Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 70 (2014)
Heft: 4

Artikel: Das Verstummen der Zaubertrommeln : die Zwangschristianisierung des nordeuropäischen Volkes der Saamen und ihre Folgen

Autor: Müller, Peter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877751

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Verstummen der Zaubertrommeln

Die Zwangschristianisierung des nordeuropäischen Volkes der Saamen und ihre Folgen

Zur Zeit als sich in Mitteleuropa die christliche Religion etablierte und auch die schwedische Bevölkerung durch einen langanhaltenden Vorgang christianisiert wurde, spielte sich am Nordrand Europas ein langes Drama ab, das Hunderte von Jahren dauerte: die gewaltsame Christianisierung der indigenen Völker der Saamen, die schlussendlich zur Vernichtung einer uralten Kultur und der dazugehörenden Religiosität führte.

Erste auf Schweden ausgerichtete Missionsbemühungen gehen auf Ansgar zurück; sie erfolgten in den Jahren 865 bis 876.[1] Erst knapp 200 Jahre nach Ansgar fanden die frühesten bekannten Versuche statt, die Völker der Saamen, die sich oberhalb des Polarkreises über die heutigen vier Länder Norwegen, Schweden, Finnland und Russland verteilen, zu missionieren. Diese Bemühungen gingen Mitte des 11. Jahrhunderts von Adalbert von Bremen aus.[2] Weitere offizielle Missionierungsversuche, die während der Vorherrschaft der römischen Kirche in Europas Norden unternommen wurden, hinterliessen kaum Spuren unter den Saamen.[3] Weit grössere Bedeutung dagegen hatten im Mittelalter die Handelsbeziehungen und andere Kulturkontakte: «In dieser wechselseitigen Beziehung absorbierte die saamische Glaubenswelt jedoch etliche christliche Elemente und Symbole», wie Pentikäinen festhält.[4] Die staatlich verordnete lutherische Reformation vermochte zwar die Saamen durch einen Verwaltungsakt in die Staatskirche einzuverleiben. Jedoch versetzte erst die ekstatisch-christliche Religiosität, in die sich das Weltbild der saamischen Tradition besser einfügte, der indigenen Religiosität und ihrer dazugehörigen Kultur den «letzten Todesstoss»[5].

1 B. Nilsson: Art. Schweden I, TRE 30, Berlin 1999, 642.

2 J. Pentikäinen: Die Mythologie der Saamen, Berlin 1997, 242.

3 V.L. Cornell: Laestadianism and Its Role in the Loss of the Traditional Sámi Worldview, http://www.utexas.edu/courses/sami/diehtu/siida/christian/vulle.htm, 3 [Stand: 3.12.2014].

4 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 242.

5 N.C. Mollberg: Evangelical Christianity & The Sámi, «Warring against the unrepentant»,

Im Unterschied zur Christianisierung der schwedischen Bevölkerung, von der nach Nilsson keine Nachrichten über Zwangsbekehrungen vorliegen, verlief die Inkulturation des christlichen Glaubens unter den Saamen weniger friedlich. Auch wenn nur wenige vollzogene Todesurteile aufgrund von «Aberglaube» und «Hexerei» bekannt sind[6], so war die Begegnung zwischen der indigenen Religiosität der Saamen und dem neuen Glauben ein typisches Beispiel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Mission, in der eine Religion, die für sich einen Absolutheitsanspruch oder zumindest einen Überlegenheitsanspruch reklamiert, die ursprüngliche Religion zur Seite stösst und diese oft mit allen Mitteln zu ersetzen versucht.[7]

Im vorliegenden Beitrag skizziere ich zunächst das ursprüngliche Weltbild der Saamen und zeige dann, wie sich die saamische Seelenlandschaft im Laufe der Jahrhunderte dauernden Missionsbemühungen von Seiten unterschiedlichster christlicher Gruppierungen wandelte. Dabei liegt ein besonderer Fokus auf der indigenen Bevölkerung im schwedischen Teil des Saapmi. Zudem weise ich auf die Folgen hin, die dieser Wandel nicht nur auf die religiöse Praxis, sondern überhaupt auf die Kultur und Gesellschaft der Saamen hatte.

1. Zum ursprünglichen Weltbild der Saamen: Religion als integraler Bestandteil des Saamentums

Ursprünglich definierten sich die Saamen über die soziopolitische Grundeinheit der *Sijda*[8]. Die Sijda bestand aus Familien, die sich als ökonomisches Zweckbündnis zu einer Art dörflicher Genossenschaft zusammenschlossen. Die Grösse eines Saamendorfes variierte zwischen 50 und 500 Personen. Obwohl die Familien einer Sijda meistens untereinander verwandt waren,

http://www.utexas.edu/courses/sami/diehtu/siida/christian/evangelical.htm, 8 [Stand: 16.6.2014].

6 H. Rydving: The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s–1740s, Uppsala ³2004, 56-61.

7 Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 54.

8 Vgl. zur Sijda: Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 286-290; V.-P. Lehtola: The Sámi People. Traditions in Transition, Fairbanks ²2004, 22-27. Vgl. für die Bedeutung der Sijda in religiösem Zusammenhang auch: A.I. Holloway: The Decline of the Sámi People's Indigenous Religion, http://www.utexas.edu/courses/sami/diehtu/siida/christian/decline.htm, 1 [Stand: 21.12.2014].

hatte doch jede Hüttengemeinschaft bzw. Familie das Recht, aus der Sijda auszutreten. Die Vorsteher einer solchen Hüttengemeinschaft bildeten zusammen den Rat, der Entscheidungen für die ganze Gemeinschaft traf und das Leben der Sijda organisierte: «Dazu gehörte genauso die Fürsorge für die Kranken und die Alten wie die Kontrolle der Einhaltung der sozialen Normen und die Entscheidungsgewalt über die Verteilung der Nutzungsrechte des Landes und der Gewässer unter den Mitgliedern.»[9] Über der Sijda anerkannten die Saamen keine Dachorganisation. Jedes Saamendorf war eine unabhängige Einheit und regelte sowohl interne als auch externe Angelegenheiten und Streitfragen. Dass diese rechtliche Eigenständigkeit mit den jeweiligen Landesgesetzen und -ansprüchen, in denen sie lebten, nicht in Übereinstimmung zu bringen war, liegt auf der Hand. Im Laufe der Kolonialisierung wurde diese soziale und ökonomische Einheit und Selbstregulierung der Saamen zerstört.

Die Sijda war nicht nur soziopolitische Grundeinheit der saamischen Gesellschaft, sondern gleichzeitig auch der Ort, wo die indigene Religiosität gelebt wurde und mit heiligen Kultstätten verbunden war. Rydving[10] unterscheidet drei Kategorien von heiligen Stätten: Erstens gab es Kultstätten, die von allen Mitgliedern einer Gemeinschaft genutzt wurden und wo sie ihre Riten vollzogen; zweitens gab es Kultstätten, die von den Mitgliedern einer Sijda genutzt wurden, die denselben Wanderwegen gefolgt waren oder am selben See gefischt hatten; und drittens gab es die Kultstätten, die für die täglichen Riten genutzt wurden und sich innerhalb der Rundhütte oder im Hof befanden.

Letztere war die wichtigste Stätte des Familienkultes und vermutlich meist in dem Teil der *Boassu* (Rundhütte) lokalisiert, der dem Eingang gegenüber liegt. Dort wurde beispielsweise auch die Zaubertrommel aufbewahrt, die vermutlich in fast allen Familien zur Wahrsagung eingesetzt wurde. Obwohl eine weibliche Gottheit über die Boassu wachte und herrschte, war dieser Teil der Rundhütte für die Frauen tabu.

Zu den Kultstätten, die von den Familien einer Sijda besucht wurden, gehörten die *Sáiva-Seen* und die *Seita*. Sáiva-Seen sind Seen, die keine oberirdi-

9 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 286.

10 Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 96-103. Vgl. Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 103.125-140.

schen Abflüsse haben und häufig grossen Fischreichtum aufweisen. Von einigen dieser Seen wird behauptet, dass sie doppelbödig seien, weil zeitweilig keine Fische darin zu finden sind. Ein Fischer muss sich deshalb in der Nähe dieser Seen besonders vorsichtig und ruhig bewegen und es tunlichst vermeiden, eine Frau zum Fischfang mitzunehmen. Der alte Kult der Saamen ist mit der Vorstellung verbunden, dass unter dem Wasser eine Verbindung zum Totenreich besteht. Alle Sáiva-Geister gelten deshalb in der saamischen Mythologie als Schutzgeister.

