

Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London
Publications of the German Historical Institute London

**Veröffentlichungen des
Deutschen Historischen Instituts
London**

**Publications of the German
Historical Institute London**

Herausgegeben von
Christina von Hodenberg

Edited by
Christina von Hodenberg

Band 88/Volume 88

Matthias Bähr

Konfessionelle Mehrdimensionalität in der Frühen Neuzeit

Irland um 1600

DE GRUYTER
OLDENBOURG

Habilitation an der Technischen Universität Dresden (2019)

Die elektronische Ausgabe dieser Publikation erscheint seit Oktober 2024 open access.

ISBN 978-3-11-078271-4

e-ISBN (PDF) 978-3-11-078552-4

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-078555-5

ISSN 2192-0257

DOI <https://doi.org/10.1515/9783110785524>



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: 2022939578

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.

© 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Titelbild: Die Christ Church Cathedral in Dublin. Zeichnung von Thomas Dineley (1681). Mit freundlicher Genehmigung der National Library of Ireland, Dublin, MS 392,25.

Satz: bsix information exchange GmbH, Braunschweig

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

I Einleitung — 1

- 1 Problem — 1
- 2 Konzepte — 6
- 3 Aufbau und Quellen — 17
- 4 Irland um 1600 — 25

II Konfession und Integration — 51

- 1 Biographischer Leitfall: Richard Boyle (1566–1643) — 51
- 2 ‚Puritanismus‘ als Paradoxie? — 52
- 3 Stand, *Irishness* und Konfession: Das Grab Catherine Boyles (1633) — 55
- 4 Differenzen abbauen, oder: Wie man einen Iren macht — 63
- 5 Nebenfolgen der Integration — 79
- 6 Irische Pächter und die Aktivierung von Konfession — 82
- 7 Siedler und Beamte — 87

III Konfession und Remigration — 101

- 1 Irische Priesterseminare im Ausland — 101
- 2 Strategien und Wahrnehmungsmuster in Dublin und London — 106
- 3 Thomas Wentworth als irischer Vizekönig — 113
- 4 Heimlichkeit, Koexistenz und konfessionelle Profilierung — 117

IV Konfession und Normgenese — 132

- 1 Die Erfindung der irischen Gastfreundschaft — 132
- 2 Ältere Diskurselemente — 141
- 3 Gastfreundschaft als Verhaltensmaßstab — 144

V Konsumkritik und Konfessionsneutralität — 150

- 1 „Papisten“ in der Christ Church Cathedral? — 150
- 2 Konfession und Ordnungspolitik: die anglikanischen Kirchenreformen — 151
- 3 Multifunktionalität und Gemischtkonfessionalität — 157
- 4 Kommerzielle Gastlichkeit in der Dubliner Domkrypta — 164
- 5 Hölle und Halbmond: Status statt Konfession — 167
- 6 *Alehouses* als ‚metadoxe‘ Räume — 177
- 7 Diskursiver Kontext: Konsum und Konfession — 186
- 8 Konfessionelle Grenzarbeit — 196

VI — Inhaltsverzeichnis

VI Die Ökonomie der konfessionellen Differenz — 203

- 1 Ein Engländer wird zum Tode verurteilt — **203**
- 2 Das stille Begräbnis eines anglikanischen Bischofs — **204**
- 3 Süchtig nach Familiengräbern? — **209**
- 4 Konkurrierende Normen — **213**
- 5 Gräber als Ware — **219**
- 6 Vergleichsfall: St. Helen's Bishopsgate, London — **228**
- 7 Ambiguitätstraining. Verfügungen *ad pias causas* und Bruderschaften — **232**
- 8 Die Irish Rebellion und das Ende der irischen Nekroökonomie — **245**

VII Ergebnisse — 256

VIII Anhang — 267

- 1 Quellen- und Literaturverzeichnis — **269**
- 2 Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen — **303**
- 3 Testamente, 1570–1641 — **304**

Orts- und Personenregister — 309

Abstract — 315

Dank — 317

I Einleitung

1 Problem

Im Dezember 1638 entschied sich das Schicksal des irischen Pfarrers Murtagh Ó Cionga. Führende Beamte und Geistliche der Britischen Inseln hatten sich mit seinem Fall befasst, darunter der einflussreiche Kirchenreformer und anglikanische Erzbischof von Canterbury, William Laud (1573–1645). Eine eigens einberufene Untersuchungskommission hatte Ó Cionga scharf kritisiert und behauptet, er verfüge über keinerlei Kenntnisse der Bibel. Er sei, so die Ermittler, „ignorant in the word of God.“¹ Ein Pfarrer ohne Bibelwissen? Lag hier ein Skandal in der Luft? Alle Augen richteten sich auf einen Dorfprediger aus der Provinz. Was hatte er zu seiner Verteidigung vorzubringen?

Für Ó Cionga und seine Verbündeten war es ein Kinderspiel, die Vorwürfe zu entkräften. In völligem Widerspruch zu den Ermittlungsergebnissen der Kommission stellte sich wenig später heraus, dass er theologisch hochgebildet war. In seiner irischen Heimat galt er nicht nur als Experte der englischen, sondern auch der hebräischen, griechischen und italienischen Bibel.² In einem Gutachten bezeichnete ihn sein Diözesanbischof William Bedell (1571–1642) als Bibelfachmann und Übersetzungsspezialisten „as few are his matches in the kingdom“. Sogar in linguistische Feinheiten hatte er sich eingearbeitet.³ Vom Vorwurf mangelnder Bibelkenntnisse, wie ihn die Kommission erhoben hatte, blieb nicht das Geringste übrig. Die Ermittler

1 TNA, SP 63/256/137 (William Bedell an William Laud, 02.09.1637); 256/294 (Ecclesiastical Acts of the Synod of Kilmore, 19.09.1638); 256/308 (Privy Council an Thomas Wentworth, Dez. 1638); 256/313 (A Sum of the Matters Objected Against Murtagh King, Dez. 1638). So hatte er sich in der Ausübung seiner Amtspflichten angeblich mehrfach vertreten lassen. Das Abendmahl, so ein weiterer Vorwurf, habe er mindestens bei einer Gelegenheit gegen den ausdrücklichen Wunsch seiner Gemeinde ausfallen lassen. Offenbar war ein Gerichtsverfahren gegen Ó Cionga vor dem Court of High Commission geplant, dem höchsten Kirchengericht. Der Hintergrund: Als Vikar von Templeport war Ó Cionga mit seinem Amtskollegen William Bayly verfeindet. Dieser hatte Ó Ciongas Absetzung als Pfarrer erreichen wollen. Der Fall war im September 1638 ergebnislos vor einem Synodalgericht verhandelt worden. Allerdings richteten sich die von Bayly erhobenen Vorwürfe in erster Linie gegen Ó Ciongas katholische Ehefrau Margery. Vgl. TNA, SP 63/242/355 (Report of the Irish Commissioners on the Case of Murtagh King, 23.06.1626). Zu Murtagh Ó Cionga (engl. King, ca. 1562–1639) vgl. McCaughey, Dr. Bedell and Mr. King.

2 McCaughey, Dr. Bedell and Mr. King, S. 2–4. Wie Bedells Schwiegersohn Alexander Clogie berichtet, war Ó Cionga, nachdem er in der Regierungszeit Jakobs I. (1603–1625) zum anglikanischen Glauben konvertiert war, von Bedell „in all points of the Christian faith“ persönlich geprüft worden und anschließend in dessen Dienst eingetreten. Vgl. Shuckburgh, Two Biographies of William Bedell, S. 132.

3 TNA, SP 63/256/137 (William Bedell an William Laud, 02.09.1637); 256/300 (William Bedell an Thomas Wentworth, 01.12.1638). So hatte er die fünf Bücher Mose, die er dem Untersuchungsbericht zufolge angeblich kaum kannte, soeben eigenhändig ins Irische übersetzt. Zudem arbeitete Ó Cionga im Auftrag Bedells an einer vollständigen Ausgabe des Alten Testaments in irischer Sprache.

hatten sich völlig in ihm getäuscht – oder steckte etwa mehr dahinter? Welche Rolle spielte es, dass der mit einer Katholikin verheiratete Ó Cionga erst als Erwachsener zum anglikanischen Glauben konvertiert war? Verbargen sich hinter dem Vorwurf der Inkompetenz in Wirklichkeit konfessionelle Differenzen? Welche Verfehlungen wurden Ó Cionga, der in einem Dubliner Kerker auf sein Urteil wartete, zum Verhängnis?

Der Fall Ó Cionga führt mitten in die Religionsgeschichte Irlands um 1600. Während die meisten Iren sich unter dem Einfluss einer intensiven Missionstätigkeit dem katholischen Glauben zuwandten, bildete die offizielle Amtskirche mit der Unterstützung der Krone ein protestantisches Profil aus. Etwa zeitgleich siedelte England in ambitionierten Koloniegründungen, den *plantations*, immer mehr Protestantinnen und Protestanten aus dem Mutterland auf der Insel an. Die Folge: Irland war nicht nur von tiefgreifenden konfessionellen Gegensätzen geprägt, in kaum einem anderen Land Europas hatten die Untertanen für die Konfession ihrer Königin (oder ihres Königs) so wenig übrig.⁴

Betrachtet man die Forschung zu Irlands konfessionellen Differenzen, dann fällt auf, dass darin Konflikterzählungen deutlich dominieren. Die Kolonisierung der Insel und die Herausbildung bikonfessioneller Strukturen gelten gemeinhin als erste Etappen auf dem Weg der blutigen irischen Nationalgeschichte. Gemeinsam mit der dogmatischen Verfestigung der Konfessionen, so wird oft argumentiert, habe besonders das protestantische Sendungsbewusstsein des großen Nachbarn im Umgang mit der indigenen katholischen Bevölkerung für ein Klima von Misstrauen, Angst und Unterdrückung gesorgt: „[R]eligious conflict was already under way.“⁵ Aus dieser Perspektive erscheint das katholische Irland als Opfer eines religiös motivierten Eroberungsfeldzugs.⁶ Irland, so der irische Historiker John McCafferty, sei in der Frühen Neuzeit geprägt gewesen von einer verhängnisvollen „interpenetration of armed conflict and confessional choice“.⁷ Friedliche Beziehungen zwischen den Konfessionen werden zwar beschrieben, aber – auch dies ein Kennzeichen von Konfliktnarra-

4 Vgl. im Überblick OHLMEYER (Hrsg.), *The Cambridge History of Ireland*, Bd. 2; BARDON, *Plantation of Ulster*; GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*. Siehe Kapitel I.4–8 dieser Arbeit

5 COAKLEY, *Pathways from Ethnic Conflict*, S. 79; ähnlich auch STEWART und LANGER, *Horizontal Inequalities*, S. 64. Vgl. etwa FORD, *Sectarianism in Early Modern Ireland*; McCAFFERTY, *Ireland and Scotland*, S. 29; BRADY, *Making Good*; CLARKE, *Old English*; KEARNEY, *The British Isles*, S. 113 f., 124 f.; CORISH, *Catholic Community*, besonders S. 31: „common fate of disempowerment, dispossession and dislocation“. Vgl. die zentrale Studie von WHYTE, *Interpreting Northern Ireland*, etwa S. 178, sowie grundlegend die älteren Arbeiten von MOODY, *The Ulster Question*; DERS., *The Londonderry Plantation*, S. 39 f. Zu vergleichbaren Konfliktperspektiven in der deutschen Forschung vgl. etwa HACKE, *Konfession und Kommunikation*, S. 27 f.; EHRENPREIS, *Kaiserliche Gerichtsbarkeit und Konfessionskonflikt*.

6 So etwa CLARKE, *Old English*, S. 9; DERS., *The Irish Economy*, S. 186.

7 McCAFFERTY, *Ireland and Scotland*, S. 245. Zu den unterschiedlichen Traditionen in der Historiographie zu Irland vgl. auch FORD, *Force and Fear*, besonders S. 127, der Konflikt- und Toleranzperspektiven voneinander unterscheidet.

tiven – tendenziell zu interpretationsbedürftigen Ausnahmefällen erklärt und etwa auf Macht- und Vollzugsdefizite zurückgeführt.⁸ Anstatt als Normalfall erscheinen sie so als Anomalie.

Zwar hat bereits Ute Lotz-Heumann in ihrer Pionierstudie zu Irland ein differenzierteres Bild entworfen und, wie auch viele irische Historiker:innen, auf den verbreiteten konfessionellen Pragmatismus der Akteurinnen und Akteure hingewiesen.⁹ An den großen Linien der Erzählung änderte dies jedoch wenig. In einigen Studien gilt Irland gar als Prototyp einer von Religionskriegen zerstörten Gesellschaft und auch in der jüngsten Gesamtdarstellung der irischen Geschichte werden die Themen Religion und Krieg ganz selbstverständlich miteinander verknüpft.¹⁰

Solchen Konfliktnarrativen ist gemeinsam, dass sie die Konfession einer Person als integralen Bestandteil ihrer Identität begreifen. Um die universelle Bedeutung von Konfession zu unterstreichen, werden teilweise sogar Begriffe und Konzepte des Nordirlandkonflikts der Moderne auf die Frühe Neuzeit übertragen.¹¹ Kulturgeschichtlich orientierte Forschungen betonen dagegen bereits seit längerem den Konstruktionscharakter von Konfession. Statt um eine statische Identitätskategorie, so der Göttinger Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann, handelte es sich „um ein Phänomen soziokultureller Kontextualität und kommunikativer Praxis“.¹² Eine Reihe von Forschungen betont inzwischen die kulturelle Bedingtheit von Konfession, etwa in der Diplomatie, im Adel oder in der späthumanistischen Gelehrtenwelt.¹³ Stärker als in der Konfessionalisierungsforschung alter Prägung richtet sich deren Blick auf Prozesse der religiösen Subjektivierung bzw. der situativen „Adaption identitätsstiftender konfessioneller Deutungsangebote“.¹⁴ Ebenfalls seit längerem vermehrt unter-

8 So etwa McCafferty, *Reconstruction*, S. 26; Ford, *Force and Fear*, S. 130; ders., *Firm Catholics*, S. 14–23; Sheehan, *Irish Towns* S. 111; Ó hÁnnracháin, *Consolidation of Irish Catholicism*, S. 29 f.; ders., *Counter Reformation*, S. 171, 180, 184: „the absence of any consistent and concerted programme of coercion“; Clarke, *Old English*, S. 20–26.

9 Lotz-Heumann, *Die doppelte Konfessionalisierung*; dies., *Confessionalisation in Ireland*. Vgl. Lennon, *Protestant Reformations*, S. 197, 216–218 (mit weiteren Verweisen); Ó Siochrú, *Civil Autonomy*, S. 37; Gillespie, *Reading Ireland*, S. 67; ders., *The Problems of Plantations*, S. 46. Siehe Kapitel I.6–8 dieser Arbeit. In der Tradition der klassischen Konfessionalisierungsforschung richtet Lotz-Heumann den Blick auf die parallele Herausbildung und normative Durchdringung der Konfessionsgemeinschaften.

10 Grundlegend Allen, *The Invention of the White Race*, Bd. 1; Ohlmeier, *The Cambridge History of Ireland*, Bd. 2, S. 171–270. Die behandelten Themenfelder lauten etwa ‚Politics, Religion and War‘.

11 So etwa Ford, *Sectarianism in Early Modern Ireland*; Edwards, *A Haven of Popery*, bes. S. 122–126; zu älteren Studien vgl. etwa Robinson, *Plantation and Colonisation*.

12 Kaufmann, *Einleitung*, S. 12. Vgl. grundlegend Stollberg-Rilinger, *Einleitung Ambiguität*, S. 9–26; Emich, *Konfession und Kultur, Konfession als Kultur?*, S. 380, 383.

13 Gräf, *Der Konfessionalist als Friedenspolitiker*, hier S. 177–181; Jendorff, *Religion und niederdadiger Eigensinn*, bes. S. 98 f.; ders., *Adel vom Rheingau bis zum Siegerland*, bes. S. 61, 72; Walther, *Konfession und ‚sprezzatura‘*, hier S. 20 f.; ders., *Humanismus und Konfession*, S. 122.

14 Freist, *Glaube – Liebe – Zwietracht*, S. 454; vgl. Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede*, S. 7. Zum Begriff ‚Religion‘ vgl. Greyerz, *Religion und Kultur*, S. 11–13, und vor allem

sucht werden Phänomene des konfessionellen Pluralismus, etwa in den Studien von Alexandra Walsham zu England, Keith Luria zu Frankreich sowie Ben Kaplan und Willem Frijhoff zu den Niederlanden.¹⁵ In der deutschen Forschung, die sich (auch in kritischer Abgrenzung) stärker der Konfessionalisierungsthese à la Reinhard und Schilling verpflichtet fühlt, prägen Konzepte wie Inter- und Transkonfessionalität sowie konfessionelle Ambiguität die Debatte.¹⁶ Vielfalt und Ambiguität erscheinen seither als integrale Bestandteile der Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit. Schließlich begreift auch die kulturalistische Ethnizitätsforschung religiös-konfessionelle Diversität zunehmend als unaufhebbaren Normalzustand menschlichen Zusammenlebens.¹⁷

Indem sie sich zum Ziel setzt, Konfessionalität in allen ihren Erscheinungsformen zu analysieren, knüpft die vorliegende Studie an diesen kulturhistorischen Zugriff auf Konfessionalität an. Sie richtet den Blick auf die elementare soziale Durchdringung von Konfessionalität mit pluralen Normen und kulturellen Merkmalen wie Stand, Vermögen und Herkunft – und damit gleichsam auf Phänomene konfessioneller Mehrdimensionalität.¹⁸ Auf diese Weise, so die Annahme, lassen sich gängige Konflikterzählungen überwinden und Fälle wie das eingangs dargestellte Ermittlungsverfahren gegen Murtagh Ó Cionga neu interpretieren.

Welche Ausprägungen von Konfessionalität lassen sich im Spannungsfeld potenziell konkurrierender Normen unterscheiden? Mit welchen Einflussfaktoren, etwa dem Stand einer Person, war sie verschränkt? Wann und wo wurde die Konfession instrumentalisiert, ignoriert oder gar als irrelevant etikettiert?

LUCKMANN, Die unsichtbare Religion. Zur klassischen Konfessionalisierungsthese vgl. v. a. REINHARD, Konfession und Konfessionalisierung; DERS., Zwang zur Konfessionalisierung; SCHILLING (Hrsg.), Die reformierte Konfessionalisierung; DERS., Reformations- und Konfessionsgeschichte; REINHARD und SCHILLING., (Hrsg.), Die katholische Konfessionalisierung. Siehe auch KAUFMANN, What is Lutheran Confessional Culture?

15 WALSHAM, Church Papists; DIES., Charitable Hatred; DIES., The Reformation of the Landscape; LURIA, Sacred Boundaries; KAPLAN, Divided by Faith; FRIJHOFF, Embodied Beliefs; DERS., Critical Reflections from the Netherlandic Experience. Vgl. auch SCHWARTZ, All Can Be Saved; SPOHNHOLZ, The Tactics of Toleration. Grundlegend SCRIBNER, Preconditions of Tolerance, S. 38 („tolerance of practical rationality“); HANLON, Confession and Community. Siehe auch HACKE, Konfession und Kommunikation, bes. S. 29 (mit weiteren Verweisen).

16 Vgl. etwa GREYERZ et al. (Hrsg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität; PIETSCH und STOLLBERG-RLINGER, Konfessionelle Ambiguität; GROCHOWINA, Bekehrungen und Indifferenz; HASE, Nonkonformismus; sowie international etwa LOUTHAN et al. (Hrsg.), Diversity and Dissent; SAFLEY (Hrsg.), A Companion to Multiconfessionalism.

17 Vgl. grundlegend OKAMURA, Situational Ethnicity; RAHDEN, Juden und andere Breslauer, S. 14, 20. **18** Siehe Kapitel I.2 dieser Arbeit. Zur „Polyvalenz konfessioneller Sinnstiftungen“ vgl. etwa MAISEN, Konfessionskulturen, S. 236; für Irland Ó HÁNNRACHÁIN, Political Ideology and Catholicism, bes. S. 174. Zu gängigen Vorstellungen einer Totalität und Ubiquität religiös-konfessioneller Sinnstiftungen vgl. KAUFMANN, Religions- und konfessionskulturelle Konflikte, S. 140; DERS., Conflicts Among Neighbors, bes. S. 92 f., 98 f.

Dabei wurde ein Betrachtungszeitraum gewählt, der von der Formierungsphase der Konfessionskirchen in Irland seit ca. 1580 bis zur Niederschlagung der konfessionell kodierten *Irish Rebellion* und der aus ihr hervorgegangenen Konföderation von Kilkenny (1641/42–1649) reicht. Ein solcher Zuschnitt erlaubt es, unterschiedliche Konstellationen der Multinormativität und Intersektionalität zu rekonstruieren und miteinander zu vergleichen.¹⁹

Mit ihrem Fokus auf die soziale Durchdringung der Konfession sucht die Studie damit zugleich Antworten auf eine Grundfrage der Epoche: Wann bedurften konfessionelle Differenzen in der Frühen Neuzeit einer institutionellen Bewältigung, etwa auf rechtlicher Ebene – und inwiefern war ein solches aktives Management von Differenz überhaupt notwendig?²⁰

Betrachtet man diese Fragen, erscheint auch der Fall Murtagh Ó Cionga in neuem Licht. Dass Ó Cionga der Prozess gemacht wurde, lag nämlich nicht, wie von den Ermittlern behauptet, an fehlenden theologischen Kenntnissen.²¹ Das Problem war vielmehr, dass er Glaubensfragen den Regeln von Stand, Status und Ökonomie völlig unterordnete. So hatte er Teile seiner kirchlichen Einkünfte und verschiedene Amtsgeschäfte gemäß den Prinzipien der Patronage an ihm nahestehende Laien übertragen und zugleich selbst den Schutz mächtiger Patrone gesucht, zu denen in vielen Fällen auch Katholiken zählten.²² Auch seine Tätigkeit als anglikanischer Gemeindepfarrer und damit professionelles Mitglied einer Konfessionskirche diente, wie er selbst einräumte, in erster Linie der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse seiner Familie.²³ Schließlich ignorierte er, nach eigenen Angaben aus Solidarität mit seinen katholischen Nachbarn, sogar den hochkontroversen Abendmahlsstreit und spendete die Kommunion in einer ebenso kreativen wie sozial inklusiven Weise – mit den Worten „[e]at this according to our Saviour’s meaning.“ In Kirchenkreisen galt dies als Provokation sondergleichen.²⁴

19 Zu den Konzepten der Multinormativität und Intersektionalität siehe Kapitel I.2 dieser Arbeit. Zur zeitlichen Eingrenzung vgl. OHLMEYER, *The Cambridge History of Ireland*, Bd. 2, hier besonders die Beiträge von David Edwards (S. 48–71) und John Cunningham (S. 72–95); GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*; LOTZ-HEUMANN, *Confessionalisation in Ireland*; DIES., *Die doppelte Konfessionalisierung*, bes. S. 121–218.

20 Vgl. grundlegend FRIJHOFF, *How Plural were the Religious Worlds*, S. 23–25; LURIA, *Sacred Boundaries*, xxi–xxiv.

21 Der Zeitpunkt seiner Verhaftung ergibt sich aus einer Bemerkung William Bedells in: TNA, SP 63/256/300 (William Bedell an Thomas Wentworth, 01.12.1638). Vgl. TNA, SP 63/256/304 (William Bedell an William Laud, 20.12.1638). Ó Cionga starb 1639 in Haft, die Todesursache ist unbekannt.

22 TNA, SP 63/256/313; 256/137 (William Bedell an William Laud, 02.09.1637); 256/300 (William Bedell an Thomas Wentworth, 01.12.1638).

23 TNA, SP 63/256/313. Vgl. SP 63/256/294 (*Ecclesiastical Acts of the Synod of Kilmore*, 19.09.1638). Siehe Kapitel V dieser Arbeit.

24 TNA, SP 63/256/313. Zugleich hatte Ó Cionga gegen fundamentale Normen seiner Konfessionskirche verstoßen. So hatte er die Vorschriften des für die anglikanische Liturgie maßgeblichen *Book of Common Prayer* verletzt, bei Taufen sowie bei der Feier des Abendmahls wiederholt rituellen

Während die Untersuchungskommission Ó Ciongas Verhalten also anhand konfessioneller Kriterien beurteilte, bestand sein Vergehen letztlich darin, seine Konfessionalität bestimmten sozialen Erfordernissen anzupassen. Es war das Zusammenspiel von Konfession, Status, Stand und Ökonomie, das sein Verhalten maßgeblich bestimmte – und gerade weil die Konfession für ihn teils völlig in den Hintergrund trat, geriet er in ernste Schwierigkeiten.

2 Konzepte

Um Konfession in der skizzierten Weise zu untersuchen und ihren kulturellen Erscheinungsformen auf die Spur zu kommen, bringt diese Studie zwei Konzepte zur Anwendung: Multinormativität und Intersektionalität.

Multinormativität

Unter einer Norm wird in der Soziologie eine verpflichtende Verhaltenserwartung verstanden, die sich aus kollektiv geteilten Vorstellungen des Wünschenswerten ableitet.²⁵ Wer sein Verhalten an einer Norm orientiert, rechnet nicht nur mit dem normkonformen Verhalten seiner Umwelt, sondern bekräftigt zugleich auch dessen soziale Erwünschtheit: „Eine Norm ist eine spezielle Richtlinie [...] die aussagt, wie man sich in bestimmten Situationen verhalten soll. [...] Die] Norm als verpflichtende Verhaltenserwartung bezieht sich zuerst auf erwünschte Gleichförmigkeiten, ausgehend vom durchschnittlichen oder häufigen Verhalten.“²⁶ Somit strukturieren Normen als Ausdruck verlässlicher Verhaltensregelmäßigkeiten das gesamte menschliche Zusammenleben. Sie sind ubiquitär – und damit überlagern und beeinflussen sie sich unentwegt. Nicht selten scheinen sie sich sogar explizit zu widersprechen.²⁷

Aus diesem Grund wird die Frage nach dem Verhältnis und der Dynamik widersprüchlich erscheinender Normen in der Forschung intensiv diskutiert, meist unter

Vorgaben missachtet und vereinzelt sogar die katholische Messe besucht. TNA, SP 63/256/300 (William Bedell an Thomas Wentworth, 01.12.1638).

²⁵ Der Soziologe Heinrich Popitz unterscheidet vier Kennzeichen einer sozialen Norm, die den gängigen Definitionen zugrunde liegen. Demnach muss es sich erstens um ein Verhalten handeln, „das wir als zukünftiges Verhalten erwarten können“, zweitens muss dieses Verhalten bestimmten Regelmäßigkeiten unterliegen, drittens muss es sich um ein gesellschaftlich erwünschtes Verhalten handeln und schließlich muss dieses Verhalten viertens mit einem Sanktionsrisiko bei Abweichung verbunden sein. POPITZ, *Die normative Konstruktion*, S. 10 f.

²⁶ REHBERG, *Kultur*, S. 85. In der Forschung wird daher auch von einem normativen „Maßstab der Wünschbarkeit“ gesprochen. POPITZ, *Soziale Normen*, S. 81. Zur Verwendung des Normbegriffs in der Frühneuzeitforschung vgl. STOLLBERG-RILINGER, *Einleitung Wertekonflikte*, bes. S. 10.

²⁷ Grundlegend POPITZ, *Soziale Normen*, hier v. a. S. 78; DERS., *Die normative Konstruktion von Gesellschaft*, bes. S. 1–19.

dem Schlagwort der Normenkonkurrenz.²⁸ Aufgrund der Vielfältigkeit potenzieller Sanktionsinstanzen wie etwa der Konfessionskirchen werden häufige Normenkonkurrenzen sogar als Epochenmerkmal der Frühen Neuzeit charakterisiert, eine Einschätzung, die allerdings nicht unumstritten ist.²⁹ Prägend für die Frühe Neuzeit, so Hillard von Thiesen, sei die Konkretisierung, Verschärfung und sukzessive Überlagerung von Normen unterschiedlicher Herkunft gewesen. Denn mit der zunehmenden Formalisierung und Verschriftlichung von Verhaltenserwartungen seit dem späten Mittelalter hätten sich verstärkt eigenständige religiöse und gemeinwohlorientierte Normensysteme entwickelt, die nun neben die weiterhin wichtigen – und unvermindert wirksamen – sozialen Normen des Alten Europas getreten seien.³⁰

Während die Geltung und Reichweite sozialer Normen dabei ganz wesentlich durch das unmittelbare Zusammenleben etwa in Familien, dörflichen Gemeinschaften oder Zünften bestimmt worden sei und sich das soziale Normensystem daher weitgehend durch informelle Tradierung, Erziehung und Sozialisation konstituierte, waren diese neuen Normensysteme Thiesen zufolge anders beschaffen: So sei das religiöse Normensystem im Zuge von Reformation und Glaubensspaltung von den entstehenden Konfessionskirchen gegen ältere Normen in Stellung gebracht und „klarer und in gegenseitiger Abgrenzung trennschärfer formuliert“ worden, wobei sich religiöse Normen auch inhaltlich „direkt auf religiöse Werte [bezogen]“, etwa im Bereich von Kulthandlungen und religiöser Lebensführung. Auch die Individualisierung des Seelenheils und die Rezeption der Idee des Fegefeuers seit dem späten Mittelalter habe beim Aufstieg des religiösen Normensystems eine wichtige Rolle gespielt, denn mit der Verantwortung der Gläubigen für ihre persönliche Sündenbilanz habe die Verbindlichkeit religiöser Normen allgemein stark zugenommen.³¹

Gemeinwohlorientierte Normen seien dagegen als abstrakt-generelle Verhaltensregeln, häufig in Form schriftlich kodifizierter Rechtsnormen, in erster Linie von Territorialstaaten und Kommunen erlassen worden, um deren Belange zu regeln

28 Vgl. KARSTEN und THIESEN (Hrsg.), Normenkonkurrenz, in konzeptueller Hinsicht insbesondere die Einleitung der beiden Herausgeber (ebd., S. 7–18). Vgl. grundlegend THIESEN, Sterbebett, S. 634–639, sowie DUVE, Multinormativität.

29 Vgl. THIESEN, Normenkonkurrenz; DERS., Sterbebett, S. 636–639 (soziale, religiöse und gemeinwohlorientierte Normen); SCHWERHOFF, Transzendenz. Für die Diskussion um die Reichweite des Konzepts und die Rolle von Normenkonkurrenzen für die Geschichte der Frühen Neuzeit siehe vor allem die Beiträge in KARSTEN und THIESEN (Hrsg.), Normenkonkurrenz, darin etwa EMICH, Normen an der Kreuzung, S. 83–85.

