentes de consilio dominorum archiepiscopi Nidrosiensis et episcopi Bergensis Iohanni Dipre mercatori de Flandria. precio .xj. librarum. et .xiiij. sol. Turon. argentj. de quibus .xj. libris et .xiiij. solidis argenti liabuit dominus rex Norwegie medietatem.* („Aus Grönland. Der Zehnt des Bistums in Grönland. Der Zehnt in Bergen von mir, Bernhard de Ortolis, erhalten in Walrosszähnen. Vom Erzbischof von Nidaros im Jahr des Herrn 1327, 11. August. 127 Lispfund in norwegischen Pfund. Danach im selben Jahr am 6. September habe ich die genannten Zähne auf den Rat der Herren Erzbischof von Nidaros und Bischof von Bergen an Johannes Diper, Kaufmann aus Flandern, übergeben, für 12 Pfund 14 Solidi Turonensischen Silbers. Von diesen 12 Pfund und 14 Solidi gebührte die Hälfte dem norwegischen König.“) Pavelige nuntiers regnskabs- og dagböger. Ed. Munch, 25.

⁴⁵ Keller, Furs, Fish, and Ivory (2010), 3.

⁴⁶ GHM 1, Nr. 34, 117–119: Oslo, 10. Okt. 1348. König Magnus verbietet es allen ausländischen Kaufleuten, seine Steuerländer zu bereisen.

⁴⁷ Seaver, Frozen Echo (1996), 82f.

delsweg deuten die Forschungsergebnisse von Élodie Lévêque hin, die in ihrer Dissertation die Einbandmaterialien der Codices in der Bibliothek des Klosters Clairvaux untersucht hat. Sie fand nicht nur Walross-Elfenbein, sondern auch Seehundleder, das mit Hilfe von DNA-Analysen auf eine Herkunft aus dem Meer um Grönland festgelegt werden konnte.⁴⁸ Sie leitet daraus eine umfangreiche These über die Bedeutung und Verbreitung von Seehundleder aus den grönländischen Siedlungen ab, ebenso wie eine mögliche Herkunft derselben aus Inuitjagd und -handel. Jedoch scheint mir diese Interpretation etwas zu weit zu gehen, da die Seehunde erwiesenermaßen sehr weite Wanderrouten zurücklegten, was bedeuten kann, dass der grönländische Seehund, der als Einband von MS 37 Saint-Omer endete, auch in England oder Dänemark gefangen worden sein konnte. Nichtsdestotrotz belegt der Fund eine gewisse Vertrautheit mit arktischen Produkten im Skriptorium von Clairvaux – das sicherlich nicht das einzige war, das diese Häute kaufte und benutzte.

Die Funde von Tierknochen in der West- und Ostsiedlung kombiniert mit Funden von Waffen geben einige Rätsel auf bezüglich der Jagdtechniken der Siedler:innen und entsprechend deren Möglichkeiten, tierische Ressourcen für Steuerzahlungen und Handel aufzubringen. Neben dem Walrosselfenbein galten Eisbärenfelle als besonders begehrt in Europa, es wurde aber bisher nur ein einziger Speer gefunden, der groß genug für die Jagd derselben gewesen wäre. Die Nutzung von Walblubber, Barten und anderen Walprodukten ist reichlich belegt, ebenso wie Seehunde als Nahrungsquelle, allerdings sind keine Harpunen gefunden worden, die für die Jagd im offenen Meer notwendig waren. Knochen von Ringelrobben, die von Inuit erfolgreich im Meer und durch Atemlöcher im Eis gejagt wurden, fehlen nahezu vollständig in den nordischen Siedlungen.⁴⁹ Es ist entsprechend nicht zu rekonstruieren, inwieweit diese selbst für die Jagd und dann den Verkauf verantwortlich waren oder nur eine Zwischenstation für von Dorset und Inuit gejagten Tieren, Fellen etc. darstellten. Die archäologischen Quellen lassen darauf schließen, dass die Inuit um 1200 bereits Wale in der offenen See jagen konnten, während die nordischen Siedler:innen Wale nur nutzen konnten, wenn sie angeschwemmt wurden, und scheinbar nicht am Austausch von Jagdtechniken interessiert waren – vielleicht, weil es auf dem europäischen Markt (noch) keinen Bedarf für Walprodukte gab.⁵⁰

Erstaunlicherweise wurde in der archäologischen Forschung – die aufgrund des Mangels an schriftlichen Quellen hierzu einzig verfügbar ist – kaum ernsthaft diskutiert, ob das bedeuten könnte, dass die begehrten Ressourcen von Wal und Eisbär, vielleicht auch vom Walross, nicht aufgrund der Jagdaktivitäten der Siedler:innen, sondern als Handelsware der Inuit in die Siedlungen und von da aus nach Europa kamen. Ganz am Rande äußerte diese Vermutung bezüglich der späteren Phase der Siedlungen Robert Rix; er erwähnt neuere Forschungen, die ab etwa 1300 in Europa

⁴⁸ Lévêque, *Reliures romanes* (2022), 416–421.

⁴⁹ Seaver, *Frozen Echo* (1996), 55f.

⁵⁰ Eine sehr schöne Rekonstruktion, inklusive eines Lamento über die Schwierigkeit, Wale in archäologischen Funden nachzuweisen, findet sich bei Szabo, *Subsistence Whaling* (2012).

vor allem Walrosselfenbein aus der Baffin Bay festgestellt haben, und schließt daraus, dass die Grönländer ab diesem Zeitpunkt auf das Einkaufen von Walrossprodukten von den Inuit nördlich der bis dahin von ihnen benutzten Jagdregionen angewiesen waren.⁵¹ Eine DNA-Untersuchung von europäischen Walross-Artefakten ergab deren Herkunft aus arktischen Regionen deutlich weiter nördlich als der Disko Bay, und die Autor:innen schlossen daraus und aus experimentellen Seereisen mit kleineren Segel- und Ruderbooten, dass etwa bis zur Wende zum 13. Jahrhundert die Grönländer selbst an der Westküste entlang reisten und jagten, während im 13. und 14. Jahrhundert die Walrosse aus Pikialasorsuaq (Nordwasser/North Water Polynya) kamen, einer Gegend, in der Tuniit und ab 1200 Thule siedelten und jagten. Damit wurde erstmals die Theorie aufgestellt, dass indigene arktische Gruppen eine wichtige Rolle für die Versorgung der europäischen Märkte mit Walrosselfenbein hatten, und dass umfassende Handelskontakte die Basis dafür bildeten.⁵² Ein Aspekt, der dagegen spricht, ist die vergleichsweise kleine Anzahl von nordischen Kontaktobjekten in Inuitsiedlungen, die bei einem umfangreichen Handel viel größer hätte sein müssen – wenn nicht die nordischen Gegenleistungen zum Beispiel vor allem in verderblichen Produkten und Nahrungsmitteln bestanden hätten.

Vor allem die Dokumentation der sogenannten Kontaktobjekte von Hans-Christian Gulløv sowie spätere Dokumentationen von in ganz Grönland gefundenen historischen Textilien legen umfangreiche auf Tausch und Handel basierte Kontakte zwischen Dorset, später Inuit und Grönländern nahe. In den grönländischen Siedlungen wurden unter anderem Geräte zum Vogelfang, Objekte aus Meteoritenmetall und Walrosselfenbein gefunden, die von der Machart und Funktion auf eine Herkunft aus Paläoeskimo- oder Thule-Kontexten schließen lassen. In Inuitsiedlungen im Smith Sound und um Ellesmere Island wurden zahlreiche metallene Gegenstände gefunden, die nicht mehr wie ursprünglich als Waffen oder Haushaltsgegenstände benutzt wurden, sondern als Amulette, ebenso wie eine Schachfigur, was darauf schließen lässt, dass die europäischen Produkte nicht als solche im Tausch wertgeschätzt wurden, sondern eine andere, oft symbolische Bedeutung zugewiesen bekamen. Die Handelsbeziehungen wurden allerdings nie formalisiert, Gulløv vermutet als Grund dafür, dass die Ökonomien der Inuit und der Grönländer völlig inkompatibel waren: letztere gänzlich abhängig von Importen aus Norwegen und Island und in die entsprechenden Institutionen eingebunden, erstere beruhend auf dem Recht der Nutzung von tierischen Ressourcen, integriert in die weitreichenden Tauschnetzwerke in der gesamten Arktis.⁵³ Dies bedeutet auch, dass die früher angenommene Asymmetrie in den Handelsbeziehungen aufgrund der angeblich begehrten europäischen Güter aus Metall gar nicht bestand – die arktischen Bevölkerungen waren mit ihren eigenen Herstellungsmethoden und -materialien wohl zufrieden und nutzten die Handelswaren eher als Luxusgüter oder

⁵¹ Rix, *Vanished Settlers of Greenland* (2023), 26.

⁵² Ruiz-Puerta, *Greenland Norse Walrus* (2024).

⁵³ Gulløv, *Inuit-European Interactions* (2016).

Gegenstände mit spirituellem statt praktischem Wert. Inwieweit tierische Produkte als Gegentauschgegenstände benutzt wurden und so auch in die Steuerzahlungen und Fernhandelswege aus Grönland eingingen, ist aus den Kontaktobjekten selbst nicht abzulesen, und noch weniger aus den schriftlichen Quellen, die diese über Jahrhunderte andauernde Handelspartnerschaft gar nicht thematisieren.

IV.2.2 Sklaverei und Unfreiheit

Mit der Ausbeutung von Ressourcen in Kolonien war in der gesamten Frühen Neuzeit untrennbar die Sklaverei verbunden. Eine ihrer langfristigen Folgen ist die demographische und gesellschaftliche Situation in den USA, deren intergenerationelle Traumata erst langsam aufgearbeitet werden. Eine weitere, weniger thematisierte Folge ist der dadurch in vielen europäischen Ländern, Städten und Familien angehäuften Reichtum. Entsprechend drängt sich die Frage auf, ob Sklaverei und Menschenraub oder -handel auch integrale Bestandteile der mittelalterlichen Kolonien waren, und ob eine rassistische Trennungslinie ebenso wie in der Frühen Neuzeit festlegte, welche Menschen versklavt werden konnten und welche nicht.

Sklaverei war den eisenzeitlichen Gesellschaften Fennoskandiens keineswegs fremd, im Gegenteil war Unfreiheit ein umfassendes Phänomen. Archäologische Schätzungen gehen so weit anzunehmen, dass ein Viertel der Bevölkerung Skandinaviens während der Eisenzeit unfrei war.⁵⁴ Der Begriff *träl/Þrall* für Unfreie kommt in schriftlichen Quellen in ganz Skandinavien und Island vor; in Runeninschriften ebenso wie in den isländischen Sagas und in Gesetzestexten. Dessen Semantik ist aber nicht ganz klar, da der Abfassungszeitraum aller dieser Texte darauf schließen lässt, dass bereits eine Beeinflussung vom lateinisch-römischen *servus* stattgefunden hatte. Entsprechend ist es nicht möglich, hieraus auf das Konzept von Unfreiheit vor der Christianisierung zu schließen.⁵⁵ Die Einführung des Christentums bedeutete jedoch keinesfalls die Abschaffung von Sklaverei.

Die häufigste Art der Sklaverei resultierte aus kriegerischen Auseinandersetzungen und Plünderungen, bei denen Menschen als Beute mitgenommen wurden. Aber auch kurzfristige Unfreiheit infolge von Verbrechen oder Schulden kam vor. Der isländische Gesetzestext ‚Grágás‘ nennt Unfreiheit als Strafe für Männer, die unfähig waren, für ihre Familien zu sorgen, alternativ konnten die Kinder in Unfreiheit gegeben werden.⁵⁶ Auch Unfreiheit als Bestrafung für Verbrechen war möglich, wie im ‚Skånelagen‘ Anfang des 13. Jahrhunderts festgehalten.⁵⁷ Die ersten kodifizierten Gesetzessammlungen aus Skandinavien und Island nennen eine Vielzahl von Regelungen für Unfreie: spezielle Strafen, Erbrecht, Versorgungsansprüche. Sie machen keinen Unterscheid zwischen

⁵⁴ Zachrisson, *Bonded People* (2021), 102f.

⁵⁵ Karras, *Slavery and Society* (1988), 41–45.

⁵⁶ *Laws of Early Iceland. Grágás I.* Ed. Perkins/Foote/Dennis, Ib: 3–4, II: 103–105.

⁵⁷ *The Danish Medieval Laws.* Ed. Tamm/Vogt, Nr. 128–135, 77–78.

unfrei Geborenen und später Versklavten, insofern ist auch nicht auf eine bestimmte Herkunft und damit eventuell Ethnizität der Sklav:innen zu schließen. In den ersten erhaltenen Testamenten wurde oft Einzelpersonen die Freiheit geschenkt. Gerade Frauen waren in Gefahr, unfrei zu werden, wenn sie als Geiseln gefangen genommen und nicht rechtzeitig ausgelöst worden waren. Sowohl aus slawischsprachigen Regionen als auch aus England, dem Reich, Frankreich und Spanien wurden Sklav:innen nach Skandinavien gebracht, das Ausmaß dieses Imports ist aber völlig unklar. Zudem gab es in Skandinavien vermutlich eine Gruppe von Unfreien, die in diesem Zustand hineingeboren wurden.⁵⁸

Ein entscheidender Unterschied zur Sklaverei für die Bewirtschaftung von Plantagen in der Frühen Neuzeit war, dass die nordischen Gesellschaften keine Arbeitskraft im selben Ausmaß benötigten und die Ressourcen auch vermutlich nicht ausreichten, um eine größere Anzahl importierter unfreier Personen zu unterhalten. Die Arbeitskraft von Unfreien wurde primär im Rahmen der Landwirtschaft und damit haushaltsnah eingesetzt, was den Bedarf effektiv minimierte. Überschüssige Gefangene wurden auf Sklavenmärkten vor allem in die muslimische Welt verkauft. Die lateinische Historiographie des 9.–11. Jahrhunderts beklagt den Raub von Menschen durch Wikinger-Plündereien, aber sowohl Adam von Bremens ‚Gesta‘ als auch die altnordische Dichtung legen nahe, dass Menschenraub in gleichem Maße innerhalb Fennoskandiens vorkam, wenn Konflikte zwischen Nachbarn entstanden.

Nur in einigen der isländischen Sagas kommen Hinweise vor, dass Sklaven und Sklavinnen eine abweichende Physiognomie zugeschrieben wurde. In ‚Egils saga‘ wird dunkle Hautfarbe als Kennzeichen eines Sklaven genannt, aber auch des einen Sohnes von Skallagrímur, während der andere, Egil, groß, stark und hübsch ist. In ‚Geirmundar þáttir heljaskins‘ geht es ebenfalls um dunkle Hautfarbe und Unfreiheit, die drei erhaltenen Versionen der Saga setzen aber jeweils unterschiedliche Akzente: in einer bekommt die Königin während der Abwesenheit des Königs dunkelhäutige Zwillinge und vertauscht sie gegen die hellen, hübschen Zwillinge einer Sklavin. In einer anderen ist die Mutter der dunkelhäutigen Zwillinge die entführte Tochter des Königs von Bjarmaland, die also aus dem Norden stammt und geraubt wurde.⁵⁹ Diese Beispiele zeigen, dass in der altnordischen Dichtung dunkle Haut- und Haarfarbe als Kennzeichen von Hässlichkeit oder auch schlechten Eigenschaften benutzt wurde, sie belegen aber keine klaren Zusammenhänge zwischen Hautfarbe, Unfreiheit und Genealogie (anders als in Stefan Brinks Interpretation derselben Texte⁶⁰). Auch in den Sagas ist Unfreiheit ein Zustand, in den Menschen kommen und aus dem sie wieder herauskommen können, keine ererbte und in der Physiognomie eingeschriebene Qualität. Und er kann alle treffen: In den ‚Gesta Danorum‘ des Saxo Grammaticus wird ebenfalls einige Male auf eine abweichende Physiognomie von Sklaven hingewiesen, aber nicht bezüglich ihrer

⁵⁸ Karras, *Slavery and Society* (1988), 46f.

⁵⁹ Die Zusammenstellung der Beispiele bei Brink, *Thralldom* (2021), Kap. 6.

⁶⁰ Ebd.

Ethnizität, sondern weil sich ihre ursprüngliche gehobene Klassenzugehörigkeit in ihrem angenehmen Äußeren spiegelt.⁶¹

Unter Berücksichtigung der Schwierigkeit, allgemeine Kennzeichen über Ethnizität, Aussehen oder andere kollektive Eigenschaften von versklavten Menschen im eisenzeitlichen und mittelalterlichen Skandinavien festzustellen, fehlt es dennoch gänzlich an Anzeichen, dass Inuit oder Saami besonders gefährdet waren, in Unfreiheit zu geraten. Erst mit der beginnenden Ausbeutung der Bodenschätze in Sápmi, zuerst in der Silbergrube in Nasafjäll, wurden Saami zu Zwangsarbeiten herangezogen.⁶²

Für Grönland gibt es einige wenige Quellen, die Menschenraub belegen, und zwar sowohl von Seite der Inuit als auch von Seite der Siedler:innen: neben den ‚Vínland-Sagas‘ die geographische Beschreibung Grönlands von Claudius Clavus. Ob die geraubten Grönländer aus den Siedlungen tatsächlich zu „Sklaven“ gemacht wurden, wie die eingangs zitierten ‚Gottskalks annaler‘ behaupten, ist unklar; dies kann auch eine Projektion dessen sein, was umgekehrt in skandinavischen Gesellschaften üblicherweise mit Gefangenen aus Konflikten geschah.