Die *Seita* ist eine geheiligte Kultstätte, von denen es unzählige im Siedlungs- und Wandergebiet der Saamen gibt. Dabei unterscheidet man die Stein- von den Baum-Seitas. Stein-Seitas sind meistens Natursteine, die eine aussergewöhnliche und auffallende Form aufweisen. Baum-Seitas kommen besonders in Waldgebieten vor. Selten sind Seitas von menschlicher Hand geschaffen. Im Seita-Kult verdichtet sich die ökologische Perspektive im Geist des Animismus: Seitas sind ursprünglich wohl «Ballungen der produktiven Kraft der Erde und der Natur gewesen»[11], das heisst: Sie wurden als «Kraftballungen des Ortes»[12] verstanden. Wiederum waren diese Orte für Frauen tabu. Gegenstand des Kultes war gewissermassen eine Steuer an die Götter: Die Saamen opferten ihre erste Beute des Jahres den Göttern (Fischer opferten ihren ersten Fisch; Jäger legten ein ganzes Beutetier oder zumindest Teile davon auf die Seita). Pentikäinen[13] hält fest, dass sich erstaunlicherweise trotz aller christlichen Missionierungsbemühungen der Seita-Kult in einigen Gegenden bis weit ins 20. Jahrhundert bzw. bis in die Gegenwart hinein erhalten hat.

Die indigene Religiosität der Saamen kannte Elemente des Schamanismus und Animismus, verehrte die Erde als Leben spendende Muttergöttin neben anderen Gottheiten und entwickelte eine eigene Mythologie und Kosmologie, die das ganze Leben umfasst. Deshalb versteht Pentikäinen Religion

11 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 137.

12 Die in heutiger Zeit esoterisch besetzte Rede vom «Kraftort» und die daraus folgende touristische Vermarktung besonderer Orte, Räume oder Gebiete hat mit der ursprünglichen Vorstellung der saamischen Weltsicht wenig gemein, denn für die Saamen waren das durchaus ökonomisch wichtige Orte, die ihnen ihr Überleben rein materiell ermöglichten (Fischfang, besonders fruchtbare Gebiete, Schutz bei ihren Wanderungen mit den Rentierherden usw.).

13 Pentiäkinen: Mythologie (Anm. 2), 140.

zwar als «integralen Bestandteil des Saamentums», definiert den Religionsbegriff jedoch als die «Seelenlandschaft des arktischen Menschen».[14] «Lebensphilosophie», «Weltsicht» oder «Weltbild» sind denn auch die Begriffe, die in der religionswissenschaftlichen Saamenforschung verwendet werden, um die indigene Religiosität zu beschreiben.[15]

Als zentraler Punkt lässt sich hervorheben, dass das Weltbild der Saamen und ihre Seelenlandschaft eng vom *ökologischen Lebensumfeld* und den einfachen Umständen geprägt sind, in denen der Saame sein Leben führt: «Das traditionelle Verhältnis der Saamen zur Natur ist ethisch sehr hochranging», wie Pentikäinen[16] resümiert. Die enge Naturverbundenheit der Saamen spiegelt sich in den religiösen Vollzügen und drückt sich beispielsweise im Glauben an Naturgeister aus. Die Wechselbeziehung zwischen Mensch und Tier wurde nicht nur symbolisch geglaubt, sondern als wirklich und reziprok verstanden, so dass die Grenzen zwischen Mensch und Tier verschwimmen. Eine Transformation von Mensch zu Tier und umgekehrt integriert der Saame mühelos in sein Weltbild. Ein gewöhnlicher Mensch konnte gelegentlich in Wolfs- oder Bärengestalt erscheinen, oder ein getötetes Kind zeigte sich als Moorschneehuhn.

So gehörte auch der *Schamane* zentral zum saamischen Religionsvollzug; er machte sich ebenfalls in Tiergestalt auf die Seelenwanderung auf. Analog zur Weltsicht, die eine physische von einer geistigen Welt unterscheidet, glauben die Saamen an die Körperseele bzw. Lebensseele und an eine freie Seele.[17] Die Freiseele kann sich vom Körper lösen und ekstatische Seelenwanderungen zwischen den verschiedenen Schichten der Wirklichkeit unter-

14 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 25.

15 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 25-27. A. Slaton: Transcendentialism, Nativ American Theology, and Sámi Worldview: An Interpretive Analysis of the Similarities Between Three Independent Worldviews, http://www.utexas.edu/courses/sami/diehtu/siida/religion/transcend.htm, 1 [Stand: 19.4.2012]. Holloway: The Decline (Anm. 8), 1; Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 1; Lehtola: Traditions (Anm. 8), 28f. – Anders dagegen: Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 7f., der erstaunlicherweise auf die alte funktionale Definition der Religion als *Grundgebundenheit* zurückgreift: Religion als «the serious and social attitude of individuals or communities toward the power or powers which they conceive as having ultimate control over their interests and destinies».

16 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 323.

17 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 164f.; Lehtola: Traditions (Anm. 8), 28; Cornell, Laestadianism (Anm. 3), 2.

nehmen. Währenddem die Freiseele abwesend ist, bleibt bloss die Lebensseele im Körper zurück, um die lebensnotwendigen Funktionen aufrecht zu erhalten. Die Brücke zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Welt, also zwischen der Lebenswelt der Menschen und der Unter- oder Oberwelt, schlägt der dafür geweihte Schamane, der in der saamischen Tradition *Noaidi* genannt wird. Er war beauftragt, «das Verhältnis zwischen Dies- und Jenseits, zwischen Einzelpersonen und ganzen Clans sowie zu den kosmischen Kräften in Ordnung zu halten»[18]. Dabei amtete er als Heiler, Beschützer und Prophet. Er begleitete die Seelen Verstorbener in die Unterwelt, holte in seiner Funktion als Heiler Seelen, die von bösen Geistern geraubt worden waren, wieder zurück, oder konnte von seinen Seelenreisen Gegenstände von weit entlegenen Orten mitbringen, was Beweis seiner Kraft war. Weiter gab er als Wahrsager Auskunft über andere, räumlich teilweise weit entfernte Personen oder Ereignisse.

Der wichtigste Gegenstand der schamanischen Ausrüstung ist die *Zaubertrommel* (*goavddis*)[19] mit ihrem Zubehör wie dem T-förmigen Hammer aus Rentierknochen oder aus Kupfer. An der Trommel war ein kleiner Gegenstand aus Metallringen befestigt, der sich während der Weissagung auf der Membrane der Trommel bewegte und als «Los» bezeichnet wurde. Auf der Membrane der Zaubertrommel hatten die Saamen ihre Ansicht vom Aufbau der Welt verewigt. Interessant ist, dass das schamanistische Weltbild sowohl dreistufig als auch heliozentrisch aufgebaut war und dazu noch Mischformen kannte.[20] Heute sind nur noch 170 «echte», d. h. ursprüngliche Zaubertrommeln der Saamen erhalten – angesichts der Tatsache, dass es in praktisch jeder Rundhütte einmal eine gegeben hat, ist das eine unglaublich geringe Zahl. Das hat einerseits mit den Materialien zu tun, aus denen die Trommeln hergestellt wurden, und die die Jahrhunderte nicht überdauert haben[21], andererseits mit der Christianisierung. Die Zaubertrommeln in der Gemeinschaft der Saamen verstummten im Saapmi in den meisten Fällen während der Pe-

18 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 144; vgl. Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 2.

19 Die Zaubertrommel gehörte ursprünglich in jede Rundhütte (*Boassu*) und wurde von den Männern einer Sippe verwendet, auch wenn diese keine Schamanen waren.

20 Die Deutung der Symbole gilt als schwierig, weil keine schriftlichen Interpretationen überliefert sind. Ausführliche Informationen und Interpretationsversuche finden sich bei: Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 151-165.

21 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 144.

riode der intensiven lutherischen Missionierung im 17. und 18. Jahrhundert; sie wurden konfisziert und meist verbrannt.[22] Heimlich wurden sie jedoch bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts vereinzelt verwendet.

Ein weiteres wichtiges Merkmal für die Seelenwanderungen ist der *Joik*[23] – er ist ein traditioneller Singsang, der verschiedenen Zielen dient. Der Noaide und andere Mitglieder der Sijda sangen bestimmte Joiken, um in Trance zu gelangen und sich so für die Seelenwanderung vorzubereiten. Nachdem sie von ihren ekstatischen Reisen zurückgekehrt waren, sangen sie in eintönig-gutturaler Weise von den Erlebnissen, die sie auf ihrer Reise gehabt hatten. Mittels des Joik-Gesangs wurden auch Dinge oder Personen verdinglicht bzw. vergegenwärtigt. Joiken wurde ebenfalls angewendet, um mehrdeutige Nachrichten zu übermitteln, so dass Aussenstehende – später vor allem christliche Zuhörer – die versteckte Botschaft nicht verstanden. Zusammen mit den Zaubertrommeln war das Joiken eine kraftvolle Symbolik im Weltbild der Saamen. Deshalb erstaunt es wenig, dass neben den Zaubertrommeln vor allem die Praxis des Joik seit dem Wirken der ersten christlichen Missionare als satanisch verteufelt und als «Hexerei» verfolgt wurde.