30 THIESEN, Normenkonkurrenz, S. 261; DERS., Sterbebett, S. 639: „Die Frühe Neuzeit scheint in dieser Perspektive als Epoche, in welcher kirchliche, herrschaftliche und gemeinschaftliche Normgebung in Konkurrenz zu sozialen Normen stand, deren Verbindlichkeit noch sehr ausgeprägt blieb.“

31 THIESEN, Sterbebett, S. 637; DERS., Normenkonkurrenz, S. 255–257, hier S. 255: „Religiöse Normen sollen im Folgenden im engeren Sinne als Verhaltenserwartungen verstanden werden, die direkt das Verhältnis zu Gott oder der Sphäre des Transzendenten betreffen.“ Soziale Normen werden dagegen ganz wesentlich als Voraussetzung und Folge einer „Vergesellschaftung unter Anwesenheit“ begriffen. Vgl. SCHLÖGL, Kommunikaton und Vergesellschaftung, S. 156.

und Untertanen und Amtsträger auf bestimmte Erwartungen zu verpflichten – eine Dimension frühneuzeitlicher Normativität, die mit Prozessen wie Staatsbildung und Verrechtlichung eng verknüpft war.³² Zugleich wird hier aber auch, im Anschluss an neuere Modelle akzeptanzorientierter Herrschaft, auf die häufig unverzichtbare Kooperation von Obrigkeiten und Untertanen bei der Entstehung und Implementation von Normen hingewiesen. Eine wichtige Rolle im gemeinwohlorientierten Normensystem spielten schließlich soziale Bindungsnormen, etwa auf dem Gebiet der Patronage, war die Ausübung politischer Herrschaft im frühneuzeitlichen Stände- und Territorialstaat doch an die Person des Fürsten gekoppelt.³³

Wie am Verhältnis von Patronage und territorialstaatlicher Normsetzung deutlich zu sehen ist, lässt sich eine trennscharfe Zuordnung zu einem der drei Systeme häufig kaum vornehmen. Gerade religiöse Normen erfüllten meist eine kaum zu überschätzende lebensweltliche Funktion, denkt man etwa an die Regeln christlicher Lebensführung, und waren daher häufig soziale Normen par excellence. Daher müsse man sich, so Thiesen, „mit idealtypischen Definitionen von Normensystemen [...] behelfen“.³⁴

Dieses Nebeneinander sozialer, religiöser und gemeinwohlorientierter Normensysteme, aber auch deren zunehmende Überlappung und Verflechtung, habe letztlich zu einer charakteristischen Ausprägung konkurrierender Normen in Europa seit dem Spätmittelalter geführt: „Normenkonkurrenz verschärfte sich in der Frühen Neuzeit durch die parallele Gültigkeit dreier legitimer Normensysteme, die sich auf vielen Handlungsfeldern überlappten, und war ein gesamtgesellschaftliches Phänomen.“³⁵

Zugleich, so wird betont, sei Normenkonkurrenz eine Grundtatsache menschlicher Existenz und als solche „zwar historisch wandelbar“ – diese Historizität von Normen ist für das Konzept grundlegend –, aber eben auch „unüberwindbar“.³⁶ Zwar scheinen sich moderne Gesellschaften durch ein größeres Bedürfnis nach Eindeutigkeit auszuzeichnen, ja die Unfähigkeit, mit Widersprüchen und Ambivalenzen zu leben, gilt seit Zygmunt Bauman geradezu als Signum der Moderne.³⁷ Völlig beseitigen lassen sich Normenkonkurrenzen jedoch nicht.

32 KARSTEN und THIESSEN, Einleitung Normenkonkurrenz, S. 13; vgl. grundlegend HAMM, Normative Zentrierung, S. 164 f.

33 THIESSEN, Sterbebett, S. 638–640; DERS., Normenkonkurrenz, S. 260; vgl. BRAKENSIEK, Akzeptanzorientierte Herrschaft; NÄTHER, Die Normativität des Praktischen; OSBORNE, Dynasty and Diplomacy; EMICH et al., Stand und Perspektiven der Patronageforschung; KETTERING, Patronage; grundlegend REINHARD, Papa Pius II.

34 THIESSEN, Sterbebett, S. 637 f.

35 THIESSEN, Normenkonkurrenz, S. 264.

36 KARSTEN und THIESSEN, Einleitung Normenkonkurrenz, S. 13, 15

37 BAUMAN, Moderne und Ambivalenz; in diesem Sinne auch THIESSEN, Korruption und Normenkonkurrenz, S. 94: „Das ‚Nicht-akzeptieren-wollen‘ von Normenkonflikten und das Bemühen um die Eindeutigkeit und Anpassung von Normensystemen möchte ich [...] als ein Phänomen der Moderne ansehen.“

Betrachtet man die klassische Normtheorie des Soziologen Heinrich Popitz, fällt auf, dass eine solche Einteilung von Normen in konkurrierende Systeme dort keine Rolle spielt. Anders als im Modell der Normkonkurrenz sind dort auch Norminhalte (wie die religiöse Lebensführung) und Sanktionsinstanzen (wie die Konfessionskirchen) von eher nachrangiger Bedeutung, wenn es darum geht, Normen voneinander zu unterscheiden.³⁸ Stattdessen klassifiziert Popitz Normen nach dem Grad ihrer Institutionalisierung, weshalb er lediglich zwei Gruppen von Normen unterscheidet: Rechtsnormen, die einen bestimmten „Schwellenwert [institutioneller] Verfestigung“ erreichen, und alle übrigen Normen, die er als Sittennormen definiert – weiterer Differenzierungen bedarf es in dieser Typologie nicht: „Alle Normen, die dieses Institutionalisierungsniveau nicht erreichen, nennen wir Sittennormen.“³⁹ Zugleich sind gemäß dieser Definition alle Normen, auch Rechtsnormen, soziale Normen, betrachtet Popitz Normen doch allgemein als überindividuelle Verhaltensregelmäßigkeiten, „die in Fällen abweichenden Verhaltens durch negative Sanktionen bekräftigt werden“.⁴⁰ In der Popitzschen Konzeptualisierung entfallen damit alle oben genannten Abgrenzungsprobleme etwa zwischen den tradierten, sozial vermittelten Regeln christlicher Lebensführung und obrigkeitlicher Kirchenzucht, handelte es sich doch stets um soziale Normen.⁴¹

Eine gewisse Eigenheit des Modells der Normenkonkurrenz besteht darin, dass es, obwohl nicht „per se konfliktiv“, Widersprüchen und möglichen Konflikten zwischen Normen doch einen verhältnismäßig großen Stellenwert einräumt.⁴² Ebenso wie Normen miteinander konkurrierten, so betont die neuere Forschung jedoch mit

38 Im Fall von Rechtsnormen sind die spezifischen Rechtsinstanzen, die zur Sanktionierung normwidrigen Verhaltens mit hoheitlicher Durchsetzungsmacht ausgestattet werden, allerdings von großer Bedeutung für die Unterscheidung von anderen Normen: „Rechtsnormen nennen wir soziale Normen, deren Bruch durch Instanzen dieser Art sanktioniert wird.“ POPITZ, Die normative Konstruktion, S. 32.

39 POPITZ, Die normative Konstruktion, S. 31–34, hier zit. S. 31. Andere Unterscheidungen als diejenige zwischen Rechts- und Sittennormen sind jedoch laut Popitz prinzipiell möglich, siehe ebd. S. 33: „Die Unterscheidung zwischen Rechts- und Sittennormen zieht nur eine Grenzlinie unter vielen möglichen. In allen Gesellschaften gibt es Gemengelagen verschieden stark institutionalisierter Normen.“

40 Popitz, Die normative Konstruktion, S. 21. Neben der Unterscheidung von Sitten- und Rechtsnormen nimmt Popitz eine Unterteilung in allgemeine Normen vor, die für alle Mitglieder einer Gesellschaft gelten, sowie in Partikularnormen, die lediglich für bestimmte Gruppen bzw. Kategorien von Menschen gelten. Letztere unterteilt er weiter in nicht-reziproke Partikularnormen (z. B. haben Väter ihren Kindern gegenüber anderen Pflichten als umgekehrt) und reziproke Partikularnormen. POPITZ, Die normative Konstruktion, S. 71 f.

41 Vgl. EMICH, Normen an der Kreuzung, S. 84, Anm. 3, die die Normtheorie von Popitz daher auch als „überaus überzeugend und klar“ bezeichnet.

42 Zuletzt THIESSEN, Zeitalter der Ambiguität, S. 31; grundlegend DERS., Normenkonkurrenz, S. 254. So spricht ThiesSEN etwa von einer frühneuzeitlichen „Konstellation *potentieller* Normenkonflikte“ (ebd.), an anderer Stelle, in einer frühen Phase der Ausarbeitung des Konzeptes, vom Epochenmerkmal einer „Zuspitzung normativer Konflikte“. DERS., Sterbebett, S. 627.

Nachdruck, wirkten sie häufig auch zusammen oder ergänzten sich komplementär – und meist waren den Akteuren normative Widersprüche wohl auch überhaupt nicht bewusst.⁴³ Solche Fälle des Zusammenwirkens und der Koexistenz von Normen, Birgit Emich spricht von der „unaufhebbaren Gleichzeitigkeit“ von Normen und sozialen Rollen, sind daher von akuten Normenkonkurrenzen deutlich zu unterscheiden.⁴⁴ Erst wenn gegensätzliche Normen von den Akteuren in Geltung gesetzt und damit ‚aktualisiert‘ wurden, so wird inzwischen betont, liegt ein Fall von Normenkonkurrenz vor.⁴⁵ Normenkonkurrenzen, so ließe sich argumentieren, existierten überhaupt nur, wenn die Zeitgenossen sie auch als solche identifizierten. Versteht man unter Normenkonkurrenz wie im oben skizzierten Modell die universelle Alltagserfahrung normativer Widersprüche, handelte es sich somit um einen Spezialfall (oder auch eine Unterkategorie) von Multinormativität.⁴⁶ Daher wird es im Folgenden wichtig sein, Normenkonkurrenzen von anderen Formen des Zusammenwirkens von Normen deutlich zu unterscheiden.

Unter Multinormativität versteht die Forschung ganz allgemein die gegenseitige Beeinflussung und Überlagerung von Normen und die kulturelle Eingebundenheit jeglicher Normerzeugung. Von Rechtshistoriker:innen entwickelt, nimmt dieses Konzept in erster Linie die „normierend wirkende[n] Voraussetzungen juristischen Wissens“ in den Blick, also etwa Leitbilder und Rollenerwartungen, aber auch juristische Praktiken und kulturelle Regulative wie Ästhetik und Moral.⁴⁷ Statt um gegensätzliche Normen, die dann „ggf. in Kollision geraten können“, gehe es bei der Analyse von Multinormativität folglich, so Thomas Duve, um „Konstellationen und Modalitäten von Normativitäten“, mithin also um gesellschaftliche Normenvielfalt.⁴⁸

Eng verwandt mit dem Begriff der Multinormativität, allerdings mit einem Fokus auf lebensweltliche Normen bzw. Sittennormen im Popitzschen Sinne (und weniger auf juridisches Wissen und die kulturelle Produktion von Rechtsnormen), ist ein weiteres, für die vorliegende Arbeit bedeutsames Konzept: das der kulturellen Ambiguität.

43 EMICH, Normen an der Kreuzung; GRÜNE, Konsistenzerwartungen und Normenassimilation; LUDWIG, Das Duell, S. 133–163. Vgl. zusammenfassend STOLLBERG-RILINGER, Einleitung Konfessionelle Ambiguität, S. 24.

44 EMICH, Normen an der Kreuzung, S. 85.

45 LUDWIG, Das Duell, S. 145 f.

46 LUDWIG, Das Duell, S. 143.

47 DUVE, Multinormativität, S. 95. Solche normativen Ressourcen bilden demzufolge eine hinter den Rechtsnormen liegende normative Ebene, gleichsam eine „dritte Dimension des Normativen“. Vgl. DERS., *European Legal History*, S. 51: „European legal history offers a lot of insights into the complex constellation between different layers of normativity, stemming from secular and religious authorities.“ Vgl. ebd., S. 52–54, 58.

48 DUVE, Multinormativität, S. 93. Es müsse daher, so Duve, „darum gehen, die vielfältigen Voraussetzungen, Bedingungen, Regeln, die der Normerzeugung als einem Akt kultureller Produktion selbst zugrunde liegen, herauszuarbeiten.“ Ebd., S. 94.

Ein Phänomen kultureller Ambiguität liegt vor, [...] wenn eine soziale Gruppe Normen und Sinnzuweisungen für einzelne Lebensbereiche gleichzeitig aus gegensätzlichen Diskursen bezieht oder wenn gleichzeitig innerhalb einer Gruppe unterschiedliche Deutungen eines Phänomens akzeptiert sind, wobei keine dieser Deutungen ausschließlich Geltung beanspruchen kann.⁴⁹

Im Kern der üblichen Begriffsdefinition kultureller Ambiguität steht somit die Koexistenz gegensätzlicher Normen, vorausgesetzt diese adressieren denselben Lebensbereich und Personenkreis und gelten gleichermaßen als legitim: „Ambiguität“, so Thomas Bauer, „zeichnet sich [...] dadurch aus, daß einander widersprechende Normen gleichzeitig gelten können.“⁵⁰ Dies ist etwa der Fall, wenn die wissenschaftlichen Prämissen akademischer Medizin in einer Gesellschaft ebenso akzeptiert sind wie magische Heilformen und es keiner der aus den gegensätzlichen Medizindiskursen abgeleiteten Normen gelingt, die jeweils anderen Normen zu verdrängen. Bestehen Konflikte zwischen Normen, liegt nach dieser Definition folglich keine Ambiguität vor, ein wesentlicher Unterschied zum Modell der Normenkonkurrenz.

Da sich Eindeutigkeit niemals vollständig herstellen lässt (bzw. Mehrdeutigkeit nicht rückstandslos beseitigen), produzierten Versuche, Ambiguität zu bekämpfen, im Lauf der Geschichte häufig einfach nur neue Ambivalenzen – ein Befund, der sich auf die Religiosität der europäischen Frühen Neuzeit hervorragend übertragen lässt.⁵¹ Denn dort führten normative Zentrierung und die Kodifizierung religiöser Gebote bekanntlich zu immer feineren und subtileren religiösen Abweichungen, zu Splittergruppen, ‚Sekten‘ und zahllosen Formen religiöser Devianz. „Orthodoxie produziert Heterodoxie“, wie am Beispiel der Konfessionskirchen und ihrem Umgang mit binnenkonfessioneller Pluralität und konfessioneller Abweichung deutlich zu sehen ist.⁵² In seiner wegweisenden Studie über Ambiguität im klassischen Islam identifiziert Bauer einige „archetypische Situation[en] der Ambiguität“⁵³, zu denen er neben Sexualität etwa auch irdische Genüsse, religiöser Frömmigkeit sowie das Agieren im Grenzbereich zwischen Verwandtschaft (bzw. Freundschaft) und Fremdheit zählt – allesamt Aspekte, die auch in einer religiös polarisierten Kolonialgesellschaft wie Irland bedeutsam waren, wie die folgenden Kapitel zeigen.

49 BAUER, Kultur der Ambiguität, S. 27. (Hervorhebung durch mich) DE PAULO et al. (Hrsg.) Ambiguity; BRANN, The Compunctious Poet; FRIES, Ambiguität und Vagheit; BODE, Ästhetik; BUDNER, Intolerance of Ambiguity; NORTON, Ambiguity Tolerance. Siehe auch EATON, The Rise of Islam and the Bengal Frontier, S. 313; VEER, Religious Nationalism, hier bes. S. 34.

50 BAUER, Kultur der Ambiguität, S. 27–29, hier zit. S. 29.

51 BAUER, Kultur der Ambiguität, S. 271, 307.

52 STOLLBERG-RILINGER, Einleitung Ambiguität, S. 12; BÄHR, „A Wall of Separation“, S. 92.

53 BAUER, Kultur der Ambiguität, S. 287. So spricht Bauer etwa von der „Ambiguität des Fremden“, die sich daraus ergibt, dass die Person des Fremden weder der Kategorie der Freunde noch der der Feinde eindeutig zugeordnet werden kann, woraus sich in Abhängigkeit von der Ambiguitätstoleranz einer Gesellschaft stets eine gewisse Unsicherheit ergibt (ebd., S. 439). Für ein Land wie Irland mir seiner Geschichte von kolonialer Landnahme, Besiedlung und Emigration bzw. Remigration stellt sich dieses Problem des Umgangs mit Fremdheit immer wieder neu.

Während Ambiguität also nie ganz beseitigt werden kann, lässt sie sich manchmal immerhin zähmen. Dies war laut Bauer etwa dann der Fall, wenn in einem Lebensbereich außergewöhnlich viel Ambiguität herrschte und dies als Belastung empfunden wurde. Daraufhin erfolgte meist ein Prozess der schrittweisen Disambiguierung, der allerdings keinesfalls zu einer völligen Beseitigung von Ambiguität führte, sondern die verbliebenen Mehrdeutigkeiten lediglich „überschaubar und sozial handhabbar“ machte: „Diese *gezähmte Ambiguität* wird sodann als fester Bestandteil der Kultur akzeptiert, durch kulturelle Handlungen stets aufs neue bestätigt und als Teil des kulturellen Wissens etabliert.“⁵⁴ So war etwa die Situation von Juden und Christen in der islamischen Welt vor Ankunft der Kolonialmächte dadurch geprägt, dass sie einerseits zwar hinsichtlich ihrer Religionszugehörigkeit nicht ‚dazugehörten‘, andererseits aber in das soziale Leben integriert waren – die Ambiguität bestand hier also im gleichzeitigen Dazugehören und Nichtdazugehören von Nichtmuslimen. Diese Mehrdeutigkeit zähmte die islamische Rechtsordnung dadurch, dass sie nichtislamische Gemeinschaften zwar mit einer Rechtsstellung ausstattete und ihnen so einen offiziellen Status in der Gesellschaft einräumte, sie aber zugleich durch Restriktionen und auch einige Privilegien, etwa einer autonomen Gerichtsbarkeit, doch auch wieder von der Kerngesellschaft separierte:

Die Ambiguität des gleichzeitigen Dazugehörens und Nichtdazugehörens wurde aufgelöst, indem man die Ambiguität selbst integrierte. Das Nichtdazugehören wurde Teil des Dazugehörens.⁵⁵

Wann der sonst so selbstverständliche Umgang mit gegensätzlichen Normen als Belastung galt und daher wie hier von den Akteuren ausnahmsweise eben doch gezähmt und ‚gemanagt‘ werden musste,⁵⁶ ist auch für die vorliegende Studie eine wichtige Perspektive: Welche Strategien des Umgangs mit normativen Gegensätzen

⁵⁴ BAUER, Kultur der Ambiguität, S. 57. (Hervorhebung im Original)

⁵⁵ BAUER, Kultur der Ambiguität, S. 356 f. (Hervorhebung im Original) Weitere Beispiele für Ambiguitätszähmung in Bauers Studie: Klassische Korankommentatoren sammelten meist zahlreiche, auch konträre Koranauslegungen älterer Autoritäten, vermieden es aber, eigene Neuinterpretationen hinzuzufügen: „Es [erschien] besser, die Ambiguität zu hegen, anstatt sie frei wuchern zu lassen.“ Ebd., S. 124. Auch islamische Rechtsgelehrte waren meist mit disparaten, häufig gegensätzlichen Überlieferungen konfrontiert. Anstatt sich aber auf die aussichtslose Suche nach absoluten Gewissheiten zu begeben, entwickelten sie eine Art Wahrscheinlichkeitslehre für die Authentizität der überlieferten Rechtsnormen. Ebd., S. 155 f. Einblicke in die Situation christlicher Rechtsgemeinschaften bzw. ‚Nationen‘ im frühneuzeitlichen Istanbul bietet demnächst KÜHNEL, Diplomatie im Alltag.

⁵⁶ Der Begriff ‚Ambiguitätsmanagement‘ geht auf einen Vortrag von Gerd Schwerhoff auf einer 2015 von mir organisierten Tagung an der Technischen Universität Dresden zurück. Siehe dazu den Tagungsbericht von Wiebke Voigt auf H-Soz-Kult: <https://www.hsozkult.de/searching/id/tagungsberichte-6590> (abgerufen am 31.03.2022). Vgl. dazu analog den Begriff ‚Sakralitätsmanagement‘ in SCHWERHOFF, Sakralitätsmanagement, S. 40 f.

lassen sich identifizieren und inwiefern war ein solcher aktiver Umgang mit Ambiguität überhaupt notwendig?

Noch ein weiteres Konzept der Bauerschen Theoriebildung verspricht für die Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit neue Erkenntnisse: „Gelebte Ambiguitätstoleranz“, so Bauer, „wurde von einem ständigen Ambiguitätstraining begleitet.“⁵⁷ So herrschte etwa in der arabischen Poesie und Prosaliteratur, aber auch auf anderen Gebieten, ein nahezu spielerischer Umgang mit Ambiguität vor, der die Handhabung konkurrierender Wahrheiten in einen Wettstreit unter Gelehrten überführte. Die so entstandene Disputationskunst schärfte in der Folge das Verständnis für Ambiguität und trainierte den Umgang mit ihr. Für die europäische Frühe Neuzeit und ganz besonders für multikonfessionelle Gesellschaften wie die irische stellt sich ebenfalls die Frage nach dem Stellenwert eines solchen Ambiguitätstrainings, war der Umgang mit pluralen, häufig konkurrierenden Wahrheitsansprüchen doch auch dort an der Tagesordnung.⁵⁸

Aus dem Gesagten ergeben sich einige Konsequenzen für die vorliegende Arbeit: Zunächst einmal ist es wichtig, Normenkonkurrenzen und -konflikte nicht als Regelfall des Zusammenwirkens von Normen zu betrachten – auch im Bereich religiöser Normen: Selbst gegensätzlich erscheinende Normen, so die Annahme, wurden häufig nicht als Widersprüche erlebt.⁵⁹ Statt ‚nur‘ um Normenkonkurrenz, geht es daher im Folgenden in einem weiteren Sinne um Multinormativität oder Ambiguität.

Eine weitere wichtige Frage ist daher die, wann im Unterschied zur regelhaften Koexistenz von Normen ein Fall ‚echter‘ Normenkonkurrenz vorlag. Dies, so die Überlegung, war regelmäßig dann der Fall, wenn gegensätzliche Normen von den Akteuren aktualisiert wurden, etwa wenn Widersprüche zwischen Normen erstmals öffentlich adressiert wurden. Wurden Normen auf diese Weise in Konkurrenz zueinander gesetzt, entstanden in einigen Fällen große Konfliktpotentiale, doch war auch dies nicht die Regel.⁶⁰ Häufig entstanden Praktiken und Strategien, die ein Aufbrechen von Konflikten selbst im Angesicht verschärfter Normenkonkurrenz noch verhinderten. Daher frage ich nach der Konfliktprophylaxe der Akteure, nach Modi des produktiven Umgangs mit Normenkonkurrenzen sowie nach Praktiken, die auf eine aktive Harmonisierung normativer Widersprüche abzielten.

57 BAUER, Kultur der Ambiguität, S. 253 f., S. 267: „Nicht zuletzt dank eines solchen Ambiguitätstraining war den Menschen des vorkolonialen Nahen Ostens bewusst, daß Ambiguität nicht beseitigt, sondern immer nur gezähmt werden kann.“

58 Siehe Kapitel VI.7 dieser Arbeit.

59 Vgl. etwa EMICH et al., Stand und Perspektiven der Patronageforschung, bes. S. 265; DIES., Normen an der Kreuzung, bes. S. 85; GRÜNE, Konsistenzerwartungen und Normenassimilation, bes. S. 121 f., 136–139; LUDWIG, Das Duell; SCHWERHOFF, Die „Policey“ im Wirtshaus, bes. S. 189 f. Vgl. DERS., Devianz in der alteuropäischen Gesellschaft, bes. S. 403 f., 408; BURGHARTZ, Leib, Ehre und Gut.

60 Vgl. etwa LUDWIG, Das Duell, S. 145 f., 162 f.; DUVE, European Legal History, S. 59 f., DERS., Multinormativität, S. 92–96. Grundlegend LANDWEHR, ‚Normdurchsetzung‘, bes. S. 156.

Ziel ist es also, Konstellationen der Multinormativität zu ermitteln und sie differenziert zu beschreiben, anstatt a priori von der Wirkmächtigkeit religiös-konfessioneller Leitnormen auszugehen. Denn ganz so wie im aufsehenerregenden Fall des Pfarrers Murtagh Ó Cionga lässt sich das Verhalten der Akteure nur dann verstehen, wenn die Durchdringung von Konfessionalität mit pluralen Normen zum Gegenstand der Analyse gemacht wird.

Intersektionalität

Konfession war jedoch nicht allein von pluralen Normen geprägt. Sie war zugleich auch mit kulturellen Differenzen wie Stand, Status oder Geschlecht intersektional verschränkt.

In allen Gesellschaften, so Andreas Reckwitz, finden „Prozesse der Differenzmarkierung zu einem Außen, zu einem ‚Anderen‘ statt“⁶¹ – die Herausbildung, Institutionalisierung und normative Zentrierung der christlichen Konfessionen ist dafür ein gutes Beispiel, definierten sich diese doch ganz wesentlich durch gegenseitige Abgrenzung. Gesellschaftliche Unterscheidungen werden jedoch niemals isoliert wirksam. Soziale Kategorien wie Konfession, Geschlecht, sozialer Status oder das Alter einer Person sind ineinander verschränkt bzw. überkreuzen sich – und können daher auch gar nicht ohne ihre Wechselwirkungen untersucht werden.⁶² Diese Perspektive hat sich vor allem in der US-amerikanischen Ungleichheitsforschung herausgebildet und gilt als ‚Intersektionalitätsanalyse‘ inzwischen als sozialwissenschaftliches Paradigma: „Unter Intersektionalität wird dabei verstanden, dass soziale Kategorien [...] nicht isoliert voneinander konzeptualisiert werden können, sondern in ihren ‚Verwobenheiten‘ oder ‚Überkreuzungen‘ (*intersections*) analysiert werden müssen.“⁶³ Auch Konfession kann somit überhaupt nicht anders untersucht werden als im Hinblick auf ihre Intersektionen.

Lange wurde Intersektionalität primär im Hinblick auf Gegenwartsgesellschaften untersucht, häufig mit dem Ziel, Macht- und Herrschaftsverhältnisse nicht nur zu analysieren, sondern sie zu kritisieren und damit letztlich zu verändern. Diese emanzipatorisch kritische Perspektive ist untrennbar mit der Entstehung des Konzepts im Umfeld der Ungleichheitsforschung und den sogenannten *Critical Whiteness Studies* verbunden.⁶⁴ Wie Florian Kühnel und ich an anderer Stelle argu-

⁶¹ RECKWITZ, Generalisierte Hybridität, S. 23.

⁶² Vgl. konzeptuell COLLINS, *It's All in the Family*; MCCALL, *The Complexity of Intersectionality*; KLINGER et al. (Hrsg.), *Achsen der Ungleichheit*; KNAPP, *Von Herkunft, Suchbewegungen und Sackgassen*; BERESWILL et al. (Hrsg.), *Intersektionalität und Forschungspraxis*.

⁶³ WALGENBACH, *Intersektionalität als Analyseperspektive*, hier zit. S. 81 (Hervorhebung im Original); DAVIS, *Intersectionality as Buzzword*; BÜHRMANN, *Intersectionality*

⁶⁴ Grundlegend CRENSHAW, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex*, bes. S. 149. Für einen ausgezeichneten Überblick über das Konzept vgl. SCHNICKE, *Grundfragen intersektionaler Forschung*.

mentieren, kann eine Übertragung des Intersektionsansatzes auf vergangene Gesellschaften jedoch gerade dazu beitragen, die spezifischen Machtmechanismen und Funktionsweisen moderner Kategorieverschränkungen aufzudecken – und eben nicht vorschnell in essentialistische, ahistorische Annahmen zu verfallen. Die Alterität anderer Epochen kann so als Mittel der Reflexion produktiv gemacht werden.⁶⁵

Gerade für die Frühe Neuzeit ermöglicht die intersektionsanalytische Perspektive wertvolle Erkenntnisse. Denn die frühneuzeitliche ständische Gesellschaft beruhte bekanntlich ganz wesentlich auf sozialer Ungleichheit, auch wenn diese – im Gegensatz zur Moderne – hier allgemein akzeptiert war, ja die Nivellierung von Ungleichheit sogar als massive Gefahr für die göttliche Ordnung angesehen wurde.⁶⁶ Welche Intersektionen zur Entstehung und Aufrechterhaltung dieser für die Ständegesellschaft so fundamentalen Ungleichheit führten, erscheint somit als wichtiger Schlüssel zum Verständnis der Epoche.

Seit einiger Zeit lassen sich daher auch in der Frühneuzeitforschung verstärkt Bemühungen konstatieren, den Intersektionsansatz für aktuelle Fragen und Probleme produktiv zu machen.⁶⁷ Hier sind auch die jüngst von mir mitformulierten Prämissen einer ‚Historischen Intersektionsanalyse‘ einzuordnen, die ein methodisches Fundament der vorliegenden Studie bilden.⁶⁸ Ich beschränke mich deshalb hier darauf, einige Aspekte hervorzuheben, die mir für eine Kulturgeschichte der Konfessionen besonders bedeutsam erscheinen, zumal in einer so dynamischen, von sozialen Umwälzungen betroffenen Kolonialgesellschaft wie Irland.

Wie kulturelle Differenzen bei der Entstehung und Aufrechterhaltung sozialer Ungleichheit zusammenwirkten, sie legitimierten, verstärkten und häufig auch transformierten, lässt sich in Irland ausgezeichnet beobachten, trafen hier doch Konfessionsbildung, Migration und koloniale Landnahme aufeinander – mit der Folge, dass sich die Insel in weiten Teilen völlig veränderte. Unter den Bedingungen biographischer Unsicherheit war Iren und Engländer, Protestanten und Katholiken häufig gezwungen, ihre Identität in gewisser Weise neu auszurichten – die Soziologie spricht dabei von kultureller ‚Verortungsarbeit‘.⁶⁹ Sie grenzten sich verstärkt voneinander ab, schufen aber auch neue Kategorien der Inklusion gegensätzlich er-

Für die lange dominante zeithistorische Forschung zu Intersektionalität vgl. etwa WALGENBACH, Koloniale Diskurse; MARTSCHUKAT, Geschichte der Männlichkeiten; KRÄMER, Schuldendifferenz.

65 BÄHR und KÜHNEL, Historische Intersektionsanalyse, S. 12 (mit weiteren Verweisen); KÜHNEL, Rollen und Intersektionen.

66 Vgl. grundlegend SCHULZE, Statik und Dynamik; MÜNCH, Grundwerte der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft; DILCHER, Ordnung der Ungleichheit.

67 Vgl. etwa EMICH, Normen an der Kreuzung; SCHUL und BÖTH, Abenteuerliche ‚Überkreuzungen‘; KALLENBERG, MEYER und MÜLLER, Intersectionality; vgl. WALGENBACH et al. (Hrsg.), Gender als interdependente Kategorie; ULBRICH, Ständische Ungleichheit und Geschlechterforschung, hier bes. S. 104.

68 Vgl. BÄHR und KÜHNEL, Historische Intersektionsanalyse.

69 Vgl. konzeptuell WOHLRAB-SAHR, Über den Umgang mit biographischer Unsicherheit; für die Frühe Neuzeit vgl. etwa BURSCHEL, Zur kulturellen Codierung von Hautfarben; vgl. grundlegend ULBRICH, Shulamit und Margarete.

scheinender Gruppen. Welche Intersektionen kultureller Differenz entstanden also in Englands erster Kolonie? Inwiefern traten dort neue Kategorien, etwa Konfession, Reinheit oder ‚Nation‘, mit älteren Kategorien in eine spannungsreiche Beziehung – und mit welche Folgen für das Zusammenleben? Wie funktionierten solche Kategorisierungen und Differenzierungen im Alltag der Menschen?