Zusammenfassend ist nicht davon auszugehen, dass eine ethnische oder rassistische Konstruktion von Saami und/oder Inuit eine Rolle im umfassenden Phänomen von Unfreiheit gespielt haben könnte. Tentativ lässt sich zusammenfassen, dass einige der Ressourcen aus Sápmi und der Arktis höchst relevant waren für europäische Handelsnetzwerke und entsprechend royale und individuelle Begehrlichkeiten für diese immer weiter zunahmen. Der Zugriff der norwegischen und schwedischen Kronen auf diese Ressourcen intensivierte sich aber erst ab etwa 1300, und auch für diese Phase bis etwa um 1600 ist die *lacrimosa*-Konzeption der Handelsbeziehungen nicht haltbar. Interessenkonflikte vollzogen sich weniger zwischen ethnischen oder kulturellen Gruppen in den Kolonien als zwischen Krone und lokalen Netzwerken. Die Tatsache, dass Saami spätestens ab dem 13. Jahrhundert steuerpflichtig waren und diese Steuern mit der norwegischen Krone, später auch über die Gruppe der *birkarlar* mit der schwedischen Krone aushandelten, kann allein noch nicht als Anzeichen für asymmetrische Machtverhältnisse und Ressourcenausbeutung gesehen werden. Im Gegenteil belegen die geregelten Steuerzahlungen und Verhandlungen darüber die Tatsache, dass christliche ebenso wie nicht christliche Saami als Subjekte der Kronen angesehen wurden mit ähnlichen Rechten und Pflichten wie die nordisch sprechenden Einwohner:innen.

Waren die grönländischen Siedlungen Kolonien? Ja, in dem Sinn, dass bis Mitte des 14. Jahrhunderts eine starke Abhängigkeit zwischen ihnen und dem Zentrum in Norwegen und Island bestand, was Kultur, Warenaustausch und Informationen betraf. Die

⁶¹ Karras, *Slavery and Society* (1988), 46.

⁶² Samiskt informationscentrum, Drömmen (o. J.).

Beziehungen zwischen den Siedler:innen und den Dorset und Inuit sind aber in diesem Konzept von Kolonie nicht klar zu verorten. Es ist anzunehmen, dass Inuit seit etwa 1200 die Jagdtechniken der Grönländer bereicherten, vielleicht auch direkt tierische Produkte mit ihnen handelten – Inuit konnten zu diesem Zeitpunkt bereits Wale in der offenen See erjagen, während die nordischen Siedler:innen darauf angewiesen waren, dass die Tiere am Strand angespült wurden, auch für die Eisbärenjagd scheinen ihnen die Werkzeuge gefehlt zu haben. Vielleicht ermöglichten Inuit und der Handel zwischen ihnen und den Grönländern so die Zehntzahlungen, die dann in Bergen verzeichnet wurden. Vielleicht jagten auch Inuit den Seehund, der als Einband eines Psalmentraktats aus dem 12. Jahrhundert im Kloster Clairvaux endete. Nachweisbar ist es aber nicht, und vor allem sind keine asymmetrischen Machtverhältnisse zugunsten der Grönländer darin auszumachen – worauf hätten diese begründet sein sollen, angesichts der Marginalität der nordischen Siedlungen?

Während sich der Zugriff der Krone auf Ressourcen aus Sápmi ab der Mitte des 14. Jahrhunderts intensivierte, Grenzen gezogen, Handelsmonopole kontrolliert und neue Steuerregelungen ausgehandelt wurden, riss der Kontakt zwischen Zentrum und Kolonien für Grönland zum selben Zeitpunkt weitgehend ab. Die veränderten Interessenlagen der Kronen sowie die fester strukturierten administrativen Abläufe, die eine Veränderung der Beziehungen zwischen Krone und Saami langsam andeuteten, spielten entsprechend für die Beziehungen nach Grönland keine Rolle mehr. Dennoch ist aus den ökonomischen Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie auch in Sápmi bis um 1500 kein koloniales Verhältnis abzulesen. Für beide Regionen kommen interdisziplinäre Forschungen immer mehr zu einer Wertschätzung der Rolle von indigenen Gruppen in den umfassenden vormodernen Handelsbeziehungen. Die genauen Abläufe lassen sich jedoch nicht rekonstruieren oder gar modernen ethnischen Kategorien zuordnen.

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 repudi-
antes omnibus honestis moribus atque veris virtutibus ad Americae populos se converterunt. Exis-
timant 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 potentielltem 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 vermehrt dazu beitragen, ethnische Identitäten nicht als festgesetzte Größen anzunehmen, geht die Betrachtung von Religion und Religionswechsel auch dahin, den Wechsel von polytheistischen zu christlichen Kulturen 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 periphere 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 Kolonisierung 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 grönländischen 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 Kulturkreises. 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 Pomernmission 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 Kreuzzugsideologie 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 Kolonisierung 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 Ostsiedlung, 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. Siedlungskolonialismus fand nicht in größerem Maße statt, es ist unklar, ob und wie lange Bevölkerung und Herrschaftsstrukturen im Alltag weiter die slawische Sprache benutzten.⁷ 1219 siegten dänische gegen estnische Truppen und etablierten eine relativ kurzfristige Herrschaftsstruktur im Baltikum.⁸ Dänische und schwedische Truppen überfielen Tavastland und Karelän 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 *Heß/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 *Hiekkänen*, *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 Hákon IV. Hákonsson 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 Hákon Hákonsson (1204–1263) wird als ein aktiver Stratege 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 Hákons 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 Hákons 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 ‚Sættargjorden‘ 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 Hákon Hákonsson 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 Hákonsson 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 ‚knarren‘, 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 Vorfäter Seelen willen, die das Christentum nach Grönland gebracht und bis zu diesem Tag aufrecht erhalten haben, und wir wollen es nicht während unserer Tage niederfallen 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 Erikssons 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 kriegesischen Konflikten mit Inuit in den Siedlungen berichten, und der Bericht von Ívar Bárðarson, 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 Kulturen 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 Heiligenkulturen 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‘ einzuordnen, 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 vereinzelt 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 der Gräbern zugehörige Gemeindekirche erhalten oder belegt ist, zum Beispiel in Romsdal.²⁹ In zentraleren Regionen von Norwegen und Süd- und Mittelschweden sind zwar Grablagen 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 vereinzelt 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 zusammenhängt; Beispiele dafür sind das Bistum Selja, das nach Bergen transferiert wurde, oder Dalby, das nach Lund umzog. Natürlich unterlagen auch die Stadtrelokationen 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 Isotopanaysen 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 Hölgelgrab, 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 nachzuvollziehen, 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 ‚Landnamabók‘, aufgegeben 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 Bezüglich der kirchlichen Si-

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

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.

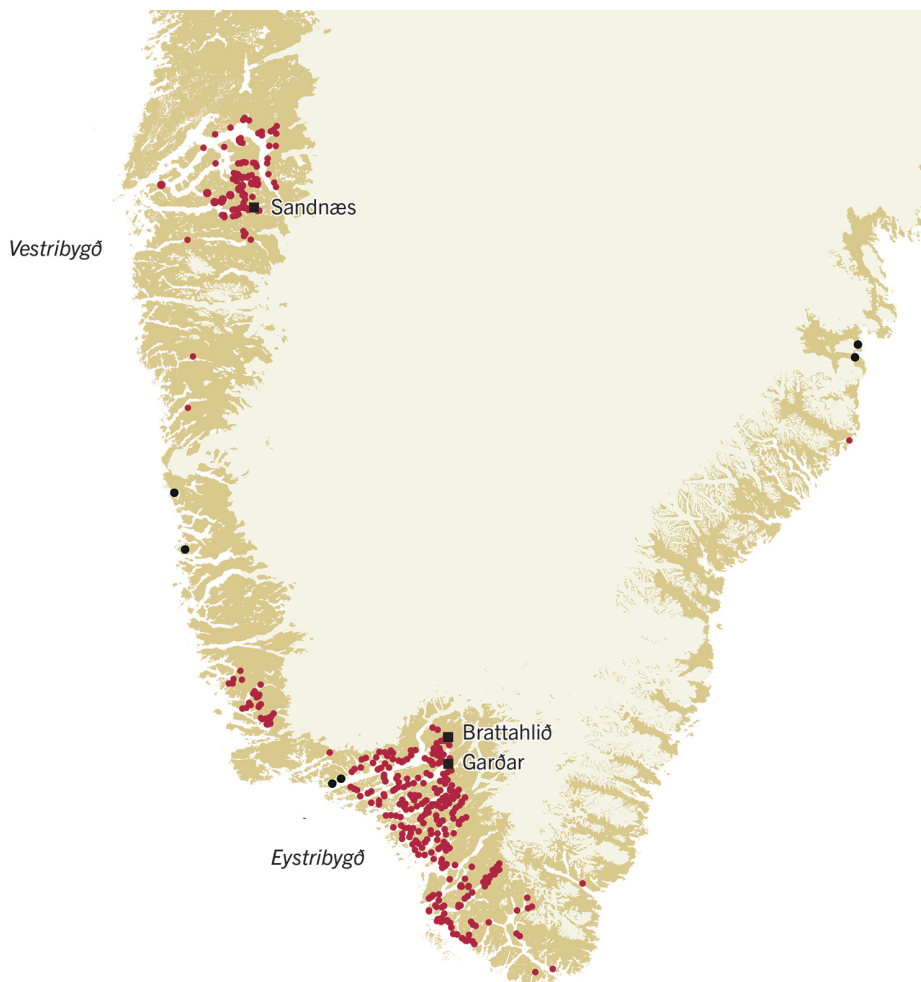


Abbildung 5: Die Höfe in den nordischen Siedlungen gemäß archäologischer Funde. Basierend auf Koch Madsen, *Far from Rome* (2023).

tuation in Grönland am Beginn des 12. Jahrhunderts lässt sich nur festhalten, dass es aus Island einen nicht kurial bestätigten Anspruch gab, einen grönländischen 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 þátr‘⁴¹ erzählt, überliefert im ‚Flateyjarbók‘. Die Bischofsernennung

⁴¹ Dieser Text, auch ‚Einars þátr Sokkasonar‘ genannt, ist nicht identisch mit der ‚Grænlendinga saga‘, die Teil der ‚Vinland-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 Bárðarsons, und die ‚Grønlandia‘. 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 Jagdbehausungen gebaut und zeitlich begrenzt genutzt wurden. Eine Assoziierung 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 septimanas* („in den Weiten der heidnischen Gebiete, drei oder vier Wochen von den Grenzen der Christen entfernt“).⁴⁴ Hier sollen die Christen nach zunächst erfolglosem 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 kirkeorganisasjoner* (2023), 112f.

44 Eysteinn Erlendsson, *Vita et miracula beati Olavi*. 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 Gemeindebildung 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 föra ordinarie mässor i kyrkan i Västerhus, åtminstone någon eller några helgdagar per år.⁴⁹

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

⁴⁷ Brink, *Bygdekyrkor eller egenkyrkor* (2015).

⁴⁸ Holm, *Självvägarområdets 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 sakramentalen 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), 16 f.

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 Gemeindegroßen 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 Eytribygð und einer oder zwei in Vestribygð sowie einer unbekannten Anzahl von Kapellen stellt sich die Frage, wo die Priester für diese herkamen. Die ‚Grænlendinga þáttir‘ erwähnt für die Mitte des 12. Jahrhunderts ein Begräbnis *at þessi 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 Bárðarsons 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 Tasermiutiaq, 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 Entfernungen 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 þáttir. 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 egalitäreren 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 Heß, 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 (Eystribygð) 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 grönländische 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 Fisches, wurde im Müllhaufen der Farm Umiivarsuk, 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 Gissurason, 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 Webspindeln und -gewichten mit religiösen Aufschriften ist innerhalb der materiellen Kultur Nordeuropas einzigartig. Es kann als ein alternativer Zugang zu Heilmitteln 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 Ritualen monopolisierten, im Gegenteil ist davon auszugehen, dass eine große Anzahl von Personen an Ritualen 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 Machtsicherung, 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 Kulturen 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 Kulturkreis 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 Heß, *Margarethas periphere Visionen* (2023).

⁷³ Gulløv, *Inuit-European Interactions* (2016).

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 des 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 *skrælingar*, der erstmals in der historiographischen Erzählung ‚Íslendingabók‘ von Ari Þorgilsson um 1120 benutzt wurde.

Þeir fundu þar manna vistir bæði austr ok vestr á landi ok keiðlabrot ok steinsmíði þat er af því má skilja, at þar hafði þess konar þjóð farit, er Vínland hefir byggt ok Grænlandingar kalla Skrælinga.¹

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 *skrælinga* 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

¹ 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 *skrælingar*, 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 *skrælingar* 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.² Diese Interpretation scheint mir gewagt, auch, da sie eine recht umfassende Authentizität der ‚Vinland-Sagas‘ bezüglich der Kontaktsituation insgesamt nahelegt. Das Zusammenfließen der Traditionen über die *pygmei boreali* und der *skrælingar* 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, rarosque patribus preceriores consumente ubertatem seminum exustione. (...)*³

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.

² Seaver, Pygmies, (2008).

³ 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 Personen-Gruppe 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. Jahrhundert⁴, 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 Ethnonym. 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 finnischspre-

⁴ 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 *skrælingar* 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 vererbare 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.⁵

Ethnonyme 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 Ethnonyme 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.⁶ 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 Kontaktsituation 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-

⁵ Diese Befunde werden ausführlich in der in Entstehung befindlichen Dissertation von Erik Wolf dargelegt.

⁶ 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,⁷ die ich vor allem für problematisch halte, weil sie die Sagas als authentische Beschreibungen der Kontaktsituation 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, Norwegorum, Island, Scrideuinum, Gronlondon et uniuersarum septentrionalium nacionum*.⁸

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

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

⁸ DN 17, Nr. 849 und DN 17, Nr. 850: Rom, 29. Okt. 1055.

Russland als Gefangene anzutreffen.⁹ 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.¹⁰ 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,¹¹ oder die politischen Konflikte der dänischen Herrscher und Thronprätendenten. Einer von Adams Gewährsleuten war der dänische König Svend Estridsen (1019–1076), der ihm von Vinland 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.¹²

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 statura modicam, sed viribus et agilitate vix Suedis ferendam. Hiique incertum unde

⁹ Gesta Hammaburgensis. Ed. Schmeidler, lib. IV, cap. 19, 375.

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

¹¹ Gesta Hammaburgensis. Ed. Schmeidler, lib. IV, cap. 23.

¹² Ebd., cap. 24.

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

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 einzuordnen – 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.¹⁴ *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 Vinland, 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 tranken¹⁵ – 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

15 *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.¹⁶

Aber:

uerum quisquis uspiam nascitur homo, id est animal rationale mortale, quamlibet nostris inusitatum 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 Ersterschaffenen, mag er im übrigen auch eine unserer Erfahrung noch so ungewohnte Körpergestalt oder Farbe oder Bewegung oder Stimme haben, gleichgültig auch, mit welcher Fähigkeit, nach welcher Seite hin, mit welchen Eigenschaften seine Natur besonders ausgestattet ist.¹⁷

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.¹⁸

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

¹⁶ 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), 225 f.

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

¹⁸ *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.¹⁹

In liber IV, cap. 37 nennt der Text Island und Grönland als Schweden und den rippäischen 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 pyratice remigantibus infesti. Ad eos etiam sermo est nuper christianitatem pervolasse.*²⁰

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 Indigenitätskonstruktionen dienen.²¹ 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

¹⁹ Gesta Hammaburgensis. Ed. Schmeidler; lib. IV, cap. 35.

²⁰ Ebd., cap. 37.

²¹ 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 Mayburd 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 heilsgeschichtliche 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.²² 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.“).²³

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. Bezüglich 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. Beispielfhaft 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 domibus insidentes,

²² Mayburd, *Edge of Time* (2022).

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

que humeris inponentes leuigatis asseribus pedibus subfixis, quod instrumentum ‘ondros’ appellant (...) aue uelocius transferuntur. (...) Horum itaque intollerabilis perfidia uix cuiquam credibilis uidebitur, quantumue diabolice supersticionis in magica arte excerceant. 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 predicent. Et de longinquis prouinciis res concupiscibiles miro modo sibi alliciunt, nec non absconditos thesauros longe remoti mirifice produnt.²⁴

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 halb roh 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: Kirjalier, Kvennar, Gehörnte Finnen und zwei Arten von Bjarmar.²⁵ Daraus haben Else Mundal und andere geschlossen, dass es sowohl christliche Saami innerhalb der als bewohnbar angesehenen Zonen – Mundal vermutete hier die südlichen Bergregionen²⁶ – 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 *noaidevuohta*, einer schamanischen spirituellen Praktik, weitgehend übereinstimmt.²⁷ 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), 149f.

²⁶ Mundal, Fjold veit hon frøða (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, Monstrosität 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 Manuskript 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.²⁸ 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 ‚Vínland-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 regulärer Bestandteil des Erzbistums Nidaros. Grönland war das erste erfolgreiche Kolonisierungsprojekt, das von Island aus gestartet und unterhalten wurde – ob auch Vínland, ein Stützpunkt in Nordamerika, noch im 13. Jahrhundert dazu gehörte, ist fraglich. Für die Abfassung der ‚Vínland-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 altnordischen 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.²⁹ 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

²⁸ Eyrbyggja saga. Ed. Sveinsson/Pórðarson.

²⁹ 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 Repositionierung 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 norwegischen seien. Wie erwähnt, entstanden die ‚Vínland-Sagas‘ in ihren schriftlichen Formen um 1302–1310 (Eiríks saga rauða) und 1387–1395 (Grænlandinga saga). Unabhängig 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. Jahrhundert. 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 kanonischen 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.³⁰ 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 ökonomischen 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 verurteilt, 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 ausgestoßen wurde, und die Entwicklung der Siedlergesellschaft in Grönland – die hier völlig ohne Kontakt mit Einheimischen auskommt.

30 Sigurdson, Church in Fourteenth-Century Iceland (2016), 177 f.

Die ‚Grœnlendinga saga‘ dreht sich nicht um eine einzelne Person, sondern um die gesamte erste Generation der grönländischen Siedler und ihre Reisen nach Vínland: Eirík, seine Söhne Leifr, Þorvaldr und Þorsteinn, seine Pflgetochter Guðríðr und seine Tochter Freyðis. 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.³¹

Landnám, die Praxis der Inbesitznahme eines unbekannten Lands, wird in den Sagas parallel für Grönland und Vínland 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 várit eptir fór hann til Eiríksfjarðar ok tók sér þar bústað. Hann fór þat sumar í ina vestri óbyggð ok gaf víða ørnefni. Hann var annan vetr í Eiríksbólum við Hvarfsgnúpu en it þriðja sumar fór hann allt norðr til Snæfells ok inn í Hrafnfjörð. Þá þóttisk hann kominn fyrir botn Eiríksfjarðar. Hverfr hann þá apr ok var inn þriðja vetr í Eiríksey, fyrir mynni Eiríksfjarðar.*³²

Er verbrachte den ersten Winter in Eiríksey, nah der Mitte der Ostsiedlung. Im nächsten Frühling reiste er weiter nach Eiríksfjord, 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 Eiríksholmar, vor Hvarfsgnúpr; und im dritten Sommer reiste er ganz nach Norden, nach Snæfell in den Hrafnfjord; als er dachte, dass er am Kopf von Eiríksfjord angekommen sei, drehte er um, und verbrachte den dritten Winter in Eiríksey, vor der Mündung des Eiríksfjord.