2. Die saamische Seelenlandschaft im Wandel

2.1 Religionswechsel oder Religionswandel?

Die religionswissenschaftliche Saamenforschung ist sich darüber uneins, ob es sich bei der lange währenden Zwangschristianisierung um einen *Wandel* der indigenen Religiosität oder um einen Religions*wechsel* handelt. Rydving[24] unterscheidet den Religionswandel vom Religionswechsel und definiert Wandel als andauernden Prozess von Veränderungen durch äussere oder innere Einflüsse, die sich jedoch innerhalb der ursprünglichen Religion abspielen: «[...] I mean the continuous process which due to internal and external causes involves changes within a religion [...].»[25] Wechsel hingegen meint Rydving zufolge, dass eine Religion durch eine andere ersetzt wird: «A

22 Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 19-27; Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 144f.

23 Vgl. Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 3. Joiken ist jedoch nicht bloss den Schamanen vorbehalten, sondern ist Allgemeingut und wurde auch – im Unterschied zur Berufung als Schamane, die nur Männern offenstand – von den Frauen praktiziert.

24 Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 9-17.

25 Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 9.

change on the other hand that implies that something totally new occurs, a change from *a* to non-*a* [...].»[26] Rydving vertritt in seiner Untersuchung dezidiert den Standpunkt, es liege ein Religionswechsel vor; zu viele radikale Veränderungen im Ausdruck der Religion hätten sich eingestellt. Auf der anderen Seite geht beispielsweise Lehtola davon aus, dass die Saamen mehr von der ursprünglichen eigenen Weltanschauung auch nach der Christianisierung erhalten und in den christlichen Glaubensvollzug integriert hätten; er geht von einem Wandel («Transition») ihrer Religiosität aus.[27]

Aufgrund der lokalen Einschränkung des Themas des vorliegenden Aufsatzes, das sich hauptsächlich mit den Saamen im skandinavischen bzw. schwedischen Territorium beschäftigt, untersuche ich vorwiegend die Entwicklungen der saamischen Seelenlandschaft unter lutherischem Einfluss. Entsprechend spielt der Einfluss der russisch-orthodoxen Kirche, den diese auf der Kola-Halbinsel ausübt, keine Rolle.

2.2 Die Missionierung der Saamen nach der lutherischen Reformation

Wie eingangs erwähnt, blieben die Auswirkungen der ersten weströmischen Missionsbemühungen unter den Saamen relativ bescheiden. Mit der Kolonialisierung des Nordens durch Gustav Wasa, den ersten lutherischen König Schwedens, änderte sich die Situation für die Saamen dramatisch, weil dieser sich von der Kirche Unterstützung erhoffte und mithilfe eines einheitlichen Glaubens das weite Land politisch zusammenhalten wollte.

2.2.1 Die Missionsbemühungen der lutherischen Reformationsbewegung

Strategisch und gezielt begann die Missionierung der Saamen erst mit der Reformation und dem folgenden politischen Druck sowie den territorialen Bestrebungen, die sich auch an den nördlichen Rändern vom damaligen Schweden-Finnland durch die Nordischen Kriege[28] auswirkten.

26 Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 9.

27 Vgl. bspw. den Untertitel seiner Schrift: Traditions in Transition.

28 Die drei grossen Nordischen Kriege wurden unter wechselnden Allianzen zwischen Dänemark-Norwegen, Schweden-Finnland, Russland und Polen ausgetragen: 1563–1570; 1655–1660; 1700–1721. Vor allem der letzte Krieg zerstörte die schwedischen Träume, eine europäische Grossmacht zu bilden. Eine Dreierallianz (Russisches Zarenreich, Sachsen-Polen und Dänemark-Norwegen) griff das Schwedische Reich (Schweden-Finnland) an, das von dem achtzehnjährigen König Karl XII. regiert wurde. Trotz der ungünstigen

In Schweden-Finnland breitete sich die lutherische Reformation Mitte des 16. Jahrhunderts aus. Der erste protestantische König Schwedens, Gustav Wasa, erteilte Anfang der 1550er Jahre den Befehl, «dass der Pfarrherr jeder Gemeinde, die an Lappland angrenzte, auch für die Katechese und die Seelsorge der angrenzenden saamischen Siedlungen verpflichtet war»[29]. Dieser Erlass wurde jedoch kaum umgesetzt. Unter der Herrschaft Karl IX. wurden die Grundlagen eines zentralistischen Verwaltungs- und Überwachungsapparates geschaffen, der auch das Siedlungsgebiet der Saamen umfasste. Die Krone war bestrebt, die erworbenen Gebiete durch eine aktive Politik zu sichern. Dazu gehörte nicht unwesentlich, dass die Position der einheitlichen lutherischen Kirche gestärkt und der lutherisch-christliche Glaube ins Saapmi gebracht wurde. 1603 wurden auf Erlass von Reichsverweser Karl IX. hin, der 1604 zum König gekrönt wurde, die ersten christlichen Gemeinden im schwedischen Teil des Saapmi gegründet.[30] Die Pfarrer bildeten von da an eine zuverlässige Informationsquelle sowohl für die politische als auch für die kirchliche Zentralverwaltung.

Die enge Verbindung zwischen Thron und Altar bedeutete im damaligen Schweden, dass die lutherische Staatsreligion durch die Krone mit allen Mitteln gefördert wurde. Diese Unterstützung basierte auf der Vorstellung, dass die idealen Bürger einem orthodoxen Luthertum anzugehören hätten, und die Einheit des Landes war durch eine einheitliche Religion und die Unterstützung der Pfarrerschaft am besten herzustellen und vor allem längerfristig zu erhalten. Die Saamen galten als problematische Bevölkerungsgruppe, weil sie dem Ideal eines Nationalstaatsbürgers nicht entsprachen: «Das schwedische Ideal war ein homogener Staat, in dem überall dieselbe Religion, dieselbe Lebensweise, dieselben Meinungen und nach Möglichkeit sogar dieselbe Sprache vorherrschen sollte.»[31] Vor diesem Hintergrund kamen die Saamen

Ausgangslage blieb der schwedische König zunächst siegreich, scheiterte aber im Juli 1709 an der Übermacht der russischen Armee. Erst nachdem Karl XII. im Herbst 1718 während einer Belagerung vor Frederikshald in Norwegen gefallen war, konnte der für sein Land aussichtslos gewordene Krieg beendet werden. Die Bestimmungen der Friedensverträge bedeuteten das Ende Schwedens als europäischer Grossmacht.

29 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 243.

30 U.a. in Arvidsjaur, Lycksele, Jokkmokk; Jukkasjärvi, Gråträsk, Enontekiö, vgl.: Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 243, Anm. 1.

31 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 245.

nicht nur kulturell, sondern besonders auch religiös unter Druck. Aus dem 17. Jahrhundert datiert eine erste gesetzgeberische Massnahme, durch die die gesamte schwedische Bevölkerung in die lutherische Kirche integriert werden sollte. Alle Saamen, so ist in einem Erlass von 1609 festgehalten, praktizierten «das Heidentum». Wenn sie nicht davon abliessen, so seien sie mit dem Tod zu bestrafen.[32] Es sind jedoch nur ganz vereinzelt vollstreckte Todesurteile bekannt. Meist kamen dem Christentum gegenüber «renitente» Saamen mit einer Geldstrafe davon, oder sie wurden öffentlich an den Pranger gestellt.[33] Hingegen wurden heilige Stätten (*Seita*) zerstört, Zaubertrommeln eingezogen oder vernichtet und das Joiken untersagt.

2.2.2 Die pietistische Lapplandmission

War die lutherische Missionstätigkeit unter den Saamen zu einem grösseren Teil politisch motiviert, so prägte die pietistische Missionsbemühung die Forderung, die Bekehrung zum Christentum habe eine persönliche Sache jedes einzelnen Menschen zu sein.[34] Nach dem Grossen Nordischen Krieg im 18. Jahrhundert wurde die Missionierung der Saamen durch pietistisch geprägte Kreise und Pfarrer erneut vorangetrieben. Im norwegischen Siedlungsgebiet der Saamen war *Thomas von Westen*, der auch «Apostel der Saamen» genannt wurde, in den 1720er Jahre mit seiner Missionsarbeit recht erfolgreich.[35] In Schweden wirkte *Pehr Högström* im Sinne eines aufgeklärt orthodoxen lutherisch-pietistischen Glaubens. Seine Bemühungen scheiterten jedoch vor allem daran, dass für den saamischen Unterricht die südschwedische Varietät der saamischen Sprache als Schriftsprache gewählt wurde. Die Saamen erklärten jedoch, dass sie «das Finnische einem fremden Lappischdialekt als Unterrichtssprache vorziehen»[36] würden. So hält Pentikäinen mit Blick auf den späteren grossen Erfolg der laestadianischen Erweckungsbewegung fest:

> Die finnische Sprache scheint von Anfang an die christliche Glaubenswelt der schwedischen Saamen beeinflusst zu haben. Diese Tatsache sollte hundert Jahre

32 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 245. Mit «Heidentum» sind vor allem die Verwendung der Zaubertrommel, die Praxis des Joik und schamanistische Rituale gemeint.