Zwar war Konfessionsbildung in Irland mit kolonialen Machtasymmetrien und der Diskriminierung von Minderheiten eng verknüpft, denkt man etwa an den Status der katholischen Kirche, die von den Obrigkeiten wenn überhaupt lange nur zähneknirschend geduldet wurde. Aufgrund ihrer Verflechtung mit dem Stand oder dem Geschlecht eröffnete die Konfession jedoch mitunter neue Handlungsoptionen, von denen konfessionelle Minderheiten manchmal auch profitierten. „Ungleichheitsverhältnisse [erzeugen] nicht nur Diskriminierungen oder Unterdrückungserfahrungen, sondern sie eröffnen auch Chancen und Privilegien.“⁷⁰ Die Zugehörigkeit zu einer Kategorie bzw. eine spezifische Intersektion kann also unter Umständen einen Vorteil bieten, der sich strategisch einsetzen lässt – so auch im Fall der Konfession. Erving Goffman spricht in diesem Zusammenhang von „sekundären Gewinnen“.⁷¹ Zu fragen ist daher stets auch nach dem Verhältnis von konfessioneller Abgrenzung oder gar Unterdrückung und den daraus resultierenden Chancen, etwa im Bereich der Identitätsstiftung: Auch Irlands Katholiken profitierten von ihrer Konfession, indem sie sie zum Beispiel zur Überwindung alter sozialer Schranken einsetzten, die Ratgeber des Königs in Dublin und London gegeneinander ausspielten oder neue Vorstellungen davon entwickelten, was es hieß, irisch zu sein.

Soziale Kategorien sind dabei nicht als statische Strukturen anzusehen, sondern in einem praxeologischen Sinne als „implizit geregelt[e] Akt[e]“.⁷² Sie werden in einem fortlaufenden Prozess performativ hervorgebracht. Dieses Phänomen der „Differenzierungspraktiken“⁷³ kann auch als *doing difference* bezeichnet werden. Ein solches *doing* muss dabei jedoch keineswegs bewusst ablaufen. Vielmehr findet es genauso in vielen unbewussten Alltagshandlungen und -routinen statt.⁷⁴ Auch die Konfession einer Person erscheint somit gleichsam als „ongoing interactional accomplishment“.⁷⁵ Anstatt nach statischen Strukturkategorien, ist daher nach Praktiken der konfessionellen Differenzierung zu fragen.

70 BÜHRMANN, Intersectionality, S. 38. Vgl. WALGENBACH, Gender als interdependente Kategorie, S. 63; BÄHR und KÜHNEL, Historische Intersektionsanalyse, S. 22f.; SCHUL und BÖTH, Abenteuerliche ‚Überkreuzungen‘, S. 15; GRIESEBNER und HEHENBERGER, Intersektionalität, hier S. 110.

71 GOFFMAN, Stigma, S. 20–22.

72 RECKWITZ, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken, hier zit. S. 281; DERS., Kulturelle Differenzen aus praxeologischer Perspektive; vgl. BRENDENCKE (Hrsg.), Praktiken der Frühen Neuzeit; FREIST (Hrsg.), Historische Praxeologie; HAASIS und RIESKE (Hrsg.), Historische Praxeologie.

73 OSTERHAMMEL, Kulturelle Grenzen, S. 209.

74 WEST und FENSTERMAKER, Doing Difference; WEST und ZIMMERMAN, Doing Gender; KOTTHOFF, Was heißt eigentlich *doing gender*.

75 WEST und FENSTERMAKER, Doing Difference, S. 8.

Dabei zielten die Akteure nicht selten darauf ab, ihre Konfession in den Hintergrund zu drängen bzw. sie als irrelevant zu etikettieren – eine Tatsache, die unter den Bedingungen der Glaubensspaltung für den sozialen Frieden überlebensnotwendig sein konnte. Eine solche aktive Neutralisierungsarbeit kann im Anschluss an Stefan Hirschauer, und in Erweiterung der eben erwähnten Differenzierungspraktiken, auch als *undoing difference* bezeichnet werden.⁷⁶ Wann kam dies vor und wann eher nicht? Welche Faktoren, etwa ständischer oder ökonomischer Art, ließen eine Neutralisierung von Konfession geboten erscheinen? Wann und wo galt eine aktive Zurückstellung konfessioneller Gegensätze womöglich als selbstverständlich? Existierte gar eine Kultur der Wertschätzung des religiösen Pluralismus?

Indem sie sich zum Ziel setzt, Konfessionalität in ihrer sozialen Verwobenheit zu analysieren, sucht meine Arbeit Antworten auf diese Fragen. Angesichts fundamentaler Umwälzungen im Spannungsfeld von Kolonisierung, Fremdherrschaft und Konfessionsbildung, so die Annahme, entstanden in Irland unentwegt Intersektionen und damit historische Dynamiken, die neues Licht auf die Kulturgeschichte der Konfessionen werfen.

3 Aufbau und Quellen

In fünf Kapiteln behandelt meine Studie zentrale Ereignisse und Strukturen der frühneuzeitlichen Geschichte Irlands, die bisherige Interpretationen maßgeblich prägen und aus meiner Sicht einer Revision bedürfen. Mit den Themenbereichen Einwanderung und Integration (II/III), Interaktion (IV/V) sowie Tod und Begräbnis (VI) werden damit zugleich wesentliche Lebensstationen der Akteure abgebildet.

Die von der englischen Krone gegründeten *plantations* werden im Rahmen bisheriger Konfessions- und Konfliktnarrative oft als Höhepunkt einer aggressiven Konfessionsmigration neuenglischer Protestanten interpretiert. Um solche Vorstellungen zu hinterfragen, untersucht Kapitel II (S. 37–105) exemplarisch die Vielfalt lokaler Integrationsbemühungen. Denn häufig, so meine These, bestand das Potential, auf der Grundlage sozialer, ständischer und landsmannschaftlicher Praktiken eine gemeinsame Wertschätzung des konfessionellen Pluralismus zu entwickeln. Vor diesem Hintergrund nimmt Kapitel III (S. 106–136) die Remigration katholischer Priester im Anschluss an ein Theologiestudium im Ausland in den Blick. Mein Ziel ist es hier, die Überlebensstrategien einer geduldeten Untergrundkirche im Kontext konfessioneller, protoethnischer und politischer Zuschreibungen herauszuarbeiten.

Kapitel IV (S. 137–155) befasst sich mit der Entstehung einer neuen Norm im Spannungsfeld konfessioneller Geltungsbehauptungen – und damit mit der Frage,

⁷⁶ Vgl. HIRSCHAUER, Zweigeschlechtlichkeit, bes. S. 671, 676–678 (dort *undoing gender*), KOTTHOFF, Was heißt eigentlich *doing gender*, hier S. 132–146; DEGELE und WINKER, Intersektionalität als Mehrebenenanalyse.

inwieweit sich die Bedeutung von Konfession unter dem Eindruck einer solchen Normgenese veränderte. Welche konkurrierenden Faktoren und Normsetzungen wann und wo maßgeblich waren und welche Ausprägungen von Konfession diese begünstigten, ist Gegenstand von Kapitel V (S. 156–222). Auf dieser Grundlage kann ich zeigen, warum konfessionspolitische Ordnungsmodelle in einem Kernbereich der Vergemeinschaftung scheiterten.

In der bisherigen Forschung zu Irland gilt der Umgang mit dem toten menschlichen Körper als prägender Faktor konfessioneller Konflikte. In Kapitel VI (S. 227–299) argumentiere ich stattdessen, dass die interkonfessionelle Nutzung von Begräbnisstätten ganz im Gegenteil neue Mechanismen des Zusammenlebens schuf, um so normative Widersprüche miteinander kompatibel zu machen und konfessionelle Differenzen zu überwinden. Weitere Aspekte einer Kulturgeschichte der Konfessionalität, etwa die Struktur frühneuzeitlicher Kirchenräume, Frömmigkeitsformen, klerikale Karrierewege sowie unterschiedliche Ausprägungen konfessioneller Ordnungspolitik, geraten im Verlauf der Arbeit in unterschiedlichen Kontexten ebenfalls in den Blick.

Wer sich mit der Geschichte Irlands befasst, lernt die praktischen Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens schnell kennen: Bei einem Großbrand im irischen Public Record Office in Dublin im Juni 1922 – das Gebäude war im Irischen Bürgerkrieg (1922/23) als Munitionslager genutzt worden – wurde ein Großteil des dortigen Archivmaterials vollständig vernichtet.⁷⁷ Um diesem Verlust Rechnung zu tragen, galt es daher, eine Reihe disparater Bestände unterschiedlichster Provenienz zusammenzuführen: das erhaltene zentrale bzw. dezentrale Verwaltungsschriftgut der irischen Landesregierung sowie verschiedener Grafschaften (*counties*), Briefe und Aufzeichnungen, Testamente, Zeugenaussagen, publizistische Quellen und Teile der kirchlichen Überlieferung.

Eine wesentliche Quellengrundlage der Arbeit bildeten die Verwaltungsakten der englischen Administration in Irland. Sie wurden als *State Papers Ireland* weitgehend in London archiviert und sind deswegen, anders als das in Dublin gelagerte Schriftgut, nahezu vollständig erhalten.⁷⁸ Zwischen 1872 und 1901 wurden die irischen *State Papers* der frühen Stuartzeit in ausführlichen gedruckten Regesten, so genannten *Calendars*, publiziert. Die *State Papers* Elisabeths I. wurden bereits seit 1860 sukzessive in dieser Form veröffentlicht. Im Untersuchungsverlauf haben sich diese Verzeichnisse als wichtiges praktisches Hilfsmittel erwiesen. In einem ersten Schritt wurden die *Calendars* der Jahre 1603 bis 1647 vollständig durchgearbeitet, um das für die weitere Analyse relevante Material zu ermitteln. Es handelt sich um sieben Bände im Umfang von jeweils achthundert bis tausend Seiten. Weitere Regestenbände aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden anhand zentraler Ein-

⁷⁷ Vgl. DICKSON, Dublin, xif., S. 470. Zum Kontext vgl. KEOGH, Twentieth-Century Ireland.

⁷⁸ The National Archives, London [TNA], State Papers [SP] 60 (1509–1547), 61 (1547–1553), 62 (1553–1558), 63 (1558–1782).

träge in den jeweiligen Indices (etwa *recusants* oder *Catholics*) ebenfalls stichprobenartig berücksichtigt.⁷⁹ Mithilfe der Forschungsdatenbank *State Papers Online* – die frühneuzeitlichen *State Papers* wurden darin größtenteils digital verfügbar gemacht und mit den *Calendars* des 19. Jahrhunderts verknüpft –, konnten anschließend die Originale gesichtet und ausgewertet werden.⁸⁰

Weitere in den Londoner National Archives aufbewahrte Materialien wurden für verschiedene Einzelfragen herangezogen und zur Kontextualisierung der erzielten Ergebnisse genutzt. Zu nennen sind hier insbesondere die *State Papers Domestic* – diese befassen sich zwar überwiegend mit den inneren Angelegenheiten Englands, sind jedoch, etwa in personeller Hinsicht, auch für den irischen Fall von Bedeutung – sowie die *Philadelphia Papers*, die umfangreiche Abschriften verlorengegangener Originaldokumente enthalten.⁸¹ Um rechtliche Zusammenhänge auszuloten, traten verschiedene normative Quellen aus dem Kontext der frühneuzeitlichen Ordnungsgesetzgebung sowie des Kirchenrechts hinzu.⁸²

Soweit sie nicht ohnehin in den *State Papers* enthalten sind, bildete die Korrespondenz maßgeblicher Akteure wie etwa Richard Boyle (1566–1643), Thomas Wentworth (1593–1641) und John Bramhall (1594–1663) einen weiteren Schwerpunkt der herangezogenen archivalischen Überlieferung. Hervorzuheben sind Briefbestände in Dublin (National Library⁸³, Trinity College Library⁸⁴ sowie National Archives⁸⁵),

79 Calendar of the State Papers, Relating to Ireland [CSPI], 1603–1647 und 1509–1603.

80 [State Papers Online] <https://www.gale.com/uk/primary-sources/state-papers-online> [zuletzt abgerufen am 02.05.18]

81 V. a. TNA, SP 16 f. (1625–1649) sowie PRO 31/8/199 f. [Philadelphia Papers]. Weitere dort durchgesehene Bestände u. a. C 3/413/3 (Court of Chancery, Six Clerks Office: Raleigh vs. Cork); E 122/235/19 (Accounts of Customs and Subsidies at Various Ports); 134/9 (Sir Ralph Sydley ... Victualling the Army in Ireland, 1610–11).

82 Zentral etwa: BRAY (Hrsg.), *Anglican Canons*; HUGHES und LARKIN (Hrsg.), *Tudor Royal Proclamations*, Bd. 1 und Bd. 2; PICKERING, *The Statutes at Large*, Bd. 5–7. Die zahlreichen lokalen Ordnungsgesetze können an dieser Stelle nicht eigens erwähnt werden.

83 National Library of Ireland, Dublin [NLI], Collection 116 (Leinster Papers); 121 (Limerick Papers); 129 (Lismore Castle Papers). In den Lismore Castle Papers bes. MS 12813, 13236–13238, 13240, 13255, 43266 (Richard Boyle: Letters); MS 43267 (Richard Boyle: Papers); POS 2924 (Richard Boyle, Letter Book, 1629–1633).

84 Trinity College, Dublin [TCD], MS 806 (Irish Historical Documents); 843 (Irish Historical Papers); 1188 (William Reeves: Irish Historical Documents).

85 National Archives of Ireland, Dublin [NAI], MS 2445 (Lord Deputy Falkland, Letter Book, 1629–1644); 97/46/1/1 (Pembroke Estate: Fitzwilliam Papers). Weiteres durchgesehenes Material dort u. a. M 612 (Chronological List of Irish Students Admitted to the Inner Temple, London, 1547–1657); 2443 (Account Between Contractors ... for Victualling Carrickfergus, 1602); 2450 f. (Treasury Orders); 3622 (Chronological Catalogue of the Irish who Entered the Society of Jesus, 1550–1772), 6956 (Newburgh Estate, County Cavan).

Belfast (Public Record Office⁸⁶), London (British Library⁸⁷ sowie Lambeth Palace Library⁸⁸) und verschiedenen Regionalarchiven⁸⁹. Eine wichtige Rolle spielten zudem Editionen aus dem 18. und 19. Jahrhundert, die allerdings – trotz ihrer Bedeutung für die historische Forschung – heutigen textkritischen Standards kaum mehr entsprechen.⁹⁰ Vereinzelt weisen sie zahlreiche Fehler auf. Punktuell hat es sich daher auch im Fall bereits im Druck erschienener Quellen als notwendig erwiesen, die Originale zu konsultieren.⁹¹ Moderne kritische Editionen liegen zumeist nicht vor.

In einigen Fällen konnte schließlich auf weitere Aufzeichnungen wie etwa Lebensberichte und Tagebücher zurückgegriffen werden.⁹² Wie bei frühneuzeitlichen Selbstzeugnissen üblich wurden sie in teils apologetischer Absicht für die Mit- und Nachwelt verfasst und enthalten zahlreiche literarische Stilisierungen. Zu betonen ist daher, dass sie keinesfalls ungefilterte Einblicke in die Selbstwahrnehmung der Beteiligten erlauben. Allerdings sind es gerade solche Selbstbeschreibungen, die in besonderer Weise Rückschlüsse auf gesellschaftliche Ordnungsmuster und Normen zulassen.⁹³

86 Public Record Office of Northern Ireland, Belfast [PRONI], D623 (Abercorn Papers), A/1/1–20 (James Hamilton, 2nd Earl of Abercorn: Letters); MIC552/1.

87 British Library, London [BL], Add MS 4106 (Transcripts of State Papers and Letters from Public and Private Collections); 19832 (Betham Manuscripts); 21135 (Collection [on] the History of Ireland); 39853 (Charles Cornwallis: Letters); 46926 (Correspondence and Papers, Civil War, 1642–1647); 72414 (Trumbull Papers); Egerton MS 80 (Papers Relating to Ireland); 917 (Papers and Letters [...] Relating to the Affairs of Ireland); Sloane MS 1008 (Letters and Papers of Edmund Borlase [on the] Rebellion of 1641).

88 Lambeth Palace Library, London [LPL], Carew MS.

89 Sheffield City Archives [SCA], Wentworth Woodhouse Muniments [WWM], Str P (Thomas Wentworth, 1st Earl of Strafford: Letters), 1–44, bes. Letter Books 6 und 8; Chatsworth House Library, Derbyshire [CHL], Devonshire Collection Archive, Cork Manuscripts (CM). Soweit dies quellenkritisch vertretbar war, wurden die Briefe in Chatsworth nach einer besser zugänglichen Edition zitiert. Siehe Anm. 90.

90 Die in Auszügen gedruckten Briefe Thomas Wentworths, 1st Earl of Strafford (1593–1641), sowie Richard Boyles, 1st Earl of Cork (1566–1643), sind hier besonders zu erwähnen. Vgl. KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1 f.; GROSART (Hrsg.), *The Lismore Papers. Second Series* [LP II/1–5].

91 Vgl. etwa CANNY, *The Upstart Earl*, S. 151 f., Anm. 3, in Bezug auf die von Alexander B. Grosart angefertigte Edition der Korrespondenz Richard Boyles. In Zweifelsfällen wurde Grosarts fünfbändige Ausgabe aus dem späten 19. Jahrhundert mit den Originaldokumenten in der Chatsworth House Library verglichen. Bei inhaltlichen und sinnentstellenden sprachlichen Abweichungen zitiere ich im Folgenden aus den Originalen, ansonsten folge ich aus Gründen der besseren Überprüfbarkeit der allgemein zugänglichen, sprachlich normalisierenden Edition Grosarts.

92 So etwa BL, Add MS 19832; 22267 (darin verschiedene Versionen der *True Remembrances* des englirischen Adligen Richard Boyle); NLI, MS 16085 (darin die Aufzeichnungen des irischen Patriziers Edmund Sexton). Siehe außerdem v. a. GROSART (Hrsg.), *The Lismore Papers. First Series* [LP I/1–5]; BIRCH (Hrsg.), *The Works of the Honourable Robert Boyle*, Bd. 1, bes. vi–xi (*True Remembrances* Richard Boyles in der Version aus dem Jahr 1632).

93 Zu Selbstzeugnissen bzw. Ego-Dokumenten vgl. grundlegend KRUSENSTJERN, *Was sind Selbstzeugnisse*; SCHULZE (Hrsg.), *Annäherungen an den Menschen in der Geschichte*; GREYERZ (Hrsg.), *Von der*

Ebenfalls in den britischen National Archives befinden sich zahlreiche Testamente, die im Kontext rechtlicher Auseinandersetzungen um englische Liegenschaften bzw. anglo-irische Handelsgeschäfte im Prerogative Court of Canterbury hinterlegt wurden. Sie wurden für die irischen Grafschaften Dublin sowie Waterford als wesentliche geographische Schnittstellen der Handelsbeziehungen beider Länder vollständig ausgewertet.⁹⁴ Da in Testamenten häufig ein letztes Mal Rechenschaft abgelegt wurde, eignen sich diese Quellen als Ausgangspunkt, um Integrations- und Abgrenzungsbemühungen zu rekonstruieren.⁹⁵

Weitere von mir herangezogene Testamente befinden sich im irischen Nationalarchiv in Dublin, der Nachfolgeinstitution des 1922 zerstörten Public Record Office. Überliefert sind sie entweder im Original oder als spätere Abschriften bzw. Exzerpte der irischen Record Commission.⁹⁶ In einer Reihe von Privatarchiven, die dort als Deposita verwahrt werden bzw. von der Leitung des Nationalarchivs sukzessive aufgekauft wurden, konnten ebenfalls Testamente ermittelt werden.⁹⁷ Schließlich wurden Testamente in der Handschriftensammlung der irischen National Library punktuell in die Analyse einbezogen. Zumeist stammen sie aus entweder aus Familienarchiven wie etwa den *Ormond Family Papers*, den *Westport Estate Papers* sowie den *De Vescei Papers* oder aber aus zeitgenössischen familienkundlichen Aufzeichnungen im dortigen Genealogical Office.⁹⁸ Die auf diese Weise zusammengetragenen Materialien wurden vergleichend ausgewertet. Ein Quellenkorpus von rund neunzig Testamenten wurde einer vertiefenden Analyse unterzogen.

Eine wesentliche Rolle spielten außerdem die so genannten *1641 Depositions*. Dabei handelt es sich um die Protokolle von rund achttausend Zeugenbefragungen, die nach der Niederschlagung der *Irish Rebellion* landesweit von einer eigens eingesetzten, dezidiert protestantischen Kommission durchgeführt wurden. Zwischen Ok-

dargestellten Person zum erinnerten Ich; DERS. (Hrsg.), *Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit*; ULBRICH et al. (Hrsg.), *Selbstzeugnis und Person*.

94 TNA, PROB 11 [Prerogative Court of Canterbury], 64–214. Vgl. FITCH (Hrsg.), *Index to Administrations in the Prerogative Court of Canterbury*, London, Bd. 1–6; COX, *Wills, Inventories and Death Duties*.

95 Zu bisherigen Forschungen auf der Grundlage irischer Testamente vgl. besonders TAIT, *Wills of the Irish Catholic Community*; LYONS, *Lay Female Piety*; O'SCEA, *Devotional World*. Zum quellenkritischen Umgang mit englischsprachigen Testamenten vgl. allgemein LITZENBERGER, *Local Responses*; MARSH, *Attitudes to Will-Making*; COSTER, *Community, Piety, and Family*.

96 NAI, T [Testaments], epochenübergreifend: 1–20473 (Findbücher I–IV) (Quellensample: zwanzig Testamente); RC [Record Commission], 5/10 (elf Testamente). Vgl. GRIFFITH (Hrsg.), *Calendar of Inquisitions*. Weitere Abschriften bzw. Exzerpte verlorengegangener Originale, die für diese Arbeit konsultiert wurden, sind u. a. enthalten in: NAI, 999/399 (Council Book, 1581–86), 791 (Josephine O'Farrell, Excerpts).

97 NAI, *Private Accessions* [PA], bes. 97, 1071 sowie 999 (Small Private Accessions): 139, 184, 447, 481; 2011 (Pembroke Estate), 1 (Deeds), insgesamt zehn Testamente.

98 NLI, Collection 17 (Ormond Family Papers); 78 (Westport Estate Papers); 89 (De Vescei Papers); 132 (Gormanston Papers); Genealogical Office [GO], MS 233–254 (Betham Will Abstracts); 290 (Abstracts of Dublin Consistorial Wills). Zentral außerdem NLI, GO MS 64–79 (Funeral Entries).

tober 1641 und März 1660 (mit Nachträgen bis 1667) wurden Aussagen im Umfang von circa zwanzigtausend Seiten schriftlich festgehalten. Die Originaldokumente, deren herausragende Bedeutung für die historische Forschung bereits vielfach hervorgehoben wurde, befinden sich in der Handschriftensammlung der Trinity College Library in Dublin.⁹⁹ Seit 2010 können die *Depositions* hinsichtlich zentraler Themen (*nature of deposition*) sowie Regionen bzw. Grafschaften (*counties*) mithilfe einer Datenbank analytisch vorstrukturiert werden.¹⁰⁰ Für mein Vorhaben wurden sie anhand verschiedener themenrelevanter Leitbegriffe (etwa *desecration* und *infanticide*) durchsucht und ein Quellenkorpus von rund hundertdreißig Zeugenaussagen gebildet. Bei der Auswertung waren komplexe quellenkritische Anforderungen zu berücksichtigen, etwa im Hinblick auf die Intentionalität der protokollierten Aussagen, den Grad ihrer juristischen Überformung sowie nicht zuletzt hinsichtlich der politischen Instrumentalisierung der darin geschilderten Gewalthandlungen.¹⁰¹ Wie sich im Untersuchungsverlauf deutlich gezeigt hat, sind die *Depositions* analytisch aufschlussreiche Ego-Dokumente, die in indirekter Form über zahlreiche Sachverhalte zuverlässig Auskunft geben.¹⁰²

Für die Untersuchung konfessioneller Diskurse und Zuschreibungen war die zeitgenössische Publizistik von zentraler Bedeutung. Aus der Fülle des konsultierten Materials sind die Schriften der irischen Dichter und Historiker Richard Stanihurst (1547–1618)¹⁰³ und Geoffrey Keating (ca. 1569–1644)¹⁰⁴, des katholischen Theologen Peter Lombard (ca. 1555–1625)¹⁰⁵, des protestantischen Predigers Stephen Jerome (ca. 1588–1650)¹⁰⁶ sowie des Abenteurers Philip O’Sullivan Beare (ca. 1590–1636)¹⁰⁷ besonders hervorzuheben.¹⁰⁸ Angesichts der überragenden Bedeutung von Manuskripten im Kontext der irischen Publizistik – sie fungierten als identitätsstiftende

99 TCD, MS 809–841. Vgl. OHLMEYER, *Anatomy of Plantation*, hier S. 54: „[They are] unparalleled anywhere in early modern Europe“.

100 <http://www.1641.tcd.ie> [zuletzt abgerufen am 10.05.2018].

101 Vgl. LOTZ-HEUMANN, *Gewaltpraktiken*; COOLAHAN, *Print and the 1641 Depositions*, bes. S. 71; DARCY et al. (Hrsg.), *The 1641 Depositions and the Irish Rebellion*; GIBNEY, *The 1641 Rebellion in Irish History and Memory*; Ó SIOCHRÚ und OHLMEYER (Hrsg.): *Ireland, 1641*; OHLMEYER, *Anatomy of Plantation* (mit weiteren Verweisen). Zu quellenkritischen Überlegungen im Umgang mit frühneuzeitlichen Zeugenaussagen vgl. etwa COHEN, *Tracking Conversations in the Italian Courts*; BÄHR, *The Power of the Spoken Word*.

102 In diesem Sinne etwa LOTZ-HEUMANN, *Gewaltpraktiken*, S. 377 f.

103 STANIHURST, *Historie of Ireland*; DERS., *Great Deeds in Ireland*.

104 KEATING, *Foras Feasa ar Éirinn*; DERS., *Eochair-sgiath an Aifrinn*.

105 LOMBARD, *Commentarius*.

106 JEROME, *The Soules Centinell*; DERS., *Treason in Ireland*.

107 O’SULLIVAN BEARE, *Historiae Catholicae Iberniae*.

108 Für verschiedene thematische Aspekte sind zentral: STAFFORD, *Pacata Hibernia*; Ó DUINNÍN (Hrsg.), *Dánta Phiaraís Feiritéir*; MULTIBIBUS [Richard Brathwait], *Disputatio Inauguralis Theoretico-Practica Ius Potandi*; DERS., *The Smoking Age*; TAYLOR, *The Nipping and Snipping of Abuses*; WILLIAMS (Hrsg.), *Pairlement Chloinne Tomáis*; JAKOB I., *A Counterblaste to Tobacco*; O’DONOVAN, *Annals of the Kingdom of Ireland*; TEMPLE, *The Irish Rebellion*. Sie werden gemeinsam mit weiteren Schriften in

Kulturgüter – wurde in Einzelfällen auch die handschriftliche Überlieferung etwa in der British Library und der Trinity College Library einbezogen.¹⁰⁹

Während das zentrale staatliche Schriftgut 1922 empfindlich beschädigt wurde, ist die lokale Überlieferung der irischen anglikanischen Kirche weitgehend intakt (eine Anfang des 20. Jahrhunderts geplante Überführung der örtlichen Kirchenarchive in das irische Public Record Office scheiterte). Diese Quellen werden überwiegend in der Representative Church Body Library in der Grafschaft Dublin aufbewahrt.¹¹⁰ In meiner Arbeit dienten sie als punktuelles Korrektiv: Sie wurden dazu genutzt, Blindstellen der teils prekären sonstigen archivalischen Hinterlassenschaft auszugleichen und einzelne Aspekte vertiefend zu untersuchen.



Abb. 1: John Speed, Karte Dublins, London 1610, Nachdruck 1887. Das Kirchspiel St. John the Evangelist befindet sich nördlich der Christ Church Cathedral (Nr. 35 in der Mitte der Karte). British Library, Creative Commons.

In den Beständen der Representative Church Body Library wurde insbesondere ein Fall ausgewählt, der sich durch eine außerordentlich dichte Überlieferung sowie

verschiedenen Abschnitten dieser Studie diskutiert und quellenkritisch bewertet (vereinzelt ist beispielsweise die Autorschaft umstritten).

109 TCD, MS 6404 (Ware's Annals). BL, Add MS 34313 (Political Tracts Relating to Ireland); Stowe MS 180, bes. fol. 37–42 (Luke Gernon, A Discourse of Ireland). Zur identitätsstiftenden Bedeutung von Manuskripten vgl. etwa CABALL, *Lost in Translation*, bes. S. 56 f.; GILLESPIE, *The Problems of Plantations*, bes. S. 56–58; allgemein DERS., *Reading Ireland*, S. 57–69. Siehe Kapitel IV.9 dieser Arbeit.

110 Zu den Archivbeständen der anglikanischen Kirche in Irland vgl. REID, *A Table of Church of Ireland Parochial Records*.

verschiedene sachliche Alleinstellungsmerkmale besonders auszeichnet: das Kirchspiel St. John the Evangelist in Dublin (Abb. 1). Dort koexistierten auf engstem Raum nicht nur Angehörige aller christlichen Konfessionen, sondern auch Mitglieder verschiedenster sozialer Gruppen wie etwa der angloirischen städtischen Oberschicht, des englischen Immigrantenmilieus sowie des katholischen und anglikanischen Klerus.¹¹¹ Dieser Bestand erlaubte es, die maßgeblichen sozialen Mechanismen dieser Koexistenz für gut dokumentierte Ausschnitte mikrohistorisch zu rekonstruieren.

Zu diesem Zweck wurde das nahezu vollständig erhaltene pfarreieigene Verwaltungsschriftgut ausgewertet, insbesondere die Protokollbücher des Kirchenvorstands (*vestry books*) sowie verschiedene lokale Steuer- und Abgabenverzeichnisse (*cess books*).¹¹² Ein Teil dieses Materials ist von der Forschung bereits in kritischen Editionen aufbereitet worden.¹¹³ Die in der Trinity College Library aufbewahrten Urkunden des Kirchspiels wurden ebenfalls gesichtet und, soweit sie relevante Kontextinformationen enthalten, in die Analyse einbezogen.¹¹⁴ Von grundlegender Bedeutung waren zudem die Bestände der mit dem Kirchspiel sozial und organisatorisch eng verknüpften Christ Church Cathedral. Die darin enthaltenen Pacht- und Wirtschaftsverträge (*lease books*), Rechnungsbücher, Rechtsgutachten, Suppliken sowie Prozessakten enthalten allesamt wertvolle Informationen über das kommunale Alltagsleben.¹¹⁵ Zusätzliches Material wurde im irischen Nationalarchiv, den Londoner National Archives sowie in der Trinity College Library ermittelt und ausgewertet.¹¹⁶ Die Urkunden des Domkapitels wurden 1922 weitgehend vernichtet, wesentliche Inhalte sind jedoch in einem zuvor angefertigten, inzwischen gedruckten Regestenband überliefert.¹¹⁷

Da es sich bei der Christ Church Cathedral – neben der St. Patrick’s Cathedral – um eine der beiden Hauptkirchen der anglikanischen Erzdiözese Dublin handelt,

111 Vgl. im Überblick GILLESPIE, *Urban Parishes*.

112 Representative Church Body Library, Dublin [RCB], P 328.1–10 (Pfarrei St. John, Dublin).

113 Vgl. bes. MILLS (Hrsg.), *Registers of St John*; GILLESPIE (Hrsg.), *The Vestry Records*. Siehe NAI, M 5133 (Christ Church Cathedral, 1574–91).