In beiden Texten ist der Prozess der Namengebung neuer Regionen sowohl in Grönland als auch Vínland 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*.³³

Die Expedition, die gemäß ‚Eiríks saga rauða‘ nach Vínland aufbrach, wurde in einem Winter auf Eiríks Hof Brattahlið beschlossen, wo der isländische Händler Karlsefni gerade Guðríðr geheiratet hatte, eine Pflgetochter Eiríks. Weitere Mitglieder der Reise sind Þorvarðr, der mit Eiríks Tochter Freyðis 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“.³⁴ 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.³⁵ Es ist schwer, diese Beschreibung nicht als Anzeichen von Rassifizierung zu lesen.³⁶

Eine weiterer typisch kolonialer Aspekt ist der Handel mit den Indigenen, der gemäß der ‚Vínland-Sagas‘ immer mit absurden 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.³⁷ 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 Guðríðs Zelt betritt und sie

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., Kap. 10.

³⁶ Jacobsson, *Black Men* (2001).

³⁷ 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“.³⁸ 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.³⁹

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.⁴⁰ In derselben Saga werden die Inseln westlich von

³⁸ Grænlendinga saga. Ed. Sveinsson/Þórðarson, Kap. 7.

³⁹ Heng, *Invention of Race* (2018), 268.

⁴⁰ *En Snorri fór til Vínlands hins góða með Karlsefni. Er þeir börðust við Skrælingja þar á Vínlandi þá féll þar Snorri Þorbrandsson, hinn rökstasti 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 Jomsvikern angeschlossen hatte.⁴¹ 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 skrælingar in Vínland fiel Snorri Þorbrandsson, der tapferste der Männer.“ Eyrbyggja saga. Ed. Sveinsson/Þórðarson, Kap. 48.

41 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 Vinland 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 ‚Vinland-Sagas‘ selbst enthalten einige narrative Elemente, die koloniale Relationen reproduzieren: eine gemeinsame pejorative Bezeichnung für alle indigenen Gruppen, umfangreiche ‚Otherring‘-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 *Vigdís M ... d[ottir] hvílir hér: Gleði Guð sál hennar* (Vigdís, Tochter von M ... ruht hier: Gott segne ihre Seele).⁴² 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.⁴³ In eins der wenigen erhaltenen Holzstücke, im Müll gefunden, ist ein Teil des Ave Maria geritzt, *[benedi]ctus fructus ventris tui*.⁴⁴

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 Bárðarson 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 inthet folck enthen Christen eller heden.*⁴⁵

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 Bárðarson, *Det Gamle Grønlands 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 ‚Grønlandia‘, 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, Pygmaeis tamen majores. Myritius Pygmaeos bicubitales appellat, et Scraelingorum nomen exprimit; quos tamen contra nostros Grønlandiae occidentali ascribit. Sine viribus fere errant, et uix metuendi, quantumvis multi, unde nostrae linguae adagium natum videtur „Scraellinga líd“, de sodalitis imbecilli.⁴⁶

Jene Leute nannten die Alten skrælinger. Das waren kleine Menschen, aber doch größer als Pygmäen. Mauritius nennt sie „zwei Alen große Pygmäen“, und benutzt die Bezeichnung skrælinger, 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 skrælinge-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 radikalisierte 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

⁴⁶ Arngrímur Jónsson, *Grønlandia*. 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.⁴⁷

Die Gegenüberstellung der kontinentalen und der westnordischen (sowohl isländischen als auch, in den Beispielen der ‚Historia Norwegie‘ sowie Arngrimurs, lateinischsprachigen) 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

⁴⁷ 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.

VII Zusammenfassung: Das Einüben und Entlernen von Alterität

Die traurigste, aber detaillierteste Information über indigene Gruppen in den Sagas stammt aus der Episode der geraubten Kinder von Markland. Wenn wir ‚Eiríks saga rauða‘ glauben – und wie gezeigt, gibt es gute Gründe, das nicht zu tun –, entführten Europäer um das Jahr 1000 unserer Zeit herum zwei indigene Kinder aus Labrador oder Neufundland, vielleicht Beothuk, Inuit oder Innu, und brachten sie nach Grönland oder Island.

Þá er þeir sigldu af Vínlandi, tóku þeir suðræn veðr ok hittu þá Markland ok fundu þar Skrælinga fimm, ok var einn skeggjaðr, konur váru tvær ok börn tvau. Tóku þeir Karlsefni sveinana, en hinir kómusk undan, ok sukku þeir Skrælingar í jörð niðr. Sveina þessa tvá höfðu þeir með sér. Þeir kenndu þeim mál, ok váru skirðir. Þeir nefndu móður sína Vethildi ok föður Óvægi. Þeir sögðu, at konungar stjórnuðu Skrælingum, ok hét annarr þeira Avaldamon, en annarr Avaldidida. Þeir kváðu þar engin hús, lágu menn þar í hellum eða holum. Þeir sögðu þar liggja land öðrum megin gagnvart sínu landi, er þeir menn byggðu, er váru í hvítum klæðum ok báru stangir fyrir sér, ok váru festar við flíkr ok æpðu hátt, ok ætla menn, at þat hafi verit Hvítramannaland eða Írland it mikla.¹

Als sie von Vínland wegsegelten, bekamen sie Südwind und kamen nach Markland, wo sie fünf [Einheimische] fanden, der eine hatte einen Bart, zwei waren Frauen und zwei Kinder. Karlsefni und seine Männer fingen die zwei Jungen, aber die anderen entwischten und verschwanden im Boden. Sie nahmen diese Jungen mit und lehrten sie die Sprache, und sie wurden getauft. Sie sagten, dass ihre Mutter Vethilde hieß und ihr Vater Ovaegi. Sie sagten, dass die [Einheimischen] von zwei Königen regiert würden, der eine hieß Avaldamon, der andere Avaldidida. Es gebe keine Häuser in dem Land, die Leute schliefen in Löchern oder Klippenspalten; es liege ein Land auf der anderen Seite gegenüber des ihren, sagten sie, und da lebten Leute, die weiße Kleider trügen und Stangen vor sich hertrugen, an denen Lappen befestigt seien, und dann schrien sie laut. Das, meinen die Leute, müsste das Land der Weißen Männer sein, oder das große Irland.

Diese Kinder, vielleicht die ersten Inuit, deren Entführung durch Weiße schriftlich festgehalten wurde, sorgen dafür, dass die Namen von vier indigenen Personen, vermutlich aus Labrador, überliefert wurden: ihre Eltern Vethild und Ovaegi, und zwei Könige namens Avaldamon and Valdida.² Diese Episode erinnert in ihrer Brutalität sowohl der Beschreibung der Personen als auch des Raubes der Kinder an viel spätere koloniale Verbrechen.

Inuit zu entführen wurde ab dem späten 16. Jahrhundert eine gut dokumentierte Beschäftigung von niederländischen und dänischen Walfängern; die ersten bildlichen

¹ Eiríks saga rauða. Ed. Sveinsson, Kap. 12.

² Geraldine Heng bringt in ihrer Interpretation der Episode interessanterweise ein Ergebnis einer DNA-Untersuchung aus dem Jahr 2011 an, die das Vorkommen eines nicht-europäischen DNA-Bestandteils in der isländischen Bevölkerung (die schon lange einen sehr beliebten Gen-Pool für derartige Untersuchungen bildet) festgestellt hat. Heng vermutet die entführten Kinder von Markland als die Träger dieser DNA – und bringt damit erneut sowohl eine extrem positivistische Interpretation der Sagas an. Heng, *Invention of Race* (2018), 270–271.

Darstellungen von Inuit in Europa zwischen der Mitte des 16. und der Mitte des 17. Jahrhunderts repräsentieren sämtlich entführte Menschen.³ Besonders bekannt wurden eine Mutter und ihr Baby sowie ein Mann, die 1577 von Martin Frobishers zweiter Expedition von Baffin Island entführt wurden. Ihre Namen sind nicht überliefert (die in den englischen Quellen angegebenen sind lediglich die Bezeichnungen für Mann, Frau und Kind in Inuktitut-Sprachen). Der Mann wurde verletzt und starb kurz nach der Ankunft in Bristol, die Frau kurz darauf an einer Krankheit mit Beulen, das Kind wiederum kurz darauf. Sie waren als Exponate gedacht, vielleicht als Geschenke für Queen Elizabeth I.⁴

Die beiden Geschichten von Entführungen ähneln sich auf den ersten Blick. Aber die historischen Kontexte sind völlig unterschiedlich: Frobishers Expeditionen trugen zum Aufbau des British Empire bei in einer Phase, in der das imperialistische Wettrennen zwischen den Seemächten um die Reichtümer der Amerikas, Afrikas und Asiens bereits im vollen Gang war; Sklavenhandel, die Conquista, Zwangschristianisierungen und viele andere für koloniale Unterdrückung prägende Prozesse waren schon vielfach erprobt und ideologisch untermauert. Die Texte über die Entführten enthalten eine Menge mehr grausamer Details über die Motive der Entführer und die Zurschaustellung der Inuit, zudem sind deren sterblichen Überreste in England vorhanden. Die Grönländer dagegen, die um das Jahr 1000 vielleicht zwei Inuit-Kinder entführten, waren selbst eine marginalisierte Gruppe aus einer ganz neu etablierten Siedlung, sie waren aus Nordamerika weitgehend erfolglos abgereist. Der Raub von Personen auf Reisen war eine übliche und nicht an Konstruktionen von *race* gebundene Praxis in den nordischen Gesellschaften, aber nicht nur dort. Die Grönländer entführten und lebten in ständiger Angst, entführt zu werden.

Die Episode von den Kindern aus Markland (vermutlich Labrador) ist auch die einzige mittelalterliche Belegstelle, die überhaupt von einer Art Zwangsmission berichtet, die von den Grönländern ausging, überliefert in einem Text, der allzu oft als realistische Beschreibung des Kontakts gelesen wurde. Für die verbleibenden ca. 400 Jahre der Siedlungen fehlen Informationen über derartige Vorhaben. Und die späteren grausamen Details von Entführungen in kolonialen Kontexten sollten nicht benutzt werden, um die Leerstellen der Überlieferung über den Kontakt um das Jahr 1000 herum entlang des für andere Perioden und Beziehungen etablierten *lacrimosa*-Narrativs auszufüllen.

Die Frage, ob es im Mittelalter Rassismus gab, hat sich als nur wenig zielführend erwiesen. Zu unterschiedlich sind die Ergebnisse je nachdem, ob eine enge oder eine breite Definition von Rassismus benutzt wird, je nachdem, auf welche Personengruppe und Konstruktion fokussiert wird, und je nachdem, ob die Ebene der Ideologieproduktion verlassen und auf die Ebene der sozialen Praktiken geschaut wird. Die theoretischen Überlegungen, inwieweit die Paradigmen und Terminologien rassismuskriti-

3 Whitehead, *Earliest Extant Painting* (1987), 142.

4 Andrea, *Violence of Transnationalism* (2017).

scher Forschung auf das nordeuropäische Mittelalter angewendet werden können, befinden sich noch ganz am Anfang. Offensichtlich scheint, dass weder *race-as-religion* noch eine rein somatisch-genealogische Definition von Rassismus weiterführen, ersteres wegen der chronologischen und identitären Nähe der nordeuropäischen Gesellschaften zu ihren eigenen nicht-christlichen Vorfahren und Wurzeln, letzteres wegen des Beispiels der Saami, die als eigene Gruppe konstruiert und ab einem gewissen Zeitpunkt auch Rassismus ausgesetzt waren, der jedoch nicht über somatische Marker funktioniert(e), sondern über kulturelle Identitäten und Zuschreibungen.

Die Bedeutung des Christentums als missionierender Religion mit universalistischem Anspruch wurde in den meisten Studien über andere europäische Kontaktzonen, etwa in der Levante, als grundlegend für die Entwicklung von Kategorien der Alterität, die dann auch als genealogisch begründet und somatisch verankert konstruiert werden können, anerkannt. Dagegen wurde in der Debatte um die Entwicklung von *race* als Kategorie der Ausgrenzung bisher kaum beachtet, dass die Ausbreitung des Christentums ein vielschichtiger und über viele Jahrhunderte hinweg fortschreitender Prozess war, in dessen Verlauf sich multiple Kontaktzonen zwischen dem christlichen Kulturkreis und den in ihn zu Integrierenden ergeben, verschoben und gewandelt haben. Die Ausbreitung der Christianitas als einer Art Empire-Superstruktur diene in der vorliegenden Arbeit als Folie, auf der sich die Kontakte zwischen ‚Europäern‘ und ‚Indigenen‘ in Grönland, Nordamerika und Fennoskandien abspielten. Zentral war dabei die Erkenntnis, dass das Christentum ganz unterschiedlich aussehen und entsprechend auch die Verbreitung einer christlichen Vorstellung vom religiös Anderen nicht über das gesamte europäische Mittelalter hinweg statisch sein konnte – der grundsätzlich imperialistischen Ausrichtung der römischen Kirche standen regional ganz unterschiedliche Strategien zur Umsetzung gegenüber. Während der übergeordnete Anspruch einer umfassenden Missionierung und Konversion sowohl von der Kurie als auch von den Erzbistümern seit dem 11. Jahrhundert formuliert und theoretisch immer weiter aufrechterhalten wurde, konnten vor Ort kaum konkrete Maßnahmen der (Zwangs-)Integration in die Christianitas festgestellt werden. Stattdessen stellt sich das Christentum in Grönland als eine nicht missionierende, laikal geprägte Religion mit starker Alltagsverankerung dar. Versuche zur Missionierung der Dorset oder Inuit sind nicht nachzuweisen, dafür aber Phantasien über eine Apostasie der Grönländer:innen und deren Hinwendung zur Religion der Inuit. In Sápmi wiederum fiel zwar die zunehmende Besiedlung der Küstenregionen mit zunehmenden Kirchenbauten zusammen, letztere scheinen aber bis um 1300 vor allem als lokale Unternehmungen ebenfalls ohne weitere laikale Unterstützung vorgenommen worden zu sein. Die Christianisierung Fennoskandiens war, unabhängig von der sprachlichen, kulturellen oder ethnischen Prägung der Menschen in den Regionen, ein langwieriger Prozess, der aber vornehmlich friedlich, vermutlich auch selbstorganisiert voranschritt. Die christliche Religion und Kirche sind zu diesem Zeitpunkt nicht als Teil, auch nicht als Vorläufer eines kulturellen Genozids anzusehen, wie er in anderen kolonisierten Regionen und auch für Grönland und Sápmi ab dem 18. Jahrhundert konstatiert wurde. Über die Motive derjenigen, die konvertierten, ist nur zu spekulieren, klar ist jedoch, dass diejenigen, die saamische

Sprachen benutzten, in dieser Phase des Religionswechsels nicht wahrnehmbar anders agierten als die nordisch sprechende Bevölkerung.

Auf der sich wandelnden Grundlage der christlichen Kultur und Ideologie wurden Beziehungen formuliert und Gruppen konstruiert, die keineswegs mit den modernen Zuschreibungen ‚europäisch‘ oder ‚indigen‘ übereinstimmen – nichtsdestotrotz kamen in den altnordischen und lateinischen Quellen Aspekte vor, die auf eine essentialisierende Konstruktion hindeuten. Kulturelle Aspekte wurden ebenso für die Charakterisierung von Gruppen herangezogen wie, im Fall des Nordatlantik, somatische Marker; viele der Beschreibungen weisen pejorative Aspekte auf. All dies kann auf die Existenz von Rassismus hindeuten, und die Virulenz dieser Beschreibungen für neuzeitliche Stereotypisierungen weist in jedem Fall darauf hin, dass sie in rassistischen Denksystemen verständlich und benutzbar blieben. Problematisch an der Interpretation dieser schriftlichen Quellen als Indizien für mittelalterlichen Rassismus ist vor allem die Ungleichzeitigkeit ihrer Produktion mit dem Kontakt zwischen den Gruppen selbst, und weiterhin die in denselben Texten vorkommenden umfassenden Stratifizierungen, auf- und Abwertungen auch innerhalb der eigenen Gemeinschaften.

Eine weitere Ebene der Ungleichzeitigkeit kommt durch die Frage nach dem Kolonialismus hinzu, der ab der Frühen Neuzeit einen wichtigen Rahmen, wenn nicht sogar eine Voraussetzung für die Entwicklung rassistischer Kategorien bildete – dessen Charakteristika aber zu keinem Zeitpunkt vor 1500 in den untersuchten Regionen voll ausgebildet waren. Die Kontaktsituation kann demnach nicht ohne weiteres als von denjenigen asymmetrischen Machtverhältnissen geprägt angesehen werden, die in denselben Regionen einige hundert Jahre später definitiv vorhanden waren.

Die Fokussierung der Untersuchung auf zwei Regionen, in denen es seit der Vor-moderne und bis heute koloniale Beziehungen zwischen ‚europäischen‘ und ‚indigenen‘ Gruppen gab und gibt, lenkt die Frage nach Rassismus direkt auf die Ebene der sozialen Praktiken in den Kontaktzonen, verkompliziert die Lage aber auch durch die Notwendigkeit einer parallelen Definition von Kolonialismus, die für mittelalterliche Verhältnisse trägt. Zwar wurde in Grönland eine Form von Siedlerkolonialismus ausgeübt, diese führte aber nicht zu einer demographischen Dominanz der Siedler:innen. Dagegen blieb die Abhängigkeit der Kolonien vom Zentrum in kultureller und religiöser Hinsicht bis zum Ende der Kolonien bestehen, und das Interesse des Zentrums bestand vor allem im Zugriff auf die Ressourcen der Kolonien und einem exotisierenden, teils rassistischen Blick auf dieselben. Alle Versuche der dänischen Krone seit dem 16. Jahrhundert, die Kolonien wiederzufinden, wurden mit der Notwendigkeit derselben zur Reform begründet; isländische Quellen des 17. Jahrhunderts und später imaginierten eine Apostasie der Kolonien und deren Übertreten zur Religion der indigenen Bevölkerungen, gar ein komplettes Auswandern nach Nordamerika. Damit scheint die ethnische Identität der Siedler:innen im Vergleich zur ersten Siedlungsperiode zu verblassen, während die Identität als Kolonie mit immer fremder werdender Kultur und Bevölkerung in den Vordergrund tritt.