33 Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 54-61.

34 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 245.

35 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 246; Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 50.

36 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 246.

später bei der Entwicklung der laestadianischen Erweckungsbewegung eine bedeutende Rolle spielen [...].[37]

Der missionarische Einfluss von Norwegen auf Schweden und die Kooperation bei den Missionsbemühungen waren aufgrund der politisch delikaten Situation zwischen Norwegen-Dänemark und Schweden-Finnland eher gering.[38]

2.2.3 Resümee: Der Wandel der saamischen Seelenlandschaft durch die lutherischen und pietistischen Missionsbemühungen

Die Periode der lutherischen und nachfolgenden pietistischen Missionstätigkeit bezeichnet die religionsgeschichtliche Forschung als Zeit, in der die Zaubertrommeln verstummten (*The end of Drum-Time*).[39] Auch wenn die Saamen in die schwedisch-lutherische Kirchenorganisation inkorporiert wurden, koexistierten viele Züge der ethnischen, indigenen Religiosität der Saamen mit dem Christentum bis ins 20. Jahrhundert bzw. bis in die Gegenwart hinein:

> Es sieht so aus, dass die ethnische Tradition lange Zeit passiv, sozusagen «im Tiefkühlfach», weiterlebte; im alltäglichen Leben nahm man sie nicht mehr ernst, aber in Zeiten der grössten Not, wenn alles andere, sogar der Glaube an den christlichen Gott, fehlgeschlagen hatte, ersuchte man wieder ihre Hilfe.[40]

Das Christentum verdrängte den eigentlichen Schamanen, der in Trance seine Seelenreisen unternahm; dieser wurde durch Wahrsager, Heiler, Hellseher oder Heilkundige ersetzt, die mehr oder weniger dieselben Aufgaben wie ein Schamane wahrnahmen. Auch wenn das Schamanentum durch die Kleriker kriminalisiert wurde, lebte im kollektiven Bewusstsein der Saamen der Schamane in der Folklore und im Beruf der Hellseher und Naturheilkundigen weiter.[41]

Der indigene Brauch der Saamen, bei den Seitas zu opfern, war natürlich ein grosser Stein des Anstosses für die christliche Missionsarbeit. Dieser Brauch wurde verboten und unter Androhung von Strafe geächtet. Trotzdem

37 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 246.

38 Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 53.

39 Vgl. dazu die bereits häufig zitierte Dissertation von Håkan Rydving, der das Ende der Trommelzeit zwischen 1670 und 1740 ansetzt. Aus dieser kurzen Periode sind relativ viele Quellen zugänglich und deshalb auswertbar, vgl. Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 26f.

40 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 250.

41 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 252.

verschwand diese Institution nicht aus der Seelenlandschaft der Saamen. Der bisher öffentlich anerkannte Seita-Kult tauchte einfach ab und verwandelte sich in eine private, heimlich geübte Zeremonie.[42]

Ähnliches wie vom Seita-Kult lässt sich von der Tradition des Joik sagen. Auch wenn die christlichen Missionare den Joik als «heidnisch und dämonisch» verteufelten, überlebte er ebenfalls im Untergrund. Joik war als einer der Eckpfeiler saamischer Kultur tief in deren Seelenlandschaft verwurzelt. Wohl deshalb konnte er gar nicht ausgerottet werden, sondern überlebte und wandelte sich vom religiösen zum mehr politischen Werkzeug des unterdrückten Volkes, wie Lehtola festhält:

> Yoik retained a rebellious spirit [...]. It was based on a quality of double-meaning, a certain ironic ambiguity – a code. Sámi researcher Harald Gaski points out that the epic yoiks of de 1800s contained clear political standpoints, but under the surface. For example, the yoik «The Thief and the Noaidi» works on two levels so that the Sámi community understood its content differently than outsiders like ministers and researchers.[43]

Schon früh wurde die Frage diskutiert, warum weder das römische noch das lutherische oder pietistische Christentum die indigene Religiosität zu verdrängen vermochten und warum sich die saamische Seelenlandschaft zu einer eigentlichen synkretistischen Religion wandelte, in der christliche Elemente, Traditionen und Terminologie (als eigentliche «Worthülsen») in das indigene saamische Weltbild integriert wurden.[44] Kirchliche und politische Autoritäten des 18. Jahrhunderts nannten dafür vier mögliche Gründe:

Erstens liege der schwache Erfolg, die indigene Religiosität durch die christliche Religion zu ersetzen, an den Saamen selber. Ihr nomadischer Lebensstil hindere die Bevölkerung beim Bemühen, regelmässig die Kirche zu besuchen und dadurch sich selber und ihre Kinder christlich zu sozialisieren.

Ein *zweiter* Grund wurde darin ausgemacht, dass sich trotz der Hinwendung zum christlichen Glauben kein wirtschaftlicher Erfolg oder zumindest keine wirtschaftliche und gesellschaftliche Besserstellung der Saamen innerhalb der skandinavischen Bevölkerung einstellte.

42 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 253.
43 Lehtola: Traditions (Anm. 8), 106.
44 Vgl. zum Folgenden: Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 73-76.

Einen *dritten* Grund für den schwachen Erfolg der christlichen Mission fand man in der durchaus selbstkritischen Feststellung, dass es weder den katholischen Priestern vor der Reformation noch den lutherischen Kirchenfürsten oder den pietistischen Missionaren um das Wohl des saamischen Menschen an sich gegangen sei. Die katholischen Priester – so der lutherische Vorwurf – seien mehr am Geld als an der Seele der Saamen interessiert gewesen. Die folgenden lutherischen Missionare wurden dagegen kritisiert, dass sie die persönliche Glaubensüberzeugung nicht ernst genug genommen hätten. Es habe genügt, dass die Saamen regelmässig in den Gottesdienst gekommen seien, um sie als Christen zu bezeichnen. Ein zusätzlicher Hinderungsgrund wurde ausgemacht in der übermässig harten Bestrafung, die bei «Hexerei» oder «Vollzug heidnischer Praktiken» angedroht und teilweise auch vollzogen wurde.

Und wenn alle Gründe nicht genügend überzeugen konnten, so wurde ein *viertes* Argument nachgeliefert, indem eine übersinnliche Erklärung herangezogen wurde: Böse Mächte oder Satan selber hätten zu viel Macht über die Saamen; oder es sei gar Gottes Plan, Satan Böses tun zu lassen.

Sieht man von der vierten Begründung ab, enthalten alle alten Erklärungsversuche Wahrheitsmomente, die durch die heutige Forschung gestützt werden. Dem schwedischen Kirchenhistoriker Bill Widén zufolge[45] standen darüber hinaus die geographischen und politischen Umstände im saamischen Siedlungsgebiet den Missionaren im Wege. Er hebt folgende Gründe für den relativ schwachen Erfolg der christlichen Mission bis ins 18. Jahrhundert hinein hervor:

- Die Saamen kannten keine hierarchisch organisierte Gesellschaft, an deren Spitze ein Führer stand, über den die christlichen Missionare auf die saamische Bevölkerung hätten Einfluss nehmen können.
- Als mit der Rentierhaltung die nomadische Lebensform einsetzte, brach die alte Gesellschaft auseinander und die Siedler zerstreuten sich.
- Die nomadische Lebensform war nicht kompatibel mit dem christlichen Lebensmuster.

[45] Aufgrund mangelnder Kenntnis der schwedischen Sprache beziehe ich mich hier auf die Besprechung bei Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 70-76.

- Die negative ökonomische Entwicklung während und nach den Missionsanstrengungen wurde von den Saamen religiös interpretiert und als Folge des Religionswechsels verschiedener Mitglieder der saamischen Gemeinschaft verstanden.
- Die christliche Religion kam zu den Saamen Hand in Hand mit den unpopulären Siedlern aus dem Süden.
- Einer der wichtigsten Gründe jedoch, warum die indigene Religiosität im Untergrund weiterlebte, war die traditionelle Art der Saamen, mit der sie auf äusseren, fremden Druck zu reagieren pflegten: «[T]he Saami established an underground culture in order to protect themselves against ‹the permanently growing pressure against their existence›. This was the Saami reaction to the Christian authorities' threats, punishments and acts of sacrilege.»[46]

Für die Zeit bis zu den pietistischen Missionsanstrengungen bestätigt sich die Theorie von Lehtola, dass sich von der ursprünglichen eigenen saamischen Weltanschauung viele Elemente und dazugehörige Riten erhalten hatten und in den christlichen Glaubensvollzug integriert wurden. Weil viele der indigenen Riten, Überzeugungen und Vollzüge im saamischen Christentum überlebten, liegt zumindest bis Anfang des 18. Jahrhunderts eher ein evolutionärer Wandel als ein revolutionärer Wechsel im Weltbild und der Religionsausübung vor.