114 TCD, MS 1477 (Documents from St. John’s Parish, Dublin); 1477a (Abstracts).

115 RCB, C.6 (Records of the Cathedral of the Holy Trinity Commonly Called Christ Church, Dublin); 1.3 (Parvum Registrum); 1.17 (Lease Books); 1.26 (Guard Books); 1.27 (Miscellaneous Volumes); 2.32 (Deeds); 3.6 (Miscellaneous Maps). Vgl. im Überblick u. a. GILLESPIE, *Crisis of Reform*.

116 NAI, M 2469 (Subsidy Roll, Dublin); 2533 (Copies of Documents, mainly Ecclesiastical, Diocese of Dublin); 2534 (A List of Leases from the Dean and Chapter of Christ Church, Dublin, 1577–1644, by Thomas Howell, Chapter Clerk); 2544 (Ecclesiastical Promotions, Dublin); 7000 (Miscellaneous Deeds, Patents, Fines and Recoveries). NAI, Co (Courts), 2834 f.; 2840. NAI, D (Deeds), 5283 (20.04.1631); 14729 (26.02.1631/32); 20032 (11.02.1643); 23059b (22.07.1583). Vgl. GILLESPIE, *Thomas Howell and his Friends*. TNA, E 117/10/24 (Christ Church and St. Nicholas, Dublin, 1547–1558); TCD, MS 735 (Irish Ecclesiastical Records); 851 (Madden Manuscript); 1040 (Church of Ireland Records); 1478–80 (St. Bride, Dublin).

117 McENERY und REFAUSSÉ (Hrsg.), *Christ Church Deeds*. Vgl. NAI, 999/842 (Catalogue of Christ Church Deeds, 1605–1700).

war die bischöfliche Überlieferung ebenfalls von zentraler Bedeutung, etwa im Hinblick auf Kirchenvisitationen sowie die Vergabe kirchlicher Ämter.¹¹⁸ Ebenfalls konsultiert wurde das teils edierte Archivmaterial verschiedener städtischer Bruderschaften und Zünfte, die im Kirchspiel St. John über erheblichen Einfluss verfügten (wesentliche Originaldokumente befinden sich in der British Library sowie in den Dublin City Archives).¹¹⁹ Schließlich wurden die Bestände unmittelbar benachbarter städtischer Pfarreien durchgearbeitet, um die ermittelten Befunde in ihren lokalen Kontext einzubetten.¹²⁰ Als überregionaler Vergleichsfall für verschiedene Einzelfragen fungierte das Londoner Kirchspiel St. Helen's Bishopsgate. Der zentrale Quellenbestand dazu befindet sich in den London Metropolitan Archives.¹²¹

Aus der Notwendigkeit, Quellen unterschiedlichster Provenienz zu kombinieren, ergaben sich wiederum Konsequenzen für die Anlage der Arbeit: Ein wesentliches Ziel war es, Blindstellen der Überlieferung durch die Zusammenführung verschiedener Analyseperspektiven und Archivbestände zu überwinden. Anstatt einen eng begrenzten Untersuchungsrahmen zu definieren und strikt einzuhalten, war es daher erforderlich, die Fallstudien so zu konzipieren, dass sie sich im Hinblick auf das verwendete Material gegenseitig ergänzen. Sie weisen in regionaler wie überregionaler Hinsicht eine themenspezifische Vergleichsebene auf und kombinieren mikro- und makrohistorische Analyseperspektiven.¹²² Biographische Fälle führen in die Kapitel ein und strukturieren sie erzählerisch. Um in den historischen Kontext einzuführen und die inhaltliche Schwerpunktsetzung der Arbeit transparent zu machen, bietet der folgende Abschnitt eine kurze Struktur- und Ereignisgeschichte Irlands um 1600.

4 Irland um 1600

Ich habe mir gedacht, zu Anfang einen Teil [von Irlands] Leiden [...] zu beklagen, besonders die Ungerechtigkeit, die noch immer an seinen Bewohnern verübt wird, sowohl an den Alten Ausländern [*Sean-Ghail* oder Altengländer], die seit der Invasion der Normannen bereits seit

118 RCB, D.6 (Dublin, Diocesan Records), v. a. 30 (Zustand der Kirchengebäude in Dublin, 1630). Vgl. RONAN (Hrsg.), *Archbishop Bulkeley's Visitation of Dublin*. Siehe RCB, MS 33 (Copy of the 1607 Regal Visitation for the Dioceses of Cashel, Emly, Lismore and Waterford).

119 BL, Egerton MS 1765 (Trade Guilds of Dublin); RCB, MS 338 (Merchant Tailors Charity); BERRY, *Religious Guild of S. Anne*; WEBB, *Guilds of Dublin*. Vgl. REFAUSSÉ und REFAUSSÉ (Hrsg.), *Directory of Historic Dublin Guilds*.

120 Insbesondere die Pfarreien St. Audoen, St. Werburgh sowie die St. Patrick's Cathedral. RCB, P.116 (St. Audoen), 326 (St. Werburgh); C.2 (St. Patrick's), 1.22 (Guard Books), 2 (Deeds). Vgl. NI MHURCHADHA, *St Audoen*. Punktuelle Vergleichsanalysen wurden durchgeführt in: RCB, C.16 (Waterford: Cathedral of the Holy Trinity), bes. 1 (Deeds), 17 (Miscellaneous Volumes); C.20 (Cork: St Fin Barre's Cathedral), 1 (Chapter Act Books); P.527 (Cork: Holy Trinity), 1 (Combined Register).

121 London Metropolitan Archives [LMA], P69/HEL/B (St. Helen's Bishopsgate), 4 f., 30.

122 Dieser Aufbau ist inspiriert von LURIA, *Sacred Boundaries*, xxxiiif.

mehr als vierhundert Jahre im Besitz [des Landes] sind, als auch an den heimischen Iren [*Gaedhil* oder Gälen], die fast dreitausend Jahre lang im Besitz [des Landes] waren.

Mit diesen Worten begann der irische Nationaldichter Geoffrey Keating (ca. 1569–1644) sein epochales Geschichtswerk.¹²³ Er bezog sich dabei auf die drei Bevölkerungsgruppen, die zu Beginn der Frühen Neuzeit in Irland lebten. Die keltisch geprägte indigene Bevölkerung der Insel, die Gälen, betrachtete sich als Hüter der irischen Sprache und Kultur. Besonders in der Provinz Connacht im Westen Irlands und in der Provinz Ulster im Norden (Abb. 2) waren sie in weitverzweigten Stammesverbänden organisiert. Bereits seit dem frühen Mittelalter waren ihre Anführer, die gälischen Magnaten, wichtige Machtfaktoren. Ihre Fehden und Nachfolgekämpfe bestimmten lange Zeit die Geschehnisse des Landes. Die Altengländer, Nachfahren anglonormannischer Siedler und Eroberer des Mittelalters, lebten überwiegend in der angelsächsisch geprägten Pale im Großraum Dublin und den urbanen Zentren der Provinzen. Dort waren sie die dominierende Oberschicht. Aufgrund ihrer Herkunft betrachteten sie sich als Engländer, eine Wahrnehmung, die jedoch im Mutterland auf wenig Gegenliebe stieß – zu fremd erschienen die Anglo-Iren den ‚echten‘ Engländern. Seit den 1570er Jahren gelangten schließlich in wachsender Zahl Immigrantinnen und Immigranten aus England, später Schottland, auf die Insel. Diese Neugländer galten aus Sicht der maßgeblichen Akteure in London als die alleinigen Garanten angelsächsischer Zivilisation im kleinen Nachbarland – sehr zum Leidwesen der Altengländer, die diesen Anspruch ebenfalls für sich reklamierten. Zunehmend betrachtete die Krone sie auch als Pioniere der kolonialen Expansion Englands und, besonders verhängnisvoll, als führende Streitmacht des Protestantismus im zunehmend erzkatholischen Irland (dazu später mehr).¹²⁴

Die Eroberung Irlands und die ‚Flucht der Grafen‘

Die Unterwerfung Irlands gehörte seit Heinrich VII. (1457–1509) zu den fundamentalen Zielen englischer Politik. Als Ideal und politischer Sehnsuchtsort galt das hohe Mittelalter, eine Zeit anglonormannischer Herrschaft über die Insel, die man bei Hofe als glanzvolle Epoche der Bildung und Kultur betrachtete. Seitdem, so behauptete man, ging es mit Irland bergab – eine vorzügliche Legitimation für den eigenen Überlegenheitsanspruch. Ein Heer von Intellektuellen und Publizisten befasste sich

123 KEATING, *Foras Feasa ar Éirinn*, Bd. 1, S. 3; Meine Übersetzung nach der engl. Übersetzung des gälischen Originals von David Comyn. Zu Geoffrey Keating vgl. CUNNINGHAM, *The World of Geoffrey Keating*; DIES., *Representations*; CABALL, *Lost in Translation*; siehe ausführlich Kapitel IV dieser Arbeit.

124 MONTAÑO, *Roots of English Colonialism*, S. 72, 79; EDWARDS, *Political Change*, S. 63 f.; CLARKE, *Old English*; CANNY, *Formation of the Old English Elite*; Ó SIOCHRÚ, *Civil Autonomy*, S. 32 f.; FINNEGAN, *Old English Views*, S. 209 f.

um 1600 mit dem Schicksal der kleinen Nachbarinsel. Ebenso brutal wie erfolgreich war die wohl bekannteste Schrift über Irland aus der Feder eines Engländers, *A View of the Present State of Ireland* (1596) des Dichters Edmund Spenser (1552/53–1599). In klassischer Form als Dialog angelegt, spielte Spenser darin verschiedene Optionen durch: militärische Intervention, umfassende Machtbefugnisse für die Krone und die Besiedlung der Insel durch loyale Untertanen – und dabei schreckte er auch, besonders umstritten, vor der Auslöschung der Zivilbevölkerung als notwendigem Übel nicht zurück.

Eudoxus: “How then doe you think is the reformation [of Ireland] to be begunne, if not by laws and ordinances?”

Irenius: “Even by the sword, for all these evils must first be cut away by a strong hand, before any good can be planted. [...] The end will (I assure me) bee very short [...] by this hard restraint they would quickly consume themselves, and devoure one another.”¹²⁵

In abgeschwächter Form spiegelte dies die Leitlinien der von London anvisierten Irlandpolitik wider: die militärische Unterwerfung der Insel, die Umsiedlung der gälischen Clans und die Ansiedlung britischer Bauern und Handwerker sowie deren Familien. Irland entwickelte sich in der Folge zu einem regelrechten Labor kolonialer Expansion.¹²⁶ Als Schlagwort für diese Politik etablierte sich der Begriff der *plantation*, der Musterkolonie mit angelsächsischem Profil inmitten einer fremden, durch England zu zähmenden Umwelt.¹²⁷

Bereits seit den Tudors hatte es immer wieder Versuche gegeben, solche *plantations* in Irland auch tatsächlich aufzubauen, etwa auf der Halbinsel Ards am westlichen Ufer des Nordkanals zwischen Irland und Schottland (1571–1573), in Ansätzen auch im übrigen Ulster (1572–1575) sowie, lange am bedeutsamsten, in der Provinz Munster (seit 1584). Die entscheidenden Impulse waren dabei stets von London ausgegangen, weniger von Dublin. Lange Zeit waren es daher englische Höflinge wie der einflussreiche Lord Treasurer und Ratgeber Königin Elisabeths I., William Cecil (1520–1598), Lordkanzler Christopher Hatton (1540–1591) oder Sir Thomas Smith (1513–1577), die die Kolonisierung Irlands mit großer Energie vorantrieben – nicht zuletzt, weil sie dort eigene Projekte verfolgten. Anfängliches Objekt der Begierde waren besonders die Ländereien der in Ungnade gefallenen Grafen von Desmond in

125 SPENSER, *A View of the State of Ireland*, S. 97, S. 101; vgl. MARGEY, *Plantations*, 560. Spenser hatte seine Schrift als Dialog zwischen dem fiktiven Engländer Eudoxus und dem ebenso fiktiven Neuengländer Irenius konzipiert, letzterer wohl als Spensers Alter Ego. Während Eudoxus über keinerlei Kenntnisse der Insel verfügte, war Irenius Irlandexperte.

126 Siehe Kapitel II dieser Arbeit.

127 MAGINN und ELLIS, *Tudor Discovery*, S. 121, 190; MONTAÑO, *Roots of English Colonialism*, 64–102; LITTLETON und RYNNE (Hrsg.), *Plantation Ireland*; HOWE, *Ireland and Empire*, S. 22–26; GILLESPIE, *Plantations*, S. 22 f.; CANNY, *Reviewing a View*, S. 262–264.

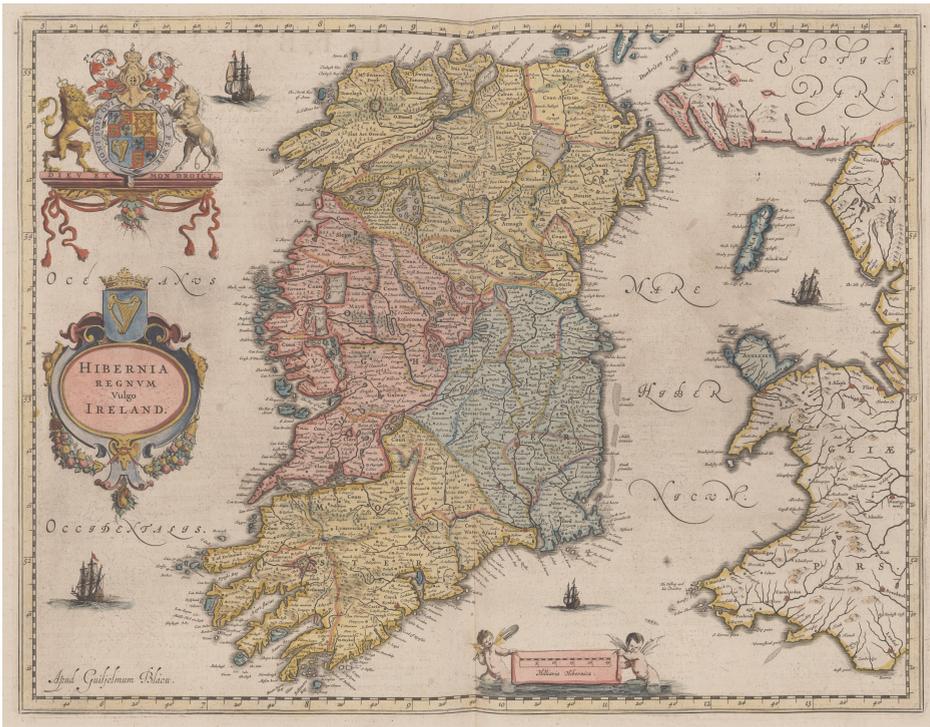


Abb. 2: Willem Janszoon Blaeu, *Hibernia regnum vulgo Ireland*, in: ders., *Atlas Maior*, Bd. 6, Buch 13, Amsterdam 1662, unpaginiert. Farblich hervorgehoben sind die vier Provinzen Irlands: Ulster, Connaught, Leinster und Munster.

der Provinz Munster, die es gleich zweimal (1569–1573, 1579–1583) gewagt hatten, gegen die Krone aufzubegehren. Zur Strafe wurden ihre Güter an der irischen Südküste konfisziert und dort mit privaten Geldern die ökonomisch wichtigste frühe *plantation* errichtet. (Abb. 3) Dabei waren neben wirtschaftlichen auch sicherheitspolitische Erwägungen maßgebend wie der Schutz der irischen Küste vor einer befürchteten spanischen Militärinvasion. Binnen weniger Jahre gelangten rund 3.000 englische Siedler in die Provinz, ein halbes Jahrhundert später umfasste die Munster Plantation bereits rund 40.000 Kolonisten, die neben Nutztieren wie Zuchtbullen auch neue landwirtschaftliche Techniken und Werkzeuge (etwa den technisch überlegenen englischen Pflug) aus dem Mutterland mitbrachten.¹²⁸ Der mit Abstand erfolgreichste Siedler der neuen Kolonie war ein englischer Jurist, dem innerhalb kürzester Zeit der Aufstieg in höchste Adelskreise gelang: Richard Boyle (1566–1643), der spätere Graf von Cork.¹²⁹

¹²⁸ BRADY, *Politics*, S. 36 f.; MACCARTHY-MORROGH, *Munster Plantation*, S. 30–37, 108–199; MARGEY, *Plantations*, 555, 570 f.

¹²⁹ Siehe Kapitel II dieser Arbeit.

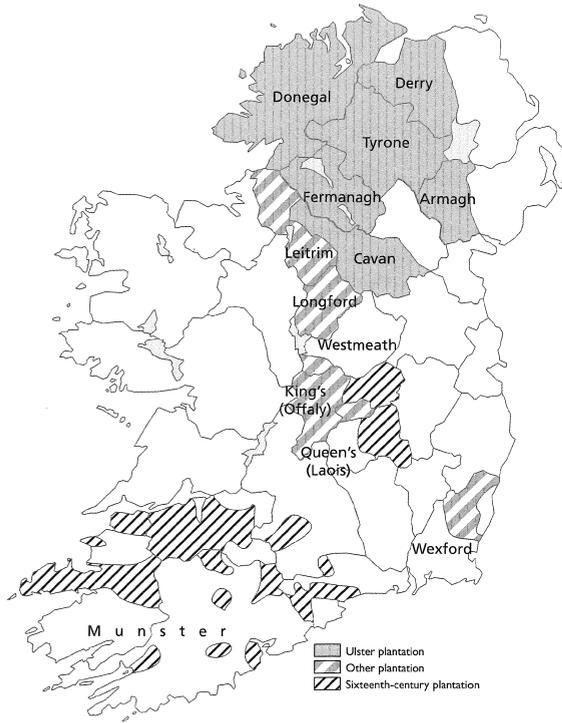


Abb. 3: Die *plantations* des 16. und 17. Jahrhunderts. Karte aus: Gillespie, *Seventeenth-Century Ireland*, xi.

Kleinere *plantations* in den Grafschaften Wexford, Longford, King's County (später Offaly), Laois, Westmeath (alle Provinz Leinster) und Leitrim (Provinz Connacht) folgten, meist unter dem Vorwand der Durchsetzung englischer Eigentumsrechte, was viele Iren massiv benachteiligte. Im Unterschied zu älteren Initiativen waren daran auch die Vizekönige in Dublin federführend beteiligt, daneben die üblichen einflussreichen Höflinge aus England (Schotten spielten dagegen kaum eine Rolle). Veteranen der englischen Armee und neuenglische Beamte wurden in diesen sogenannten *minor plantations* ebenso mit Land versorgt wie gälische und anglo-irische Günstlinge der Krone, die sich im Dienste seiner Majestät bewährt hatten. Auf der Verliererseite standen hingegen vor allem Gälen, besonders kleine Bauern, die oft alles verloren. Auch die großen Magnaten mussten Verluste hinnehmen. Intensive Bemühungen der Dubliner Administration um eine Kolonisierung der Provinz Connacht im Westen der Insel besonders in den 1630er Jahren scheiterten dagegen am Widerstand der anglo-irischen Gentry.¹³⁰

130 EDWARDS, *Political Chance*, S. 61f.; MARGEY, *Plantations*, 578; GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 100–103.

Ein weiteres, mit dem Ideal der *plantation* untrennbar verknüpft Ziel englischer Irlandpolitik bestand darin, die alten Führungseliten aus Gälen und Altengländern durch eine loyale Siedler- und Beamtenaristokratie zu ersetzen. Wesentlicher Schauplatz dieser Auseinandersetzungen war die traditionelle Ständeversammlung, das Parlament, das in unregelmäßigen Abständen auf Befehl des Königs in Dublin zusammentrat. 1585 hatten dem Oberhaus noch ausschließlich Gälen sowie mehrheitlich Anglo-Iren angehört. Mit Gründung der *plantations* gelangten nun zahlreiche Neuengländer in beide Kammern. Durch die Schaffung neuer städtischer Wahlkreise (*borough constituencies*) in Ulster und Connacht, die teils nur auf dem Papier existierten, hatte die Krone keine Schwierigkeiten, dort sämtliche Wunschkandidaten durchzusetzen. Seit 1613 stellten Protestanten in beiden Kammern die Mehrheit. 1634 hatten Gälen und Anglo-Iren weiter massiv an Einfluss verloren. Dafür war nun fast ein Drittel der Abgeordneten Neuengländer. Auf lokaler Ebene gelangten Neuengländer ebenfalls zunehmend in Schlüsselpositionen, die wie das Amt des Alderman nach englischem Vorbild eigens für sie geschaffen worden waren.¹³¹

In der Provinz Ulster im Norden hatte sich London lange auf private Initiativen verlassen, etwa die des Grafen von Essex, der dort zwischen 1573 und 1575 mit äußerster Brutalität versucht hatte, Siedlungen aufzubauen. Fast ausnahmslos erwiesen sich diese Unternehmungen jedoch als Fehlschläge. So hatte Essex lediglich in der Nähe der stark befestigten Garnisonsstadt Carrickfergus kleinere Erfolge erzielt, im übrigen Land war er jedoch am heftigen Widerstand der Iren gescheitert – auch mangels Unterstützung durch Königin Elisabeth I., die ihm kaum Truppen zur Verfügung gestellt hatte.¹³²

Seit den 1580er Jahren versuchte England verstärkt, seinen Herrschaftsanspruch auf ganz Irland auszudehnen. Konflikte in weiten Teilen der Insel waren die Folge. Im Zentrum der Auseinandersetzungen stand der Versuch der Krone, neue Verwaltungsstrukturen nach englischem Vorbild einzuführen. Dazu gehörte vor allem die Neugliederung in regionale administrative Einheiten, die sogenannten *shires*, aber ganz zentral auch ein einheitliches Steuersystem. An die Stelle sämtlicher bisheriger Abgaben an lokale Würdenträger sowie an die Krone sollte nun, abhängig vom Vermögen, eine jährlich zu entrichtende Steuer treten, die *composition of rent*. Im Gegenzug winkten dem begüterten Adel und anderen vermögenden Iren die rechtliche Anerkennung ihrer Ländereien und Privilegien. Da eine Beteiligung des Parlaments an den Reformen jedoch nicht vorgesehen war, fühlten sich die traditionsbewussten Altengländer, besonders in den Provinzhauptstädten wie Waterford und Galway, um ihr verfassungsmäßiges Mitspracherecht betrogen. Zur Durchsetzung der neuen Steuer wurde ferner ein Heer vor Amtsträgern benötigt. Besonders in Ulster und im

131 GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 3 f., 59, 103; LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, S. 170; MARGEY, *Plantations*, S. 582.

132 Siehe Kapitel IV dieser Arbeit.

Norden Connachts verfolgten diese häufig eigene Ziele. Dass sie dabei in das fragile Machtgefüge in den beiden Provinzen eingriffen, stieß besonders beim gälischen Adel auf heftige Ablehnung. Viele Iren arrangierten sich jedoch auch mit der Reform, weil sie sich Vorteile von ihr versprachen, was zwischen den Befürwortern der *Composition* und ihren Gegnern für weiteren Zündstoff sorgte.¹³³

Die politischen Spannungen entluden sich im Neunjährigen Krieg (1593–1603), einer Serie von Aufständen besonders im Norden der Insel. Wichtigster Anführer der irischen Kriegspartei war der Graf von Tyrone, Hugh O’Neill (ca. 1550–1616). Im Frühjahr 1595 ging dieser mit seinen Schwiegersöhnen, den gälischen Magnaten Hugh Roe O’Donnell (1572–1602) und Hugh Maguire (†1600), ein Bündnis ein. Beide hatten sich nicht nur bereits erste Gefechte mit den Engländern geliefert, sondern standen auch mit dem spanischen König Philipp II. in Kontakt, der seinen Einfluss auf Irland auszudehnen suchte. Im August 1598 schlug das gälische Adelsbündnis ein englisches Heer in der Schlacht am Yellow Ford. Mit diesem militärischen Erfolg der Gälen breitete sich der Krieg auch auf den Süden aus. Nach der Thronbesteigung Philipps III. im selben Jahr stiegen auch die Chancen auf eine spanische Intervention zugunsten der Iren, die wenig später auch tatsächlich erfolgte: 1601 landete eine spanische Flotte in Kinsale an der Südküste Irlands, versäumte es aber, die Iren wirksam zu unterstützen. Die anschließende Schlacht von Kinsale gegen Regierungstruppen unter Vizekönig Charles Blount, Baron Mountjoy, ging für Tyrone und seine Mitstreiter kriegsentscheidend verloren.¹³⁴

Im Interesse einer Aussöhnung waren die von England diktierten Friedensbedingungen großzügig. Es wurde eine Generalamnestie erlassen und die gälischen Magnaten durften meist auch ihre Güter, Rechte und Privilegien behalten. Dies galt auch für Tyrone, der zwar seinen irischen Titel ‚O’Neill‘ verlor, aber Graf von Tyrone blieb. Darüber hinaus erhielt er umfangreiche Sonderrechte bei der Verwaltung seiner Ländereien, etwa gegenüber dem dortigen Niederadel. Lediglich die Errichtung militärischer Garnisonen auf seinen Gütern musste er hinnehmen.¹³⁵

Zugleich setzte England aber in den folgenden Jahren alles daran, die Machtbasis des gälischen Adels zu zerschlagen. Besonders galt dies für dessen ausgeprägte

133 BRADY, *Politics*, S. 42–44; CUNNINGHAM, *Composition of Connacht*.

134 MORGAN, *Tyrone’s Rebellion*; O’NEILL, *The Nine Years War*; BRADY, *Politics*, S. 46f.; LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, 142–148. Als Stiefkind königstreuer Anglo-Iren in der Nähe von Dublin aufgewachsen, unterhielt der Graf von Tyrone enge Verbindungen nach England, weshalb er zunächst als Verbündeter der Krone galt. Seine Stellung als mächtigster Adliger der Provinz Ulster sowie zahlreiche Rivalen, die um die Gunst der Bevölkerung buhlten, veranlassten ihn jedoch, die Seiten zu wechseln.

135 CANNY, *Treaty of Mellifont*; BRADY, *Politics*, S. 46 f.; LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, 149; EDWARDS, *Political Change*, S. 50. In der Abtei Mellifont nahm Mountjoy am 30. März 1603 Tyrones Kapitulation entgegen. Unter demütigenden Umständen musste er Königin Elisabeth I. auf Knien um Verzeihung bitten. Erst nach seiner öffentlichen Unterwerfung ließ man Tyrone kühl wissen, dass die Königin einige Tage zuvor, am 24. März 1603, in London verstorben war – eine schmachvolle symbolische Herabsetzung für den Grafen.

Kultur militärischer Gefolgschaft. Künftig mussten die Clanchefs ihre zur Heerfolge verpflichteten Lehnsleute daher nicht nur offiziell in Dublin registrieren, sie hafteten auch finanziell für deren kriegerische Handlungen. Einigen Magnaten erschien es deshalb ratsam, sich von Teilen ihres Gefolges zu trennen. Patrouillen der Regierung durchkämmten in der Folge das Land nach bewaffneten Banden, die nicht länger in der Gunst eines mächtigen Patrons standen, und erzwangen in einigen Fällen deren Deportation (zwischen 1609 und 1614 wurden nach offiziellen Angaben rund 6.000 Irinnen und Iren nach Skandinavien deportiert).¹³⁶

Ferner wurde das traditionelle Prinzip der Anführerwahl (*tanistry*) 1606 verboten und durch das aus der alteuropäischen Adelswelt bekannte Erbrecht in direkter Linie (Primogenitur) ersetzt. Damit sollte verhindert werden, dass talentierte und führungsstarke Stammesmitglieder außerhalb der verwandtschaftlichen Erbfolge in einem Clan die Macht übernahmen, wie dies in der Vergangenheit häufig der Fall gewesen war. Das Verbot der Anführerwahl bedeutete zugleich einen Einschnitt in die Eigentumsstrukturen und gefährdete die materiellen Grundlagen der Adels Herrschaft. Waren Ländereien bislang als Gemeinschaftsbesitz der Clans unter der Aufsicht von lokalen Friedensrichtern (*brehons*), meist nach vorangegangenen Verhandlungen oder Fehden, unter allen Clanmitgliedern aufgeteilt worden, begann nun der Siegeszug privater Eigentumsrechte nach englischem Vorbild. Wer Land besaß, galt nunmehr als so genannter ‚Freeholder‘, dessen Rechte nicht etwa durch den Häuptling seines Clans, sondern durch die Krone garantiert wurden – ein schwerer Schlag für die patronalen Ressourcen der irischen Adelshäuser. 1605 wurde den Magnaten schließlich das Recht auf Besteuerung ihrer Gefolgsleute ab-erkannt, was ihre wirtschaftliche Basis weiter schwächte. Um die Verluste wettzumachen, mussten sie in der Folge bis zu 20 Prozent ihrer Güter verkaufen.¹³⁷

Da diese Politik Englands die Lebensweise des irischen Adels massiv bedrohte, dauerte es nicht lange, bis sich erneut Widerstand formierte. Rory O'Donnell, seit 1603 Graf von Tyrconnell, und der Baron von Delvin, Richard Nugent (1583–1642), nahmen Verbindungen zur spanischen Krone auf, von der sie sich wie schon im Neunjährigen Krieg Unterstützung erhofften. Zwar herrschte seit August 1604 ein brüchiger Friede zwischen England und Spanien. Der spanische König Philipp III. dachte jedoch nicht daran, nach dem Friedensschluss in Irland politisch neutral zu bleiben. O'Donnell reiste zu einem geheimen Treffen mit dem spanischen Botschafter nach London und hatte Erfolg: Spanien erklärte sich zu Finanzhilfen bereit. Im Frühjahr 1607 traf die erste Rate in Irland ein, rund 4.000 Dukaten. Durch einen Spion erfuhr Staatssekretär Sir Robert Cecil von den spanischen Subsidien und informierte den König. Dieser lud Tyrone, von dessen Mitwisserschaft er offenbar überzeugt war, umgehend nach London vor, wo er sich im September 1607 vor Gericht

¹³⁶ EDWARDS, *Political Change*, S. 55 f.; DERS., *Legacy of Defeat*.