Viele Fragen sind noch offen – denn auch wenn die Notwendigkeit einer engen oder immerhin engeren Definition von Rassismus einleuchtend erscheint, um unterschied-

liche Formen der Kategorisierung und Ausgrenzung differenzieren zu können, so bleibt doch die grundsätzliche Schwierigkeit bestehen, dass alle gängigen Definitionen von Rassismus und *race* sich an der sogenannten ‚colour line‘ orientieren und Hautfarbe, gemeinsam mit einem Set an anderen somatischen Markern, als zentral für die Konstruktion von *race* sehen. Die europäische Erfahrung zeigt aber, dass es eine Reihe von rassistischen Phänomenen gibt, die mit dieser Definition nicht zu fassen sind, prominent der antislawische Rassismus, im Untersuchungsraum auch Rassismus gegen Saami. Damit kann es auch in den mittelalterlichen Quellen nicht ausreichen, nach Beschreibungen von physischer Alterität und zugeschriebenen Eigenschaften zu suchen, sondern auch sprachliche, kulturelle und religiöse Faktoren müssen einbezogen werden als potentielle Aspekte, anhand derer vormoderne Gesellschaften *race* konstruierten.

Zentral muss die Einsicht der ‚Critical Race Theory‘ sein, dass nicht entscheidend ist, was *race* ist, sondern was *race* macht, also die mit den Kategorisierungen verbundenen sozialen Praktiken. Für diese wiederum ergibt sich für Grönland und Sápmi vor 1500 kein einheitliches Bild – und eine Anerkennung von *race* als sozialer Konstruktion muss auch die mögliche Abwesenheit dieser Konstruktion zu bestimmten Zeitpunkten als möglich anerkennen. Die westnordischen Quellen zeigen im 14. Jahrhundert eine scharfe Trennlinie zwischen Siedler:innen und Indigenen in Grönland und Nordamerika, in der ein kolonialer Blick mit pejorativen Beschreibungen einer als kollektiv wahrgenommenen Physiognomie, abweichenden kulturellen Praktiken und allgemein Feindseligkeit zusammenkommt. Ob sie aber die sozialen Praktiken in den Kolonien selbst widerspiegeln, ist unklar aufgrund des räumlichen und zeitlichen Abstands und des narrativen Charakters der Quellen, in denen nicht auf alltägliche Formen des Kontakts abgezielt wird, etwa die Regelung von Handels- und Rechtsbeziehungen oder sexuelle und Familienbeziehungen zwischen den Gruppen. Die Interpretationen der materiellen Funde, sowohl von Kontaktobjekten in ganz Grönland als auch von arktischen Handelswaren in Europa, vor allem Walrosselfenbein, gehen seit einigen Jahren mehr und mehr in die Richtung, entgegen der schriftlichen Überlieferung langanhaltende Kontakte zwischen Thule und Grönländern anzunehmen, die letzteren das Überleben in der Arktis und die Nutzung der tierischen Ressourcen von dort ermöglichten. Dass dies nicht von Anfang an eine Hypothese über das Funktionieren der Siedlungen war, kann nur als koloniale Projektion benannt werden.

In Sápmi ist die Lage noch vielschichtiger, da sich die Darstellung von Saami über den Untersuchungszeitraum hinweg, je nach Textgenre, Sprache und Entstehungsort ändert. Während die historiographischen Texte sowohl pejorative als auch anerkennde Beschreibungen von Saami kennen und diese in ganz alltäglichen Interaktionen mit Norwegern schildern – Heirat, Handel, Wahrsagen etc. –, zielen die normativen und diplomatischen Quellen auf die Regulierung der Beziehung mit denjenigen Saami ab, die auf vielerlei Weise anders waren: religiös, steuerrechtlich, in bestimmten Regionen ganz im Norden beheimatet, nomadisch oder halb-nomadisch lebend. Nichts deutet darauf hin, dass auch diejenigen saamisch sprechenden Personen, die in Mittel- und Südkandinavien agrarisch lebten, von den Bestimmungen über Kreuzzüge oder steuerliche Begünstigungen nach einer Taufe oder gar den Handels- und Jagdprivilegien in

Regionen wie Tavastland mitgemeint sein könnten – und das wäre ja die Konsequenz einer Kategorisierung nach rassistischen Merkmalen. Die Quellen zeigen deutlich, dass es eine oder mehrere Gruppen gab, die als nicht-nordisch sprechend und kulturell distinkt wahrgenommen und benannt wurden. Aber in Verbindung mit den materiellen Funden wird klar, dass diese Gruppe weniger ethnisch als soziokulturell bestimmt war in einer funktional und geographisch stratifizierten Gesellschaft. Gleichzeitig gab es saamisch sprechende Personen, die aufgrund ihrer sesshaften, agrarischen Lebensweise und vor allem ihrer geographischen Nähe zu den Zentren Norwegens und Schwedens nicht zu den als Saami (*finnar* oder *lappar*) bezeichneten Personen gerechnet wurden. In jedem Fall demonstrieren sowohl schriftliche als auch materielle Zeugnisse eine alltägliche Nähe zwischen saamischen und nordischen Wohnorten, Kulturen und Ritualen in nicht allen, aber vielen Regionen, die schlecht mit einer als rassistisch zu definierenden sozialen Praxis zusammenpassen.

Hier wird erneut die Notwendigkeit einer intersektionalen Analyse von ‚Othering‘-Prozessen deutlich, denn nur im Zusammenwirken von mehreren Kategorien von ‚Anders-Sein‘ werden Saami als eine Gruppe sichtbar, die den modernen Vorstellungen von Saami entspricht – was aber wiederum eine Rückprojektion ist, denn die rentierzüchtenden Halbnomaden aus Finnmark stehen zwar in der kolonialrassistischen Konstruktion des 19. Jahrhunderts für Saami allgemein, die tatsächlichen Lebens- und Siedlungsformen waren aber während des Mittelalters deutlich vielschichtiger – geographisch, religiös und kulturell. Letzten Endes scheint es unmöglich, für die Zeit vor 1500 von ‚den Saami‘ zu sprechen und damit eine Personengruppe zu bezeichnen, die in irgendeiner Hinsicht mit den heutigen Saami übereinstimmt.

Erschwerend wirkt sich auf die Analyse aus, dass seit der Frühen Neuzeit, definitiv aber seit dem Beginn der Moderne die Forschungsergebnisse über die Beziehungen in den Kontaktzonen kolonial geprägt sind. Das gilt sowohl für die etablierten Lesarten der schriftlichen Quellen als auch für die Sammlung und Interpretation der materiellen Zeugnisse, und ganz besonders für die mangelnde Tradition an indigenen Quellen – die nicht aus der Abwesenheit an indigenen Sichtweisen resultiert, sondern aus der tiefgreifenden Zerstörung dieses Wissens und aus den kolonialen Kontexten, in denen Wissen und Überlieferungen nur noch gesammelt wurden. Eine umfassende Dekolonisierung des Wissens über die Regionen und ihre Bewohner:innen muss entsprechend ein Ziel der Forschung sein – einen Teil davon stellt die Dekonstruktion der ‚tränenreichen‘ Erzählung dar, in der die Christianisierung oder allgemeiner, der Kontakt mit dem Christentum von Personen und Bevölkerungsgruppen, die später kolonisiert wurden, immer als gewaltvoll und asymmetrisch dargestellt wird, anstatt diesen eigene Motive und Handlungsspielräume für den Religionswechsel oder die Ablehnung desselben zuzugestehen. Die Unterschiede in den Narrativen über die Konversion von skandinavischen Gruppen einerseits und Inuit und Saami andererseits illustrieren den Einfluss kolonialer Narrative auf die Darstellung von zeitgleich stattfindenden Prozessen – die Wahrnehmung von politisch informierter Entscheidung für das Christentum auf der einen, zwangsweiser Konversion auf der anderen Seite konnte so nicht in den Quellen bestätigt werden. In Grönland stellt sich die Gesellschaft der Siedlungen als eine

früh und umfassend christianisierte dar, die anders als in den isländischen Sagas nicht erst in der zweiten Generation von Norwegen aus laienmissioniert wurde. Allerdings lassen die materiellen Quellen darauf schließen, dass das Christentum in den Kolonien sich sehr von der auf dem Kontinent vorherrschenden doktrinalen und klerikal geprägten Religion unterschied, einfach aus der Tatsache heraus, dass in den ersten 150 Jahren der Kolonien wenige oder gar keine Kleriker auf der Insel waren und auch nach der Etablierung des Bistums Garðar vermutlich bei weitem nicht alle der Kirchen und Kapellen von einem Kleriker bespielt wurden. Entsprechend ist von einer wenig schriftlich und stark laikal geprägten Spiritualität auszugehen, über deren doktrinale Nähe zum Katholizismus in schwierigen Fragen wie der Trinität oder der Substantiation, sogar allgemein der Sakramentenlehre wenig gesagt werden kann. Missionsversuche gegenüber den Dorset oder Thule scheint es nicht gegeben zu haben, gleichzeitig ist aber die ältere Vorstellung nicht haltbar, dass es keinen Kontakt zwischen den Gruppen gegeben habe bis zur gewaltsamen Vertreibung der Europäer aus den Siedlungen. Vielmehr deuten viele Kontaktobjekte auf den Austausch von Waren und Kenntnissen hin, in einem System, in dem die nordischen Siedler:innen keinesfalls als die privilegierte, überlegene Gruppe erscheinen. Die schriftlichen Quellen dagegen, vor allem die ‚Vínland-Sagas‘ und spätere annalistische Aufzeichnungen aus Island, begründen den Verdacht, dass die isländischen Eliten um 1300 herum eine pejorative Sicht auf die nicht-isländischstämmigen Bewohner:innen von sowohl Nordamerika als auch Grönland hatten.

Für alle drei Sagas, in denen Vínland und Kontakte zur nordamerikanischen Bevölkerung vorkommen, ist festzustellen, dass die Erzählungen über den Kontakt und über die Bevölkerungen für sich genommen grausam, pejorativ und von kolonialen Epistemen geprägt sind. In der Zusammenschau der Texte müssen jedoch auch andere Faktoren berücksichtigt werden: das *landnám*-Motiv, die Bedeutung der Genealogie der Siedler:innen, die Verhandlung des Religionswechsels, die Gewalt, die auch innerhalb der Siedlergemeinschaften geschieht, und das Vorkommen von Unfreien aus unterschiedlichen Regionen Europas. Damit sind die Schilderungen der indigenen Bevölkerungen Grönlands und Nordamerikas noch immer undifferenziert und feindselig, aber sie sind nicht spezifisch für diese; vielmehr sind sie aus einem gemeinsamen narrativen Konstrukt heraus zu verstehen, in dem die Ursprünge der isländischen Gesellschaft und ihr Übergang zur Zivilisation, das heißt zum Christentum geschildert werden, ohne dass die heroischen Taten und Entbehrungen der *landnám*-Generation und ihrer Verbindungen zu den Eliten des 14. Jahrhunderts gemindert werden.

Die Christianisierung der Saami wiederum sollte eher als die Geschichte der Christianisierung Nord- und Mittelfennoskandiens geschrieben werden, mit der regional unterschiedlichen Präsenz oder Absenz von Kirchenstrukturen. Dass noch Ende des 14. Jahrhunderts Menschen aus beiden Sprach- und Kulturgruppen sowohl getauft als auch ungetauft sein konnten, belegt der Fall der Visionärin Margaretha, die einer geographisch nicht näher zu bestimmenden Region sowohl nordisch als auch saamisch sprechende Menschen (inklusive Priestern) missionierte und reformierte, und auch die urkundliche Überlieferung sowie die Gesetzestexte legen dies nahe. Für die Jahrhun-

derte davor erschwert sowohl die Größe der Region als auch der Mangel an sowohl archäologischen Ausgrabungen als auch schriftlichen Quellen mit eindeutiger geographischer Zuordnung eine übergreifende Darstellung. Jedoch kann festgestellt werden, dass die oft geäußerte These des Christentums als eines geostrategischen Projekts der norwegischen und schwedischen Kronen in Verbindung mit den Erzbistümern Nidaros und Uppsala bis zur Reformation nicht haltbar ist – bei allen Vorbehalten der Darstellung gegenüber, die zutiefst von der schlechten Überlieferungslage der Bistümer und Erzbistümer geprägt ist. Gegen ein geostrategisches Projekt der Kirche sprechen erstens die keinesfalls auf bischöfliche Initiative hin errichteten Gemeindekirchen in Nordschweden, die vielmehr bis mindestens um 1250 als kollektive Projekte der Dorfgesellschaften oder als Eigenkirchen errichtet wurden. Zweitens sprechen die mangelnden Ressourcen für die Mission gegen eine bewusste Strategie des Zugriffs auf den Norden, denn zwar erwirkten vor allem norwegische Könige im späten 13. und frühen 14. Jahrhundert immer mal wieder einen päpstlichen Ablass für einen Kreuzzug gegen diverse Gruppen von Ungläubigen und Schismatikern, keiner davon wurde aber dem Anschein nach umgesetzt, und auch hier ist eine geographische Zuordnung schwierig. In der Zusammenschau muss davon ausgegangen werden, dass die Christianisierung der gesamten Bevölkerung Fennoskandiens zwar theoretisch ein Anliegen der säkularen und kirchlichen Autoritäten war, praktisch aber sowohl an den Ressourcen scheiterte als auch am mangelnden Interesse, zumal einerseits ohnehin nach und nach Kirchen errichtet wurden und andererseits die ökonomischen Beziehungen, Handel und die Aushandlung von Steuerzahlungen auch ohne Konversionen funktionierte. Die Geschichte der Christianisierung zeigt bis zur Reformation Beziehungen auf Augenhöhe, nicht asymmetrische Machtverhältnisse entlang ethnischer Trennlinien – wobei sie in weiten Teilen gar nicht geschrieben werden kann, chronologisch nur ganz grob einzugrenzen ist oder anhand von Vergleichen mit besser belegten Regionen errahnt werden kann.

Allerdings ist eine Veränderung um 1300 zu beobachten, die durch die Friedensschlüsse zwischen Norwegen-Schweden, Russland und Novgorod ausgelöst wurde. Im Zusammenhang mit den dabei vorgenommenen Grenzziehungen wurden Steuerverpflichtungen und Zugehörigkeiten definiert, die vorher dem Gewohnheitsrecht unterlagen. Damit geschah auch die erste Definition der nördlichen Regionen als den jeweiligen Kronen zugehörig, und während Jagd- und Fischereirechte als gewohnte Landnutzung für die lokale Bevölkerung erwähnt und später bestätigt wurden, so war doch deutlich, dass diese Bevölkerung keinen eigenen Status gegenüber der Krone hatte und an den Verhandlungen über die Grenzen nicht beteiligt war. Wiederum bedeutsam ist aber auch, dass in den meisten der Dokumente zu Friedensverträgen und Grenzziehungen die Saami (oder *finnar* oder andere gebräuchliche Ethnonyme) nicht genannt wurden, d. h. dass deren Ethnizität oder kulturelle Zugehörigkeit keine Rolle spielte.

Die Veränderung in der Menge und Qualität der schwedischen und norwegischen Quellen über Saami ab 1300 korrespondiert mit dem Aufkommen rassistischer Konstruktionen über Inuit in den westnordischen Sagas. Das bedeutet nicht, dass diese völlig unterschiedlichen Kontexte einander in dieser Hinsicht beeinflussten, aber gemeinsam

etwa mit der Entwicklung von rassistischen Stereotypen über Jüd:innen auf dem Kontinent etwa ab diesem Zeitraum kann davon ausgegangen werden, dass die Konsolidierung des christlichen Kulturraums um 1300 so weit fortgeschritten war, dass Einflüsse aus Historiographie und Bibelexegese, die in der Forschung als Basis von *race-thinking* ausgemacht wurden, auch in Nordeuropa Relevanz erlangten.

Während der neuzeitliche Einfluss von kolonialen Herrschaftsverhältnissen auf Grönland und Sápmi unbestritten ist, sowohl was die Forschung betrifft als auch die Gesellschaften selbst, so sind die mittelalterlichen Beziehungen also viel weniger klar zu definieren. Die kolonialen Kontinuitäten sind deutlich, ihre Anfänge aber liegen im Dunkeln. Die norwegischen und schwedischen Kronen behandelten offensichtlich die Saami ganz ähnlich wie ihre anderen Untertanen, sie wurden besteuert, sie bekamen Rechte bestätigt oder zugesprochen, wenn sie intervenierten, sie wurden aber nicht aktiv einbezogen oder als eine Gruppe mit besonderen Rechten erwähnt. Damit waren die Grundzüge für koloniale Beziehungen gelegt, nämlich das Nicht-Anerkennen der Saami als einer eigenständigen Gruppe, die verschieden von den anderen Untertanen war und andere Privilegien benötigte. Gleichzeitig aber könnte diese Ignoranz auch als das Gegenteil gelesen werden, nämlich als ein Anzeichen für völlige Integration in die skandinavischen Gemeinwesen. Mit dem Resultat in der Hand, dem Kolonialismus der Neuzeit, ist es schwierig, dieser Interpretation zu folgen. Die Ambiguität des Status der saamischen Minderheit in den fennoskandinavischen Gesellschaften kehrt derzeit in einer Forschungsdiskussion wieder: Soll die Geschichte der Saami als die einer eigenständigen Gruppe geschildert werden, oder als die eines Teils der Mehrheitsgesellschaften?