2.3 Die Missionsbemühungen ekstatischer Gruppen

Grösseren Einfluss auf den Wandel der Seelenlandschaft und die traditionelle Weltsicht der Saamen als alle vorangehenden Missionsbemühungen hatten die ekstatischen christlichen Bewegungen, die sich Ende des 18. und im 19. Jahrhundert ausbreiteten. Die Herrnhuter Brüdergemeine und der Pietismus, die sog. Leser (oder Neuleser)[47], bereiteten den Boden, auf dem dann die Pflanzen eines ekstatischen Christentums wuchsen. Bei Läserit oder

46 Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 76.

47 Einen umfassenden Einblick zu den Neulesern Schwedens gibt die Lebensgeschichte von Carl Olof Rosenius, dem lutherischen Erweckungsprediger aus dem 19. Jahrhundert: S. Lodin: Carl Olof Rosenius. Der schwedische Erweckungsprediger, hg.v. J. Eber, Gross Oesingen 2009.

Nyläserit handelt es sich um eine Bewegung von Leuten, die sich in kleinen Zirkeln traf und ohne ordinierten Pfarrer die Bibel und vor allem Traktate von Erweckungspredigern miteinander lasen. Auch die lutherische Staatskirche selber legte die religiöse Grundlage für die folgende Ausbreitung der Bewegungen durch die Einführung der Institution des «Sonntagsgebetes»:

> Es war gestattet, regelmässige Gottesdienste sogar in den entlegensten Dörfern abzuhalten. Zu einer Zeit, als nur die Pfarrer der evangelisch-lutherischen Kirche Schwedens das Recht hatten, zu predigen und christliche Zeremonien zu leiten, war diese Institution eine zufällige regionale Entwicklung, deren Wurzeln in der Isolation der arktischen Region zu suchen sind.[48]

Diese Gebetsversammlungen wurden von Laien geleitet, was ihnen eine Struktur gab, die vom vordringenden Laestadiertum genutzt wurde.

2.3.1 Die Cuorvut-Bewegung[49]

Ausgehend aus der Finnmark ging dem auf die Saamen einflussreichen Laestadiertum die sog. Cuorvut-Bewegung voraus. Diese fundamentalistische Bewegung hatte vor allem unter den Rentiernomaden grossen Erfolg und erreichte ihren Höhepunkt in den 1760er und 1770er Jahren in der Gegend des norwegischen Kautokeino (Guovdageaidnu).[50] Hauptinhalt der Botschaft der «Rufer» war der bevorstehende Weltuntergang; ihre Verkündigung war begleitet von ekstatischen Zuständen, konvulsiven Körperbewegungen und Reden wie in einem «Verwirrungszustand» (eine Variation von Glossolalie). Die Forschung ist sich einig, dass diese Erweckungsbewegung «eindeutig von der schamanistischen Tradition geprägt» war, «die im norwegischen Siedlungsgebiet der Saamen gewalttätig unterdrückt» wurde.[51] Anhänger der Cuorvut-Bewegung fanden sich bald über das ganze Wandergebiet der nomadischen Saamen verteilt: von der norwegischen Finnmark

48 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 258.

49 Zur Cuorvut-Bewegung vgl. vor allem: Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 268-273; Lehtola: Traditions (Anm. 8), 38-41; Mollberg: Christianity (Anm. 5), 9f. Das Wort «Cuorvut» (ausgesprochen: Tsuorvut) bedeutet «die Herbeirufenden». Gemeint sind Wanderprediger, die durch Höllenfeuer- und Verdammungspredigten die Menschen zu Busse und Umkehr aufriefen. Vgl. Lehtola: Traditions (Anm. 8), 38; Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 268.

50 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 268.

51 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 269.

über den nördlichen Teil des schwedischen Saapmi bis zur russischen Kola-Halbinsel. Gerade dank dieser weiten Verbreitung und die Wanderprediger, die auf den Wanderrouten unterwegs waren, verbreitete sich das spätere Laestadianertum schnell.[52]

2.3.2 Lars Levi Laestadius und die Laestadianer[53]

2.3.2.1 Leben und Bedeutung von Lars Levi Laestadius

Lars Levi Laestadius wurde am 10. Januar 1800 in Jäkkvik, einer Stadt im Gebiet der Piteå-Saamen in Nordschweden, geboren; er gilt als weltweit bekanntester Saame seiner Zeit. Sein Vater Carl Laestadius war einer der unbeliebten schwedischen Siedler aus dem Süden. Seine Mutter Anna Magdalena war eine Christin mit südsaamischer Abstammung von Gausträsk, die der pietistischen Bewegung der Leser nahestand. Zuhause lernte Laestadius sowohl die schwedische Sprache als auch die Sprache der Lule-Saamen, die im südlichen Siedlungsgebiet Schwedens gesprochen wird. Die erste Leidenschaft von Laestadius galt jedoch den Naturwissenschaften, insbesondere der Botanik. Zu seinen Lebzeiten galt er als kundigster Experte der Flora der skandinavischen Fjälllandschaft. Als solcher begleitete er gar eine vom französischen Staat finanzierte Expedition, die zwischen 1838 und 1840 ins Saapmi, auf die Spitzberge und zu den Färöer-Inseln führte. Für seine Arbeit als Meteorologe und Botaniker erhielt er von Frankreich 1841 das Ordenskreuz der Ehrenlegion verliehen.[54]

1820 immatrikulierte sich Laestadius an der theologischen Fakultät der Universität Uppsala. Wegen seines Interesses an Botanik und weil er Bergpflanzen verkaufte, womit er sein Studium finanzierte, wurde er gleichzeitig als Assistent an der botanischen Fakultät aufgenommen.[55]

In der Kathedrale von Härnösand wurde Laestadius 1825 zum Pfarrer der Schwedischen Kirche ordiniert. Seine erste Berufung führte ihn zu den nomadischen Saamen im Distrikt Piteå; 1826 wurde er als Vikar an die nörd-

52 Lehtola: Traditions (Anm. 8), 38; Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 269.

53 Die Geschichte von Laestadius und den Laestadianern ist gut erforscht. Aus der umfangreichen Literatur verwende ich: Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 258-284; Lehtola: Traditions (Anm. 8), 38-41; Cornell: Laestadianism (Anm. 3) [Lit.]; Holloway: The Decline (Anm. 8); Mollberg: Christianity (Anm. 5).

54 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 261.

55 Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 5.

lichste Kirche Schwedens nach Karesuando versetzt. In dieser Gemeinde gehörten dreiviertel der Menschen der saamischen Volksgruppe an. Vor dem Umzug in den äussersten Norden Schwedens heiratete Laestadius Brita Kajsa Alstadius, mit der zusammen er schliesslich eine Grossfamilie mit 12 Kindern zu versorgen hatte. In Karesuando lernte er die finnische Sprache und den lokalen saamischen Dialekt. Dadurch war er fähig, den Saamen in deren eigener Sprache zu predigen.

Laestadius' religiöse Bekehrung vom staatskirchlichen lutherischen Pfarrer zum fundamentalistischen, ekstatischen Erweckungsprediger erfolgte nach seinen eigenen Angaben ganz plötzlich.[56] Aber dieser fundamentalen Glaubens- und Lebensveränderung ging eine Reihe von Ereignissen voraus, die diesen Schritt vorbereitet hatten: 1832 erkrankte er so schwer an Typhus, dass er beinahe daran gestorben wäre. Offenbar wurden seine Predigten nach überstandener Krise «beissender»[57]. Ein weiterer Schlag traf die Familie 1839, als Sohn Leevi im Alter von erst drei Jahren an den Masern starb. Drei Jahre später erkrankte Laestadius erneut so schwer, dass er von einer grossen Todesfurcht erfasst wurde und ein tiefes Verlangen nach der Errettung der eigenen Seele verspürte. Diese Reihe von einschneidenden Lebenserfahrungen zusammen mit dem Tod seines Halbbruders Carl Erik brachten ihn dazu, dass er über sein bisheriges «gottloses» Leben nachdachte und ihn die «Sünden der Jugend» quälten.