¹³⁷ Ebd.; GILLESPIE, *Transformation*, S. 21 f.

verantworten sollte. Aus englischer Sicht handelte es sich beim Verhalten der irischen Magnaten um Hochverrat.¹³⁸

Nachdem ein erstes Verhör in Dublin für ihn äußerst ungünstig ausgegangen war, rechnete Tyrone nach eigenen Angaben mit der Todesstrafe. Daher hatte er wohl zu keinem Zeitpunkt die Absicht, der Vorladung nach London Folge zu leisten. Stattdessen begab er sich nach Rathmullan am Lough Swilly, wo bereits ein Schiff auf ihn wartete. Gegen Mittag des 14. Septembers 1607 setzten Tyrone, der Graf von Tyrconnell sowie rund einhundert Familienmitglieder und Gefolgsleute, die Führungsschicht des irischen Adels, die Segel in Richtung Spanien.¹³⁹ Ihre Hoffnung, dort militärische Unterstützung zu erhalten und an der Spitze einer spanischen Invasionsstreitmacht in ihre Heimat zurückzukehren, war jedoch vergebens. Nach einer langen Odyssee durch die katholischen Länder Europas, wo sie meist äußerst ehrenvoll empfangen wurden, blieb den Grafen nichts anderes übrig, als sich in Rom unter päpstlichen Schutz zu begeben. In Ostia in der Nähe von Rom starb der Graf von Tyrconnell im Juli 1608 an einer Fieberkrankheit. Fortan war es allein an Tyrone, zahllose Bittbriefe an den spanischen König zu verfassen, die allerdings allesamt kein Gehör fanden. Eine offene Parteinahme für die Exulanten konnte sich Spanien nicht erlauben, ohne einen erneuten Krieg mit England zu riskieren.¹⁴⁰

Als ‚Flucht der Grafen‘ (*Flight of the Earls*) über Nacht berühmt geworden, wurde die Überfahrt Tyrones und seiner Gefährten ins Exil fast überall in Irland missbilligt. Die wichtigste Chronik des gälischen Irlands, die ‚Annalen der vier Meister‘, notierte: „Wehe dem Herzen, das das Vorhaben erwogen hat, diese Reise anzutreten, wehe dem Geist, der es erdacht hat, wehe dem Kriegsrat, der es beschlossen hat, ohne zu wissen, ob [die Grafen] jemals zurückkehren würden.“¹⁴¹ Laut Sir John Davies, seit 1603 einflussreicher Kronanwalt (Attorney General) in Irland, war Tyrone auf politische Luftschlösser hereingefallen: „[I]t were strange that he [Tyrone] should quit an Earldom, and so large and beneficial a territory for smoke and castles in the air.“¹⁴²

Die Reaktion der Krone fiel uneinheitlich aus. Zwar verfügte sie nach einiger Bedenkzeit die Enteignung der Grafen – eine wesentliche Voraussetzung für die spätere Kolonisierung der Provinz. Zugleich gewährte sie jedoch allen begüterten Iren, die in den hauptsächlich betroffenen Grafschaften Donegal und Tyrone verblieben waren, umfassende Garantien. Loyale Untertanen durften zunächst ihre Güter behalten. Dies änderte sich dann jedoch bereits im April 1608 wieder, als Sir Cahir O’Do-

138 BARDON, *Plantation*, S. 88–91.

139 Aufgrund schlechter Windverhältnisse waren sie allerdings gezwungen, während der Überfahrt Kurs in Richtung Frankreich zu setzen, wo sie in Quillebeuf an der Mündung der Seine an Land gingen.

140 EDWARDS, *Political Change*, S. 59; BARDON, *Plantation*, S. 93, 108 f.; O’CONNOR und LYONS (Hrsg.), *Ulster Earls*.

141 O’DONOVAN (Hrsg.), *Annals of the Kingdom of Ireland*, Bd. 3, S. 2359.

142 CSPI, 1606–08, S. 270–274 (Sir John Davies an Staatssekretär Salisbury, 12.09.1607), hier S. 271.

herty (1587–1608) nach einer Serie von Konflikten mit lokalen Amtsträgern gegen die Herrschaft Englands in der Region rebellierte. Ein ehemals treuer Gefolgsmann der Krone, der für seine Verdienste sogar zum Ritter geschlagen worden war, eroberte O'Doherty mit rund 1.000 Getreuen die Festung Culmore sowie die neugegründete Stadt Derry, die er bis auf die Grundmauern niederbrannte, ehe er am 5. Juli 1608 in der Nähe von Kilmacrenan vernichtend geschlagen wurde. Die Rebellion O'Dohertys nahm England zum Anlass, auch die Ländereien des verbliebenen Niederadels zu konfiszieren, der nach der Flucht der Grafen zunächst noch verschont geblieben war. Damit war der Startschuss gefallen für das wichtigste Siedlungsprojekt Englands auf dem Weg zur Weltmacht: die Plantation of Ulster.¹⁴³

Die Ulster Plantation und die Praxis kolonialer Expansion

Die Krönung englischer Kolonialpolitik in Irland war die große *plantation* in der Provinz Ulster im Norden der Insel (Abb. 3). Aufgrund ihrer Größe und historischen Bedeutung stellte sie alles in den Schatten, was das entstehende Empire bis dahin nicht nur in Irland, sondern auch in Übersee auf den Weg gebracht hatte.

Nach der Flucht der Grafen bot sich der Krone die einmalige Chance eines kompletten Neuanfangs. Denn England hatte nicht nur wesentliche Strukturen der gälischen Adelherrschaft zerschlagen und weite Teile des Landes konfisziert, sondern war auch zu der Einsicht gelangt, dass es einer stärkeren Kontrolle der Koloniegründungen durch die Zentrale bedurfte. 1608 und 1609 wurden daher Kommissionen zur Vermessung der konfiszierten Ländereien sowie verwaltungsmäßigen Aufteilung der Güter eingerichtet. Daran beteiligt war auch die Administration in Dublin, besonders Vizekönig Chichester und der irische Kronanwalt John Davies. Die Entscheidung fiel dann allerdings 1609/10 doch in England: Sechs Grafschaften – Donegal, Coleraine, Tyrone, Armagh, Fermanagh und Cavan – wurden Teil der neuen Ulster Plantation. Neben der Besiedlung der Provinz durch Neuengländer, idealerweise Protestanten, bestand ein weiteres erklärtes Ziel der Krone darin, protestantische Kirchenstrukturen aufzubauen. Die künftige Bevölkerung der Kolonie teilte London in drei Gruppen ein: *undertakers*, *servitors*, und *deserving Irish*.¹⁴⁴

Die *undertakers*, vermögende Kolonialunternehmer aus dem Mutterland, bildeten die mit Abstand wichtigste Gruppe. Als personelles Rückgrat der *plantation* erhielten sie rund 40 Prozent aller Ländereien, ca. 160.000 Acres (mehr als 600 Quadratkilometer). Neben der Bewirtschaftung ihrer Güter hatten sie für den Aufbau der Infrastruktur Sorge zu tragen: nicht weniger als 25 Städte, außerdem befestigte Her-

¹⁴³ GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 44 f.

¹⁴⁴ MARGEY, *Plantations*, S. 567, 572–574; CANNY, *Making Ireland British*, S. 202 f.; ROBINSON; Carrickfergus; GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 44–47; EDWARDS, *Political Change*, 60; KEARNEY, *The British Isles*, S. 113–120.

rennhäuser in jedem größeren Landgut, zudem Straßen, Schulen, Kirchen und Befestigungsanlagen – ein ambitioniertes Bauprogramm. Weitere Siedler sollten folgen. Bereits auf den kleinsten Gütern rechnete die Krone mit mindestens 24 volljährigen Briten und deren Familien. Für deren Anwerbung trugen die *undertakers* die Verantwortung. Daneben wurden Kriegsveteranen der königlichen Streitkräfte (*servitors*) mit Land versorgt. Für sie galten weniger strenge Anforderungen als für die *undertakers*, im Gegenzug mussten sie sich jedoch für den Verteidigungsfall bereithalten. Sofern sie sich in der Vergangenheit als zuverlässig erwiesen hatten, erhielten schließlich auch Iren, sogenannten *deserving Irish*, meist kleinere Güter. Aus Sicherheitsgründen sollten sie jedoch ausschließlich in der Nähe von Neuengländern angesiedelt werden, um sie von ihren Landsleuten zu separieren. Das übrige Land war hauptsächlich für die Unterstützung der anglikanischen Kirche reserviert. Die Fristen waren streng: Bis Ende Juni 1610 sollten sich die wichtigsten Kolonisten in Irland einfinden und bis Ende September mit der Arbeit beginnen.¹⁴⁵

Wie sich bald zeigte, waren die Pläne der Krone jedoch ebenso ehrgeizig wie unrealistisch. Wiederholt bereisten Kommissionen die *plantation*. Ihr vernichtendes Urteil: Auf vielen Gütern existierten keinerlei öffentliche Gebäude und auch die Bevölkerungszahlen waren, gemessen an den hochgesteckten Zielen, eine einzige Enttäuschung. 1622 lebten nach offiziellen Angaben lediglich rund 12.000 männliche Neuengländer sowie laut Schätzungen rund 4.000 Frauen und Kinder in der Provinz – ein Bruchteil des geplanten Millionenheers britischer Immigranten. Zudem stammten zwei Drittel der Siedler aus Schottland, besonders den schottischen Lowlands zwischen Ayrshire und Edinburgh. Aufgrund ihrer keltischen Kultur und der unter ihnen weit verbreiteten konfessionellen Indifferenz entsprachen sie den Idealvorstellungen Londons kaum. Große Siedlergemeinden existierten lediglich in den Grafschaften Armagh und Tyrone sowie am Lough Neagh, dem größten See der Insel. Viele *undertakers* hatten bereits frustriert aufgegeben. Auch die meisten Kolonialstädte steckten entweder im Planungsstadium fest oder waren, anders als später in Nordamerika, bedeutungslos.¹⁴⁶

Die mangelnde Anziehungskraft der Ulster Plantation hatte Folgen: Viele Siedler hatten gar keine andere Wahl, als mit Iren zu kooperieren.¹⁴⁷ Statt auf Bauern und

145 MARGEY, *Plantations*, 574 f.; GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 46–49; BARDON, *Plantation*, S. 150, 159, 194 f. Oft waren die Bedingungen für die *natives* allerdings äußerst ungünstig. Meist durften sie ihre Ländereien nicht vererben. Außerdem erhielten sie in vielen Fällen weit entfernte Güter zugewiesen und wurden aus ihrer Heimat umgesiedelt.

146 GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 54, 68 f., 80; DERS., *Scotland and Ulster*, S. 86; EDWARDS, *Political Change*, S. 60; MARGEY, *Plantations*, S. 576 f.; BUCHANAN, *The Planter and the Gael*, S. 56; ROBINSON, *Plantation and Colonisation*, S. 29; CRAWFORD, *Small Towns*, S. 97 f., 120, bes. S. 69: „Ulster’s urban network was created almost from scratch in the early seventeenth century after the final conquest of that province by the English.“ Daher, so Crawford, seien die Städte der Provinz auch keine eigenständigen kulturellen Zentren gewesen, sondern lediglich ‚Anhängsel‘ der viel wichtigeren Landgüter.

147 Siehe Kapitel II dieser Arbeit.

Handwerker aus dem Mutterland, griffen sie bei der Bewirtschaftung ihrer Güter häufig auf Einheimische zurück, was 1628 aus Mangel an Alternativen sogar offiziell genehmigt wurde. Als Pächter der Krone bewirtschafteten Iren rund 20 Prozent der gesamten Fläche des Siedlungsgebiets. Meist handelte es sich um Bauern oder die Oberhäupter kleinerer Clans, vereinzelt behaupteten sich aber auch große Magnaten wie Sir Turlough MacHenry O’Neill, ein Halbbruder des Grafen von Tyrone. Die Kolonisierung Irlands durch den großen Nachbarn produzierte also auf irischer Seite nicht nur Verlierer: Viele Iren, vor allem kleine Adlige, aber auch Teile der einfachen Bevölkerung, konnten sich lange zu den Gewinnern zählen. Besonders einige lukrative Wirtschaftszweige wie etwa der Export von Schlachtvieh oder die Leder- und Holzindustrie florierten seit der Ankunft der Neuengländer, wovon auch Einheimische stark profitierten.¹⁴⁸

Im alltäglichen Zusammenleben waren enge Kontakte zwischen Iren und Neuengländern vielerorts eine Selbstverständlichkeit. Irische Adlige heuerten englische Spezialisten an (und umgekehrt), neuenglische Kolonialunternehmer suchten händeringend nach gälischen Arbeitern, zudem kooperierten Siedler und Iren in der lokalen Selbstverwaltung, zum Beispiel den Schwurgerichten (*assizes*). In Architektur, Mode und materieller Kultur gab es ebenfalls regen gegenseitigen Austausch.¹⁴⁹ Vizekönig Arthur Chichester stellte daher bereits erste zaghafte Anzeichen einer Anglisierung der Gälen fest („all that were able had put on English apparel, and promised to live in townreeds“).¹⁵⁰ Siedler und Iren, so ein gewisser William Skelton, „differed not in any thing [...] save only that the Irish went to Masse, & the English to the Protestant Church“.¹⁵¹ Im Windschatten der aggressiven Expansionspolitik Londons entstanden regelrechte kulturelle Kontaktzonen.¹⁵²

In einigen Fällen kam der kulturelle Austausch jedoch schnell an seine Grenzen: Habituell lagen zwischen Alt- und Neuengländern Welten – besonders in der Ober-

148 MARGEY, *Plantations*, S. 576 f.; GILLESPIE, *End of an Era*, S. 194, 209; BARDON, *Plantation*, S. 159, 161 f.; CANNY, *Kingdom and Colony*, S. 51–53: „[T]he new economic activity that was associated with British settlement in Ireland tended to bring people together rather than to set them apart“. (ebd., S. 53) Als es galt, in der Grafschaft Cavan größere Landflächen zu verteilen, siegte ebenfalls der Pragmatismus: Umgehend erkannte Vizekönig Chichester die meisten Besitzansprüche der lokalen Bevölkerung an. Vgl. BRADY, *The End of the O’Reilly Lordship*, 195 f.

149 CANNY, *Kingdom and Colony*, S. 54 f.

150 Genauso trauerte der spätere Sekretär der katholischen Konföderation von Kilkenny, Richard Bellings (1613–1677), nach dem Zusammenbruch der alten Ordnung in der *Irish Rebellion 1641/42* der Vergangenheit nach: „[They] were perfectly incorporated, and as firmly knit together, as frequent marriages, daily ties of hospitality and the mutual bond between lord and tenant, could unite any people.“ Zit. nach BARDON, *Plantation*, S. 191; BELLINGS, *History of the Irish Confederation*, Bd. 1, S. 1; vgl. GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 152; OHLMEYER, *Making Ireland English*, S. 187.

151 TCD, MS 836, fol. 172 (William Skelton, 20.02.1653); vgl. GILLESPIE, *End of an Era*, S. 197.

152 EDWARDS, *The Land-Grabber’s Accomplice*, S. 171: „[S]hadowy provincial underworld of English and Irish intercultural accommodation.“ Vgl. grundlegend PRATT, *Travel Writing and Transculturation*.

schicht. Während das Selbstverständnis der Altengländer durch ihre gemeinsame Geschichte, Abstammung und ständische Reputation geprägt war, fehlten den Neuengländern Genealogie und Prestige des altenglischen Adels meist völlig. Vornehme Altengländer, so erneut der irische Nationaldichter Geoffrey Keating, würden sich durch „die Tugenden und die guten Eigenschaften des Adels auszeichnen“, während bei den Neuengländern davon keine Rede sein könne.¹⁵³ Für britische Immigranten hieß es daher vor allem, sich im Dienste der Krone zu bewähren: Zwischen 1603 und 1629 wurden fast 200 Neuengländer für ihre Verdienste zu Rittern geschlagen, mehr als zwei Drittel aller Nobilitierungen.¹⁵⁴ Ohne das große Tableau ihrer Bemühungen um Integration und sozialen Aufstieg lässt sich die Geschichte der *New English* in Irland daher kaum erzählen. Wie sich in dieser Studie zeigen wird, galt dies etwa für deren dynastische Heirats- und Bündnispolitik, aber auch für so unterschiedliche Felder wie die Kindererziehung, die Memorialkultur und die Totenfürsorge.¹⁵⁵

Das katholische Irland und die Struktur der Bikonfessionalität

Im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts gewann ein Faktor an Bedeutung, der das künftige Schicksal der Insel maßgeblich mitbestimmte: die Konfession. Während sich viele Iren, Gälern wie Altengändler, unter dem zunehmenden Einfluss Kontinentaleuropas dem katholischen Glauben zuwandten, war mit dem Aufbau der *plantations* und der Ansiedlung der Neuengländer ein protestantisches Sendungsbewusstsein eng verknüpft. In der Folge bildete die offizielle Kirche ein protestantisches Profil aus, während sich die Mehrheit der Bevölkerung gegen den Willen der Obrigkeit in einer katholischen Untergrundkirche organisierte. Damit war Irland ein Sonderfall im Alten Europa: Die meisten Untertanen gehörten einer anderen Konfession an als ihr Herrscher.¹⁵⁶ Bikonfessionalität war fortan ein prägender Faktor irischer Geschichte bis in die Moderne.

Wie lässt sich dieser historische Sonderfall erklären? Betrachtet man die indigene Bevölkerung der Insel, war die Geschichte der Reformation in Irland eine Geschichte des Scheiterns – mit erheblichen Folgen für die Konfessionsbildung. Ihr Schicksal war mit der urbanen Führungselite Irlands eng verknüpft: den Altenglän-

153 KEATING, *Foras Feasa ar Éirinn*, Bd. 1, S. 5, meine Übersetzung nach der engl. Übersetzung des gälischen Originals von David Comyn. Vgl. GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 12; BRADY, *Making Good*, S. 16–18.

154 CLARKE, *Old English*, S. 16; GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 12f.

155 Siehe Kapitel II und V dieser Arbeit.

156 Ó HANNRACHÁIN, *Consolidation of Irish Catholicism*, S. 39; DERS., *Counter Reformation*, S. 171, 195; FORD, *Firm Catholics*, S. 3–12; GILLESPIE, *The Religion of the Protestant Laity*, S. 111. Vgl. BOTTIGHEIMER und LOTZ-HEUMANN, *Irish Reformation* (Vergleichsfälle: Wales, Schottland, Norwegen, Lippe, Brandenburg).

dern. Aufgrund ihrer Abstammung betrachteten sich diese zwar als Teil der englischen Nation. Allerdings wandten sie sich seit den 1570er Jahren vermehrt von der anglikanischen Kirche ab. Besonders in den Provinzhauptstädten wie Waterford und Galway entstand angesichts der zunehmenden Erosion des alten Machtgefüges eine oppositionelle Grundhaltung, die in der Hinwendung zum katholischen Glauben ihren Ausdruck fand. Der politische Bedeutungsverlust der Altengländer übertrug sich damit auf deren Konfessionalität. Der katholische Glaube, nicht der Protestantismus, wurde sukzessive Teil ihrer Identität.¹⁵⁷

Dieser Trend wurde noch durch einen Generationswechsel in der stadtbürgerlichen Oberschicht und der Gentry verstärkt, der wie kein zweiter die katholische Konfessionsbildung beförderte. Seit der Jahrhundertwende studierten die Söhne vornehmer Familien meist nicht mehr wie bisher üblich in Oxford oder Cambridge, sondern an den Kadenschmieden des tridentinischen Katholizismus auf dem europäischen Kontinent.¹⁵⁸ In Salamanca (1592), Löwen (1607), Bordeaux (1615), Rom (1625) und andernorts entstanden Priesterseminare und Säkularkollegien der irischen ‚Nation‘, an denen junge Iren nun ein Theologiestudium absolvierten. Nirgendwo sonst bot sich ihnen ein vergleichbares intellektuelles Umfeld – und nicht zuletzt bot der Kirchendienst hervorragende Karrierechancen. Allein im Irish College in Salamanca, der vielleicht bedeutendsten Einrichtung, studierten im Lauf der Zeit fast vierhundert angehende irische Geistliche. Nach dem Examen stellten sich die frischgebackenen Absolventen meist in den Dienst der irischen Mission, um in der alten Heimat den katholischen Glauben zu verbreiten. Als doktrinär geschulte Avantgarde des Katholizismus waren die Missionare nach ihrer Rückkehr ein wichtiges Rückgrat der katholischen Konfessionalisierung.¹⁵⁹ Ihrem Wirken war es wesentlich zu verdanken, dass sich breite Bevölkerungskreise dem katholischen Glauben zuwandten. Allein in der Diözese Ardfert im Westen der Insel waren um das Jahr 1630 bereits etwa fünfzig Regular- und Säkularkleriker in der Seelsorge tätig. Sie alle verfügten mit wenigen Ausnahmen über akademische Abschlüsse aus Kontinentaleuropa oder hatten zumindest zeitweilig dort studiert.¹⁶⁰

157 BOTTIGHEIMER und LOTZ-HEUMANN, *Irish Reformation*, S. 243 f.; Ó HÁNNRACHÁIN, *Guerres de religion*, S. 77; BRADSHAW, *The Reformation in the Cities*, S. 463; LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, S. 47, 128–134, bes. S. 132: „Die protestantische Church of Ireland war [in den 1580er Jahren] noch keine ausgebildete Konfessionskirche, und erst die Entscheidung der loyalen Anglo-Iren für den tridentinischen Katholizismus trieb die katholische Konfessionsbildung entscheidend voran.“

158 Siehe Kapitel III dieser Arbeit.

159 GILLESPIE und Ó HÚIGINN (Hrsg.), *Irish Europe, 1600–1650*; CORISH, *Catholic Community*, S. 25 f.; LEERSSEN, *Mere Irish*, S. 255; SCHÜLLER, *Irish Migrant Networks*; CREGAN, *Social and Cultural Background*, S. 103–117; FENNING, *Irishmen Ordained at Lisbon*; DERS., *Irish Dominicans at Lisbon*; DERS., *Irish Dominicans at Louvain*; BROCKLISS und FERTÉ, *Prosopography of Irish Clerics*; O'DOHERTY, *Students of the Irish College Salamanca*; DOWNEY, *Counter-Reformation*, S. 101–103.

160 Ó HÁNNRACHÁIN, *Counter Reformation*, S. 190–192. Vgl. O'CONNOR, *Ireland and Europe*, S. 9: „Despite its importance, early-modern migration from Ireland to Europe has been neglected by historians.“

Ein weiterer wichtiger Eckpfeiler katholischer Konfessionalität waren die rund 10.000 Iren, die zwischen 1586 und 1620 besonders in den Spanischen Niederlanden in den Militärdienst der katholischen Mächte eintraten (laut Schätzungen standen bis zu zehn Prozent der männlichen Bevölkerung Irlands zeitweise als Soldaten im Dienst ausländischer Fürsten). Oft kehrten sie als überzeugte Katholiken auf die Insel zurück und wirkten dort als Multiplikatoren ihres Glaubens, was wiederum die konfessionelle Durchdringung der Insel vorantrieb.¹⁶¹

Auf protestantischer Seite wiederum war die Personaldecke wesentlich dünner. 1622 standen lediglich 380 Geistliche zu Verfügung, um die rund 2.500 Pfarreien zu betreuen – ein echtes Dilemma für die anglikanische Amtskirche. Meist handelte es sich dabei überdies um Immigranten aus dem Mutterland mit wenig Rückhalt bei der lokalen Bevölkerung. So verfügten 1634 rund die Hälfte der anglikanischen Kleriker in der Region zwar über einen Abschluss der Dubliner Universität Trinity College, Einheimische waren aber nur in den seltensten Fällen darunter. Etwas besser war die Lage lediglich in Ulster, wo die *plantation* Prediger anlockte. Dort verfügten die Pfarreien meist auch über größere finanzielle Mittel, um ihre Seelsorger zu bezahlen (mehr als ein Drittel aller Pfarrer übernahmen daher Pfründen in Ulster).¹⁶²

Nicht nur mit Blick auf das geistliche Personal, auch bezogen auf die Gesamtbevölkerung war die anglikanische Kirche die spirituelle Heimat einer kleinen, aber einflussreichen Minderheit. Protestantinnen und Protestanten lebten fast ausschließlich in den Städten, im Norden der Insel in der Provinz Ulster und im Osten der Provinz Munster, in der Dubliner Pale und im Südosten. Meist handelte es sich um immigrierte Neuengländer, besonders in Dublin zählten immerhin auch einige altengländische Dynastien dazu. Im übrigen Land, besonders an der Westküste, existierten lediglich kleine Diaspora-Gemeinden mit einem Anteil von maximal 5–10 Prozent an der Gesamtbevölkerung.¹⁶³

Eine der wesentlichen Folgen dieser Nischenexistenz der anglikanischen Kirche bestand in der stillschweigenden Duldung konfessioneller Binnendifferenzen, etwa mit Blick auf Presbyterianer und weitere protestantische Strömungen. Als offizielle Staatskirche kam es zwar auf ein einheitliches konfessionelles Erscheinungsbild entscheidend an. Unter der Oberfläche herrschte hingegen binnenkonfessioneller Pluralismus. Besonders Ulster etablierte sich als Sammelbecken radikaler Protestanten und protestantischer Sekten aller Couleur. Lange kam es kaum zu einer substanziellen innerprotestantischen Konfessionsbildung. Die Teilnahme an Feierlichkeiten und Ritualen, beispielsweise an Fastentagen, betonte das gemeinsame Band des

161 OHLMEYER, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 471 f.; GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 61 f.

162 Ó HÁNNRACHÁIN, *Counter Reformation*, S. 178; JEFFRIES, *Tudor Reformations*; GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 66 f.; BARDON, *Plantation*, S. 202; LENNON, *Protestant Reformations*, S. 215; siehe im Vergleich BOTTIGHEIMER und LOTZ-HEUMANN, *The Irish Reformation in European Perspective*.

163 LENNON, *Protestant Reformations*, S. 216; GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 16.

Glaubens und ließ die verbreitete religiöse Fragmentierung in den Hintergrund treten.¹⁶⁴

Nicht so sehr dem Engagement der lokalen Bevölkerung, sondern den Regierungen in Dublin und London sowie der konfessionellen Schlagseite der Kolonisierung war es zu verdanken, dass die anglikanische Kirche ein schärferes Profil ausbildete, seit den 1630er Jahren zum Beispiel im Bereich des Kirchenrechts.¹⁶⁵

So unterschiedlich die strukturellen Voraussetzungen der Konfessionen auch sein mochten: Die politische Kultur der Insel wurde von der fortschreitenden Polarisierung beider Lager maßgeblich geprägt. Kaum ein Beispiel zeigt dies deutlicher als das Parlament, das 1613 in Dublin zusammentrat. Denn im Unterschied zu älteren Parlamenten gelang es dieses Mal nicht mehr, auch nur den kleinsten Grundkonsens zwischen den rivalisierenden Fraktionen herzustellen. Die katholischen Altengländer befürchteten eine Verschärfung anti-katholischer Maßnahmen und weigerten sich, mit den Beratungen zu beginnen. Die protestantischen Neuengländer, von denen viele ihr Mandat einer umstrittenen Wahlrechtsreform verdankten, versuchten dagegen, das Parlament durch entschiedenes Handeln vor vollendete Tatsachen zu stellen. Sie beabsichtigten, den Protestanten Sir John Davies zum Vorsitzenden (Speaker) zu wählen. Dessen Recht, überhaupt an den Beratungen teilzunehmen, wurde allerdings von vielen Altengländern bestritten, die nun ihrerseits den Katholiken Sir John Everard (ca. 1550–1624) ins Rennen schickten. Im anschließenden Wahlgang kam es zum Eklat. Nachdem die Neuengländer zur Auszählung der Stimmen den Saal verlassen hatten, platzierten die Altengländer ihren Kandidaten auf dem Sitz des Speakers. Die Neuengländer reagierten, indem sie Davies einfach auf dessen Schoss setzten und ihn zum Speaker ausriefen. Daraufhin verließen die altenglischen Abgeordneten den Saal, erklärten das Parlament für rechtswidrig und bekräftigten ihre Entschlossenheit, nur zu ihren Bedingungen an weiteren Sitzungen teilzunehmen. Das Parlament, so argumentierten sie, repräsentiere in keiner Weise die wahren Mehrheitsverhältnisse im Königreich Irland.¹⁶⁶

Damit hatten sich die Altengländer nicht nur auf Konfrontationskurs zur Administration in Dublin begeben, sondern einmal mehr auch den Status Quo der fortgeschrittenen konfessionellen Spaltung bekräftigt. Den König, als dessen loyale Untertanen sie sich traditionsgemäß begriffen, nahmen sie allerdings von ihrer Kritik aus und schickten bald darauf eine Gesandtschaft nach London. Nach zähen Verhandlungen wurde dort ein Kompromiss erreicht, der es ihnen erlaubte, wieder an den Beratungen teilzunehmen (so wurden einige anti-katholische Gesetzesvorhaben zu-

164 GILLESPIE, *The Religion of the Protestant Laity*, S. 112; DERS., *Devoted People*, S. 50 („[t]he ritual of the fast was an important one in promoting social cohesion“); DERS., *Seventeenth-Century Ireland*, S. 18; DERS., *Church of Ireland Clergy*; BARDON, *Plantation*, S. 203; LENNON, *Protestant Reformations*, S. 205, 215 f.; ARMSTRONG, *Establishing a Confessional Ireland*, S. 226; LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, S. 182.

165 Siehe Kapitel V dieser Arbeit.

166 LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, S. 172 f.

rückgezogen). Im Gegenzug bewilligten die Altengländer im Parlament dringend benötigte Militärhilfen.¹⁶⁷

Da Irlands Katholiken ein Wirtschaftsfaktor waren, auf den London nicht verzichten wollte, existierten in Irland kaum wirksame Instrumente, um auf ihren Glauben einzuwirken. Zu groß war die Gefahr einer politischen Entfremdung zwischen dem König und seinen finanzstarken katholischen Untertanen. Während Englands Katholiken stets mit einem Bein vor dem Ruin standen – bei konfessionellen Verfehlungen drohten hohe Geldstrafen –, wurde Katholiken in Irland teils regelrecht mit Samthandschuhen angefasst. Wer etwa dem anglikanischen Gottesdienst fernblieb, zahlte meist lediglich zwölf Pence Strafe (in England: zwanzig Pfund!), was für viele Katholiken, besonders aus der Oberschicht, kein echtes Problem darstellte. Von solchen *recusancy fines* ging daher auch keine echte Verhaltenssteuerung in puncto Konfessionalität aus. Die in England übliche öffentlichkeitswirksame Teilnahme von Katholiken am anglikanischen Ritus, die die Krone so sehr schätzte, weil sie die Konformität ihrer Untertanen als Beleg für deren Loyalität einstufte, war damit kaum zu erreichen.¹⁶⁸

Hinzu trat eine nicht zu unterschätzende Geschlechterdimension: Sanktionen richteten sich fast ausschließlich an Männer, meist Haushaltsvorstände. Für die Konfession von Frauen, denen man gemäß der frühneuzeitlichen Geschlechterlehre keine eigene politische Rolle zubilligte, interessierten sich die Administrationen in Dublin und London hingegen kaum. Frauen verfügten in der Folge häufig über größere Autonomie bei der Ausübung ihres Glaubens. Ein konfessionell homogener Untertanenverband entstand auf diese Weise nicht.¹⁶⁹

Nicht ohne Grund hat Ute Lotz-Heumann in ihrer Studie zu Irland eine „oszillierende Konfessionspolitik“, von oben‘ konstatiert, die mangels effizienter Repressalien Freiräume für die Entfaltung der katholischen Konfession eröffnete – gleichsam eine katholische Konfessionalisierung ‚von unten‘. An die territorialstaatliche Auslöschung unliebsamer Glaubensgemeinschaften und binnenkonfessioneller Strömungen war lange kaum zu denken.¹⁷⁰

167 Ebd., S. 173–175.

168 FORD, *Firm Catholics*, S. 96 f.; Ó HANNRACHÁIN, *Episcopal Activity*, S. 76; DERS., *Counter Reformation*, S. 185; CANNY, *Making Ireland British*, S. 173; vgl. grundlegend CORISH, *Catholic Community*. Eine gewisse Ausnahme bildete wie immer die Provinz Ulster, das Gebiet der größten und wichtigsten *plantation*. Dort hoffte die Krone, möglichst viele Menschen zum Protestantismus zu konvertieren. Der Einfluss der katholischen Kirche, und nicht zuletzt der katholischen Oberschicht der Insel, hielt man dort für extrem gering. Vgl. BARDON, *Plantation*, S. 199.

169 Ó HANNRACHÁIN, *Counter Reformation*, S. 186; CORISH, *Women and Religious Practice*; DERS., *Catholic Community*, S. 31f; WALSHAM, *Church Papists*, 78–81; FORD, *Force and Fear*, S. 96 f., 116–120; DOLAN, *Gender and the „Lost“ Spaces of Catholicism*.