Die Betrachtung von Religions- und Kulturkontakten in Grönland und Nordamerika wird nicht nur durch die extrem fragmentarische Quellenlage erschwert, sondern auch durch die Mythologisierung und Überhöhung der grönländischen Expedition nach Neufundland als ‚Entdeckung‘ Nordamerikas, mit wichtigen Funktionen für Selbstverständnis und Apologetik der nordamerikanischen Siedlergesellschaften. Auf dieser Folie machen die pejorativen und rassistischen Beschreibungen der isländischen Texte durchaus Sinn – nur spricht bei genauerer Betrachtung eben wenig dafür, dass die tatsächlichen Personen, die an den Kontakten beteiligt waren, überhaupt Anteil an der in diesen Texten zum Ausdruck kommenden Geisteshaltung hatten. Die bekannte Tatsache, dass historische Quellen dazu neigen, eher Konflikte aufzuzeichnen als friedliche und damit ereignislose Perioden, schlägt besonders in einer Gesellschaft durch, in der eine so andere Literarizität gelebt wurde als in denjenigen, die Anteil an der lateinischen Schriftkultur hatten.

Grönland und Sápmi haben sich als Regionen erwiesen, in denen die spätere Kolonialgeschichte unterschiedliche Schatten auf die mittelalterlichen Beziehungen wirft. Ein echter Vergleich zwischen den Regionen bezüglich des Vorkommens rassistischer Konstruktionen ist auf der Ebene der sozialen Praktiken kaum möglich – während die kulturelle Differenz zwischen Grönländern und Dorset sowie Inuit riesig war, es keine gemeinsamen Wohnplätze und kaum etablierte Begegnungsräume gab, zumindest nicht schriftlich belegt, ist eine Unterscheidung zwischen skandinavisch und saamisch in den

mittleren und südlichen Regionen Fennoskandiens wegen der Nähe und Überschneidung der Kulturen und Lebensräume kaum möglich. Auf der Ebene der Ideologieproduktion gilt jedoch sowohl für den Norden Fennoskandiens als auch für die Siedlungen in Grönland, dass die Möglichkeiten zur Teilhabe an derselben minimal waren, sowohl aktiv als auch passiv – wegen der mangelnden Schriftkultur und anderer Medien zur Verbreitung derjenigen Aspekte der christlichen Religion, die zur Abgrenzung und Abwertung religiöser und kultureller Alterität beitrugen und diese mindestens ab dem Spätmittelalter auch in den Körpern verankerten. Ob es ähnliche Ideologieelemente auch in den vorchristlichen Gesellschaften Skandinaviens gab, ist aufgrund des Mangels an schriftlichen Quellen nicht zu rekonstruieren.

Angesichts der Tatsache, dass in der vorliegenden Studie vor allem negative Bestimmungen von mittelalterlichen Konstruktionen von *race* ausgemacht werden konnten, geographische und chronologische Einschränkungen sowie quellenkritische Überlegungen, stellt sich die Frage, ob Rassismus nicht vielleicht doch eine neuzeitliche Erscheinung sei. Dem aber muss aus der Perspektive der Kolonien und kolonialen Kontaktzonen heraus dennoch widersprochen werden. Denn auch wenn Rassismus nur in Ansätzen, nur in einigen Quellenarten und erst ab etwa 1300 als soziale Praxis sichtbar war, mit der Inuit und Saami nicht nur als (biologistisch determinierte) Kollektive konstruiert, sondern auch abgewertet wurden und ihnen ein spezifischer Status zugeordnet wurde, so stellen diese Ansätze doch wichtige Hinweise dar: Hinweise darauf, dass die Konstruktion von Menschengruppen als andersartig, exotisch und potentiell feindlich zwar grundsätzlich wirklich oft vorkommt in der Menschheitsgeschichte, sie aber je nach historischem Kontext unterschiedlich fatal wirken kann. Zu dem Zeitpunkt, als die skandinavischen Kronen, später Nationalstaaten, Grönland und Sápmi als Kolonien vereinnahmten, hatten sie eine lange Tradition von schriftlichen Belegen über die zu Kolonisierenden als eine in sich homogene und abgeschlossene Gruppe, mit der es schon lange Feindschaften gegeben hatte. Zu diesem Zeitpunkt interessierte sich niemand für eine potentielle postkoloniale Lesart der Quellen, wie sie in der vorliegenden Studie versucht wurde. Im Gegenteil dienten gerade die Hinweise auf gescheiterte Kreuzzüge, mangelnde Konversion, stur weiter praktizierte Magie und insgesamt ein sinistres Äußeres und Inneres als Legitimation für die koloniale Unterdrückung. Alterität war bereits eine gut geübte Praxis, die Kategorien fertig, Semantiken vorbereitet.

Das Einüben von Alteritätskonstruktionen ist nicht dasselbe wie Rassismus, aber es ist eine wichtige Voraussetzung für die Schaffung rassistischer Kategorien, die nicht aus dem Nichts heraus auftauchten. Wann genau die einfache Benennung einer Personengruppe als religiös, kulturell und vielleicht auch phänotypisch anders in eine Kategorie zur rassistischen Abgrenzung umschlug, wird im Einzelnen schwer festzumachen sein, wie das Beispiel der Saami zeigt: Aus jahrhundertelanger Koexistenz auf Augenhöhe entwickelte sich allmählich ein asymmetrisches Machtverhältnis, das von rassistischen Konstruktionen gestützt und in koloniale Ausbeutung umgesetzt wurde. Das Beispiel zeigt aber gleichzeitig, wo die potentiellen Brüche zwischen vormodernen Gruppenbezeichnungen und -beschreibungen einerseits und

vollständigen rassistischen Konstruktionen andererseits liegen: in der Tatsache, dass die rassistische Kategorie der Saami, wie sie in den kolonialen Praktiken seit dem 18. Jahrhundert entwickelt und umgesetzt wurde, keinesfalls eine historische Gruppe von Personen bezeichnet, die mit den von diesem Rassismus Betroffenen übereinstimmt. Die Lebensformen vormoderner Saami waren vielfältig, über einen riesigen geographischen Raum verteilt, religiös und kulturell hybride, während die rassistische Konstruktion nur eine kleine Gruppe von nomadisch lebenden Personen im äußersten Norden Fennoskandiens meinen konnte.

Rassismus gegen die indigenen Gruppen im Nordatlantik und in Fennoskandien war nicht schon immer da. Er entstand in spezifischen historischen Kontexten und tauchte zuerst in spezifischen schriftlichen Zeugnissen auf. Die Erkenntnis, dass die Beziehungen an den Rändern der Christianitas nicht schon immer asymmetrisch und auf die Dominierung derjenigen angelegt waren, die (noch) nicht dazu gehörten, kann keinesfalls die fatalen Folgen der späteren Asymmetrien verdecken oder entschuldigen. Aber sie kann Anlass zur Hoffnung sein: Wenn Rassismus keine unveränderliche historische oder anthropologische Konstante ist, dann können und sollten die vor-rassistischen Beziehungen erinnert werden als ein Teil der Dekolonisierung des Wissens – so fragmentarisch sie sich auch darstellen angesichts der Wucht, mit der eine jahrhundertlang eingeübte Lesart der schriftlichen Quellen, unterstützt von realen Unterdrückungsverhältnissen, etwas anderes suggeriert.

Anhang

Siglenverzeichnis

DN	Diplomatarium Norvegicum
GHM	Grønlands historiske mindesmærker
GR	Grönland, Samnordisk rundatabas
NGL	Norges gamle love indtil 1378
MGH	Monumenta Germaniae Historia
SDHK	Svenskt Diplomatariums huvudkartotek över medeltidsbrev

Bibliographie

Quellen

- A History of Norway and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr. Ed. *Carl Phelpstead*. (Viking Society for Northern Research 13.) London 2001.
- Álút Kangermio, K'avdlunâtsianik. Nordboer og Skrælinger. The Norsemen and the Skraelings. Godthåb 1968.
- Arngrímur Jónsson, Grønlandia. Latinsk text. Ed. *Richard Mott*. (Øresunds historiske 3.) Virum 2000.
- Auctoritate Papae. The Church Province of Uppsala and the Apostolic Penitentiary 1410 – 1526. Ed. *Kirsi Salonen/Sara Risberg*. (Diplomatarium Suecanum 18.) Stockholm 2008.
- Augustinus von Hippo, De civitate Dei. Ed. *Bernhard Dombart/Alfons Kalb*. (Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XIV, 1 et 2.) Turnhout 1955, online bearb. v. Theologische Fakultät, Patristik und Geschichte der alten Kirche, Universität Freiburg: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpl-313/versions/de-civitate-dei-ccsl/divisions/455> (Zugriff: 05. 09. 2024).
- Inarinlappalaista kansantietoutta. Ed. *August V. Koskimies/Toivo I. Itkonen* (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 40.) Helsinki 1917.
- Borgartings eldre kristenrett. Ed. *Magnus Rindal/Eyvind Fjeld Halvorsen*. Oslo 2008.
- Der Däne Claudius Claussøn Swart (Claudius Clavus). Der älteste Kartograph des Nordens, der erste Ptolemäus-Epigon der Renaissance. Ed. *Axel Anton Björnbo/Carl S. Petersen*. Innsbruck 1909.
- Diplomatarium Norvegicum, online: dokumentasjons-prosjektet, https://www.dokpro.uio.no/dipl_norv/diplom_felt.html (Zugriff: 18. 09. 2024).
- Eiríks saga rauða. Ed. *Einar Ólafur Sveinsson*. (Íslenzk fornrit 4.) Reykjavík 1957.
- Eskimoiske eventyr og sagn: Oversatte efter de indfødte fortælleres opskrifter. Ed. *Hinrich Johannes Rink*. Kjøbenhavn 1866.
- Eyrbyggja saga – Brands Þátrr Örva – Eiríks saga rauða – Grænlendinga Saga – Grænlendinga Þátrr. Ed. *Einar Ólafur Sveinsson/Matthías Þórðarson*. (Íslenzk fornrit 4.) Reykjavík 1957.
- Eyrbyggja saga, in: The Story of the Ere-Dwellers (Eyrbyggja Saga). With the Story of the Heath-Slayings (Heiðarvígá Saga) as Appendix. Ed. *Eiríkr Magnússon/William Morris*. (Saga library 1.) London 1892.
- Eysteinn Erlendsson, Vita et miracula beati Olai, ed. from a twelfth-century manuscript in the library of Corpus Christi college, Oxford. Ed. *Fredrick Metcalfe*. Oxford 1881.
- Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. Ed. *Bernhard Schmeidler*. (MGH SS rer. Germ. [2].) Hannover 1917.

- Gísli Oddsson, *Annalium in Islandia farrago and De mirabilibus Islandiae* by Gísli Oddsson, bishop of Skálholt. Ed. *Halldor Hermannsson*. (Islandica 10.) New York 1917, annaler. Ed. *Gustav Storm*, in: *ders.* (Hrsg.) *Islandske annaler indtil 1578*. Christiania 1888.
- Grænlandinga saga, in: *Eyrbyggja saga*; Brands þáttur örva; Eiríks saga rauða; Grænlandinga saga; Grænlandinga þáttur. Ed. *Einar Ólafur Sveinsson/Matthías Þórðarson*. (Íslenzk fornrit 4). Reykjavík 1957, 241–269.
- Grænlandinga þáttur (Einars þáttur Sokkasonar). Ed. *Guðni Jónsson*, online: https://heimskringla.no/wiki/Gr%C3%A6nlandinga_%C3%BE%C3%A1ttur (Zugriff: 20.10.2024).
- Grønlands historiske mindesmærker. Ed. *Finnur Magnusson/Carl Christian Rafn*. Kopenhagen 1838–1845, online bearb. v. *Carsten Lyngdrup Madsen/Jesper Lauridsen/Jon Julius Sandal*: https://heimskringla.no/wiki/Grønlands_historiske_mindesmærker. (Zugriff: 05.09.2024).
- Hamburgisches Urkundenbuch. Bd. 1: 786–1300. Ed. *Johann Martin Lappenberg*. Hamburg 1842.
- Historia Norwegie. Ed. *Inger Ekrem/Lars Boje Mortensen/Peter Fisher*. Kopenhagen 2003.
- Inari Sámi Folklore: Stories from Aanaar. Ed. *Tim Frandy*. Madison 2019.
- Íslendingabók. Landnámabók. Ed. *Jakob Benediktsson*. (Íslenzk fornrit 12.) Reykjavík 1968.
- Ívar Barðarson, *Det Gamle Grønlands Beskrivelse*. Ed. *Finnur Jónsson*. Kopenhagen 1930.
- Kong Magnus Hákonsson Lagabøtes landslov. Norrøn tekst med fullstendig variantapparat. Ed. *Magnus Rindal/Björg Dale Spørck*. (Norrøne tekster 9.) Oslo 2018.
- Laws of Early Iceland. Grágás I. Ed. *Andrew Dennis/Peter Foote/Richard Perkins*. (U of M Iceland 3.) Winnipeg 1980, ND 2006.
- Leni Riefenstahl, *Triumph des Willens* (1935), online: [dailymotion](https://www.dailymotion.com/video/x7wp10u), <https://www.dailymotion.com/video/x7wp10u> (Zugriff: 05.09.2024).
- Morkinskinna. The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030–1157). Ed. *Theodore M. Andersson/Kari Ellen Gade*. (Islandica 51.) Ithaca 2012.
- Norges gamle love indtil 1378. Bd. 1–3. Ed. *Rudolph Keyser/Peter Andreas Munch*. Christiania 1846–1848.
- Oddr Snorrason, *The Saga of Olaf Trygvason*. Ed. *Theodore M. Andersson*. Ithaca 2003.
- Pavelige nuntiers regnskabs- og dagböger, førte under tiende-opkrævnngen i Norden 1282–1334. Med et anhang af diplomer. Ed. *Peter Andreas Munch*. Christiania 1864.
- Lappiske eventyr og sagn. Ed. *Just Qvigstad*. (Institutet for Sammenlignende Kulturforskning Serie B, Skrifter 12.) Kristiania 1929.
- Samnordisk rundatabas, online: Swedish National Heritage Board. Riksantikvarieämbetet, <https://app.raa.se/open/runor/search> (Zugriff: 18.09.2024).
- Sturla Þórðarson, *Hakonar Saga Hakonarsonar*. Ed. *Þorleifur Hauksson/Sverrir Jakobsson/Tor Ulset*. Reykjavík 2013.
- Svenskt Diplomatariums huvudkartotek över medeltidsbreven, online: Riksarkivet, <https://riksarkivet.se/sdhk> (Zugriff: 26.09.2024).
- The Danish Medieval Laws. The Laws of Scania, Zealand and Jutland. Ed. *Ditlev Tamm/Helle Vogt*. New York 2016.
- The Earliest Norwegian Laws. Being the Gulathing Law and the Frostathing Law. Ed. *Laurence Marcellus Larson*. New York 1935, ND Clark 2008.
- The Older Gulathing Law. Ed. *Erik Simensen/Torstein Jørgensen*. London/New York 2021.
- Theodorici Monachi Historia de antiquitate regum Norwagiensium. Monumenta historica Norvegiae. Latinske kildeskrifter til Norges historie i middelalderen. Ed. *Gustav Storm*. Kristiania 1880.
- Vita Anskarii auctore Rimberto. Ed. *Georg Waitz*. (MGH SS rer. Germ. 55.) Hannover 1884.

Literatur

- Sirpa Aalto/Veli-Pekka Lehtola*, The Sami Representations Reflecting the Multi-Ethnic North of the Saga Literature, in: *Journal of Northern Studies* 11.2 (2017), 7–30.

- Lesley Abrams*, Early Religious Practice in the Greenland Settlement, in: *Journal of the North Atlantic* 2.1 (2009), 52 – 65 (doi: <https://doi.org/10.3721/037.002.s207>).
- Ben Allport*, The Construction and Reconstruction of Regional Collective Identity in Viking Age Norway, in: *Quaestio Insularis* 18.1 (2017), 78 – 119.
- Hans Andersson*, Urbanisering i Skandinavien till ca 1350 (2003), in: Hans Andersson (Hrsg.), *Medeltida Urbanisering. Uppsatser 1972 – 2015*. (Lund Studies in Historical Archaeology 19.) Lund 2017, 53 – 68.
- Bernadette Andrea*, The Violence of Transnationalism and Indigenous Women's Resistance, online: SSEMWW Blog, 24.02.2017, https://ssemwg.org/andrea/#_ednref5 (Zugriff: 10.10.2024).
- Jette Arneborg/Niels Lynnerup/Jan Heinemeier*, Human Diet and Subsistence Patterns in Norse Greenland AD C.980–AD C.1450. Archaeological Interpretations, in: *Journal of the North Atlantic Special Volume 3. Greenland Isotope Project. Diet in Norse Greenland AD 1000–AD 1450* 3.1 (2012), 119 – 133.
- Sverre Bagge*, The Europeanization of Scandinavia, in: John Hudson/Sally Crumplin (Hrsg.), *The Making of Europe. Essays in Honour of Robert Bartlett*. Leiden 2016, 53 – 75.
- Sverre Bagge*, Den heroiske tid. Kirkerefrom og kirkekamp 1153 – 1214, in: Steinar Imsen (Hrsg.), *Ecclesia Nidrosiensis 1153 – 1537. Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*. Trondheim 2003, 51 – 81.
- Eleanor Rosamund Barraclough*, *Beyond the Northlands. Viking Voyages and the Old Norse Sagas*. Oxford 2016.
- Darius Baronas/S.C. Rowell*, *The Conversion of Lithuania. From Pagan Barbarians to Late Medieval Christians*. Vilnius 2015.
- James H. Barrett/Sanne Boessenkool/Catherine J. Kneale/Tamsin C. O'Connell/Bastiaan Star*, Ecological Globalisation, Serial Depletion and the Medieval Trade of Walrus Rostra, in: *Quaternary Science Reviews* 229.1 (2020), 106 – 122 (doi: <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2019.106122>).
- Robert Bartlett*, *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change, 950 – 1350*. London 1993.
- Fiona Batt*, *Ancient Indigenous Human Remains and the Law*. Abingdon 2022.
- Andreas Becker*, *Die Ordnung der Lappmarken. Herrschaft und Praktiken des Vergleichens im Zuge schwedischer Expansion in der Frühen Neuzeit*. Bielefeld 2022.
- Ingela Bergman/Lars-Erik Edlund*, Birkarlar and Sámi – Inter-Cultural Contacts Beyond State Control. Reconsidering the Standing of External Tradesmen (Birkarlar) in Medieval Sámi Societies, in: *Acta Borealia* 33.1 (2016), 52 – 80 (doi: <https://doi.org/10.1080/08003831.2016.1154676>).
- Ingela Bergman/Per H. Ramqvist*, Farmer-Fishermen. Interior Lake Fishing and Inter-Cultural and Intra-Cultural Relations Among Coastal and Interior Sámi Communities in Northern Sweden AD 1200 – 1600, in: *Acta Borealia* 34.2 (2017), 134 – 158. (doi: <https://doi.org/10.1080/08003831.2017.1390662>).
- Susanne Berthier-Foglar*, Human Genomics and the Indigenous, in: Susanne Berthier-Foglar/ Sheila Collingwood-Whittick/Sandrine Tolazzi (Hrsg.), *Biomapping Indigenous Peoples. Towards an Understanding of the Issues*. (Cross/Cultures – Readings in the Post/Colonial Literatures in English 151.) Amsterdam 2012, 3 – 28.
- Courtney Booker*, By the Body Betrayed. Blushing in the Penitential State, in: Matthew Bryan Gillis (Hrsg.), *Carolingian Experiments*. (Interdisciplinary Studies in the Middle Ages and the Renaissance 1.) Turnhout 2022, 221 – 244.
- Timothy Bourns*, Can We Access a Counter-Narrative to the Vinland Sagas Through Kalaallit oqaluttuaalliat?, in: Cordelia Heß/Solveig Wang/Erik Wolf (Hrsg.), *Colonial Entanglements and the Medieval Nordic World. Norse Colonies and Indigenous Peoples*. (Religious Minorities in the North 8). Berlin 2025, 49 – 74.
- Cem Bozdoğan*, Immer noch unbekannt, online: dis:orient, 29.10.2021, <https://www.disorient.de/magazin/immer-noch-unbekannt> (Zugriff: 05.09.2024).
- Jan Brendalsmo/Frode Iversen*, Den tidlige kirkeorganisasjonen i Nidaros bispedømme, in: *Collegium mediaevale* 36 (2023), 75 – 126.