Ausdruck fand seine sich verändernde Haltung und Überzeugung nicht nur in Predigten, sondern dann vor allem in seiner Pastoralprüfung, die er 1843 ablegte und in seiner Studie *Crapula Mundi* («Der Rausch der Welt») schriftlich festhielt. Darin lehnt er die zeitgenössischen liberal-demokratischen Bestrebungen «als oberflächliche Ausgeburten der Phantasie» ab und bezeichnet «die städtische Kultur als von der wahren Religion verfremdet und schädlich für die natürliche, einfache und gesunde Lebensweise des Volkes»[58]. Seine Thesen, die der sprachgewaltige Laestadius in lateinisch, saamisch und finnisch abgefasst hatte, waren eine starke kritische Stimme aus der Peripherie gegen die kirchliche Zentralgewalt.

Dieser innere Bruch mit den eigenen früheren Werten bereitete den Boden vor für die Erfahrung, die er im darauf folgenden Jahr machen sollte.

56 Bei Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 263.
57 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 263.
58 Bei Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 263.

Nach seiner bestandenen Pastoralprüfung beauftragte ihn die Kirchenleitung mit einer Inspektionsreise durch alle Gemeinden des schwedischen Saapmi. Auf dieser Reise traf er 1844 in Åsele (Südsaapmi) die junge saamische Frau Milla Clementsdotter, die er selber Maria nannte. Milla gehörte zu einem neupietistischen Leserkreis und ging in der späteren Mythologie der Laestadianer unter der Bezeichnung «Maria von Lappland» in ihre Geschichte ein.

Obwohl Laestadius dieser Begegnung seine entscheidende Lebenswende verdankte, beschrieb er in seinen Lebenserinnerungen dieses Zusammentreffen nur flüchtig.[59] Er lässt bloss durchblicken, dass ihm durch den einfachen Glauben dieser «Maria» die Augen und das Herz für den Weg, der zum Leben führt, geöffnet wurden. Diese Begegnung war entscheidend für seine Bekehrung und zeigt gleichzeitig das Fundament seiner Bewegung: Sie wurzelt letztlich in der saamischen Seelenlandschaft, denn «er wurde von einer ungebildeten Saamenfrau in religiösen Fragen unterwiesen»[60]. Erste sogenannte «Gnadenzeichen» oder Ekstasen zeigten sich schon im Dezember 1845, obwohl Laestadius den Beginn der eigentlichen Erweckungsbewegung auf Anfang 1846 datierte.[61]

Nachdem der Bischof von Härnösand Laestadius als Pfarrer in die Gemeinde von Pajala berufen hatte,[62] begann sich nicht nur die ekstatische Bewegung innerhalb der Schwedischen Kirche auszubreiten, sondern verstärkte sich auch der Widerstand gegen das Laestadiertum. In vielen Gemeinden im schwedischen Saapmi und in Westbottnien verhärteten sich die Fronten zwischen den orthodoxen Lutheranern und den dem Laestadiertum zugeneigten Mitgliedern der Kirche dermassen, dass der Bischof entschied, in Pajala zwei verschiedene Gottesdienste abhalten zu lassen: einen für die Anhänger des neuen Weges und einen für die anderen Christen. So wurde dem Laestadiertum bereits zu Lebzeiten seines Begründers ein eigenes Recht innerhalb der Kirche von Schweden zuerkannt. Es ist anzunehmen, so zumindest mutmasst Pentikäinen, dass die Unstimmigkeiten dazu beitrugen, dass sich der Gesundheitszustand von Laestadius in den 1850er Jahren

59 Vgl. Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 6.

60 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 266.

61 Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 6; Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 266.

62 Nach Cornell erfolgte die Berufung 1849, vgl. Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 6; Pentikäinen zufolge bereits 1848, vgl. Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 266.

erneut verschlechterte und er, vermutlich an Magenkrebs, am 21. Februar 1861 starb.

2.3.2.2 Die frühe Phase des Laestadiertums und die Unruhen von Kautokeino

In seiner frühen Phase, das heisst bereits zu Lebzeiten des Begründers und in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tod, war das Laestadiertum eine fast ausschliesslich saamische Bewegung innerhalb der Staatskirche. Deshalb konnte sie sich ausgesprochen schnell verbreiten (nach Pentikäinen sogar «wie ein Lauffeuer»[63]), weil die nomadische Lebensweise die Verbreitung der Erweckungsbewegung ungemein förderte. Bereits in den Predigten von Laestadius erscheinen die drei grossen Themen, die die spätere Bewegung als die drei grossen Sünden brandmarkte: Alkoholismus, Rentier-Diebstahl und Riten der «Alten Religion» (Schamanismus, Joik, Opfern bei den Seitas).[64] Laestadius selber eröffnete zu Lebzeiten noch eine Prediger- und eine Missionsschule. Seine Nachfolger setzten grossen Eifer darein, in den saamischen Gemeinden Schulen zur allgemeinen Bildung der Kinder zu gründen. Diese Schulen waren von einem Dorf zum nächsten unterwegs und daher für die Verbreitung der religiösen Botschaft der Bewegung ein hervorragendes Vehikel.

Die ganze saamische Geschichte kennt keine Kriege oder gewaltsamen Auseinandersetzungen, weder unter verschiedenen saamischen Volksgruppen noch gegen die Siedler oder andere Nicht-Saamen. Deshalb gelten die Saamen wohl zu Recht «as Europe's most peaceful people»[65]. Einzige Ausnahme bilden die «Unruhen von Kautokeino» (Guovdageaidnu) von 1852 in der norwegischen Finnmark. Radikalisierte Saamen brachten in einem Handgemenge einen Beamten und einen Händler um und verletzten den beteiligten Pfarrer lebensgefährlich. Von den 33 Angeklagten wurden fünf zum Tode verurteilt und schliesslich zwei hingerichtet (Aslak Haetta und Mats Somby)[66]. Dass bei diesen Unruhen von keinem allgemeinen saamischen Volksaufstand gesprochen werden kann, zeigt die Tatsache, dass die-

63 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 266. Mollberg: Christianity (Anm. 5), 10 schreibt gar von einem Flächenbrand («wildfire»).

64 Lehtola: Traditions (Anm. 8), 38f.

65 Lehtola: Traditions (Anm. 8), 40.

66 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 271.

ses Ereignis von den Saamen kritisch beurteilt und auch im Rückblick nicht gutgeheissen wurde.[67] Im Gegenteil, dieser Zwischenfall wurde von einigen laestadianischen Saamen sogar als Werk des Bösen interpretiert.[68] Dieser einmalige Zwischenfall war jedoch nicht nur durch religiöse, sondern mehr noch durch soziale Probleme motiviert. Die Unruhen begannen, als für die Rentiernomaden die Grenze zwischen dem schwedischen und norwegischen Wandergebiet von den Norwegern geschlossen wurde. Pentikäinen betont als einer der wenigen Forscher, dass nicht die laestadianische Erweckungsbewegung, sondern deren Vorgängerin, die Cuorvut-Bewegung, den eigentlichen religiösen Hintergrund des Aufstandes von Kautokeino bildete.[69]

2.3.2.3 Gründe für den grossen Erfolg der ekstatischen Bewegungen unter den Saamen[70]

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, warum die ekstatischen Erweckungsbewegungen unter den Saamen viel erfolgreicher und vor allem nachhaltiger waren als alle früheren Missionsbemühungen. Menschliche Faktoren, taktische Entscheidungen der ersten leitenden Gestalten und glückliche Umstände trugen zu der schnellen und gründlichen Ausbreitung bei:

- Ähnlich wie für Thomas von Westen einhundert Jahre früher in Norwegen war es für Laestadius entscheidend, sein Evangelium den Saamen in deren Muttersprache predigen und lehren zu können. Durch seine halbsaamische Herkunft und seine Sprachbegabung beherrschte er neben Schwedisch mindestens zwei saamische Dialekte sowie Finnisch fliessend. Aufbauend auf der Cuorvut-Bewegung sandte Laestadius saamische Laien als Wanderprediger zu den Rentiernomaden, die auf ihren Wanderzügen als Multiplikatoren wirkten. So kam die christliche Botschaft nicht länger von Aussenseitern wie den unbeliebten Siedlern oder den Händlern, sondern die Prediger entstammten eigenen Reihen.

67 Holloway: The Decline (Anm. 8), 7.

68 Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 11.

69 Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 272. Damit rückt er den polemischen Aufsatz von Mollberg in ein etwas neutraleres Licht. Für Mollberg war einzig und allein die evangelikal-fundamentalistische Bewegung als Ganzes für diese Ausschreitung verantwortlich: «It is ironic that Christianity was responsible for such a notable ‹unchristian› act. It took outside influence to inspire these peace loving people to violence, rage, and murder.» Mollberg: Christianity (Anm. 5), 10.