170 LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, S. 126, 161, 164; ARMSTRONG, *Establishing a Confessional Ireland*, S. 220. Alan Ford unterscheidet drei Phasen obrigkeitlicher Konfessionspolitik in Irland. Während Dublin und London bis etwa 1620 eher auf konfessionelle Abgrenzung setzten, schien anschließend ein Toleranzedikt im Bereich des Möglichen – eine Hoffnung, die um 1630

Eine Ausnahme stellte der Suprematseid auf den König als Oberhaupt der anglikanischen Kirche dar, den alle gehobenen Amtsträger auf überregionaler Ebene ablegen mussten. Da viele Katholiken einen solchen Eid als protestantisches Glaubensbekenntnis interpretierten, kam er für sie nicht infrage – mit der Folge, dass sie bei der Übernahme höherer Ämter faktisch diskriminiert wurden. Lokale Ämter auf kommunaler Ebene blieben davon hingegen unberührt.¹⁷¹

Während sich durch die konfessionelle Differenz somit auf der einen Seite ein tiefer Graben zwischen Altengländern und Neuengländern (und erst recht der Administration in Dublin) auftat, verband das gemeinsame Bekenntnis zum katholischen Glauben auf der anderen Seite Altengländer und Gälen. Besonders nach der Flucht der Grafen entstand zunehmend ein katholischer Korpsgeist, der durch habituelle Prägungen und Sozialisationserlebnisse in der Emigration, und nicht zuletzt durch die gemeinsame politische Opposition zur Administration in Dublin, noch verstärkt wurde. Tridentinisch geprägte Missionare, meist ehemalige Exilkleriker, wirkten nach ihrer Rückkehr auf die Insel auf die Bevölkerung ein und betonten das gemeinsame Band des katholischen Glaubens. Ältere kulturelle Gegensätze zwischen Altengländern und Gälen scheinen demgegenüber stärker in den Hintergrund getreten zu sein.¹⁷²

Wie ich in dieser Studie argumentiere, ging Irlands strukturelle Bikonfessionalität mit einer weitreichenden Kultur der Koexistenz einher. Das Miteinander der Konfessionen führte jedoch auch zu Konflikten, von denen drei besonders hervorzuheben sind: die *Recusancy Revolt* (1603), die Auseinandersetzungen um die *Mandates* (1605–1607) sowie, wohl am bedeutendsten, die politisch komplexen Streitigkeiten um die *Graces* (1625–1630).

Auslöser der *Recusancy Revolt* war der Tod Königin Elisabeths I. und die Thronbesteigung des schottischen Königs Jakob VI./I. 1603, in deren Folge Teile der katholischen Gentry und des Stadtbürgertums auf Konfrontationskurs zur Administration in Dublin gingen. In der irrigen Annahme, ihr neuer König sei wie seine Mutter Maria Stuart Katholik oder befürworte eine Tolerierung des Katholizismus, führten Irlands Katholiken in Cork, Limerick, Waterford und einigen kleineren Städten offiziell den katholischen Glauben ein. In aller Öffentlichkeit feierten sie die Messe, weihten Kirchen nach katholischem Ritus und hielten Prozessionen ab – eine aggressive symbolische Inbesitznahme des Landes im Namen der katholischen Kirche. Im Dubliner

enttäuscht wurde: „[I]t was becoming obvious that no formal declaration would be made – there was to be no equivalent of the Edict of Nantes for Irish Catholics.“ FORD, *Firm Catholics*, S. 211. Ein Toleranzedikt erschien bereits aus strukturellen Gründen nicht opportun, da eine offizielle Tolerierung der katholischen Kirche, auch aufgrund der konfessionellen Mehrheitsverhältnisse auf der Insel, den protestantischen Status der irischen Nation gefährdete. Vgl. LENNON, *Protestant Reformation*, S. 212.

171 CLARKE, *Old English*, S. 118; FORD, *Firm Catholics*, S. 14 f.; siehe Kapitel V dieser Arbeit.

172 FINNEGAN, *Old English Views*, S. 209; Ó HÁNNRACHÁIN, *Counter Reformation*, S. 182; siehe Kapitel II und IV dieser Arbeit.

Schloss empfand man dies als Provokation. Vizekönig Mountjoy stellte ein Heer auf, das die Revolte noch im selben Jahr unblutig beendete. Reihenweise kapitulierten der Städte vor den herannahenden Truppen.¹⁷³

In der Folge konzentrierte die Regionalregierung ihre Konfessionspolitik stärker auf Dublin und das umliegende Gebiet der angloirisch geprägten Pale. Das Ziel bestand darin, die Bevölkerung der Hauptstadt, besonders das Patriziat, zum Protestantismus zu bekehren. Gelänge dies, so die Annahme, würde früher oder später ganz Irland folgen. Kernstück dieser Strategie waren die sogenannten *Mandates*, die 1605 von Vizekönig Arthur Chichester mit dem anfänglichen Segen des Königs erlassen wurden und sich an die Stadträte der Hauptstadt und weitere vermögende Katholiken richteten. Mit der Androhung massiver Repressalien, die weit über bisherige Sanktionsmöglichkeiten hinausgingen, wurden diese darin aufgefordert, am Gottesdienst der anglikanischen Kirche teilzunehmen. Die Räte weigerten sich jedoch, der Anordnung Folge zu leisten, blieben dem Gottesdienst fern und wurden, nachdem sie die Zahlung hoher Geldstrafen abgelehnt hatten, festgenommen. Während der folgenden halbjährigen Haft wurden sie von Geistlichen beider Konfessionen besucht, die sich einen erbitterten Kampf um ihre Seelen lieferten. Um den Konflikt nicht völlig aus dem Ruder laufen zu lassen, wurde er dann allerdings in bewährter Manier gelöst: Die Altengländer wandten sich an König Jakob I. und erreichten, dass die *Mandates* 1607 wieder zurückgenommen und die Häftlinge freigelassen wurden. Anders als in Dublin war man darüber jedoch in London keinesfalls enttäuscht. Statt sich mit weiteren lästigen Protesten herumzergern zu müssen, bot sich jetzt wieder einmal die Möglichkeit, finanzielle Zugeständnisse herauszuschlagen.¹⁷⁴

Als Englands Außenpolitik Mitte der 1620er Jahre in die bis dahin größte Krise des Jahrhunderts geriet, wandte sich die Krone einmal mehr an die katholischen Altengländer. Nach dem Scheitern der Heiratsverhandlungen des englischen Kronprinzen Karl mit der spanischen Infanta Maria Anna kam es 1625 erneut zum Krieg zwischen England und Spanien. Kurz zuvor hatte Karl, inzwischen König, die französische Prinzessin Henrietta Maria geheiratet, wie Maria Anna eine Katholikin. Von protestantischer Seite hagelte es Proteste. Einen spanischen Angriff erwarteten der König und seine Ratgeber am ehesten in Irland, weshalb dort massiv aufgerüstet wurde. 1626 waren bereits 5.000 Fußsoldaten in Irland stationiert. Das Militärbudget reichte dafür bei weitem nicht aus. Die Krone brauchte dringend Geld. Das Parlament in Westminster wurde jedoch von Protestanten dominiert, die die Ehe ihres Monarchen missbilligten, und verabschiedete aus diesem Grund so gut wie keine Finanzhilfen. Die Lösung: Karl I. machte den Altengländern ein Angebot, das diese

173 Ó SIOCHRÚ, *Civil Autonomy*, S. 32–35; LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, S. 165 f.; SHEEHAN, *Irish Towns*, S. 105–110.

174 LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, S. 166–169; EDWARDS, *Political Change*, S. 65; GILLESPIE, *Urban Parishes*, S. 237–239.

nicht ablehnen konnten. Waren sie bereit, einen Großteil der Kosten zu übernehmen, so sollten ihnen sechszwanzig ‚Gunsterweise‘ (*Graces*) gewährt werden. Wohl am wichtigsten war dabei die Zusage des Königs, die Strafgeelder für die Abwesenheit bei Gottesdiensten der Staatskirche abzuschaffen und die Diskriminierung von Katholiken bei der Übernahme öffentlicher Ämter zu beenden.¹⁷⁵

Die anschließenden Verhandlungen entwickelten sich zu einer Hängepartie. Die Administration in Dublin war misstrauisch und auch die Altengländer konnten sich trotz intensiver Beratungen nicht auf einen gemeinsamen Standpunkt einigen. Nach einiger Zeit entschlossen sie sich daher, eine Delegation nach London zu entsenden (auch die Neuengländer schickten einige Delegierte). Als die Gesandten am 20. März 1628 zum König vorgelassen wurden, hatten sie eine Liste von Forderungen im Gepäck, von denen die meisten nach einiger Diskussion auch bewilligt wurden – die Grundlage einer abschließenden Aufstellung von „Instructions and Graces“. Unter anderem erhielten die Altengländer Garantien, die ihre Ländereien vor Enteignung schützen sollten, ferner wurden irisch-katholischen Pächtern auf dem Gebiet der *plantations* mehr Rechte eingeräumt. Die Regierung in Dublin erhielt den Auftrag, die *Graces* administrativ umzusetzen. Damit hatten die Altengländer mehr erreicht, als sie sich erträumt hatten: Das Verhandlungsergebnis der Delegierten stellte das ursprüngliche Angebot des Königs noch in den Schatten. Im Gegenzug erklärten sie sich zu den erhofften Militärhilfen bereit. Drei Jahre lang sollten 40.000 Pfund pro Jahr in die Schatzkammern Londons fließen. Zudem wurde beschlossen, ein Parlament einzuberufen, das den Kompromiss absegnen sollte – reine Formsache, wie es hieß.¹⁷⁶

In Dublin machte sich Vizekönig Falkland an die Umsetzung. Mit nun deutlich mehr Spielraum im Budget rüstete er weiter auf, während Beamte der Regierung bereits die erste Rate der Hilfgelder entgegennahmen. Das versprochene Parlament ließ jedoch auf sich warten. Ständig wurden die Wahlen verschoben und im Herbst 1628 sogar offiziell abgesagt – Karl I. betrachtete die Ständeversammlung zunehmend als Ärgernis, da sie seinem monarchischen Herrschaftsverständnis widersprach. Die Altengländer witterten Verrat und machten ihrem Ärger in einer eigens einberufenen Versammlung in Dublin Luft. Sie formulierten eine Protestnote, die jedoch nur wenig bewirkte. Ein Parlament, so der König, werde er erst nach Zahlung sämtlicher Militärhilfen einberufen. Da im November 1630 mit dem Frieden von Madrid der Krieg zwischen Spanien und England endete, war er vorerst nicht mehr auf die Unterstützung der Altengländer angewiesen. In der Folge waren die *Graces* ständige Verhandlungsmasse der Administration im Kampf um eine Sanierung des Etats.

175 GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 74–76.

176 Ebd., S. 76–78; KEARNEY, *The British Isles*, S. 124 f.; MCCAFFERTY, *Reconstruction*, S. 25 f.; CLARKE, *Graces*; vgl. CURTIS und McDOWELL, *Irish Historical Documents*, S. 238–254.

Als 1634 wieder ein Parlament zusammentrat, standen sie erneut auf der Tagesordnung – und wieder wurden die Anglo-Iren vertröstet.¹⁷⁷

Doch auch wenn die Altengländer damit auf offizieller Ebene eine Niederlage erlitten, so galt dies nicht für die inoffizielle Praxis: Auch ohne Autorisierung durch ein Parlament wurde nämlich etwa der Suprematseid auf Grundlage der *Graces* zunehmend durch einen einfachen Treueeid (*Oath of Allegiance*) auf den König ersetzt. Dieser klammerte die Frage der Suprematie, also der Oberhoheit über die Kirche, die so viele Katholiken in Gewissensnöte gestürzt hatte, inhaltlich aus und führte niedrigschwelligere, für viele Katholiken akzeptable Mindeststandards ein. Katholiken mussten nun lediglich den Anspruch des Papstes zurückweisen, über eine Absetzung des Königs zu befinden, was meist kein Problem darstellte.¹⁷⁸

Am Tauziehen um die *Graces* ist erneut deutlich zu sehen, dass die Krone kirchliche Belange ihren finanziellen Interessen unterordnete: Für eine effiziente Bekämpfung des Katholizismus waren Irlands Katholiken zu reich, die Staatskasse zu leer und Spanien zu mächtig. Die Konfessionspolitik als machtpolitisches Faustpfand war ein wesentlicher Grund für Irlands Bikonfessionalität.

Die fortschreitende Konfessionsbildung bewirkte jedoch keine vollständige Normierung und Durchdringung des Glaubens. Im Gegenteil: Wie diese Studie dokumentiert, waren ambigue Praktiken auf beiden Seiten der konfessionellen Grenzen verbreitet – und manche Iren standen Glaubensfragen auch einfach gleichgültig gegenüber.

Die Irish Rebellion und das Ende der alten Ordnung

Seit 1638 überschatteten Krisen die Regentschaft Karls I. Gegen den erklärten Widerstand der lokalen Oberschicht hatte er in Schottland versucht, die Liturgie der anglikanischen Kirche Englands sowie deren organisatorischen Aufbau durchzusetzen. Der schottische Adel und radikale Presbyterianer gründeten daraufhin ein Verteidigungsbündnis, den *Covenant*, forderten Reformen und erlangten die Kontrolle über das Militär. Um die *Covenanters* zu stoppen, setzte Karl I. ein Heer in Bewegung, das bei Berwick-upon-Tweed auf eine gut organisierte Streitmacht unter General Alexander Leslie (ca. 1580–1661) traf. Die Folge war eine militärische Pattsituation. Mit dem Frieden von Berwick endete der Erste Bischofskrieg (1639), bevor er richtig begonnen hatte – ein unblutiger Auftakt zum brutalsten Bürgerkrieg des Jahrhunderts, den Kriegen der Drei Königreiche (1639–1651).¹⁷⁹

177 BOTTIGHEIMER und LOTZ-HEUMANN, *Irish Reformation*, S. 304 f.; FORD, *Firm Catholics*, S. 8–22; GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 78, 103 f.

178 FORD, *Firm Catholics*, 21 f.

179 MAIER, *Geschichte Schottlands*, 60; SCHRÖDER, *Englische Geschichte*, 28; DONALD, *An Uncounselled King*; FISSEL, *The Bishops' Wars*, S. 3–39, bes. S. 33–39; MACINNES, *Charles I and the Making of the Covenanting Movement*; Ó SIOCHRÚ (Hrsg.), *Kingdoms in Crisis*; DARCY, *The Irish Rebellion of 1641*.

Die Ereignisse im Nachbarland hatten massive Auswirkungen auf Irland. Vizekönig Wentworth, der wichtigste Ratgeber des Königs, setzte alle Hebel in Bewegung, um im Auftrag seiner Majestät Truppen auszuheben. 8.000 Rekruten aus Irland sollten dem Kommando des katholischen Grafen von Antrim unterstellt werden, um gemeinsam mit königstreuen Truppen aus England die *Covenanters* zurückzuschlagen. Für ein Rüstungsprojekt dieser Größenordnung fehlte jedoch das Geld. Wentworth beabsichtigte, das Problem in bewährter Weise zu lösen: durch ein Parlament. Wie oft in der Vergangenheit sollten die finanzstarken Anglo-Iren und Irlands Siedler- und Beamtenaristokratie Militärhilfen bewilligen, insgesamt 40.000 Pfund. Neben Geld ging es auch um eine Demonstration politischer Stärke. Karls irischen Untertanen sollten durch ihre Beschlüsse in der Ständeversammlung das politische Klima in England beeinflussen, wo der König auf die Unterstützung des Parlaments ebenfalls dringend angewiesen war.¹⁸⁰

Am 16. März 1640 trat das Parlament in Dublin zusammen. Wie bereits 1634 hatten Irlands Katholiken an Einfluss verloren. Nur etwas mehr als ein Drittel der 240 Abgeordneten im Unterhaus waren Katholiken, meist Altengländer, vereinzelt auch Gälern. Die überwältigende Mehrheit der Abgeordneten bestand hingegen aus neuenglischen Protestanten. Die konfessionelle Spaltung der Ständeversammlung wurde von gemeinsamen Adelsinteressen etwas abgemildert. So bestanden zwischen Alt- und Neuengländern häufig verwandtschaftliche Beziehungen, ferner saßen sie als Landeigentümer wirtschaftlich in einem Boot. Die Folge: Die Administration in Dublin unter der Federführung von Vizekönig Wentworth war kaum dazu in der Lage, das gesamte Parlament ihrer Kontrolle zu unterwerfen – zu sehr überlagerten sich verschiedene Konfliktlinien und Interessen.¹⁸¹

Während das Parlament seine Sitzungen abhielt, trafen unaufhörlich Nachrichten aus Britannien ein, wo König Karl I. sich verzweifelt bemühte, die abtrünnigen Schotten politisch zu isolieren. Mitten in der für die Regierung anfänglich recht erfolgreichen ersten Sitzungsperiode von März bis Juni 1640 überschlugen sich die Ereignisse in England. Um seine militärische Kampagne zu finanzieren, hatte Karl I. dort ebenfalls ein Parlament einberufen, das als *Short Parliament* in die Geschichte einging. Die Abgeordneten weigerten sich, die geforderten Militärhilfen zu bewilligen, und knüpften ihre Kooperation an Bedingungen. Der König reagierte, indem er das Parlament nach nur drei Wochen am 5. Mai 1640 wieder auflöste. In der Folge wurden auch in der irischen Ständeversammlung immer mehr oppositionelle Stimmen laut, besonders gegen die Militärhilfen. Zeitweilig kam deren Eintreibung fast völlig zum Erliegen.¹⁸²

Wie die Ereignisse in England, Schottland und Irland miteinander zusammenhingen, zeigt etwa PEČAR, *Irland-Massaker*, bes. S. 327 f., 330.

180 GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 124 f.

181 Ebd., S. 125 f.

182 FISSEL, *The Bishops' Wars*, S. 39; BLACK, *A History of the British Isles*, S. 124; HARRIS, *Rebellion*, S. 429 f.

In der Grenzregion zwischen England und Schottland verschärfte sich die Lage weiter. Da ein Kompromiss zwischen Krone und Opposition nach dem Scheitern des Kurzen Parlaments und dem zögerlichen Agieren Karls I. in Schottland in weite Ferne gerückt war, entschlossen sich die *Covenanters* zu einem Präventivschlag gegen die Truppen des Königs. Am 20. August 1640 überschritt ein 18.000 Mann starkes Heer den anglo-schottischen Grenzfluss Tweed und rückte auf die Stadt Newcastle vor. Bereits wenige Tage später, am 28. August, schlugen die Schotten die Streitmacht des Königs in der Schlacht von Newburn kriegsentscheidend und besetzten den Norden Englands. Karl I. blieb nichts anderes übrig, als wenig später erneut das Parlament einzuberufen, das dann allerdings einer künftigen Auflösung durch den König, einer uralten königlichen Prerogative, nicht länger zustimmte und als Langes Parlament fortan ein kaum zu überschätzender Machtfaktor war.¹⁸³

Als das Dubliner Parlament zu seiner zweiten Sitzungsperiode erneut zusammentrat, hatte sich die politische Landschaft der drei Königreiche somit völlig verändert. Fortan nutzen die Abgeordneten die oppositionelle Stimmung, um mit Schützenhilfe englischer Parlamentarier die Amtsenthebung einer politischen Schlüsselfigur vorzubereiten. Im November 1640 wurde Vizekönig Thomas Wentworth in London verhaftet, einige Monate später wurde ihm dort der Prozess gemacht. Vor den Augen der Londoner Öffentlichkeit wurde Wentworth am 12. Mai 1641 hingerichtet – ein wesentlicher Eskalationsmoment auf dem Weg zum Bürgerkrieg. In Irland hatte dies nicht nur eine weitere Destabilisierung der Lage zur Folge – Wentworths Nachfolger lösten das Parlament bald darauf sogar auf –, mit dem polarisierenden Vizekönig entfiel auch der kleinste gemeinsame Nenner, der die konfessionell heterogene Opposition im Land zusammengeschweißt hatte. Konfessionelle Spannungen wurden daraufhin immer offensichtlicher.¹⁸⁴

Neben der volatilen Politik im Mutterland, die das politische Klima in Irland zunehmend eintrübte, war die heimische Wirtschaftslage ein zusätzlicher Konfliktfaktor. Besonders in Ulster waren viele Iren infolge von Missernten hoch verschuldet. Zu groß war die Belastung mit Steuern und Abgaben, besonders den erwähnten Subsidien zur Unterstützung der Armee. Hatten in der Grafschaft Cavan 1610 noch rund 20 Prozent aller Güter einheimischen Bauern und Magnaten gehört, waren es 1641 nur noch 16 Prozent. Wenig besser sah es in Armagh aus (1610: 25 Prozent, 1641: 19 Prozent). Teilen der Aristokratie drohte der soziale Abstieg. Sir Phelim O'Neill (ca. 1604–1653), der wenig später den symbolischen Startschuss zur Rebellion geben sollte, blieb beispielsweise keine Wahl, als umfangreiche Ländereien zu verpfänden.

183 HARRIS, *Rebellion*, S. 345–347; BLACK, *A History of the British Isles*, S. 124.

184 ASCH, Art. ‚Thomas Wentworth‘, S. 153 f.; GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 130, 138; HARRIS, *Rebellion*, S. 429 f.; KEARNEY, *Strafford in Ireland*; CLARKE, *The Government of Wentworth*; KANE, *Scandal*.

Eine brisante Mischung aus politischer Unzufriedenheit und ökonomischem Druck war die Folge.¹⁸⁵

Die Spannungen entluden sich in einer Serie von lokalen Aufständen und Verschwörungen. In Ulster hatte eine Gruppe um einen Großbauern aus Armagh, Rory O'More (ca. 1600–1655), bereits Anfang 1641 erste Pläne für einen bewaffneten Aufstand geschmiedet, die jedoch wenig später versandeten. Im Frühling folgte der zweite Versuch einer Rebellion. Kurz zuvor hatte die Krone ihre irisch-katholischen Truppen ausgemustert, da sie nach dem Ende der Bischofskriege auf den Schlachtfeldern Britanniens nicht länger benötigt wurden. Werbeoffiziere, meist Veteranen aus den spanischen Niederlanden, nutzten die Gunst der Stunde, um Truppen für die Heere der katholischen Mächte auf dem Kontinent zu rekrutieren. Dabei kam ihnen jedoch das Parlament in die Quere, das ein Erstarken des spanischen Militärs befürchtete und weitere Werbungen untersagte. Die Folge: Ein Heer von Kriegsveteranen verfügte nun über keinerlei Perspektive mehr – und Aussichten auf Sold bestanden ebenfalls nicht. Es waren wohl Gerüchte um die anti-katholische Konfessionspolitik des Langen Parlaments und, damit verbunden, die Angst vor einem anti-katholischen Irlandfeldzug der Schotten, die das Fass zum Überlaufen brachten. Einige Veteranen planten die Erstürmung des Dubliner Schlosses, um so die Macht in Irland zu übernehmen, ein Vorhaben, das wenig später in der *Irish Rebellion* wieder aufgegriffen werden sollte. Noch gelang es ihnen jedoch nicht, genügend Truppen für einen Angriff zu mobilisieren.¹⁸⁶

Der dritte Versuch einer Rebellion änderte die Situation grundlegend. Dabei begann alles nach dem gewohnten Muster früherer Aufstände. Erneut planten Rebellen um Sir Phelim O'Neill einen Angriff auf das Dubliner Schloss, um die Regionalregierung zu überrumpeln, flankiert von Aufständen in der Provinz Ulster. Ziel war ein kurzer Militärschlag nach dem Vorbild des Zweiten Bischofskriegs, bei dem die Schotten das Heer des Königs in der Schlacht von Newburn im August 1640 wie erwähnt in einem einzigen Gefecht besiegt hatten. Nach dem erhofften Befreiungsschlag, so der Plan, sollte der Krone nichts anderes übrigbleiben, als den Iren grundlegende Zugeständnisse zu machen, etwa die freie Religionsausübung und der Schutz irischer Ländereien vor weiterer Kolonisierung.¹⁸⁷

Der Startschuss für die *Irish Rebellion* fiel am 22. Oktober 1641. An diesem Tag war O'Neill in der strategisch wichtigen Festung Charlemont in der Grafschaft Armagh zu Gast. Dort sollte er mit dem Kommandanten der Festung ein gemeinsames Abendessen einnehmen. Begleitet wurde er von Teilen seines Gefolges. Das Abendessen verlief allerdings anders als von den arglosen neuenglischen Offizieren der

185 GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 140.

186 Ebd., S. 139–141; HARRIS, *Rebellion* S. 430 f. (mit weiteren Verweisen); CUNNINGHAM, *Politics*, S. 7; vgl. PERCEVAL-MAXWELL, *The Outbreak of the Irish Rebellion of 1641*

187 CANNY, *Making Ireland British*, S. 461–550; GIBNEY, *The Shadow of a Year*, S. 3–19; CANNY, *Religion, Politics and the Irish Rising of 1641*; Ó SIOCHRÚ und OHLMEYER, *Ireland 1641*; CUNNINGHAM, *Politics*, S. 73.

Festung geplant: Die Iren überwältigen ihren Gastgeber, brachten den Stützpunkt unter ihre Kontrolle und gaben so das Signal zum Aufstand.¹⁸⁸

Die Anführer der Rebellen waren meist Gälen, während die Altengländer, gemäß ihrem Selbstverständnis als loyalen Untertanen der Krone und Schutzmacht des Königs, anfänglich eine Vermittlerrolle anstrebten. Die Regionalregierung lehnte die Avancen der Anglo-Iren nach einigem Lavieren jedoch allesamt ab und trieb sie so in die Armee der Rebellen. Soziostrukturelle Gemeinsamkeiten zwischen Gälen und Altengländern, etwa verwandtschaftliche Beziehungen und fiskalische Interessen der grundbesitzenden Oberschicht beider Lager, taten ein Übriges, ganz zu schweigen von etablierten Traditionen parlamentarischer Zusammenarbeit. Auch der gemeinsame katholische Glaube schweißte beide Gruppen zusammen. Anfang Dezember 1641 trafen sich Abgesandte der *Old English* und der *Gaelic Irish* in Knockcrofty in der Grafschaft Meath und beschlossen ein Bündnis, das sie wenig später auf dem Hügel von Tara rituell bekräftigten, dem symbolisch bedeutsamen Krönungsort der irischen Hochkönige des frühen Mittelalters.¹⁸⁹

Dabei begriffen sich die Rebellen nicht etwa als Freiheitskämpfer oder gar Revolutionäre. Im Gegenteil: Im Machtkampf zwischen Krone und Parlament auf der Nachbarinsel legten sie Wert auf ihr Selbstverständnis als treue Monarchisten. Ihr erklärter Gegner war die puritanische Opposition des Königs in den Reihen des Parlaments. Noch bewegten sich die Akteure ganz im Rahmen der monarchischen Herrschaftsordnung. O'Neill und seine Mitstreiter behaupteten daher stets, im Namen des Königs zu handeln und seine wahren Interessen durchzusetzen – ein weiterer Faktor, der an ältere Konflikte wie etwa die um die *Graces* erinnerte. O'Neill behauptete später sogar, auf direkten Befehl des Königs gehandelt zu haben (was allerdings nicht den Tatsachen entsprach).¹⁹⁰

Der sorgfältig ausgearbeitete Plan der Rebellen, nach ihrem Erfolg in der Festung Charlemont weitere strategische wichtige Stellungen in Dublin und Ulster zu erobern und dabei militärische Disziplin walten zu lassen, entwickelte schnell eine Dynamik, die von O'Neill und seinen Getreuen kaum mehr zu kontrollieren war. Ausgehend von Armagh entluden sich im gesamten Norden der Insel, zum Teil mit äußerster Brutalität, die gezeigten politischen und sozioökonomischen Spannungen zwischen katholischen Iren und protestantischen Siedlern. Nach und nach griffen die Ereignisse auch auf den Süden über. Ein regelrechter Bürgerkrieg war die Folge. Rund 12.000 Siedlerinnen und Siedler kamen laut modernen Schätzungen ums Leben (in der besonders umkämpften Grafschaft Armagh starben sogar bis zu 25 Prozent der neuenglischen Zivilbevölkerung).¹⁹¹

188 DCA, Gilbert Collection, MS 169 (James Ware, Diary), 224 (22.10.1641).

189 CUNNINGHAM, Politics, S. 74; GILLESPIE, Seventeenth-Century Ireland, S. 149.

190 LOTZ-HEUMANN, Die doppelte Konfessionalisierung, S. 213 f.; GIBNEY, The Shadow of a Year, S. 6.

191 GIBNEY, The Shadow of a Year, S. 6; PEČAR, Irland-Massaker, S. 328 f.; GILLESPIE, Seventeenth-Century Ireland, S. 144; vgl. PERCEVAL-MAXWELL, The Outbreak of the Irish Rebellion of 1641; Ó SIOCHRÚ

Die *Irish Rebellion* markierte einen Wendepunkt irischer Geschichte. Auf beiden Seiten der konfessionellen Grenze war nach ihrem Ende nichts mehr wie zuvor. Also ein verhängnisvoller Religionskrieg? Am Ende dieses Buches wird eine Antwort auf die Frage stehen, wie es so weit kommen konnte – und was die Konfession mit dem bis heute vielleicht umstrittensten Ereignis der irischen Nationalgeschichte zu tun hatte.¹⁹²

(Hrsg.), *Kingdoms in Crisis*; MAC CUARTA, *Religious Violence*; DARCY, *The Irish Rebellion of 1641*. Siehe dazu ausführlich Kapitel VI.8 dieser Arbeit.

192 Siehe Kapitel VI.8.

II Konfession und Integration

1 Biographischer Leitfall: Richard Boyle (1566–1643)

Im Jahr 1632 zog Richard Boyle (1566–1643) eine Bilanz seines Lebens in der Immigration. Als jüngerer Sohn eines kleinen Grundbesitzers aus dem englischen Hertfordshire war er 1588 nach einem Studienaufenthalt in Cambridge nahezu mittellos nach Irland gelangt.¹ Seitdem hatte er es weit gebracht. In unmittelbarer Nachbarschaft des Dubliner Schlosses, der politischen Schaltzentrale der Insel, bewohnte er eine prächtige, als Cork House bekannte Stadtresidenz. Als Graf von Cork war er sogar in den erblichen Adelsstand aufgestiegen.² Rückblickend stand für ihn außer Frage, dass es die göttliche Vorsehung war, die ihn nach Irland geführt und zu einem reichen Mann gemacht hatte: „[I]t pleased the Almighty by his divine providence to take me [...] by the hand, and lead me into Ireland“. Damit, so hatte es den Anschein, orientierte sich Boyle ganz an den Heilsvorstellungen radikaler Protestanten.³

Ganz so wie Richard Boyle emigrierten zahlreiche Engländer und Schotten seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert nach Irland. Hatte sich die Zahl zumeist englischer Verwaltungsbeamter zwischen 1560 und 1603 bereits mehr als verdreifacht, wurden in der Folgezeit unentwegt Spezialisten aus Oxford, Cambridge oder London auf die Nachbarinsel entsandt. Etwa zeitgleich ließen sich rund fünfzigtausend Kriegsveteranen, Bauern und Glücksritter in ambitionierten Siedlungsprojekten, den *plantations*, mit dem Segen der Krone dauerhaft in Irland nieder.⁴

1 Zu Boyle vgl. besonders die Studie von CANNY, *The Upstart Earl*, hier bes. S. 4 f.; vgl. zudem vor allem EDWARDS und RYNNE (Hrsg.), *Colonial World*; TAIT, *Manipulations of Death*, hier S. 107; RANGER, *Richard Boyle and the Making of an Irish Fortune*, hier S. 262; TOWNSHEND, *The Life and Letters*. Vgl. zudem LITTLE, *Lord Broghill* (darin auch Information über Broghills Vater Richard Boyle). Angaben zu Richard Boyles Herkunft gehen aus seinen *True Remembrances* (1623/32) sowie aus den Erinnerungen seines Sohnes Richard Boyle [Junior], 2nd Earl of Cork (1612–1698), hervor.