- Stefan Brink*, Thralldom. A History of Slavery in the Viking Age. Oxford 2021.
- Stefan Brink*, Bygdekyrkor eller egenkyrkor i Norrland?, in: Ulf Sporrong (Hrsg.), Kyrkan i landskapet. Stockholm 2015, 77–98.
- Daniel Bruun*, The Icelandic Colonization of Greenland and the Finding of Vineland. Kopenhagen 1918, ND Kopenhagen 2016.
- Kevin Bruyneel*, Settler Memory. The Disavowal of Indigeneity and the Politics of Race in the United States. Chapel Hill 2021.
- CBC, Newfoundland. The One Who Almost Got Away, online: The Secret Life of Canada, 06.04.2023, <https://www.cbc.ca/radio/secretlifeofcanada/newfoundland-the-one-who-almost-got-away-1.6802654> (Zugriff: 05.09.2024).
- Dipesh Chakrabarty*, Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton 2000.
- Suzanne Conklin Akbari*, Race, Environment, Culture. Medieval Indigeneity, Race and Racialization, in: Thomas Hahn/Marius Turda (Hrsg.), A Cultural History of Race in the Medieval Age. (A Cultural History of Race 2.) London 2021, 47–66.
- Barbara Ehrenreich/Deirdre English*, Witches, Midwives, and Nurses. A History of Women Healers. New York 1972.
- Stefan Erikson/Jonas Lagerström*, Färre kontakter för sökande med utländskt namn, online: IFAU Pressmeddelelser, 18.10.2010, <https://www.ifau.se/Press/Pressmeddelanden/Farre-kontakter-for-sokande-med-utlandskt-namn/> (Zugriff: 05.09.2024).
- Frantz Fanon*, Die Verdammten dieser Erde. Vorwort von Jean-Paul Sartre. Deutsch von Traugott König. Frankfurt am Main 2017.
- Olle Ferm/Erika Kihlman* (Hrsg.), Swedish Students at the University of Vienna in the Middle Ages. Careers, books, and preaching. (Runica et mediaevalia. Scripta minora 20.) Stockholm 2011.
- Bernadette Filotas*, Pagan Survivals. Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature. Toronto 2005.
- Kathleen J. Fitzgerald*, Race and Society. The Essentials. Thousand Oaks 2021.
- Jack D. Forbes*, Africans and Native Americans. The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples. Baltimore ²1993.
- Karin M. Frei/Ashley N. Coutu/Konrad Smiarowski u. a.*, Was It for Walrus? Viking Age Settlement and Medieval Walrus Ivory Trade in Iceland and Greenland, in: World Archaeology 47.3 (2015), 439–66 (doi: <https://doi.org/10.1080/00438243.2015.1025912>).
- Max T. Friesen*, Contemporaneity of Dorset and Thule Cultures in the North American Arctic. New Radiocarbon Dates from Victoria Island, Nunavut, in: Current Anthropology 45.5 (2004), 685–691 (doi: <https://doi.org/10.1086/425635>).
- Gunlög Fur*, Colonialism in the Margins. Cultural Encounters in New Sweden and Lapland. Leiden/Boston 2006.
- Patrick J. Geary*, Europäische Völker im frühen Mittelalter. Zur Legende vom Werden der Nationen. Frankfurt am Main 2002.
- Matthieu Gillibert/Anja Rathmann-Lutz/Isabelle Schürch*, Vormoderne postkolonial?, in: Traverse. Zeitschrift für Geschichte – Revue d'Histoire 2.1 (2022), 7–16, online: <https://revue-traverse.ch/ausgabe/2022-2/> (Zugriff: 05.09.2024).
- Julian Go*, Postcolonial Possibilities for the Sociology of Race, in: *Les Back/John Solomos* (Hrsg.), Theories of Race and Racism. A Reader. London/New York ³2022, 579–594.
- Hans-Werner Goetz/Ian Wood*, Introduction. The Many Facets and Methodological Problems of 'Otherness', in: Hans-Werner Goetz/Ian Wood (Hrsg.), 'Otherness' in the Middle Ages (International Medieval Research 25.) Turnhout 2021, 11–35.
- Anne-Sofie Gräslund*, How Did the Norsemen in Greenland See Themselves? Some Reflections on 'Viking Identity', in: Journal of the North Atlantic 211 (2009), 131–137 (doi: <https://doi.org/10.3721/037.002.s214>).

- Lisabet Guðmundsdóttir*, Timber Imports to Norse Greenland. Lifeline or Luxury?, in: *Antiquity* 97.392 (2023), 454 – 471 (doi: <https://doi.org/10.15184/aqy.2023.13>).
- Svein H. Gullbekk*, The Norse Penny Reconsidered. The Goddard Coin—Hoax or Genuine?, in: *Journal of the North Atlantic* 33.0101 (2017), 1 – 8 (doi: <https://doi.org/10.3721/037.006.3301>).
- Hans Christian Gulløv*, Archaeological Commentary on the Isotopic Study of the Greenland Thule Culture, in: *Journal of the North Atlantic* 3.1 (2012), 65 – 76 (doi: <https://doi.org/10.3721/037.004.s306>).
- Hans Christian Gulløv*, The Nature of Contact Between Native Greenlanders and Norse, in: *Journal of the North Atlantic* 1.1 (2008), 16 – 24. (doi: <https://doi.org/10.3721/070425>).
- Hans-Christian Gulløv*, Inuit-European Interactions in Greenland, in: Max Friesen/Owen Mason (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Prehistoric Arctic* (Oxford Handbooks). Oxford 2016. (doi: <https://doi.org/10.1093/oxfordhnb/9780199766956.013.44>).
- Robert J. Guttman/Terhi Kiviranta*, Vikings. The North Atlantic Saga, in: *Europe* 397.1 (2000), 47 – 48, online: <https://www.proquest.com/trade-journals/vikings-north-atlantic-saga/docview/222964576/se-2> (Zugriff: 05. 09. 2024).
- Thomas Hahn/Marius Turda* (Hrsg.), *A Cultural History of Race*. (A Cultural History of Race 1 – 6.) London/New York/Oxford/New Delhi/Sydney 2021.
- Thomas W. N. Haine*, Greenland Norse Knowledge of the North Atlantic Environment, in: Benjamin T. Hudson (Hrsg.), *Studies in the Medieval Atlantic*. New York 2012, 101 – 121.
- Lars Ivar Hansen/Bjørnar Olsen*, *Hunters in Transition. An Outline of Early Sámi History*. Leiden 2013.
- Eldbjørg Haug*, Konkordat – konflikt – privilegium. Sættargjorden som indikator på forholdet stat-kirke fra Magnus Lagabøter til Christian I (1277 – 1458), in: Steinar Imsen (Hrsg.), *Ecclesia Nidrosiensis 1153 – 1537. Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*. Trondheim 2003, 83 – 120.
- Markus Hiekkänen*, *Finlands medeltida stenkyrkor. Översättning av Camilla Ahlström-Taavitsainen*. Stockholm 2020.
- Tuomas Heikkilä*, Lalli. Kansallismurhaajan muotokuva. Helsinki 2022.
- Geraldine Heng*, *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge 2018.
- Cordelia Heß*, Margaretas periphere Visionen. Mission, Kolonisierung und „race“ im Spätmittelalter am Beispiel der Saami, in: *Historische Zeitschrift* 316.1 (2023), 1 – 26 (doi: <https://doi.org/10.1515/hzhz-2023-0001>).
- Cordelia Heß*, Von Haken, Hufen und Hoffnungen. Der samländische Bauernaufstand, in: Ruth Slenczka (Hrsg.), *Reformation und Freiheit: Luther und die Folgen für Preußen und Brandenburg*. Petersberg 2017, 195 – 202.
- Cordelia Heß*, Zum Status Quo der rassismuskritischen Mediävistik. Ein Kommentar zu Geraldine Heng, in: *Traverse. Zeitschrift für Geschichte – Revue d'Histoire* 29.3 (2022), 171 – 185.
- Cordelia Heß/Solveig Wang/Erik Wolf* (Hrsg.), *Colonial Entanglements and the Medieval Nordic World. Norse Colonies and Indigenous Peoples. (Religious Minorities in the North 8.)* Berlin 2024.
- Cordelia Heß/Solveig Wang*, Bring Witslaw Home? The Duchy of Rügen's Trans-Baltic Contacts and the Repatriation of Human Remains, in: *Zapiski Historyczne* (2025) (in Vorbereitung).
- Johan Höglund/Linda Andersson Burnett* (Hrsg.), *Nordic Colonialisms. Special Issue of Scandinavian Studies* 91.1 – 2 (2019).
- Eirin Holberg/Knut Dørum*, Norrøn ekspansjon og samisk motmakt i Sør-Salten ca. 600 – 1350, in: *Historisk tidsskrift* 100.3 (2021), 204 – 221 (doi: <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2944-2021-03-02>).
- Olof Holm*, *Självägarområdenas egenart. Jämtland och andra områden i Skandinavien med småskaligt jordäggande 900 – 1500*. Diss. phil. Stockholm 2012.
- James Howard-Johnston*, The Fur Trade in the Early Middle Ages, in: Jacek Gruszczyński/Marek Jankowiak/Jonathan Shepard (Hrsg.), *Viking-Age Trade. Silver, Slaves and Gotland*. Oxford 2021, 57 – 74 (doi: <https://doi.org/10.4324/9781315231808>).
- Lisbeth Imer*, *Peasants and Prayers. The Inscriptions of Norse Greenland*. (Publications from the National Museum Studies in Archaeology & History 25.) Odense 2017.

- Steinar Imsen* (Hrsg.), *Ecclesia Nidrosiensis 1153–1537. Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*. Trondheim 2003.
- Indian Residential School History and Dialogue Centre*, *What We Do*. Vancouver 2023, online: University of British Columbia, <https://irshdc.ubc.ca/about/what-we-do/> (Zugriff: 17.10.2024).
- Helge Ingstad/Anne Stine Ingstad*, *The Viking Discovery of America. The Excavation of a Norse Settlement in L'Anse Aux Meadows, Newfoundland*. St. John's 2000.
- Tatjana N. Jackson*, *The Far North in the Eyes of Adam of Bremen and the Anonymous Author of the Historia Norwegie*, in: Carol Symes (Hrsg.), *The Global North. Spaces, Connections and Networks Before 1600*. Baltimore 2021, 77–90.
- Sverrir Jacobsson*, *Black Men and Malignant-Looking. The Place of the Indigenous Peoples of North America in the Icelandic World View*, in: Andrew Wawn/Pórunn Sigurðardóttir (Hrsg.), *Approaches to Vínland. A Conference on the Written and Archaeological Sources for the Norse Settlements in the North Atlantic Region and Exploration of America*. (Sigurður Nordal Institute Studies 4.) Reykjavík 2001, 88–104.
- Ármann Jakobsson*, *The Troll Inside You. Paranormal Activity in the Medieval North*. Brooklyn, NY, 2017 (doi: <https://doi.org/10.21983/P3.0175.1.00>).
- Henrik Janson*, *Templum nobilissimum. Adam av Bremen, Uppsalatemplet och konfliktlinjerna i Europa kring år 1075*. Diss. phil. Göteborg 1998.
- William C. Jordan*, *Why „Race“?*, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31.1 (2001), 165–173, online: <https://muse.jhu.edu/article/16480/summary> (Zugriff: 05.09.2024).
- M. Lindsay Kaplan*, *Figuring Racism in Medieval Christianity*. New York 2019.
- Michelle Karnes*, *Medieval Marvels and Fictions in the Latin West and Islamic World*. Chicago 2022.
- Ruth Mazo Karras*, *Slavery and Society in Medieval Scandinavia*. (Yale historical publications. Miscellany 137.) New Haven 1988.
- Christian Keller*, *Furs, Fish and Ivory. Medieval Norsemen at the Arctic Fringe*, in: *Journal of the North Atlantic* 3.1 (2010), 1–23, online: <https://www.jstor.org/stable/26671834> (Zugriff: 05.09.2024).
- Norbert Kersken*, *The Crusade Idea in the Areas of the North-Western Slavs Around the Time of the Second Crusade*, in: Paul Srodecki/Norbert Kersken (Hrsg.), *The Expansion of the Faith. Crusading on the Frontiers of Latin Christendom in the High Middle Ages*. Turnhout 2022, 113–130.
- Suvi Keskinen*, *Intra-Nordic Differences, Colonial/Racial Histories, and National Narratives. Rewriting Finnish History*, in: *Scandinavian Studies* 91.1–2 (2019), 163–181 (doi: <https://doi.org/10.5406/scanstud.91.1-2.0163>).
- Christian Koch Madsen*, *Far From Rome? Exploring Religion and Syncretism in Medieval Norse Greenland*, in: Cordelia Heß/Solveig Wang/Erik Wolf (Hrsg.), *Colonial Entanglements and the Medieval Nordic World. Norse Colonies and Indigenous Peoples*. (Religious Minorities in the North 8.) Berlin 2024, 77–108.
- Christian Koch Madsen/Ann Eileen Lennert*, *Behind the Ice. The Archaeology of Nunatarsuaq, Southwest Greenland*, in: *Journal of the North Atlantic* 2022.42 (2022), 1–32 (doi: <https://doi.org/10.3721/037.006.4203>).
- Christopher B. Krebs*, *A Most Dangerous Book. Tacitus's Germania from the Roman Empire to the Third Reich*. New York 2011.
- Steinunn Kristjánsdóttir*, *Medieval Monasticism in Iceland and Norse Greenland*, in: *Religions* 12.6 (2021), 374 (doi: <https://doi.org/10.3390/rel12060374>).
- Thiseas C. Lammidis/Kerttu Majander/Choongwon Jeong* u. a., *Ancient Fennoscandian Genomes Reveal Origin and Spread of Siberian Ancestry in Europe*, in: *Nature Communications* 9.1 (2018), 5018 (doi: <https://doi.org/10.1038/s41467-018-07483-5>).
- Annette Lassen*, *Odin's Ways. A Guide to the Pagan God in Medieval Literature*. New York 2022 (doi: <https://doi.org/10.4324/9781003187981>).
- Élodie Lévêque*, *Les reliures romanes de la bibliothèque de Clairvaux, étude archéologique et biocodologique*. Diss. Héritage culturel et muséologie. Nanterre 2020, online: <https://hal.science/tel-03823727> (Zugriff: 16.10.2024).