70 Vgl. dazu: Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 8-10; Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 266-284.

- Das System der Missionsschulen, die von einem Saamendorf zum nächsten zogen oder teils gar mit den Saamen auf ihren Sommerzügen mitwanderten, trug entscheidend dazu bei, das laestadianische Glaubenssystem zu etablieren. Abgesehen von der allgemeinen Schulbildung wuchsen die Kinder wie natürlich in das ekstatische Christentum mit seinen Riten und Moralvorstellungen hinein. Auch wenn das Schulsystem für die Saamen vom schwedischen Staat initiiert wurde, so gehörten doch die allermeisten Lehrkräfte der laestadianischen Bewegung an.
- Die Botschaft von Laestadius und die ekstatische Ausformung des christlichen Glaubens kamen in Formen und mit Elementen daher, die bei den Saamen teilweise aus früheren Bewegungen bereits bekannt waren. Nicht zuletzt die pietistischen Leser mit ihren kleinen Hausgruppen und die ekstatische Cuorvut-Bewegung mit ihren Wanderpredigern bereiteten Laestadius das Feld.
- Die saamische Gesellschaft war nicht hierarchisch aufgebaut. Das war einer der Gründe, weshalb die hierarchisch-zentralistisch strukturierte Kirche Schwedens bei ihren Missionsbemühungen unter den Saamen nicht erfolgreich war. Dass sich dagegen viele bekannte Anführer von Saamendörfern und auch Wahrsager, die als Nachfolger der Schamanen gelten, der Erweckungsbewegung anschlossen und häufig als Laienprediger amteten, war ein weiterer wichtiger Grund für die schnelle Ausbreitung des Laestadiertums.
- Dazu trug ebenfalls bei, dass Laestadius Elemente und Vorstellungen aus dem traditionellen saamischen Weltbild übernahm: Er kannte übernatürliche Gestalten und Geister; die Anhänger verfielen in ekstatische Zustände und liessen mit konvulsiven körperlichen Erschütterungen den Leib erzittern; «geisterfüllte» Ekstatiker sprachen bzw. sangen in «fremden Zungen»; die Gläubigen fielen in Trance-ähnliche Zustände, wie sie aus dem Schamanismus vorchristlicher Zeit bekannt waren. Kurz gesagt: Das emotionale Christentum der ekstatischen Bewegungen kam der traditionellen Seelenlandschaft der Saamen viel stärker entgegen, als das die im dogmatischen Luthertum erstarrte schwedische Staatskirche vermochte.

- Von allem Anfang an war die Bewegung von Laestadius eine Volksbewegung, die sich mit den traditionellen Freuden und Sorgen des einfachen Volkes der Saamen beschäftigte. Dazu gehörte auch der strenge moralische Kodex, der sich hauptsächlich auf drei Hauptsünden reduzierte, mit denen die Saamen damals zu kämpfen hatten: Alkoholismus, Rentierdiebstahl, Praktizieren alter religiöser Bräuche.
- Cornell[71] nennt noch einen weiteren Grund für den durchschlagenden Erfolg der ekstatischen Missionsbemühungen, der mit dem erwachenden Selbstbewusstsein und Stolz des saamischen Volkes zu tun hat: Laestadius vertrat eine strenge und eigenwillige Interpretation der Sukzession: Jesus Christus diente als erster Mittler zwischen dem Heiligen Geist und dem Heiligen Volk auf dieser Erde. Bevor Christus durch seine Himmelfahrt diese Welt verliess, überliess er Petrus den Schlüssel zur Macht, der diesen dann an die Alte Kirche weitergab. Kurz nach dem Tod von Petrus wurde die römische Westkirche korrupt. Die göttliche Botschaft verschwand, bis Martin Luther sie wieder entdeckte und neu in der Kirche etablierte. Durch das orthodoxe Luthertum verschwand allerdings die heilige Botschaft unter dem Deckel eines starren Doktrinismus. Erst Lars Levi Laestadius wurde wieder zum Offenbarer der ursprünglichen Mittlerschaft zwischen dem Heiligen Geist und der Heiligen Gemeinde. Die Saamen stehen somit in der göttlichen Sukzession des Evangeliums von Jesus Christus. Sie spielten also eine integrale Rolle bei der Tradierung der Guten Nachricht Gottes. Johan Turi[72] hält denn auch im Blick auf die Verwurzelung des laestadischen Christentums in der saamischen Tradition treffend fest: «[Laestadius] had not the Holy Spirit before he got it through a Lapp girl.»

2.3.3 Resümee: Der Wandel der saamischen Seelenlandschaft nach der Begegnung mit den ekstatischen Erweckungsbewegungen

Generell ist festzuhalten, dass die saamische Seelenlandschaft und ihr Weltbild einerseits nach der Begegnung mit Laestadius nicht mehr viel mit ihrem traditionellen Weltbild zu tun haben. Zu viele Riten, Mythen und Vollzüge haben gewechselt. Andererseits haben viele traditionelle Elemente und Ansich-

71 Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 10.

72 Zitiert bei Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 10.

ten auch unter ekstatisch-christlichen Vorzeichen im Untergrund überlebt und ihren Eingang in den christlichen Glaubensvollzug gefunden. Vielleicht könnte man von einem «Wandel im Wechsel» sprechen, um die Wortunterscheidung von Rydving aufzunehmen: Nicht nur die traditionelle Seelenlandschaft und das ursprüngliche Weltbild der Saamen haben sich gewandelt; auch ihr lutherisches Christentum ist nach der Begegnung mit Laestadius ein anderes geworden. Das, was man heute allgemein als saamisch-christliche Religiosität bezeichnen könnte, hat weder mit der traditionellen saamischen Weltsicht noch mit den orthodoxen Vorstellungen der Schwedisch-lutherischen Kirche viel gemeinsam.

Welche Bedeutung aber hatte nun das Laestadiertum für die alte Weltsicht der Saamen? Versetzte es tatsächlich der saamischen Tradition den Todesstoss, wie Mollberg meint?

> Laestadianism finalized what had been for many year, the trend towards the Christianization of the Sámi people; the fundamentalist nature of the doctrine required submission to its beliefs to the exclusion of all else, and so Sámi traditions began to die in the face of this powerful new influence.[73]

Laestadius und das Laestadiertum brachten gesellschaftlich zunächst durchaus positive Entwicklungen für die Saamen, wie beispielsweise die rigorose Bekämpfung des verbreiteten Alkoholismus oder die Ahndung des für die Gemeinschaft belastenden Rentier-Diebstahls und die soziale Besserstellung in der Gesellschaft sowie eine gewisse schulische Bildung. Trotzdem ist sich die Forschung einig, dass das Christentum in der Form des Laestadiertums einen vernichtenden Schlag gegen die traditionelle Weltsicht und die alten religiösen Glaubensformen – zumindest in der äusseren Ausformung und Wahrnehmung – landete. Laestadius und seine Anhänger und Nachfolger verurteilten und vernichteten alles, was die Saamen mit ihrer traditionellen Seelenlandschaft verband: den traditionellen Joik; das Anbeten der Seita; Besitz und Gebrauch der Zaubertrommeln; ja auch die Schamanen verschwanden endgültig mit der Ausbreitung des Laestadiertums. Es wurden nicht länger mehr Elemente der alten Weltsicht toleriert, die sich mit der christlichen Glaubensstruktur verbanden, wie es unter römischem oder lutherischem Einfluss noch eher möglich gewesen war.

[73] Mollberg: Christianity (Anm. 5), 8.

Eine wichtige Veränderung der saamischen Seelenlandschaft durch das Eindringen des Christentums – und nicht nur des Laestadiertums – muss hier noch erwähnt werden. Die ursprüngliche saamische Seelenlandschaft war eine Einheit mit der sie umgebenden (sichtbaren und unsichtbaren) Natur (Mitwelt). Die saamische Grundüberzeugung lautete: «Die Erde ist unsere Mutter. Wenn wir ihr Leben nehmen, dann sterben wir mit ihr.»[74] Vor allem das Christentum, das mit kolonialen, politischen Interessen gepaart expandierte, folgte dem Grundsatz König Karl IX. von Schweden: «All unused lands belong to us: God and the Crown.»[75] Diese Grundhaltung gilt als Initialzündung für das Vordringen der Siedler und Händler aus dem Süden; sie gab ihnen und der Politik überhaupt erst die vermeintliche Berechtigung, die Lebensgrundlage der Saamen zu zerstören bzw. «unbenutztes Land» zu annektieren und für eigene Zwecke zu nutzen (Holzschlag, Rentierjagd, Überfischen der Seen, später Staumauern für Wasserkraft und Elektrizität). Dadurch wurde den Saamen buchstäblich der Boden unter ihrem Weltbild weggezogen, denn die Seelenlandschaft war in der natürlichen Mitwelt eingezeichnet, beispielsweise durch die Sáiva-Seen oder die Kultstätten der Seita.