2 Zahlreiche Quellen enthalten Informationen über Boyles sozialen und ökonomischen Aufstieg, etwa BL, Add MS 19832, 23–30, hier 24; BOYLE, *True Remembrances* (1632), vii–xii, hier bes. vii; GROSART, *The Lismore Papers, First Series*, Bd. I, 1 [LP]. Demnach besaß er bei seiner Ankunft in Irland neben etwas Geld einen Ring, ein Armband, zwei Mäntel, einen Dolch sowie ein Rapier. Laut Aussage seines Sohnes hatte Boyle neben „s[everal] Suites of Clothes“ immerhin ein Pferd sowie zwanzig Pfund Bargeld nach Irland mitgebracht. BL, RP 628/1. Vgl. RANGER, *Richard Boyle and the Making of an Irish Fortune*, bes. S. 257, 296. Vgl. Report of the Historical Manuscript Commission, 10th Report, Appendix 6 (1886), S. 84.

3 BOYLE, *True Remembrances* (1632), vii; vgl. Kapitel II.2 dieser Arbeit. Nach eigenen Angaben ging es ihm darum, in Irland wertvolle Erfahrungen zu sammeln, „to gaine Learning knowledge and Experience abroad in the world“. BL, Add MS 22267, fol. 6–11, hier zit. fol. 6v.

4 Vgl. im Überblick immer noch v. a. CANNY, *Dominant Minorities*, hier S. 51 f. Siehe Kapitel I dieser Arbeit.

Aus der eingangs dargestellten Konfessions- und Konfliktperspektive wird dieser Prozess bislang zumeist als ‚Konfessionsmigration‘ interpretiert: Die Ansiedlung protestantischer Siedler- und Beamtenfamilien habe eine zunehmende konfessionelle Polarisierung bewirkt und religiöse Konflikte massiv begünstigt.⁵ Stellenweise wird sogar von einem Prozess der „protestantischen Eroberung“ und einer Unterwerfung der katholischen Bevölkerung gesprochen.⁶

Richard Boyle gilt im Kontext dieser Sichtweise als „latenter Puritaner“, Vertreter einer „puritanischen Geisteshaltung“ sowie „extremer Protestant“.⁷ Zuletzt wurde sogar seine gesamte Laufbahn auf seine religiösen Überzeugungen zurückgeführt: „[R]eligious conviction [...] was the hallmark of Cork’s character.“⁸ Es ist jedoch gerade der Fall Richard Boyles, so meine These, der bisherige Vorstellungen einer konfliktreichen Konfessionsmigration mit besonderem Nachdruck infrage stellt – und daher fungiert er im Folgenden als biographische Leitstudie.⁹

2 ‚Puritanismus‘ als Paradoxie?

Bisherige Arbeiten, die die ‚puritanischen‘ Überzeugungen Boyles betonen, tun dies nicht ohne Grund: Zahlreiche Quellen scheinen dessen radikale protestantische Gesinnung zu belegen. Das Problem solcher Forschungen besteht jedoch zunächst einmal darin, dass sie den Kampfbegriff *Puritan*, der im 17. Jahrhundert fast ausschließlich der Polemik diene, in anachronistischer Weise als Analysekategorie verwenden.¹⁰

Wie weite Teile der irischen Kirche verstand Boyle sich als Calvinist. In seinen Aufzeichnungen, die er seit 1611 anfertigte, berief er sich wiederholt auf das calvinistische Leitmotiv der göttlichen Vorsehung. Auch in seiner Korrespondenz tauchte sie häufig auf – so häufig, dass sich der Graf von Cumberland (1592–1643) nach einem Aufenthalt auf Boyles Ländereien über dessen unerschütterlichen Glauben an

5 Ó HÁNNRACHÁIN, *Political Ideology and Catholicism*, bes. S. 174; CANNY, *Making Ireland British*; BRADY, *Making Good*; FORD, *Firm Catholics*; DERS., *Force and Fear*, bes. S. 35, 96. Vgl. STEWART und LANGER, *Horizontal Inequalities*, S. 64, 72. Vgl. WHYTE, *Interpreting Northern Ireland*; RUANE, *Colonialism*; DERS., *Ireland’s Ethno-Religious Conflicts*; DERS. und TODD, *The Dynamics of Conflict*; COAKLEY und TODD (Hrsg.), *Breaking Patterns of Conflict in Northern Ireland*.

6 CLARKE, *Old English*, S. 9; siehe Kapitel I.1 dieser Arbeit (mit weiteren Verweisen).

7 CANNY, *The Upstart Earl*, spricht ausdrücklich von „latent puritanism“ (S. 30), von „Boyle’s Puritan cast of mind“ (S. 38) sowie „extreme Protestant inclinations“ (S. 123).

8 LITTLE, *Lord Broghill*, hier zit. S. 12. So auch bereits Boyles erster Biograph GROSART, *Life of Richard the First Earl of Cork*, S. 200: „[T]here was much of the Elizabethan Puritan in Master Richard Boyle“, 208 f., 238: „[h]e was indubitably a Puritan religiously“, 252: „grave Puritan godliness“.

9 Erste Vorschläge für eine Neubewertung des Falls habe ich auf einer gemeinsam mit Florian Kühnel organisierten Tagung zur Diskussion gestellt. Vgl. BÄHR, *Migration als intersektionale Praxis*.

10 Vgl. PEČAR, *Macht der Schrift*, S. 9–17 (mit weiteren Verweisen); vgl. grundlegend COLLINSON, *A Comment: Concerning the Name Puritan*; HAIGH, *The Character of an Antipuritan*.

seine göttliche Erwähltheit lustig machte: „I thinke he would make me Survay all the land hee hath in Ireland if I had [...] the faith to beleeve him in his narrative legends Concerning the provident purchases of them [sic].“¹¹

Nachweislich las Boyle Werke der calvinistischen Erbauungsliteratur wie die 1592 publizierte *A Case of Conscience* des englischen Theologen William Perkins (1558–1602). Auch unterstützte er mit Vorliebe Prediger, die aufgrund ihrer Radikalität zumeist als *Puritans* attackiert wurden, etwa den Dubliner Pfarrer Stephen Jerome.¹² Zudem übertrug er dem französischstämmigen Genfer Calvinisten Isaac Marcombes die Erziehung seiner Söhne auf deren *Grand Tour*, korrespondierte mit ihm gemäß den diskursiven Regeln des Protestantismus und ordnete Studienaufenthalte seiner Söhne in der calvinistischen Akademie von Saumur sowie in Genf an.¹³ Dort wollte er ihnen nicht zuletzt die Möglichkeit bieten, die Schriften Calvins an ihrem Entstehungsort im Original kennenzulernen. Täglich studierten sie nach dem Abendessen „two sections of the Catechisme of Calvin“. Mit der Reise seiner Söhne nach Genf setzte Boyle sich sogar über Vorbehalte gewisser Adelskreise in der Heimat hinweg.¹⁴

Auf zahlreichen Feldern, etwa in der Wertschätzung kirchlicher Ästhetik und zeremonieller Opulenz, stand er jedoch Vorstellungen nahe, die gerade Calvinisten gern als antipuritanisch und ‚arminianisch‘ bekämpften.¹⁵ So ließ er in seiner Residenz im südirischen Lismore eigens eine prachtvolle Kapelle mit kostbaren Vertäfelungen, Fenstern und einer neuen Kanzel errichten und sie mit großem Aufwand künstlerisch ausgestalten.¹⁶ Auch beim 1634 begonnenen Wiederaufbau der anglikanischen Kathedrale von Lismore orientierte er sich an der von den Laudianern um den Erzbischof von Canterbury, William Laud (1573–1645), propagierten *beauty of*

11 SCA, Str P 8, 252f. (Clifford an Wentworth, 15.07.1635). Vgl. BL, Egerton MS 80, fol. 37f. (Boyle an den Earl of Inchiquin, 24.07.1643): „I must com[m]end all to God’s devine providence.“ CHA, CM XVIII/45 (Boyle an Lady Clifford, 15.12.1634): „God’s providence [...] never fayled mee“ usw.

12 Vgl. CHA, CM XXIV/20 (Inventar seiner „bookes and writings“, 05.05.1643). Als Geschenk einer „Mrs. ffawkener“ erhielt er beispielsweise im Januar 1640 das Buch *The Soules Conflict* (1635) des Predigers Richard Sibbes (1577–1635). LP I/5, 120 (01.01.1640). Weitere Angaben zu Boyles Lektüre: LP I/4, 14; CHA, CM VIII/45, IX/49, 152. Vgl. PERKINS, *A Case of Conscience* (ESTC S120135); SIBBES, *The Soules Conflict with it Selfe* (ESTC S483532).

13 Siehe etwa BL, Add MS 19832, fol. 41v–44 (Marcombes an Boyle, 16.01.1638). Darin unterrichtet Marcombes seinen Dienstherrn über Tod eines gemeinsamen Freundes an den Pocken. Dies tat er, indem er in protestantischer Manier seine ausführliche Sterbebegleitung schilderte.

14 CHA, CM XX/147 (Marcombes an Boyle, 12.02.1640). Dies geht aus einer Bemerkung Marcombes während eines Parisaufenthalts seiner Söhne hervor. Wie er an Boyle schrieb, seien seine Söhne bei dem Gedanken, bald nach Genf aufbrechen zu müssen, bereits „much distasted“ – und zwar aufgrund der negativen Bemerkungen einiger Adliger. CHA, CM XVIII/127 (Marcombes an Boyle, 02.04.1636).

15 Vgl. HAIGH, *The Character of an Antipuritan*; LAKE, *Anti-Puritanism*.

16 LP I/2, 95 (07.11.1623); 237 (09.12.1627). Zu weiteren Bauvorhaben Boyles vgl. LP I/1, 137 (10.12.1616), 138 (11.12.1616), 163 (06.08.1625), 164 (04.09.1625); BOYLE, *True Remembrances* (1623), S. 102 (Jan. 1616); CHA, CM XXI/72 (Schreiben des Bischofs der Diözese Cloyne an Boyle, 28.11.1640).

holiness – nach seiner Fertigstellung sollte das Gebäude „fairer then ever [...] before“ sein.¹⁷ Im Neunjährigen Krieg hatte der irische Adlige Edmund FitzGibbon (ca. 1552–1608) die Kathedrale nahezu vollständig zerstört. Boyle finanzierte den Wiederaufbau der Kanzel, ließ das Gebäude überdachen, Kirchenbänke installieren sowie Trümmer im Kircheninneren beseitigen.¹⁸ Auch am Ausbau der Londoner Kathedrale St. Paul’s beteiligte sich Boyle 1639 nachweislich finanziell.¹⁹

In Lismore und Youghal standen zahlreiche Kapläne in seinen Diensten, die nur in Einzelfällen als Verfechter einer weitreichenden Reformation der irischen Kirche galten.²⁰ Schließlich musste ihm der bereits erwähnte Calvinist Isaac Marcombes ausdrücklich versichern, seine ihm anvertrauten Söhne seien trotz ihrer Aufenthalte in Genf und Saumur eben gerade *keine* radikalen Protestanten: „They are farr from puritanisme“.²¹ Und auch die tägliche Calvinlektüre wurde Marcombes zufolge stets von „the most orthodox exposition“ begleitet.²²

Obwohl Richard Boyle also die Nähe zu radikal erscheinenden, oft als ‚puritanisch‘ etikettierten Glaubenspraktiken suchte und sich auch in seiner Korrespondenz wiederholt in diesem Sinne äußerte, engagierte er sich auf einigen Feldern zugunsten einer laudianischen Ausrichtung der irischen Kirche. Dieser scheinbare Widerspruch gilt in der Forschung als rätselhaft. So beurteilt Nicholas Canny in seiner einflussreichen Biographie Richard Boyles dessen Verhalten als „unlogisch“ und „inkonsistent“: „It would be difficult, however, to find one [d. h. einen ‚Puritaner‘] [...] whose personality was such a bundle of inconsistencies and illogicalities as that of Richard Boyle“.²³

Anders als von Canny suggeriert handelte er jedoch keineswegs unlogisch. Wie deutlich werden wird, verbergen sich hinter seinem Verhalten vielmehr Praktiken der Intersektionalität, die gerade nicht auf ihre konfessionelle Komponente reduziert werden dürfen. Deren Untersuchung erlaubt es mir nicht nur, Boyles Handeln besser zu verstehen. Auch neue Einsichten in die Integrationsstrategien neuenglischer Immigrantinnen und Immigranten sind damit möglich.

17 LP I/4, 5 (10.01.1634).

18 LP I/5, 41 (21.03.1638), 46 (09.04.1638).

19 LP I/5, 93 (25.05.1639), 94 f. (08.06.1639).

20 CHA, CM IX/16 (John Boyle an Richard Boyle, 04.07.1618); XI/179 (Thomas Standish an Boyle, 23.10.1620). Im Mai 1612 war ein „M[aste]r Maxwell the preacher“ in Boyles Auftrag tätig. Womöglich handelt es sich um den später bekannten protestantischen Gelehrten Robert Maxwell. LP I/1, 11. (09.05.1612). Vgl. COOLAHAN, *Orality, Print and the 1641 Depositions*, S. 80–82. Vgl. zudem zahlreiche weitere Fälle, etwa LP I/2, 198 (09.10.1626); 316 (25.04.1629); LP I/4, 45 (11.08.1634), 55 (17.10.1634), 79 (10.03.1635), 170 (23.03.1636), 206 (26.08.1636), 214 (21.11.1636) usw.

21 CHA, CM XX/150 (Marcombes an Boyle, 25.02.1640): „They are farr from puritanisme but very orthodoxe and religious men.“

22 CHA, CM XX/147 (Marcombes an Boyle, 12.02.1640).

23 CANNY, *The Upstart Earl*, S. 34. (Hervorhebung durch mich). Vgl. auch ebd. S. 32: „[i]nconsistency and double-thinking“.

3 Stand, *Irishness* und Konfession: Das Grab Catherine Boyles (1633)

Dass eine intersektionsanalytische Perspektive dazu beiträgt, bisherige Ansichten zu korrigieren, lässt sich zunächst anhand eines Beispiels verdeutlichen: Zu Ehren seiner im Februar 1630 verstorbenen Gattin Catherine, geb. Fenton (* ca. 1588) ließ Boyle zwischen 1631 und 1633 ein Grabmal im Chor der Dubliner St. Patrick's Cathedral errichten.²⁴ Im Hinblick auf Lage, Größe und ostentative Prachtentfaltung übertraf das Grab alles, was man bislang in Dublin gesehen hatte, ja es galt Boyle zufolge als „the most beautiful tomb in Ireland“.²⁵ Das nahezu deckenhohe, mit kunstvollen figürlichen Darstellungen und aufwendigen Epitaphien versehene Grabmal hatte rund eintausend Pfund gekostet. Der Baumeister Edmond Tingham hatte es mit größtmöglichem Aufwand geschaffen und auch ein Heraldiker war im Vorfeld eigens konsultiert worden.²⁶ (Abb. 4 und 5)

Zwar war es auch für bekennende Calvinisten in Irland nicht ungewöhnlich, solche repräsentativen Grabmäler zu errichten. Calvinistische Theologen legten allerdings Wert auf Bescheidenheit.²⁷ Davon konnte in diesem Fall keine Rede sein. „I know there is not soe [...] costly a monument in Irland“, wie Boyle an den englischen Attorney General Thomas Coventry (1578–1640) schrieb.²⁸

Umstritten war das Grab jedoch nicht so sehr in calvinistischen Kreisen. Verärgert waren vor allem die Laudianer um Erzbischof William Laud. Diese befürworteten eine zeremonielle Aufwertung der Liturgie – und dabei kam ihnen das Grab in die Quere.²⁹ Da Boyle es an der Ostseite des Chorraums errichtet hatte, wo nach den Vorstellungen der Reformer ein Altar den schlichten Kommunionstisch der Reformationszeit ersetzen sollte, störte es die Eucharistiefeier. Die Gemeinde sollte die Elevation der Hostie als feierlichen Höhepunkt des Gottesdienstes ohne Sichthindernisse erleben. Das Grab stand also schlicht im Weg. Eine Reihe neuer kirchenrechtlicher Vorgaben verpflichtete die Gläubigen zudem dazu, das Abendmahl kniend zu empfangen.³⁰ Damit mussten sie vor Boyle und seinem Grab auf die Knie gehen – ein echter Skandal.

²⁴ Vgl. grundlegend TAIT, *Colonising Memory*.

²⁵ TNA, SP 63/254/234 (Feb. 1634). Lady Catherine war unmittelbar nach ihrem Tod am 16. Februar 1630 vorübergehend in einem provisorischen Grab beigesetzt worden.

²⁶ LP I/3, 70; BL, Add MS 19832 (Boyle an Thomas Coventry, 1633): „[Y]t having stood mee in noe less then 1000 £.“ Vgl. TAIT, *Colonising Memory*, S. 127. TOWNSHEND, *Life and Letters*, S. 206, beziffert die Baukosten auf rund 400 Pfund.

²⁷ Vgl. GILLESPIE, *Funerals and Society*, hier S. 90; HARDING, *The Dead and the Living*.

²⁸ BL, Add MS 19832, fol. 34r (Boyle an Thomas Coventry, 1633).

²⁹ Zu den *Laudian reforms* siehe Kapitel V.2 dieser Arbeit.

³⁰ Vgl. PEČAR, *Monarchie und Theokratie*, hier bes. S. 422 zu den *Five Articles of Perth* (1618); für die 1633/4 durchgeführten irischen Kirchenreformen vgl. McCAFFERTY, *Reconstruction*, S. 99; BRAY, *Anglican Canons*, S. 376, 496, bes. 528 (94. Artikel bzw. *canon* des irischen Kirchenrechts von 1634). Vgl. allgemein RADEKE, *Das ungewohnte Alte*; SCHNEIDER, *Aspectus Populi*, S. 61–65.



Abb. 4: Das Grab Catherine Boyles in der St. Patrick's Cathedral. Zeichnung von Thomas Dineley (1681), National Library of Ireland, Dublin, MS 392, 18. Das Grab befindet sich heute an der Westseite des Südportales der Kathedrale.



Abb. 5: Das Grab Catherine Boyles an seinem heutigen Standort. Fotografiert von Andreas F. Borchert, Creative-Commons-Lizenz [URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dublin_St._Patrick%27s_Cathedral_Nave_-_Boyle_Monument_2012_09_26.jpg, abgerufen am 25.07.2022].

Nach seiner Fertigstellung im Januar 1633 rief das Grab die höchsten Repräsentanten der anglikanischen Kirche auf den Plan. Auch der englische Vizekönig in Irland, Thomas Wentworth (1593–1641), schaltete sich ein.³¹ Dieser erhob Blasphemievorwürfe gegen Boyle: „[C]rouching to [...] an Earl of Corke and his lady“ beleidigte aus der Sicht des Vizekönigs die Ehre Gottes – und nicht zuletzt der Krone: „[I]t is so full in view, that I, that desire to do Reverence to God before his Altar [...] cannot yet frame my selfe to it [...]. I protest to God, it offendes me extreamly.“³²

Wie er im April 1634 schrieb, sei das Grab „the most scandalous, and barbarouse peece standing [...] in any Church of Christendom.“³³ Erzbischof Laud machte sei-

³¹ Vgl. etwa KNOWLER, Letters and Dispatches 1, 140–141 (Cottington an Wentworth, 29.10.1633); 162–164 (Wentworth an Cottington, 24.11.1633).

³² SCA, Str P 6, 34–38 (Wentworth an Laud, 18.03.1634).

³³ Ebd., 34.

nem Ärger in einem persönlichen Brief an Boyle Luft und verlangte die sofortige Entfernung des Grabmals. Der Altarraum sei, so Laud, kein Ort „for any Man's Monument“.³⁴ Auch eine 1634 eigens einberufene königliche Sonderkommission, der neben Wentworth die Bischöfe von Dublin, Limerick und Derry sowie weitere anglikanische Geistliche angehörten, kritisierte Boyle scharf.³⁵ Doch dieser erklärte zunächst kategorisch, lieber sterben zu wollen, als auf Lady Catherines Grab zu verzichten.³⁶

Warum war Boyle in diesem Fall dazu bereit, gegen die konfessionellen Erwartungen seiner Umwelt fundamental zu verstoßen? Große Teile des anglikanischen Klerus, die Dubliner Landesregierung um Vizekönig Wentworth und die Laudianer zählten hier allesamt zu seinen Gegnern. Augenscheinlich gibt es für Boyles Verhalten eine naheliegende Erklärung. Er war darauf angewiesen, etwas zu erwerben, was ihm fast vollkommen fehlte: ständische Ehre.

Aufgrund seiner Herkunft war Boyle in englischen Adelskreisen erheblichen Anfeindungen ausgesetzt. Da er angeblich über keinerlei ‚echte‘ adlige Eigenschaften verfügte, galt er dort geradezu als „anti-noble“.³⁷ „The wonderment they make of your rising“, so schrieb ein Vertrauter Boyles in einem persönlichen Brief, sei für seine Rivalen Anlass genug, „[to] dive into the mysterie of it.“³⁸ Zwar berief er sich auf die göttliche Vorsehung, um seinen Aufstieg zu legitimieren. So hatte er anlässlich seiner Nobilitierung im Jahr 1603 den Wahlspruch „God's providence is mine inheritance“ gewählt.³⁹ Adlige Vorfahren konnte dies jedoch nicht ersetzen.

Aus diesem Grund hatte Boyle mehrere Genealogen damit beauftragt, Beweise für eine adlige Abstammung seiner Familie zusammenzutragen. Deren Archivrecherchen waren jedoch erfolglos verlaufen.⁴⁰ Dass Boyle trotz solcher Misserfolge an der

34 KNOWLER, *Letters and Dispatches* 1, 222 (Laud an Boyle, 21.03.1634). Zuvor hatte Boyle versucht, Laud zum Einlenken zu bewegen. So hatte er im Februar 1634 gemeinsam mit Freunden die Residenz des Erzbischofs von Dublin, Lancelot Bulkeley (ca. 1568–1650), in Tallaght aufgesucht. Dort bat er Bulkeley um ein Empfehlungsschreiben „to my Lord of Canterburies Grace“, das er auch tatsächlich erhielt. LP I/4, 12 (14.02.1634). Zudem hatte Boyle in einem persönlichen Schreiben an Laud um dessen Gunst geworben. BL, Add MS 19832, fol. 35f. (Boyle an Laud, 20.02.1634).

35 TNA, SP 63/254/268 (Befehl des Königs an Vizekönig Wentworth, April 1634); 63/254/256 (März 1634). Im Kontext des Kommissionsverfahrens bestätigten zahlreiche hochbetagte Augenzeugen ausdrücklich, dass das Grab tatsächlich dort errichtet worden war, wo sich von alters her der Hochaltar befunden hatte. LP I/4, 39 (08.08.1634).

36 TNA, SP 63/254/235 (Brief Richard Boyles, Februar 1634); DCA, Gilbert Collection, MS 169 (James Ware, Diary), 213 (Dezember 1634). Einer seiner Söhne riet ihm, die Vorwürfe seiner Gegner mit „courage and patience“ zu ignorieren: „The best is, their malice dares touch nothing but stones.“ CHA, CM XVIII/4 (Richard Boyle Junior, Viscount Dungarvan, an seinen Vater, 26.04.1634).

37 CANNY, *The Upstart Earl*, S. 14f.

38 CHA, CM X/29 (Henry Peers an Richard Boyle, 23.11.1619).

39 LP I/1, 1.

40 BOYLE, *True Remembrances* (1623), S. 117. Beispielsweise hatte ein Master Lyllly in London ein mehr als zweihundert Jahre altes Dokument ermittelt, in dem ein „Prince Edward“ – gemeint war offenbar Edward Duke of Albermarle (1373–1415), ein Enkel Edwards III. – ausdrücklich als „Earle of

Fiktion einer adligen Herkunft seiner Familie festhielt, belegt etwa die Tatsache, dass er im Juli 1635 einen Goldring „with the armes of the Boyles in cristall & colours“ an seinen Neffen John Boyle verschenkte. Nach eigenen Angaben hatte er den Ring von einem in England lebenden Verwandten erhalten.⁴¹ Dennoch: Über adlige Vorfahren verfügten die Boyles nicht.

Ganz anders im Fall seiner verstorbenen Gattin. Catherine war die einzige Tochter des ehemaligen irischen Staatssekretärs Geoffrey Fenton (ca. 1593–1608) und die Enkelin Robert Westons (ca. 1522–1573), der zwischen 1567 und 1573 als Lord Chancellor in Irland amtiert hatte. Sie stammte damit aus einer einflussreichen, mit einem Höchstmaß an ständischer Ehre ausgestatteten Dynastie, die zudem traditionell enge Beziehungen zur anglikanischen Kirche unterhielt.⁴² Hier bot sich für Boyle also die einmalige Gelegenheit, an Ehre zu gelangen.

Nicht zuletzt deshalb hatte Boyle nach dem Tod seiner ersten Frau Joan Apsley im Dezember 1599 energisch um Catherine Fenton geworben – und die Verbindung hatte sich umgehend bezahlt gemacht. Bereits am Tag seiner Hochzeit, dem 25. Juli 1603, war er von Vizekönig George Carey (ca. 1541–1616) zum Ritter geschlagen worden. Lord George Carew (1555–1629), der Oberbefehlshaber der englischen Truppen in der Provinz Munster, hatte Boyle laut dessen Aufzeichnungen auf einer Reise nach Dublin „very nobly and fatherlinke“ von den Vorzügen einer solchen Ehe überzeugt.⁴³ In den Folgejahren erwies sich Lady Catherine, wie Boyle in seinen Aufzeichnungen betonte, als „a most religious, virtuous, loving, and obedient wife“.⁴⁴ Indem sie ihr beträchtliches ständisches Prestige in die Waagschale warf, legitimierte sie seinen sozialen Aufstieg: 1613 wurde Boyle ins irische Privy Council berufen, 1617 erhielt er den erblichen Titel eines Barons und 1620 wurde die Grafschaft Cork

Rutland and Cork“ bezeichnet worden war. Boyle war beeindruckt: Die Urkunde war nicht nur bereits in der Regierungszeit Heinrichs IV. (1399–1413) angefertigt worden, sondern wies darüber hinaus insgesamt sechs Siegel auf, was die Angelegenheit rechtlich wasserdicht zu machen schien. Allerdings konnte auf dieser Grundlage lediglich die Existenz einer mittelalterlichen Grafschaft Cork nachgewiesen werden, für eine adlige Abstammung der Familie Boyle gab es dagegen keinerlei Belege.

⁴¹ LP I/4, 121 (07.07.1635).

⁴² BARRY, Art. ‚Catherine Boyle Fenton‘. Zu Catherine Boyle existieren kaum Quellen. So war sie etwa in die Führung des gemeinsamen Haushalts kaum eingebunden. Vgl. CANNY, *The Upstart Earl*, S. 85 (mit weiteren Verweisen). Vereinzelt sind jedoch Briefe überliefert, die sie zumeist an ihren Mann schrieb. Vgl. etwa CHA, CM I/129 (Catherine Boyle an Richard Boyle, 18.03.1609). Vgl. auch ebd. IV/134 (Lawrence Parsons an Richard Boyle, 1613, über den Gesundheitszustand Catherine Boyles).

⁴³ BOYLE, *True Remembrances* (1632), viii; (1623), 106–107.

⁴⁴ Ebd., ix: „But that gift of his daughter unto me I must ever thankfully acknowledge as the crown of all my blessings; for *she was a most religious, virtuous, loving, and obedient wife* unto me all the days of her life, and the happy mother of all my hopeful children, whom with their posterity I beseech God to bless.“ (Hervorhebung durch mich).

eigens für ihn geschaffen. Als seine Gattin am 16. Februar 1630 starb, trauerte Boyle um „die Krone seines ganzen Glücks“.⁴⁵

Ganz im Sinne adliger Memorialkultur galt es für Boyle daher, seine neu erworbene ständische Ehre nach dem Tod seiner Frau wirksam zu dokumentieren. Wie für Verstorbene aus der Oberschicht üblich bestattete er sie deshalb in Chornähe und errichtete ein Grabmal, das in ästhetischer und materieller Hinsicht ihrer – und damit indirekt seiner eigenen – sozialen Stellung entsprach.⁴⁶ Damit war er keine Ausnahme: Wie Boyle gaben auch andere in Irland lebende Immigrantinnen und Immigranten dieser Zeit verstärkt teure, bildhauerisch bearbeitete Grabmäler in Auftrag, um ihre zumeist fragile soziale Stellung symbolisch abzusichern.⁴⁷ Konfessionelle Erwägungen spielten dabei nur eine untergeordnete Rolle, vielmehr ging es um die Darstellung bzw. performative Herstellung ständischer Ehre. Und daher verwundert es auch nicht, dass Boyle etwa in Youghal an der irischen Südküste, wo er zeitweilig residierte, für sich und weitere Angehörige seiner Familie ebenfalls eine repräsentative Begräbnisstätte errichten ließ.⁴⁸

Eine Erklärung würde demnach lauten: Das Grab diente der Familienmemoria einer neuen, legitimationsbedürftigen Adelsdynastie, und daher nahm Boyle den Vorwurf der konfessionellen Normabweichung, ja sogar der Blasphemie billigend in Kauf.⁴⁹ Denn wenn er ein prächtiges Grab zu Ehren seiner Gattin errichtete, wenn er nahe Verwandte mit Kirchenämtern versorgte, wenn er Kirchengemeinden und Prediger finanziell unterstützte, so tat er dies eben nicht nur aus konfessionellen Gründen. Vielmehr machte Boyles beträchtlicher Einfluss auf die rechtlich als ‚Staatskirche‘ geltende *established church* seinen Aufstieg in der ständischen Gesellschaft in besonders eindrucksvoller Weise öffentlich sichtbar.

Keineswegs zufällig wurde Boyle bereits 1613 in einem Empfehlungsschreiben des Erzbischofs von Dublin, Thomas Jones (ca. 1550–1619), als bedeutender Kirchenpatron gewürdigt: „[He] hath shewed him selfe a carefull buylder up, of the Churches, uppon his land and a mainteyner of good preachers.“⁵⁰ Es kann daher auch nicht

45 Ebd., xi: „My dear wife, *the crown of all my happiness*, and mother of all my children, Catherine countess of Corke, was translated at Dublin from this life into a better the 16th of February 1629–30.“ (Hervorhebung durch mich). Vgl. DERS., *True Remembrances* (1623), 102: „My deer wyfe Katheryne, Cowntess of Cork, died at Dublin the sixteenth daie of ffebruary 1629 to my vnspeakable greef“.

46 HARDING, *The Dead and the Living*; DIES., *Location of Burials*, hier S. 121.

47 LOEBER, *Sculptured Memorials*, hier S. 271; GILLESPIE, *Funerals and Society*, S. 89 f.; CANNY, *Kingdom and Colony*, S. 54; HARDING, *The Dead and the Living*, S. 157.

48 TAIT, *Colonising Memory*; CANNY, *The Upstart Earl*, S. 43. Wiederholt arbeitete Boyle auf diese Weise an der eigenen Familienmemoria: In Preston in der englischen Grafschaft Kent gestaltete er das bereits bestehende Grabmal seiner Eltern um, in Deptford bei London errichtete er ein Grab für seinen 1615 verstorbenen ältesten Sohn Roger.