- Shannon Lewis-Simpson*, Vinland Revisited Again. On Theories, Scuttlebutt, Crossed Fingers, in: Anne Pedersen/Søren Sindbæk (Hrsg.), *Viking Encounters. Proceedings of the Eighteenth Viking Congress Denmark, August 6–12, 2017*. Aarhus 2020, 565–583.
- Karl-Johan Lindholm/Erik Ersmark/Andreas Hennius/Sakarias Lindgren/Kjetil Loftsgarden/Eva Svensson*, Contesting Marginality. The Boreal Forest of Middle Scandinavia and the Worlds Outside, in: Carol Symes (Hrsg.), *The Global North: Spaces, Connections, and Networks Before 1600*. Baltimore 2021, 9–36.
- Carola Lingaas*, Hate Speech and Racialised Discrimination of the Norwegian Sámi. Legal Responses and Responsibility, in: *Oslo Law Review* 8.2 (2021), 88–107 (doi: <https://doi.org/10.18261/issn.2387-3299-2021-02-02>).
- Pia Lorenz*, Kein Volk, kein Staat, keine Sonderrechte, in: *Legal Tribune Online*, 19.5.2017, https://www.lto.de/persistent/a_id/22988 (Zugriff 23.10.2024).
- Bo Lundmark*, Medeltida vittnesbörd om samerna och den katolska kyrkan, in: Daniel Lindmark/Olle Sundström (Hrsg.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*. Skellefteå 2016, 221–240.
- Niels Lynnerup*, The Thule Inuit Mummies from Greenland, in: *The Anatomical Record* 298.6 (2015), 1001–1006 (doi: <https://doi.org/10.1002/ar.23131>).
- Tim William Machan/Jón Karl Helgason* (Hrsg.), *From Iceland to the Americas. Vinland and Historical Imagination*. Manchester 2020.
- Brita Malmer/Mats P. Malmer*, Om forntida färdvägar och samiska offerplatsfynd, in: Roger Engelmark/Thomas B. Larsson/Lillian Rathje (Hrsg.), *En lång historia: Festskrift till Evert Baudou på 80-årsdagen*. Umeå 2011, 321–330.
- Miriam Mayburd*, At the Edge of Time. Adam of Bremen's Imaginary North and Horror Vacui, in: Grzegorz Bartusik/Radosław Biskup/Jakub Morawiec (Hrsg.), *Adam of Bremen's Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. London 2022, 217–233.
- Maria Giuseppina Mazzarelli*, The Effects of Bernardino da Feltre's Preaching on the Jews, in: Jonathan Adams/Jussi Hanska (Hrsg.), *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching*. London 2014, 170–194.
- Robert McGhee*, Contact Between Native North Americans and the Medieval Norse. A Review of the Evidence, in: *American Antiquity* 49.1 (1984), 4–26. (doi: <https://doi.org/10.2307/280509>).
- Alison C. Meier*, Who Were the Beothuk, the Lost People of Newfoundland?, online: *JSTOR Daily*, 31.01.2019, <https://daily.jstor.org/who-were-the-beothuk-the-lost-people-of-newfoundland/> (Zugriff: 05.09.2024).
- Janne Mende*, Indigene Menschenrechte. Universalismus oder Indigenität?, online: *Zeitgeschichte Online*, 07.12.2018, <https://zeitgeschichte-online.de/themen/indigene-menschenrechte-universalismus-oder-indigenitaet> (Zugriff: 05.09.2024).
- Asa Simon Mittman*, Are the 'Monstrous Races' Races?, in: *postmedieval: a journal of medieval cultural studies* 6.1 (2015), 36–51.
- Thomas Mohnike*, *Imaginierte Geographien. Der schwedische Reisebericht der 1980er und 1990er Jahre und das Ende des Kalten Krieges*. Würzburg 2007. Diss. phil. Freiburg 2005.
- Janus Møller Jensen*, *Korstoget til Grønland. Danmark, korstogene og de store opdagelser i renæssancen 1400–1523*. Aarhus 2022.
- Moltke Moe*, Inledning, in: Just Qvigstad/G. Sandberg (Hrsg.), *Lappiske eventyr og folkesagn. Kristiania 1887, XXX-XXIX*.
- Else Mundal*, *Fjöld veit hon frøða. Utvalde Arbeid*. Oslo 2012.
- Else Mundal*, Kong Håkon Magnussons rettarbot for Hålogaland av 1313 og andre kjelder til kristninga av Samane i mellomalderen, in: Andrea Amft/Mikael Svonni (Hrsg.), *Sápmi Y1K – Livet i samernas bosättningsområde för ett tusen år sedan. (Sámi dutkan · Samiska studier · Sami Studies 3.)* Umeå 2006, 97–114.

- Museum Europäischer Kulturen*, Die sámische Sammlung, online: Staatliche Museen zu Berlin, <https://www.smb.museum/museen-einrichtungen/museum-europaeischer-kulturen/sammeln-forschen/sammlung/samische-sammlung/> (Zugriff: 05.09.2024).
- National Human Genome Research Institute*, The Human Genome Project. Bethesda 2024, online: <https://www.genome.gov/human-genome-project> (Zugriff: 17.10.2024).
- Magdalena Naum/Jonas Monié Nordin* (Hrsg.), *Scandinavian Colonialism and the Rise of Modernity. Small Time Agents in a Global Arena*. (Contributions to Global Historical Archaeology 37.) New York 2013.
- Noémie Ndiaye*, Race and Ethnicity. Conceptual Knots in Early Modern Culture, in: Nicholas Hudson/Marius Turda (Hrsg.), *A Cultural History of Race in the Reformation and Enlightenment*. (A Cultural History of Race 4.) London 2021, 111 – 125.
- Arnved Nedkvitne*, *Norse Greenland. Viking Peasants in the Arctic*. Milton 2018.
- Bertil Nilsson*, *Sveriges kyrkohistoria*, 1. Missionstid och tidig medeltid. Stockholm 1998.
- David Nirenberg*, *Rassendenken und Religion im Mittelalter. Über Ideen zur somatischen Reproduktion von Differenz*. Göttingen 2023.
- David Nirenberg*, Race and Religion in the European Middle Ages, in: Thomas Hahn/Marius Turda (Hrsg.), *A Cultural History of Race in the Medieval Age*. (A Cultural History of Race 2.) New York 2021, 67 – 80.
- Jonas M. Nordin*, Spaces of Resilience and Resistance. Sámi Habitation in Southern and Central Sweden During the Late Medieval and the Early Modern Period, in: *International Journal of Historical Archaeology* 27.2 (2022), 480 – 505 (doi: <https://doi.org/10.1007/s10761-022-00659-2>).
- William H. Norman*, *Barbarians in the Sagas of Icelanders. Homegrown Stereotypes and Foreign Influences*. New York 2021 (doi: <https://doi.org/10.4324/9781003137009>).
- Ragnar Norrman* (Hrsg.), *Stiftshistoriska perspektiv*. (Uppsala stifts herdaminne 1.) Uppsala 1980.
- Ebbe Nyborg/Jette Arneborg*, Christian Medieval Art in Norse Greenland. Crosses and Crucifixes and their European Antecedents, in: *Scripta islandica* 71.1 (2020), 155 – 76 (doi: <https://doi.org/10.33063/diva-429323>).
- Carl-Gösta Ojala/Jonas M. Nordin*, Mining Sápmi. Colonial Histories, Sámi Archaeology, and the Exploitation of Natural Resources in Northern Sweden, in: *Arctic Anthropology* 52.2 (2015), 6 – 21 (doi: <https://doi.org/10.3368/aa.52.2.6>).
- Michael Omi/Howard Winant*, Once More, with Feeling. Reflections on Racial Formation, in: *PMLA/Publications of the Modern Language Association* 123.5 (2008), 1565 – 1572 (doi: <https://doi.org/10.1632/pmla.2008.123.5.1565>).
- Alessandro Palumbo*, Analysing Bilingualism and Biscrptality in Medieval Scandinavian Epigraphic Sources. A Sociolinguistic Approach, in: *Journal of Historical Sociolinguistics* 9.1 (2023), 69 – 96 (doi: <https://doi.org/10.1515/jhsl-2022-0006>).
- Janis Panagiotidis/Hans Christian Petersen*, *Geschichte und Gegenwart des antiosteuropäischen Rassismus und Antislawismus*. Bonn 2022, online: Bundeszentrale für politische Bildung, <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/laenderprofile/509853/geschichte-und-gegenwart-des-antiosteuropaeischen-rassismus-und-antislawismus/> (Zugriff: 31.07.2023).
- Robert W. Park*, The Dorset-Thule Transition, in: Max Friesen/Owen Mason (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Prehistoric Arctic*. (Oxford Handbooks.) Oxford 2016, 807 – 826 (doi: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199766956.013.57>).
- Sarah J. Pearce*, The Inquisitor and the Moseret. The Invention of Race in the European Middle Ages and the New English Colonialism in Jewish Historiography, in: *Medieval Encounters* 26.2 (2020), 145 – 190 (doi: <https://doi.org/10.1163/15700674-12340067>).
- James B. Petersen/Malinda Blustain/James W. Bradley*, Mawooshen revisited. Two Native American contact period sites on the central Maine coast, in: *Archaeology of Eastern North America* 32.1 (2004), 1 – 71.
- Peter E. Pope*, Vikings. The North Atlantic Saga. Edited by William W. Fitzhugh and Elisabeth I. Ward, in: *Newfoundland & Labrador Studies* 19.1 (2005), online: <https://journals.lib.unb.ca/index.php/NFLDS/article/view/147> (Zugriff: 05.09.2024).
- Mary Louise Pratt*, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London 1992.

- Felix Prautzsch*, Heilige und Heiden im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts: Formen und Funktionen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum. Berlin/Boston 2021.
- Basil Arnould Price*, Greenland as a Horizon: Approaching Queer Utopianism in Flóamanna Saga, in: Basil A. Price/Jane E. Bonsall/Meagan Khoury (Hrsg.), *Medieval Mobilities Gendered Bodies, Spaces, and Movements*. Cham 2023, 225–248.
- Basil Arnould Price*, Queer Indigenous Relationality in Finnboga Saga Ramma, in: *Speculum* 99.2 (2024), 381–408 (doi: <https://doi.org/10.1086/729093>).
- T. Douglas Price/Jette Arneborg*, The Peopling of the North Atlantic. Isotopic Results from Greenland, in: *Journal of the North Atlantic* 2014.7 (2014), 164–185 (doi: <https://doi.org/10.3721/037.002.0sp713>).
- Qikiqtani Truth Commission*, Key Findings, online: Qikiqtani Inuit Association, <https://www.qtccommission.ca/en/key-findings> (Zugriff: 05.09.2024).
- Lynn T. Ramey*, *Black Legacies. Race and the European Middle Ages*. Gainesville 2014.
- Lisa Rankin*, Towards a Beothuk Archaeology. Understanding Indigenous Agency in the Material Record, in: Fiona Polack (Hrsg.), *Tracing Ochre. Changing Perspectives on the Beothuk*. Toronto 2018, 177–198.
- Inge S. Rasmussen*, Arkæologifund i nord, online: sermitsiaq, 16.08.2024, <https://www.sermitsiaq.ag/kultur/arkaeologifund-i-nord-det-er-unikt/2125751> (Zugriff: 05.09.2024).
- Jioji Ravulo/Katarzyna Olcoń/Tinashe Dune/Alex Workman/Pranee Liamputtong* (Hrsg.), *Handbook of Critical Whiteness. Deconstructing Dominant Discourses across Disciplines*. Singapore 2023.
- Marco Richter*, *Die Diözese am Ende der Welt. Die Geschichte des Grönlandbistums Garðar*. München 2017.
- Robert W. Rix*, *The Vanished Settlers of Greenland. In Search of a Legend and Its Legacy*. Cambridge 2023.
- E. M. Rose*, *The Murder of William of Norwich. The Origins of Blood Libel in Medieval Europe*. New York 2017.
- Michael Rothberg*, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford 2009.
- Emily J. Ruiz-Puerta/Greer Jarrett/Morgan L. McCarthy/Shyong En Pan/Xénia Keighley/Magie Aiken/Giulia Zampirolo*, Greenland Norse Walrus Exploitation Deep into the Arctic, in: *Science Advances* 10.39 (2024), (doi: <https://doi.org/10.1126/sciadv.adq4127>).
- Sarah Salih*, *Imagining the Pagan in Late Medieval England*. Cambridge 2019.
- Sámediggi*, Critical Raw Materials Act. Sweden and Finland violate EU agreements and obligations towards the Sami people, 15.12.2023, online: Sámediggi, <https://www.sametinget.se/crma> (Zugriff: 24.9.2024).
- Samiskt informationscentrum*, Drömmen om outtömliga rikedomar i norr, online: Samiskt informationscentrum, <https://samer.se/3602> (Zugriff: 05.09.2024).
- Pete Sandberg*, Nationalism, Philology, and Gre(e)nland, in: *Scandinavian Studies*, 96.1 (2024), 55–81 (doi: <https://doi.org/10.3368/sca.96.1.55>).
- Alexandra Sanmark*, *Power and Conversion. A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*. Uppsala 2004.
- Sannhets- og Forsoningskommisjonen*, Sannhet og Forsoning – Grunnlag for et oppgjør med fornskingspolitikk og urett mot Samer, Kvener/Norskfinner og Skogfinner: Rapport til Stortinget. Oslo 2023, online: Stortinget, <https://www.stortinget.no/globalassets/pdf/sannhets-og-forsoningskommisjonen/rapport-til-stortinget-fra-sannhets-og-forsoningskommisjonen.pdf> (Zugriff: 05.09.2024).
- Isabelle Schürch*, Interview with Geraldine Heng, in: *Traverse. Zeitschrift für Geschichte – Revue d'Histoire* 29.2 (2022), 167–180.
- Kirsten A. Seaver*, Saxo Meets Ptolemy. Claudius Clavus and the ‘Nancy Map,’ in: *Norsk Geografisk Tidsskrift/Norwegian Journal of Geography* 67.2 (2013), 72–86 (doi: <https://doi.org/10.1080/00291951.2013.784353>).
- Kirsten A. Seaver*, „Pygmies“ of the Far North, in: *Journal of World History* 19.1 (2008), 63–87, online: <https://muse.jhu.edu/pub/5/article/237209> (Zugriff: 05.09.2024).
- Kirsten A. Seaver*, *Frozen Echo. Greenland and the Exploration of North America ca. A.D. 1000–1500*. Stanford 1996.

- Oula Seitsonen/Sami Viljanmaa*, Transnational Landscapes of Sámi Reindeer. Domestication and Herding in Northernmost Europe 700–1800 A.D., in: *Journal of Field Archaeology* 46.3 (2021), 172–191 (doi: <https://doi.org/10.1080/00934690.2021.1881723>).
- Erika Sigurdson*, *The Church in Fourteenth-Century Iceland. The Formation of an Elite Clerical Identity*. Leiden 2016.
- Jon Vidar Sigurdsson*, *Scandinavia in the Age of Vikings*. Ithaca 2022 (doi: <https://doi.org/10.1515/9781501760495>).
- Rudolf Simek*, *Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert*. Berlin 1990.
- Lisbeth Skogstrand*, Round or Square? Ethnic Processes and Saami Dwelling Practices in Hallingdal, Southern Norway, in: *Acta Borealia* 40.1 (2023), 19–45.
- Andrea Smith*, Indigeneity, Settler Colonialism, White Supremacy, in: Daniel M. HoSang/Oneka LaBennett/Laura Pulido (Hrsg.), *Racial Formation in the Twenty-First Century*. Berkeley 2012, 66–93.
- Marte Spangen*, *Circling Concepts. A Critical Archaeological Analysis of the Notion of Stone Circles as Sámi Offering Sites*. Diss. phil. Stockholm 2016.
- Marte Spangen/Tiina Äikäs*, Sacred Nature. Diverging Use and Understanding of Old Sámi Offering Sites in Alta, Northern Norway, in: *Religions* 11.7 (2020), 317 (doi: <https://doi.org/10.3390/rel11070317>).
- Paul Srodecki/Norbert Kersken* (Hrsg.), *The Expansion of the Faith. Crusading on the Frontiers of Latin Christendom in the High Middle Ages*. Turnhout 2022.
- Hanna Staland/Jonas Salmonsson/Greger Hörnberg*, A Thousand Years of Human Impact in the Northern Scandinavian Mountain Range. Long-Lasting Effects on Forest Lines and Vegetation, in: *The Holocene* 21.3 (2011), 379–391 (doi: <https://doi.org/10.1177/0959683610378882>).
- Matthew Frank Stevens/Roman Czaja*, The Place of Native Populations in the Chartered Towns of Conquered Regions: Wales and Prussia as a Comparative Case Study, in: Matthew Frank Stevens/Roman Czaja (Hrsg.), *Towns on the Edge in Medieval Europe: The Social and Political Order of Peripheral Urban Communities from the Twelfth to Sixteenth Centuries*. London 2022, 21–45 (doi: <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197267301.003.0002>).
- Gustavs Strenga*, From Bishop-Killer to Latvian National Hero. Imanta's Transformations from the Middle Ages to Nation-Building, in: Cordelia Heß/Gustavs Strenga (Hrsg.), *Doing Memory: Medieval Saints and Heroes and Their Afterlives in the Baltic Sea Region (19th-20th centuries)*. Berlin/Boston 2024, 81–113.
- Olof Sundqvist*, The Role of Rulers in the Winding up of the Old Norse Religion, in: *Numen* 68.2–3 (2021), 272–297 (doi: <https://doi.org/10.1163/15685276-12341623>).
- Vicky Szabo*, Subsistence Whaling and the Norse Diaspora. Norsemen, Basques, and Whale Use in the Western North Atlantic, ca. AD 900–1640, in: Benjamin T. Hudson (Hrsg.), *Studies in the Medieval Atlantic*. New York 2012, 65–100.
- Adam Teller*, Revisiting Baron's ‚Lachrymose Conception‘. The Meanings of Violence in Jewish History, in: *AJS Review* 38.2 (2014), 431–439 (doi: <https://doi.org/10.1017/S036400941400035X>).
- William Thalbitzer*, The Voyage of Powell Knutsson. A Lost Expedition to Greenland—and Further to Vinland?, in: Julius F. Glück/Fritz Jäger (Hrsg.), *Jahrbuch des Linden-Museums, Museum für Länder- und Völkerkunde*. (Neue Folge 1.) Stuttgart 1951, 92–97.
- Jhonny Therus*, Den yngre järnålderns gravskick i Uppland. Framväxten av den arkeologiska bilden och en materialitet i förändring. Diss. phil. Uppsala 2019, online: <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-381812> (Zugriff: 05.09.2024).
- Martina Tjßberger*, *Critical Whiteness. Zur Psychologie hegemonialer Selbstreflexion an der Intersektion von Rassismus und Gender*. Wiesbaden 2017 (doi: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-17223-7>).
- Sara Torvalds*, Finska skallar återbördades från Sverige – stor glädje i Pälkäne, online: *Yle*, 20.08.2024, <https://svenska.yle.fi/a/7-10062420> (Zugriff: 07.10.2024).
- Vidar Trædal*, *Kirkesteder og kirkebygninger i Troms og Finnmark før 1800*. Diss. phil. Tromsø 2008, online: <https://munin.uit.no/handle/10037/1801> (Zugriff: 24.09.2024).