Auf eine der radikalsten Veränderungen in der saamischen Weltsicht durch das Eindringen des Christentums verweist Rydving[76]: die Haltung zu den Vorfahren und deren Rolle im Weltbild und in der Seelenlandschaft. In der indigenen Religiosität gehörten die verstorbenen Vorfahren auch nach ihrem Tod zur Familie. Verstorbene konnten wieder aufstehen in veränderter Gestalt, hatten wichtige Funktionen in der Welt der Lebenden und wurden in hohem Ansehen gehalten. Die Saamen reagierten deshalb sehr sensibel auf kirchliche Funktionäre, die ihre Vorfahren beleidigten oder aus ihrem Leben verdrängen wollten. Weil der Ahnenkult in der christlichen Tradition, besonders in den evangelisch-fundamentalistischen und ekstatischen Ausformungen, keinen Platz hatte, bedeutete die Vernichtung des Ahnenkultes, dass ein grosser Teil der Familienangehörigen der Saamen durch Riten und Jahresfeste nicht länger mehr vergegenwärtigt werden durften und dadurch erst richtig tot waren.

74 Zitiert bei: Mollberg: Christianity (Anm. 5), 12.

75 Zitiert bei: Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 3; vgl. Pentikäinen: Mythologie (Anm. 2), 242f.

76 Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 159f.

Cornell[77] erwähnt noch einen weiteren Effekt, den das Laestadiertum auf die saamische Kultur hatte: die verstärkte Entmündigung der Frauen und eine Entwicklung in eine mehr patriarchale Richtung der saamischen Gesellschaft. In der traditionellen Weltsicht der Saamen waren Frauen zwar nicht in allen Teilen den Männern gleichgestellt (was sich vor allem in religiösen Belangen zeigte, wie beim Gebrauch der Zaubertrommeln oder bei der Unmöglichkeit, eine Frau zur Schamanin zu machen), aber sie genossen doch eine relative Gleichberechtigung, und in gewissen Belangen waren sie den Männern sogar übergeordnet. Zum Beispiel waren es die älteren Frauen, die für die Weitergabe der Tradition der Rentierhaltung, Zucht und Fortpflanzung verantwortlich waren. Es waren die Frauen, denen die letzte Autorität zustand, wenn es um Heiratsentscheidungen in der Familie ging. Unter dem Laestadiertum hatten sich Frauen stärker unterzuordnen; sie sollten den Männern dienend untertan sein und bei der Heirat von der Hand des einen Mannes, dem Vater, in die Hand des nächsten Mannes, dem Ehemann, übergeben werden.

All dies sind Folgen aus der Begegnung mit dem ekstatischen Christentum. Mollberg schliesst mit anderen daraus, dass das Christentum die traditionelle Weltsicht und das kollektive Gedächtnis der Saamen ausradiert habe. Cornell[78] weist am Schluss seines differenzierten Aufsatzes jedoch darauf hin, dass es in der traditionell friedlichen Grundhaltung der Saamen angelegt sei, auf Konflikte nicht aktiv und mit Gewalt zu reagieren, sondern passiv die neue Situation zu adaptieren. Saamen reagierten auf Konflikte, indem sie sich zurückzogen oder «in den Untergrund» gingen. Das zeigt auch die Tatsache, dass praktisch alles, was bis heute von der alten Weltsicht und Seelenlandschaft der Saamen überliefert ist, von christlichen Missionaren aufgeschrieben wurde; es liegen kaum originale Informationen vor.[79] Rydving zufolge wurden auch in den repressivsten Phasen der Missionstätigkeit unter den Lule-Saamen heilige Stätten verehrt:

Several of the sacred places on the intermediate level were still used, however, but secretly. In addition, new places for indigenous rituals were established. Anyone

77 Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 11.

78 Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 12f.

79 Sowohl Rydving als auch Pentikäinen weisen in ihren Untersuchungen mehrfach darauf hin.

who wanted to continue to sacrifice to the gods of their ancestors had to keep in hiding from the authorities who tried to prevent these practices. Indigenous rituals were therefore performed at the mountain ridge, far away from the clergymen who only rarely came there.[80]

Pentikäinen weiss ausserdem zu berichten, dass bis heute «some Sámi carry small stone or wooden idols in their pockets when they go to church»[81]. In diesem Zusammenhang betrachtet, scheint es Cornell und anderen Forschern zufolge nicht unmöglich zu sein, dass Elemente des traditionellen Weltbildes sich unter den Saamen gehalten haben, im Geheimen oder Verborgenen praktiziert wurden und werden, weitab von den Augen der neugierigen Kirchenbehörden und politischen Machthaber.

Ohne Zweifel gibt es Elemente der traditionellen saamischen Weltsicht, die für immer verloren sind, weil sie dem christlichen, ökonomischen und politischen Druck zur Assimilation und zur Modernisierung zum Opfer gefallen sind. Gleichzeitig kann man davon ausgehen, dass einige Praktiken und Überzeugungen bis heute nicht nur in der Folklore überlebt haben, sondern still und heimlich eingehalten und vollzogen wurden und werden. Um es mit Cornell zu sagen: «To paraphrase Ailo Gaup, the ancient spirits never go away (where would they go?); instead, they simply wait patiently for us humans to remember them and our connection to them.»[82]

Cornell zufolge[83] hat die laestadianische Bewegung noch heute grossen Einfluss unter den Saamen und beeinflusst ihre Weltsicht, ihr Verständnis der Frauenrechte sowie auch ihre Literatur und Musik und schliesslich die Art, wie sie ihre eigene Geschichte betrachten. Aber das neuerwachte Selbstverständnis lässt viele Saamen diesen Einfluss kritisch beurteilen. Sie verlangen eine Modernisierung auch der religiösen Bewegung. Durch das erstarkte Selbstbewusstsein der Saamen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und ihre Rückbesinnung auf die schamanistische Tradition gerät auch der laestadianische Fundamentalismus unter Druck.

Die Saamen erlitten im Unterschied zu vielen anderen indigenen Völkern in ihrer Geschichte keinen Genozid. Trotzdem ist ihre Unterdrückung, ihr

80 Rydving: Drum-Time (Anm. 6), 102.
81 Zitiert bei: Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 12f.
82 Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 13.
83 Cornell: Laestadianism (Anm. 3), 11.

Leiden und ihr Erdulden von Ungerechtigkeiten genauso real und ein Verbrechen an ihnen als Menschen und als Gemeinschaft. Die Kolonialisierung verlief wie bei anderen Völkern dieser Welt, die durch die Europäer unterworfen wurden: Imperialistische Landnahme paarte sich mit der Ausbeutung der Bodenschätze; es galt die eigene Machtbasis auszuweiten und die Staatskasse zu füllen bzw. der Wirtschaft neue Absatzmärkte zu erschliessen. Im Fahrwasser der imperialistischen Eroberungen schwamm die Staatskirche mit, welche «die Heiden» zum «wahren Glauben» bekehren und letztlich die eigene Machtbasis ausweiten wollte. Gerne gingen die kirchlichen und weltlichen Behörden jeweils eine Koexistenz ein, denn die weltlichen Machthaber sorgten für gesicherten Zugang zu der Bevölkerung. Auf der anderen Seite unterstützte die Kirche – wie am Beispiel Schwedens deutlich wird – die Einheit und den Zusammenhalt des eroberten Gebietes, indem die Bevölkerung zu dem einen Glauben bekehrt wurde.

Abstract

Die nordeuropäischen Völker der Saamen, die sich oberhalb des Polarkreises über die heutigen vier Länder Norwegen, Schweden, Finnland und Russland verteilen, wurden in einem langanhaltenden Prozess und durch Vertreter unterschiedlichster Konfessionen christianisiert. Im vorliegenden Aufsatz skizziere ich zunächst das ursprüngliche Weltbild der Saamen und zeige dann, wie sich ihre Seelenlandschaft im Laufe der Jahrhunderte langen Missionsbestrebungen von Seiten unterschiedlichster christlicher Gruppierungen wandelte. Dabei liegt ein besonderer Fokus auf der indigenen Bevölkerung im schwedischen Teil des Saapmi. Auch wenn die Saamen durch den ersten protestantischen König Schwedens, Gustav Wasa, mit einem Verwaltungsakt in die Schwedische Staatskirche lutherischen Bekenntnisses eingegliedert wurden, so vermochten doch erst die ekstatische christliche Cuorvut-Bewegung und das Laestadiertum die indigene Religiosität nachhaltig zu verändern. Dieser Wandel hatte nicht nur Folgen auf die religiöse Praxis, sondern überhaupt auf die Kultur und Gesellschaft der Saamen.

Peter Müller, Unterkulm