- Miriam Tveit, Otherness Within? The Sámi in Medieval Scandinavian Law, in: Hans-Werner Goetz/Ian N. Wood (Hrsg.), 'Otherness' in the Middle Ages. Turnhout 2021, 437 – 456.
- Karl Ubl, Rasse und Rassismus im Mittelalter. Potential und Grenzen eines aktuellen Forschungsparadigmas, in: Historische Zeitschrift 316.2 (2023), 306 – 341 (doi: <https://doi.org/10.1515/hzhz-2023-0009>).
- Lorenzo Veracini, Where Does Colonialism Come from?, in: Rethinking History 22.2 (2018), 184 – 202 (doi: <https://doi.org/10.1080/13642529.2018.1451077>).
- Matthew Vernon, Race and Politics. Unkynde Monstrous Races and 'Curled Darlings of Our Nation', in: Kimberly A. Coles/Dorothy Kim/Marius Turda (Hrsg.), A Cultural History of Race in the Renaissance and Early Modern Age. (A Cultural History of Race 3.) London 2021, 91 – 105.
- Orri Vésteinsson, Parishes and Communities in Norse Greenland, in: Journal of the North Atlantic 2.1 (2009), 138 – 150 (doi: <https://doi.org/10.3721/037.002.s215>).
- Lisa Storm Villadsen, Debatten om en officiel undskyldning for slaveriet i Dansk Vestindien 1998 – 2017. Aarhus 2024, online: Universität Aarhus, <https://danmarkshistorien.dk/vis/materiale/debatten-om-en-officiel-undskyldning-for-slaveriet-i-dansk-vestindien-1998-2023> (Zugriff: 07.10.2024).
- Sæbjørg Walaker Nordeide, Introducing Christianity to a Challenging Environment. The Example of Norway, in: Tomás Ó Carragáin/Sam Turner (Hrsg.), Making Christian Landscapes in Atlantic Europe. Conversion and Consolidation in the Early Middle Ages. Cork 2016, 423 – 440.
- Solveig Marie Wang, The Intersection of Medieval Studies and Indigenous Studies. A Norse-Saami Case Study, in: postmedieval: a journal of medieval cultural studies 15.1 (2024), 119 – 150 (doi: <https://doi.org/10.1057/s41280-023-00300-3>).
- Solveig Marie Wang, Decolonising Medieval Fennoscandia. An Interdisciplinary Study of Norse-Saami Relations in the Medieval Period. (Religious Minorities in the North 5.) Diss. phil. Berlin/Boston 2023. (doi: <https://doi.org/10.1515/9783110784305>).
- Solveig Marie Wang, „Finnvitka“. The Cultural Interface, Identity Negotiation, and Saami Ritual in Medieval Fennoscandia, in: Cerae: An Australasian Journal of Medieval and Early Modern Studies 9.1 (2022), 4 – 31, online: <https://search.informit.org/doi/10.3316/informit.027267316168188> (Zugriff: 05.09.2024).
- Solveig Marie Wang, Saami Conversion and Identity Negotiation in the Medieval Period, in: Cordelia Heß/Solveig Wang/Erik Wolf (Hrsg.), Colonial Entanglements and the Medieval Nordic World. Norse Colonies and Indigenous Peoples. (Religious Minorities in the North 8.) Berlin 2024, 109 – 131.
- Cord J. Whitaker, Black Metaphors. How Modern Racism Emerged from Medieval Race-Thinking. Philadelphia 2019.
- Cord J. Whitaker/Nahir I. Otaño Gracia/François-Xavier Fauvelle, Speculum Themed Issue. Race, Race-Thinking, and Identity in the Global Middle Ages, in: Speculum 99.2 (2024), 321 – 330 (doi: <https://doi.org/10.1086/729426>).
- Peter J. P. Whitehead, Earliest Extant Painting of Greenlanders, in: Christian F. Feest (Hrsg.), Indians and Europe. An Interdisciplinary Collection of Essays. Aachen 1987, 141 – 160.
- Michael Windchief/Michael Evans/Adrian Miller/Peter J. Hutchinson/Carlene Dingwall, Decolonizing Research Practice. Indigenous Methodologies, Aboriginal Methods, and Knowledge/Knowing, in: Patricia Leavy (Hrsg.), The Oxford Handbook of Qualitative Research. Oxford 2020, 263 – 281 (doi: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190847388.013.18>).
- Robert J. C. Young, White Mythologies. Writing History and the West. London 1990.
- Inger Zachrisson, Vad förtäljer gravarna?, in: dies. (Hrsg.), Möten i gränsland. Samer och germaner i Mellanskandinavien. Encounters in Border Country, Saami and Germanic Peoples in Central Scandinavia. Stockholm 1997, 76 – 80.
- Torun Zachrisson, Bonded People. Making Thralls Visible in Viking-Age and Early Medieval Sweden, in: Felix Biermann/Marek Jankowiak (Hrsg.), The Archaeology of Slavery in Early Medieval Northern Europe. The Invisible Commodity. (Themes in Contemporary Archaeology 4.) Cham 2021, 99 – 110.
- Jürgen Zimmerer (Hrsg.), Erinnerungskämpfe. Neues deutsches Geschichtsbewusstsein. Ditzingen 2023.

Abbildungen

Abbildung 1: Kontaktzonen in der Arktis und Fennoskandien um das Jahr 1300 u. Z. Copyright Erik Tuckow.

Abbildung 2: Nach *Gulløv*, *Nature of Contact* (2008). Copyright Erik Tuckow.

Abbildung 3: Nach *Zachrisson*, *Vad förtäljer gravarna* (1997). Copyright Erik Tuckow.

Abbildung 4: Die historischen Landschaften in Fennoskandien um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Copyright Erik Tuckow.

Abbildung 5: Nach *Koch Madsen*, *Far from Rome* (2023). Copyright Erik Tuckow.

Ortsregister

- Albanien 62
Algerien 79
Amerikas 5, 7, 10, 61, 101, 151
Arkona 104
Asien 5, 10, 61, 151
Avignon 4, 107
- Baffin Bay 37, 95 f.
Baffin Island 42, 151
Baltikum 3, 7, 49, 66, 71, 75, 83, 104, 107, 131
Bergen 34, 94, 100, 105, 107, 109
Bering Strait 36
Bjarmaland 1, 43, 67, 98, 105, 137
Blekinge 109
Brattahlíð 72 f., 111, 141
Bremen 28, 136
Bristol 151
British Empire 79, 151
Brunflo 114
Bygdeå 43
- Clairvaux 95 f., 100, 103
- Dalarna 45, 90
Dalby 109
Dänemark 11, 21, 45, 58, 85, 95, 107, 132, 136
Delaware 86
Demmin 104
Disko Bay, s. Qeqertarsuaq tunua 39, 96
Dragseidet 110
- Elbe 104
Ellesmere Island 39, 72, 96
England 9, 11, 45, 53, 73, 95, 98, 110, 120, 133, 151
Europäische Union 58
Eystribygd 37, 113, 117, 119, 141
- Färöer 1, 9, 37, 82, 90 – 93, 110
Fennoskandien 3, 5 f., 13 f., 18 – 20, 25, 34, 43 – 45, 47, 58, 72, 74, 83, 87, 92, 97 f., 106 f., 110, 113, 116, 122, 130 – 132, 136, 138, 152, 157, 159 f., 172
Finnland 3, 11, 43, 58, 72, 75, 83 – 85, 92, 102, 104, 107, 110, 129
Finnmark 91, 93, 105 – 107, 113, 124, 155
Frankreich 9, 11, 98
Frösö 115 f.
- Gamla Uppsala 90
Gammelstaden, Luleå 116
Garðar 20, 28, 45, 103, 112 f., 120, 124, 139, 146, 156
Ghana 11, 86
Götaland 90, 137
Griechenland 10
Großbritannien 79
- Hadseløya 106
Halland 109
Hälsingland 45, 91, 115 f., 122, 124
Hamburg 28, 47, 133, 135
Hamburg-Bremen, Erzbistum 108, 111, 130 – 132, 135
Hebriden 90
Heiliges Land 71, 101, 104, 105, 107
Heiliges Römisches Reich 31, 45, 53, 58
Herford 120
- Igaliku 37, 146
Inari 35
Irland 47, 78 – 80, 142, 150
Island 1, 8 f., 20, 22, 25, 33, 35, 37 – 39, 42, 68 f., 73, 76, 81 – 83, 90, 93, 96 f., 99, 101 f., 106, 111 – 113, 116, 120 f., 125, 127 f., 130, 135 f., 139 – 148, 150, 153, 156, 158
Italien 10, 26, 53, 64
- Jämtland 4, 114, 116, 122, 137
Jylland 69
- Kalifat 45
Kanada (Nord-, Nordost-) 6, 8, 10, 28, 36, 39, 41, 55 f., 63
Karelien 24, 91, 104, 107
Karibik 11, 86
Kingittorsuaq 39
Kitsissut 37
Kola-Halbinsel 88
Köln 48, 121
- Labrador 36, 40 – 42, 150 f.
Landnam Farm 119
L'Anse aux Meadows 6, 28, 40 – 42
Lillehammer 47
Linköping 90

Litauen 58
 Livland 83
 Lofoten 114
 Luleå 116
 Lund 17, 104, 109 – 111, 113, 124, 130

Magdeburg 104
 Maine 42
 Mälardalen 90, 109
 Markland 150 f.
 Medelpad 116
 Moster 110

Naher Osten 71
 Narsaq 119
 Narsarsuaq 117
 Nasafjäll 87, 99
 Naskeaq Point 42
 Neufundland 6, 28, 36, 40 – 42, 130, 142, 150, 158
 Nidaros 17, 24, 69, 90, 92, 94, 102, 104, 106 f., 110, 113 – 115, 120, 124, 139 f., 157
 Niederlande 11
 Nordamerika 5 – 9, 12 f., 19 – 21, 27 f., 32, 40 – 43, 51, 58, 62, 64 f., 81 f., 93, 101, 126 f., 130, 138 – 145, 148, 151 – 154, 156, 158
 Nordatlantik 1, 3, 5 – 8, 25 – 27, 33, 37, 47, 82 f., 87, 106, 110, 116, 122, 129, 135, 138, 140, 145, 147, 153, 160
 Norðsetur 39
 Norrland 86 f., 90, 115 f.
 Norwegen 1, 8, 11, 17, 20 f., 24, 33, 35, 39, 42 – 45, 47, 59, 68, 72, 82 – 85, 88, 90 f., 93, 96, 99, 102, 105, 107, 109, 123, 128, 135 – 137, 139 – 141, 146, 155 – 157
 Novgorod 88, 91, 93, 107 f., 124, 157
 Nunatarsuaq 82
 Nunavut 36, 55
 Nuuk 37
 Nuup Kangerlua Fjord 37

Oder 104
 Ödmården 43
 Orkney 90, 110
 Oslo 13, 44, 46, 69, 90, 94, 140
 Österreich-Ungarn 58
 Ostindien 86
 Östra Aros 90
 Ostsee 56, 104, 108
 Ostseeraum 9, 13, 23, 74, 86, 102, 104 f.
 Outremer 3, 70

Pälkäne 66
 Paris 121
 Piemont 103
 Píkialasorsuaq (Nordwasser/North Water Polynya) 96
 Point Rosee 42
 Polen 53, 57, 104
 Preussen 54, 83, 117

Qaanaaq 37
 Qeqertarsuaq tunua 39
 Qilakitsoq 37
 Quebec 40

Rendalen 47
 Rom 24, 69, 79, 92 f., 112, 128, 130, 140, 172
 Romsdal 109
 Rumänien 62
 Russland 84 f., 91, 106 f., 131, 157

Salten 89, 109
 Sandnæs 119 f.
 Schweden 5, 11, 20 f., 34, 43, 45, 58 – 60, 65 – 67, 83 – 87, 89 – 94, 99, 102, 104, 107, 109, 110, 115, 121, 123 f., 129, 131 – 133, 135, 155, 157 f.

Scythia 131 – 133, 136
 Selja 109
 Shetland 90
 Sigtuna 90, 110, 132
 Skálholt 101, 120
 Skandinavien 1, 3, 6, 9, 11, 16, 31, 34, 47, 58, 67 – 69, 79, 81, 97 – 99, 106, 108 – 110, 120 – 122, 128, 133, 140, 159

Skåne 109
 Skara 90
 Småland 87
 Smith Sound 36, 96
 Snæfellsnes 139, 141, 144
 Spanien 64, 98, 133
 Strängnäs 90
 Sunne 114
 Svealand 90

Tasermiutsiaq 117
 Tavastland 104, 155
 Thule 135 f.
 Troms 43, 83 f., 105 – 107, 114
 Tromsø 35, 85
 Trøndelag 17, 113, 145
 Trondenes 105

Trondheim 24, 90, 102, 110

Tunulliarfik 37

Türkei 64

Upernavik 39

Uppland 90, 110, 115

Uppsala 17, 43–45, 51, 66, 90, 102, 104, 114 f., 121,
124, 136, 157

USA 6, 10, 13, 42, 62–64, 68, 70, 77, 97

Vänern 90

Värmland 51, 90

Västerbotten 43, 92

Västergötland 69, 72, 110, 115

Västerhus 114–116

Vättern 90

Växjö 90

Vestlandet 68

Vestribygö 30, 37, 82, 92, 113, 117, 119, 146

Vinland 8, 14, 19, 25 f., 28, 32, 40–42, 51, 64, 72,
99, 111 f., 126 f., 129–131, 133, 138–148, 150,
156

Vivallen 45 f.

Wales 54, 79 f.

Westfalen 120

Westfjorde 69, 139

Wolgast 104

Personenregister

- Adalbert, Erzbischof von Hamburg-Bremen 111,
Adam von Bremen 28, 34, 51, 59, 64, 98, 106, 111,
129–134, 135 f., 144
Âlut Kangermio 32
Amazonen 51, 130, 131–133
Anglo-Normannen 78–80
Ansgar, Erzbischof von Hamburg-Bremen 34, 109,
131
Aristoteles 48
Arnaldr, Bischof von Garðar 113
Arngrímur Jónsson 31, 111, 147 f.
Augustinus von Hippo 52, 128, 134
Avaldamon 150
Avaldidida 150
- Barbaren 2, 130 f., 133, 139 f.
Beothuk 22, 28 f., 40 f., 57, 150
Bernhard von Clairvaux 103
Bernhardino da Feltre 53
Bernhard da Ortolis 94
Birger Jarl 90
birkarlar 4, 91 f., 99
Bjarmar 1, 67, 105, 137
Björn Breidvikingakappi 144
Bretonen 79
- Cabot, Jean 9
Cartier, Jacques 8
Claudius Clavus 24, 26, 31, 99
Columbus, Christopher 6, 8, 8, 20
Cumanen 107
- Deutscher Orden 7, 58, 83, 104, 118
Dorset 20–22, 31, 36 f., 39–42, 82, 95 f., 99 f.,
125, 129, 152, 156, 158
- Egede, Poul 32
Eirik rauða s. Erik der Rote
Eiríkr Gnúpsson, Bischof von Garðar 111
Elizabeth I., Königin von England 151
Erik Emune, König von Dänemark 104
Erik IX. Edvardsson, König von Schweden 90
Erik der Rote 8, 21, 72 f. 140–143
Esau 70
Esten 90, 104
Eufemia von Rügen 90
- Finnen 31, 65 f., 74, 87, 89, 107, 128 f. 137
First Nations 10, 63, 79
Flamen 79
Freyðis 141, 143
Friedrich Barbarossa 111
Frigg 135
Frobisher, Martin 151
- Gerard von Wales 78, 80
Gísli Oddson 101
Gudleif 144
Guðriðr 141–143
- Hagar 70
Håkon IV. Håkonsson, König von Norwegen 105
Håkon Magnusson, König von Norwegen 88, 90,
123
Harald Blåtand, dänischer König 4
Henrik, Hl. 72, 75
Herero 10
Hieronymus 128
- Innu 28, 150
Iren 78
Isleifur Gissurarson 120
Ívar Bardarson 34, 106, 113, 117, 146
- Japhet 48, 70
Johannes Diper 94
Johannes Mauritius 147
Johannes XXIII., Papst 107
John Mandeville 24
Jomsvikinger 144
Juden 4, 14, 49 f., 53, 70 f., 74
- Karäer 58
Karelíer 24, 107
Kirjaler 137
Krimtartaren 58
Kvennar 67, 132, 137
- Lappar* 24, 43, 59, 66, 72 f., 129, 155
Leif Eriksson 6, 8, 27, 41, 72 f., 127, 130, 141
Leo IX., Papst 111, 130
Livingstone, David 9

- Magnus II. Eriksson, König von Schweden und Norwegen 28, 91, 94, 106f.
 Magnus Lagabøter, König von Norwegen 105
 Margaretha, Visionärin 43, 124f., 156
 Martin V., Papst 92
 Mauritius, Hl. 48
 Mi'kmaq 57,
 Muslime 14, 50, 64, 70f., 98

 Nama 10
 Normannen 80

 Oddson s. Gísli
 Olaf, Hl. 43, 114
 Olaf Kyrre, König von Norwegen 42
 Olaf, Bischof von Garðar 111
 Olav Tryggvarson, König von Norwegen 72, 73, 110, 128, 141, 142
 Olof Skötkonung, König von Schweden 4
 Orosius 132, 135
 Ossur Asbjornson 39
 Otto I., römisch-deutscher Kaiser 104, 111
 Oxenstierna, Axel 86f.

 Plato 128
 Plinius der Ältere 127f.
 Powell Knutsson 28, 106
 Pruzzen 58
 Ptolemäus 24
pygmei 64, 127f.

 Qvigstad, Just Knud 35

 Ranen 104
 Rimbert 34, 110, 131
 Rink, Hans 32
 Römer 79f., 97
 Russlanddeutsche 64

 Saami 1–5, 7, 11, 20–22, 25f., 30f., 34f., 43–45, 47, 57–60, 64–67, 74, 84, 87–91, 99f., 102, 105–107, 109, 114f., 123–125, 128, 133, 136–138, 148, 152, 154–160
 Sachsen 58, 104
Scritefenni 34, 111, 128f.
 Sem 48, 70
 Sigfrid, Hl. 72
 Skallagrímr 98
skrælingar 1, 32, 51, 76, 126–129, 143f., 147, 150
 Snorri 143f.
 Solinus 131f.
 Sturla Þórðarson 105
 Svend Estridsen, König von Dänemark 131, 133
 Swart, s. Claudius Clavus 24

 Tartaren 107
 Theodoricus Monachus 127f.
 Thomas von Aquin 48
 Thor 135
 Tjodhild 21, 72, 111
 Þorfinnr Karlsefni 41, 141–142, 150
 Tuniit 96
 Turolf, Bischof der Orkney-Inseln 135

 Västgötar 131
 Vethild 150
 Visigothen 60

 Waliser:innen 57
 Wenden 58, 71, 83, 104
 Wepsen 58
 Wikinger 4, 6–9, 13, 26, 28, 32, 67, 69, 79, 82, 98, 108, 135
 Wilhelm der Eroberer, König von England 79