49 Zur dynastischen Bedeutung von Grabmälern im frühneuzeitlichen Europa vgl. CHROŚCICKI et al. (Hrsg.), *Les funéraires princières en Europe*; HENGERER (Hrsg.), *Macht und Memoria*; KARSTEN (Hrsg.), *Das Grabmal des Günstlings*

50 CHA, CM IV/75a (Thomas Jones an den Erzbischof von Canterbury, George Abbot, 24.07.1613).

überraschen, dass er bei seinen zahlreichen Aufenthalten in seiner Stadtresidenz Cork House ganz in der Nähe des Dubliner Schlosses größten Wert darauf legte, regelmäßig in die Kirche zu gehen. Nicht zuletzt ging es dabei um öffentliche soziale Sichtbarkeit im Machtbereich der Dubliner Regierung und damit um die Akkumulation ständischer Ehre. Die in unmittelbarer Nachbarschaft der Burg gelegene Pfarrkirche St. John the Evangelist bezeichnete er deshalb als „my parish church“.⁵¹

Daher ist es wenig sinnvoll, von einer religiös begründeten Handlungsmaxime bzw. einer „religious imperative“ Boyles auszugehen, wie Teile der bisherigen Forschung dies tun.⁵² So sah Boyle sich im Fall einer Entfernung des Grabmals eben auch nicht in seinen religiösen Gefühlen verletzt, sondern in seiner Ehre – nach eigenen Angaben befürchtete er „[his] dishonor“.⁵³ Und auch Vizekönig Wentworth hatte klar erkannt, dass es Boyle darum ging, seine Ehre zu verteidigen.⁵⁴

Hinzu kam ein weiterer Aspekt. Boyles ständische Ehre erschien nicht zuletzt deshalb gefährdet, weil sein sozialer Aufstieg untrennbar mit dem rechtlich umstrittenen Erwerb kirchlicher Ländereien zusammenhing. Dieser kritische Punkt seiner Biographie spielte in der Auseinandersetzung um das Grab eine wichtige Rolle: Es stand der Vorwurf im Raum, er habe die Kirche in der Diözese Waterford und Lismore „by force, fraud, and abuse“ zu symbolischen Spottpreisen faktisch enteignet.⁵⁵ Regierungsangaben zufolge erzielte er dort fast zwanzigmal höhere Steuer- und Pachteinkünfte als der anglikanische Bischof, ohne das Bistum dafür zu entschädigen.⁵⁶ Ein pikantes Detail war, dass er einen Teil der fraglichen Kirchengüter – angeblich weit unterhalb der ortsüblichen Grundstückspreise – ausgerechnet mit der Mitgift seiner Gattin gekauft hatte.⁵⁷ Die Rückgabe der Ländereien war zuletzt immer wieder von ihm gefordert worden – und damit waren sein Vermögen und sein neu erworbener Status in akuter Gefahr. Erzbischof Laud warf Boyle vor, er sei in der Vergangenheit kein „Freund der Kirche“ gewesen.⁵⁸ In einem Brief an Wentworth schrieb Laud:

51 Vgl. etwa NLI, MS 43303/3 (Receipts, 1611); LP I/4, 147 (10.01.1636).

52 LITTLE, Lord Broghill, S. 13.

53 BL, Add MS 19832, fol. 34r (Boyle an Thomas Coventry, 1633).

54 KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 1, S. 298 (Wentworth an Laud, 23.08.1634).

55 TNA, SP 63/254/272 (Bericht über den Zustand der Diözese Waterford und Lismore, 03.05.1634).

56 TNA, SP 63/254/248 (Brief des Bischofs von Waterford und Lismore, Michael Boyle, an Laud, 07.03.1634).

57 TNA, C 3 (Court of Chancery, Six Clerks Office: Pleadings, Series II, Elizabeth I to Interregnum) 413/3 (Raleigh vs. Cork). Unter anderem handelte es sich um das „Colledge of St Mary the Virgin in the towne of Youghall“, „the Manno[r], Towne and Castle of Ardmore“ und „[the] Castle, Towne and Landh of Bally marton“.

58 KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 1, S. 223 (Laud an Boyle, 21.03.1634): „You have not been a very good Friend to the Church“.

My Lord, I did not take you to be so good a Physician before, as now I see you are; for *the Truth is, a great many Church-Cormorants have fed so full upon it, that they are fallen into a Fever; and for that no Physick better than a Vomit, if it be given in Time; and therefore you have taken a very judicious Course to administer one so early to my Lord of Cork.*⁵⁹

Boyles Gegner hatten also erkannt, dass sie ihn in dieser Angelegenheit an seiner empfindlichsten Stelle treffen konnten: dem Grab seiner Gattin. Denn hinter dem von Laud erwähnten „Heilmittel“ verbarg sich nichts anderes als dessen Entfernung. „Whereas if the Earl be brought to Judgment, it will quicken them more and more, when they shall see *no Person is so great as to escape the Eye and Discipline of his Majesty's Justice*“, wie Wentworth an Laud schrieb.⁶⁰ Während es Boyles Gegnern also nach eigenen Angaben darum ging, ihn an der Ehre zu packen und an seinem Grab ein Exempel zu statuieren, musste er dies unter allem Umständen verteidigen. Seine Ehre und seine soziale Stellung standen auf dem Spiel.

Anders als bisherige Erklärungsansätze dies suggerieren, ging es in diesem Fall jedoch nicht allein darum, ob Boyle sich an konfessionellen *oder* ständischen Erwartungen orientierte und ob seine Umwelt sein Verhalten anhand konfessioneller *oder* ständischer Kriterien beurteilte. Vielmehr überkreuzten sich in der Person Richard Boyles Differenzkategorien, die in verschiedenen Ausprägungen die soziale Gruppe der *New English* charakterisierten. Denn als englischer Immigrant konnte er es sich nicht erlauben, einzig und allein als Engländer oder gar Protestant zu agieren: Er musste Ire werden.

Im Wettlauf um soziale Anerkennung war er darauf angewiesen, seine besondere Verbundenheit mit den führenden Familien Irlands zu beweisen – und daher musste er diese kulturelle Nähe aktiv herstellen. Dazu reichte es nicht aus, ständische Ehre zu erwerben und anschließend genealogisch abzusichern, und ebenso wenig genügte es, konfessionelle Risiken einzugehen. Vielmehr kam es darauf an, zugleich ständische Ehre nachzuweisen, landsmannschaftliche Differenzen abzubauen und diese Strategie ins Verhältnis zu konfessionellen Geltungsbehauptungen und Überzeugungen zu setzen.

Wie sich bereits aus dem auf Veranlassung Boyles am Grabmal angebrachten zentralen Epitaph ergibt, handelte es sich um ein *irisches* Familiengrab:

This Monument was Erected for the Right Honorable S. Richard Boyle [...] in Memorie of his most Dear Vertuous and Religious Wife the Ladie Katherine Countess of Corke and Their Posterity as also of her Grandfather Dr. Robert Weston sometime Lord Chancellor of Ireland and one of the Lordes Justices for the Government thereof whose Daughter Alice Weston was married to Sir Geoffray Fenton Kt. Principal Secretary of State in this Realm [...].⁶¹

⁵⁹ Ebd., S. 156 (Laud an Wentworth, 15.11.1633). (Hervorhebung durch mich).

⁶⁰ Ebd., Bd. 2, S. 459 (Wentworth an Laud, 26.08.1635). (Hervorhebung durch mich). Vgl. CANNY, *Making Ireland British*, S. 277 f., 290 f.

⁶¹ Das Epitaph habe ich im Jahr 2013 transkribiert. (Hervorhebungen durch mich).

Boyle hatte die Gebeine Geoffrey Fentons und Robert Westons, die hier wie selbstverständlich erwähnt werden, im Januar 1633 eigens exhumieren zu lassen. Noch in derselben Nacht wurden beide im Chorraum der Kathedrale gemeinsam mit Catherines sterblichen Überresten erneut feierlich beigesetzt.⁶² Boyle hatte die toten Körper der wichtigsten Familienmitglieder also ganz bewusst in einer gemeinsamen repräsentativen Grabstätte zusammengeführt und dabei weder Kosten noch Mühen gescheut.⁶³

Um dynastische Kontinuität zum Ausdruck zu bringen, waren Familiengräber zwar in weiten Teilen Europas bereits seit dem Spätmittelalter üblich.⁶⁴ In Irland waren sie jedoch noch wichtiger: Familiengräber machten in gewisser Hinsicht den Kern dessen aus, was in der Frühen Neuzeit als Irisch galt.⁶⁵ Ausländische Beobachter hoben deren besondere Bedeutung daher ausdrücklich hervor.⁶⁶ Wie die Forschung inzwischen betont, bestand in Irland ein enger Zusammenhang zwischen solchen Begräbnisstätten und protonationalen Vorstellungen des ‚Irishseins‘.⁶⁷

Tatsächlich hatte Catherine Boyle ganz im Sinne irischer Gepflogenheiten verlangt, in der Nähe ihrer Ahnen bestattet zu werden. „[H]er dying desire“ sei es gewesen, wie Boyle im Februar 1634 schrieb, „that her Grandfather, her father, and herselfe might be buryed together“.⁶⁸ Diesem Wunsch entsprechend hatte er für die repräsentative Grablege der Familie Fenton (und damit indirekt seiner eigenen Familie) den besten Platz in einer der bedeutendsten Kathedralen Irlands ausgesucht.⁶⁹

Der Aufbau ständischer Ehre war somit eng an den Abbau landsmannschaftlicher Differenzen gekoppelt. Das Grab diente dazu, die kulturelle Distanz zur irischen Adelsgesellschaft zu überbrücken. Ganz in diesem Sinne schrieb Boyle an den Earl of Warwick, es gehe ihm darum, irische Traditionen zu verstehen und wohl auch darum, sie perfekt nachzuahmen.⁷⁰ Konfession, Stand und landsmannschaftliche Zugehörigkeit (bzw. *Irishness*) waren daher, wie im Folgenden deutlich werden wird, kaum voneinander zu trennen.⁷¹

62 LP I/3, 174–175 (09.01.1633). Die alte Grabstätte hatte sich im Kirchenschiff befunden.

63 Vgl. TAIT, *Colonising Memory*, S. 127.

64 WALSHAM, *The Reformation of the Landscape, 175–176*, HANLON, *Confession and Community*, 166 f.; RÜTHER, *Prestige und Herrschaft*, bes. 105.

65 Siehe Kapitel VI dieser Arbeit.

66 So schrieb der aus England stammende anglikanische Geistliche John Bramhall (1594–1663) in einem Bericht über den Zustand der irischen Kirche, die Iren seien „geradezu süchtig nach den Gräbern ihrer Ahnen“. TNA, SP 62/257/1, fol. 1 (Bramhall an Laud, 12.01.1639).

67 Vgl. etwa BRADSHAW, *Irish Nation*; TAIT, *Death, Burial and Commemoration*, S. 66 f.; SMITH, *The Nation in History*, S. 66–69; vgl. allgemein HIRSCHI, *The Origins of Nationalism*; ARMSTRONG, *Nations before Nationalism*; HOOSON (Hrsg.), *Geography and National Identity*.

68 BL, Add MS 19832, fol. 35 f. (Boyle an Laud, 20.02.1634).

69 TNA, SP 63/254/234 (Feb. 1634).

70 BL, Egerton MS 80, fol. 33r (Boyle an den Earl of Warwick, 25.02.1642).

71 Anders als in zahlreichen anderen Fällen unterlag Boyle hier jedoch: Anfang 1635 kam er einem Beschluss der Sonderkommission zuvor und ließ das Grab in einer aufwändigen Aktion in seine

4 Differenzen abbauen, oder: Wie man einen Iren macht

Ganz so wie im Fall des Grabmals seiner Gattin suchte Boyle in weiteren Kontexten die Nähe zu irischen Gepflogenheiten, um seinen gesellschaftlichen Aufstieg zu legitimieren und sich als irischer Adliger zu bewähren. In allen diesen Fällen agierte er an der Nahtstelle unterschiedlichster Differenzkategorien. Wie die Auswertung seiner Aufzeichnungen und seiner Korrespondenz zeigt, galt dies besonders für seine Heirats- und Erziehungsstrategien, für die Herstellung und Pflege von Patronagebeziehungen sowie für das Feld der materiellen Kultur.

Familiäre Beziehungen und Patronage

Boyle sorgte etwa dafür, dass seine Kinder zeitweise in einheimischen Pflegefamilien aufwuchsen und dort die irische Sprache erlernten. Nach eigenen Angaben hatte beispielsweise Robert Boyle (1627–1691) seine Kindheit „in the care of a country nurse“ verbracht.⁷² Auch für Roger (1606–1615), Alice (1608–1666), Richard (1612–1698), Francis (1623–1699) sowie Mary Boyle (1625–1678) ist dies belegt. Phasenweise wurden Mary, Richard und Francis in verschiedenen einheimischen Adelshäusern erzogen. Richard Boyles früh verstorbener erstgeborener Sohn Roger Boyle wuchs höchstwahrscheinlich in der Obhut einer gälischen Amme auf.⁷³ Roger sowie Richard Junior, der 1643 das Erbe seines Vaters antrat, sprachen Irisch und auch für die übrigen Kinder Richard Boyles ist dies sehr wahrscheinlich.⁷⁴

Die Kindererziehung an einheimische Pflegefamilien auszulagern, wie Boyle dies hier praktizierte, entsprach den üblichen Erziehungsmaßnahmen irischer Adelsfamilien. Sie sahen ein solches System der Ziehkindschaft als Teil ihrer Identität.

Einzelteile zerlegen. LP I/4, 133 (04.11.1635). Dazu Wentworth: „[I]t is put in Boxes, as if it were Marchpanes and Banquetting Stuffs.“ KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 379 (Wentworth an Laud, 10.03.1635). Das Grab wurde in die Sakristei verlegt und befindet sich heute an der Westseite des Südportals. Dass sich der Fall damit für Boyle keinesfalls erledigt hatte, belegt unter anderem die Tatsache, dass er die Unterlagen, die das Grab seiner Gattin betrafen, dauerhaft an einem speziell gesicherten Ort („in the safe“) in seiner Dubliner Stadtresidenz aufbewahrte. CHA, CM XXIV/20 (Inventar, 05.05.1643). Vgl. TAIT, *Colonising Memory*, S. 132.

72 BIRCH, *The Works of the Honourable Robert Boyle*, Bd. 1, XIII.

73 Es handelt sich um die Adelshäuser Cleyton bzw. Parsons. Vgl. exemplarisch Catherine Boyles Bemerkung über Richard Boyle (Junior) in einem Brief an ihren Mann: „I sent him worde to keepe the childe from colde and too get M[aste]r goden [den Schulmeister in Lismore] to teche him *att my lady parsones house*.“ CHA, CM XIV/173 (Catherine Boyle an Richard Boyle, 01.11.1623). (Hervorhebung durch mich). Siehe CANNY, *The Upstart Earl*, S. 101, 109.

74 CANNY, *The Upstart Earl*, S. 94–98, 102, 127; LP I/2, 325 (05.06.1629).

tät an.⁷⁵ Robert Boyle sprach daher von „[an] Irish fashion“.⁷⁶ Dass englische Migrantenfamilien bewusst an solche Gepflogenheiten anknüpften, wenn sie einen Aufstieg in die einheimische Oberschicht anstrebten, thematisierten beispielsweise die *State Papers* ganz explizit.⁷⁷ Eine Inanspruchnahme irischer Pflegefamilien signalisierte somit die Bereitschaft, landsmannschaftliche Differenzen zu überbrücken, und generierte durch die demonstrative Beachtung der Verhaltensregeln der irischen Adelsgesellschaft immer auch ständische Ehre.

Kenntnisse der irischen Sprache waren bereits aus rein praktischen Gründen erforderlich, um mit irischen Pächtern und Bediensteten ohne Hinzuziehung eines Übersetzers kommunizieren zu können. So wurde Boyle ein irischer Sekretär aufgrund seiner besonderen Kenntnisse der irischen Schriftsprache in den höchsten Tönen empfohlen: „[H]is quality is, that he is an excellent Chronicler for the Irish estate, and singularly skilfull in their characters [d. h. irischer Buchstaben].“ Wie „a pretious Jewell“ waren solche bilingualen Experten selten und teuer.⁷⁸ Boyle selber sprach dagegen höchstwahrscheinlich kaum Irisch.⁷⁹ Aus diesem Grund wurden die Probleme, die aus mangelhaften oder gar fehlenden Irischkenntnissen resultierten, in seiner Korrespondenz immer wieder thematisiert.⁸⁰

Zugleich existierte hier allerdings auch eine wichtige symbolische Dimension. Dies zeigt der Fall seiner bereits erwähnten jüngeren Söhne Robert und Francis. Beide hatten offenbar wenig Lust, sich intensiver als nötig mit der irischen Sprache zu beschäftigen und mussten von ihrem Vater zu größeren Anstrengungen gedrängt werden.⁸¹ So schickte Boyle mit Robert Carew eigens einen Tutor nach Eton, wo beide zwischen 1635 und 1638 die Schule besuchten, und ließ sich regelmäßig über die Fortschritte seiner Kinder unterrichten.⁸² Neben dem obligatorischen Sprachunter-

75 KÜHLMANN, Die irische Ziehkindschaft im europäischen Kontext; CANNY, *The Upstart Earl*, S. 94, 98, 102; ders., *Kingdom and Colony*, S. 55.

76 TOWNSHEND, *Life and Letters*, hier zit. S. 306.

77 TCD, MS 831, fol. 39r (Ann Read, 12.07.1642): „the wife of [...] the said donnell o Rely having the nursing of a yong male sucking child of the deponents“ [Hervorhebung durch mich.]; fol. 43 (Susanna Stevenson): „she [...] was told that the deponents *husbands* child was a Scotchmans child“ (Hervorhebung im Original); fol. 48r (James Stevenson, 20.04.1643). Vgl. CANNY, *Dominant Minorities*, S. 54–56 (Fälle: William Piers, Nicholas Malby, Richard Bingham); DERS., *The Upstart Earl*, S. 109, 122, 127.

78 CHA, CM IX/85 (John Boyle an Richard Boyle, 13.10.1618).

79 Zu Boyles Irischkenntnissen vgl. etwa die Einschätzung in TOWNSHEND, *Life and Letters*, S. 296: „[T]he Earl could use an Irish word or two.“

80 So etwa in CHA, CM 1/97 (1603); VII/97 (Peregrine Banaster an Boyle, 15.08.1616): „whereupo[n] the people muttered in ther language“.

81 Die Anforderungen, die Richard Boyle an das Kommunikationsverhalten seiner Söhne stellte, waren hoch. Wie eine Bemerkung aus dem Frühjahr 1636 verdeutlicht, waren sie durch das ständige Briefeschreiben mitunter sogar körperlich überfordert („his hand shakes“, „my master Roberts tombe [thumb] is sore“, „my finger is sore“). CHA, CM XVIII/119 (Robert Carew an Boyle, 29.02.1636).

82 Vgl. etwa CHA, CM XVIII/89 (Francis Boyle an Richard Boyle, 17.10.1635); XVIII/90 (John Harrison, „Schoolm[aste]r at Eaton Colledg“, an Richard Boyle, 19.10.1635). Francis und Robert Boyle hatten Irland im September 1635 in Begleitung mehrerer Diener, zu denen auch Carew zählte, in

richt in Latein und Französisch sah dieser es nach eigenen Angaben als seine Hauptaufgabe an, „to tutor them in [...] iberish.“⁸³ Die Bilanz fiel zwar ernüchternd aus: „Th[e]y practise the french and latine but they affect not the Irish, notwithstanding I shew many reason [sic] to bind their minds thereto“, wie Carew an Boyle schrieb.⁸⁴ Allerdings unterstreicht dieser Fall, dass Richard Boyle die Zukunft seiner Familie in Irland sah und von seinen Kindern daher gewisse kulturelle Anpassungsleistungen erwartete, zu denen auch der Erwerb entsprechender Sprachkenntnisse zählte. Womöglich sprach Robert Boyle anfänglich sogar Englisch mit einem irischen Akzent. So wird in der Korrespondenz seiner Lehrer wiederholt ein angeblicher „defect in pronontiation“ erwähnt und Isaac Marcombes schrieb sogar: „I could scarce understand him and scarce forbeare Laughing.“⁸⁵ Wohl keineswegs zufällig erhielt Richard Boyle bereits kurz nach der Ankunft seiner Söhne in Eton ein Schreiben, in dem es hieß, Robert Boyle habe sich durch seine kenntnisreichen Schilderungen irischer Gepflogenheiten („his discours of Ireland“) bereits die Bewunderung seiner Lehrer erworben.⁸⁶ Denn auf eine solche Wertschätzung des Irischen kam es Richard Boyle ganz entscheidend an.

Um seine Integration in die irische Adelsgesellschaft voranzutreiben, bemühte Boyle sich auch bei der Auswahl der Ehepartner seiner Kinder um Allianzen mit irischen Dynastien. Besonders seine acht Töchter heirateten häufig nicht etwa in englische, sondern in irische Familien ein. Beispielsweise verheiratete er seine älteste Tochter Alice (*1608) im Dezember 1620 mit dem anglo-irischen Adligen David Barry, Viscount Barrymore (1604–1642).⁸⁷ Um die ständischen Qualitäten der verfügba-

Richtung England verlassen. LP I/4, 125 (09.09.1635). Anfang Oktober trafen sie in Eton ein. Ebd., 129 (02.10.1635), 131 (31.10.1635). Im November 1638 beendeten Francis und Robert ihren Schulbesuch in Eton. Richard Boyle persönlich war bei einem Englandaufenthalt aus London angereist und hatte beide nach zurück nach Irland begleitet. Die Gesamtkosten ihrer Erziehung bezifferte Boyle auf exakt 914 Pfund, 3 Schillinge und 9 Pence. LP I/5, 64 (23.11.1638). Wenig später bereiteten sich beide bereits auf ihre *Grand Tour* vor. CHA, CM XX/81 (Boyle an Lord Ranelagh, 23.08.1639).

83 CHA, CM XVIII/120 (Robert Carew an Richard Carew, 29.02.1635).

84 CHA, CM XVIII/101 (Robert Carew and Boyle, 1635). Welche Lehrmaterialien für den Irischunterricht verwendet wurden, ist unbekannt. Belegt ist lediglich „a booke of french verbs“, weitere Hilfsmittel für den Sprachunterricht finden sich in den Quellen nicht. CHA, CM I/253 (07.02.1615).

85 CHA, CM XX/150 (25.02.1640, Isaac Marcombes and Boyle); XVIII/101 (Robert Carew and Boyle, 1635); XVIII/106 (Henry Wotton an Boyle, 19.01.1636).

86 CHA, CM XVIII/91 (Robert Carew an Boyle, 28.10.1635). Der Tutor der beiden Kinder, Robert Carew, schätzte deren Begabung sehr unterschiedlich ein. Francis Boyle sei, so Carew, „not soe much given to his booke as my most hono[re]d and affectionate M[aste]r Robert“. Dagegen sei Robert Boyle „of the rarest memory that ev[er] I knew“. CHA, ebd., 101 (Carew and Boyle, 1635); ebd., 119 (Carew an Boyle, 29.02.1635). Robert Boyle erlangte später als Naturphilosoph Berühmtheit. Francis Boyle war dagegen auch nach seinem Aufenthalt in Eton so schlecht ausgebildet, dass sein zweiter Tutor, Isaac Marcombes, während der gemeinsamen *Grand Tour* schrieb: „[E]xcept reeding and witting English he was grounded in nothing of the worlde“ CHA, CM XXII/109 (Marcombes an Boyle, 20.12.1641).

87 CANNY, *The Upstart Earl*, S. 46–52, 88 f.

ren Heiratskandidaten einschätzen zu können, hatte sich Boyle eigens ein „booke of Irish nobilities“ besorgt und es intensiv studiert (um welches Werk es sich handelt, ist unbekannt).⁸⁸ Als Boyle 1617 mit Blick auf seine Tochter Sarah (*1609) Heiratsverhandlungen aufnahm, legte er größten Wert auf die Feststellung, dass der potenzielle, aus einer neuenglischen Beamtenfamilie stammende Ehegatte Thomas Moore als „the beste mache at this daye in Irelande“ galt.⁸⁹

Tab. 1: Richard Boyles Kinder und deren Ehepartnerinnen und -partner. Siehe LP II/5, 237 f.; CANNY, *The Upstart Earl*, S. 88 f.

	Name	*	Hochzeit	Ehepartner/in
1	Roger	1606	–	[†1615]
2	Alice	1608	29.07.1621	David Barry, Earl of Barrymore
3	Sarah	1609	29.07.1621	Sir Thomas Moore
4	Lettice	1610	25.07.1629	George Goring
5	Joan	1611	15.08.1630	George Fitzgerald, Earl of Kildare
6	Richard	1612	12/1633	Elizabeth Clifford
7	Catherine	1615	04/1630	Arthur Jones, Viscount Ranelagh
8	Geoffrey	1616	–	[†1616]
9	Dorothy	1617	13.02.1632	Sir Arthur Loftus
10	Lewis	1619	26.12.1639	Elizabeth Fielding
11	Roger	1621	27.01.1641	Margaret Howard
12	Francis	1623	24.10.1639	Elizabeth Killegrewe
13	Mary	1625	07/1641	Charles Rich
14	Robert	1627	–	[blieb unverheiratet]
15	Margaret	1629	–	[†1637]

Mit dem 1630 geschlossenen Ehebündnis seiner Tochter Joan (*1611) mit dem Earl of Kildare, George FitzGerald (1612–1660), gelang Boyle dann tatsächlich ein besonderer Coup: Es handelte sich um das Oberhaupt einer Familie des irischen Hochadels.⁹⁰ Umgehend ließ er die Stammtafeln der irischen Dynastien Kildare, Desmond

88 CHA, CM VII/13 (Robert Waller an Richard Boyle, 10.04.1616). Boyles jüngste Tochter Mary (*1625) wies wiederholt Heiratskandidaten, die ihr Vater für sie vorgesehen hatte, energisch zurück. Vgl. LP I/5, 139 (04.06.1640). Schließlich heiratete sie gegen den Willen ihres Vaters einen jüngeren Sohn des Earl of Warwick. Zu Richard Boyles Heiratspolitik in Bezug auf seine Töchter Lettice (*1610) sowie Catherine (*1615) – und nicht zuletzt seiner Einflussnahme auf deren Eheleben – vgl. etwa CHA, CM XIX/12 (Robert Carew an Boyle, 14.07.1637); XX/99 (Boyle an Lord Ranelagh, 23.08.1639).

89 CHA, CM VIII/165 (John Blennerhasset an Boyle, 19.11.1617).

90 LP I/2, 109 (15.08.1630).

sowie Ormond genealogisch überprüfen, um nachzuweisen, dass es sich bei der Familie seines neuen Schwiegersohns sogar um das älteste Adelshaus Irlands handelte, an dessen überragender ständischer Ehre er und seine Nachkommen künftig partizipieren konnten. Wie erwartet ergaben Boyles Nachforschungen, dass das der Fall war. In seinen Aufzeichnungen notierte er:

John ffitz Thomas ffitz Maurice ffitz Gerald was the first Earle of Kildare, and was created the earle 14 Maii 1316. James ffitz Edmond Butler was the first Earle of Ormond, and was created Earle in october 1328. Maurice ffitz Thomas ffitz gerald was the first Earle of Desmond, and was created Earle the xxviiith of August 1329.⁹¹

Daraufhin erklärte Boyle, er sei „a better Gentleman than any Geraldin[e]“.⁹² (Dabei spielten sicherlich auch die aus seiner Sicht schlechten Manieren seines Schwiegersohns eine Rolle, den er als „little George Kildare“ bezeichnete.)⁹³ Die Familie FitzGerald, die sich seinen Recherchen zufolge als das vornehmste Adelsgeschlecht Irlands erwiesen hatte, galt von nun an als Referenzpunkt seiner dynastischen Bemühungen. Auch in den Folgejahren setzt Boyle daher seine Archivrecherchen, „[his] searches of Ancient Records“, mit der Unterstützung zahlreicher Freunde und Klienten unvermindert fort. Er fertigte sogar eigenhändig Stammtafeln verschiedener irischer Adelshäuser an und verschickte diese an ihm nahestehende Personen.⁹⁴ Zugleich ließ er das Familienwappen der FitzGerald auf eigene Kosten – und wohl keineswegs zufällig gemeinsam mit dem Wappen der Grafschaft Cork – an mehreren Gebäuden anbringen, zu denen auch die mit maßgeblicher finanzieller Unterstützung Boyles errichtete Residenz seines Schwiegersohns in Maynooth zählte.⁹⁵ Ganz so wie im Fall des Grabmals, das Richard Boyle zu Ehren seiner Gattin in Auftrag gegeben hatte, kam das erworbene ständische Prestige nur dann voll zur Geltung,

91 LP I/2, 100 (ohne Datum). (Hervorhebung durch mich). Als ‚Geraldine‘ wurden die Angehörigen der anglo-irischen Adelsdynastie FitzGerald – in den Hauptlinien Kildare und Desmond – bezeichnet.

92 SCA, Str P 6, 34–38 (Wentworth an Laud, 18.03.1634), hier zit. 36. Um die Überschreitung ständischer Grenzen durch Boyle kenntlich zu machen, hatte Kildare daraufhin angeblich erwidert: „[H]is pott Boyles-over.“ (Hervorhebung durch mich). Vgl. CANNY, *The Upstart Earl*, S. 14.

93 LP II/4, 223–225, hier zit. 223 (Schreiben Boyles, November 1641). George Kildare wurde aufgrund seiner „wilde discourses and actiones“ mit zahlreichen Skandalen in Verbindung gebracht. Vgl. CHA, CM XX/53 (Arthur Jones an Boyle, 13.06.1639). Bereits wenige Jahre nach seiner Hochzeit hatte er den Zorn seines Schwiegervaters auf sich gezogen, weil er sich „soddenly and secretly“ von seiner Familie entfernt hatte. LP I/4, 43 (24.08.1634). 1638 geriet Kildare durch eigenes Verschulden in Haft und hinterließ eine notleidende Familie, wie Boyle in seinen Aufzeichnungen betonte: „[H]e had lefte at Maynoth [seiner Residenz] his 4 children, and a devowring ffamuly of 40 idlers, without any provision of meat, or money to susteyn them.“ LP I/5, 46 (07.04.1638).

94 Siehe etwa LP I/4, 15 (04.03.1634). In diesem Fall hatte Boyle „a fair pettidegree“ der Adelsdynastie FitzGerald, der sein Schwiegersohn angehörte, angefertigt („drawen up by my selfe“).

95 LP I/4, 45 (12.09.1634): „I agreed with ffrances, the Tombe maker, dwelling in the back Lane, neer Kildare Hall, to fynishe the cutting of the earle of Kilde & his Ladies’ [sic] *Armes* over the owtward gate of Maynooth.“ (Hervorhebung durch mich).

wenn es zugleich dazu diene, den kulturellen Abstand zur irischen Adelsgesellschaft zu überbrücken.

Zwingend erforderlich war es daher, dass sein bereits erwähnter Schwiegersohn David Barry aus dem irischen Adelsgeschlecht der Barrymores sich demonstrativ als Boyles Klient zu erkennen gab, ihn bei öffentlichen Auftritten begleitete und sich wiederholt in dessen Dubliner Stadtresidenz aufhielt (nach seinem Tod 1642 wurde Barrymore sogar in Boyles Kapelle in Youghal beigesetzt).⁹⁶ Und deshalb verwundert es auch nicht, dass Boyle es selbst unter schwierigsten Umständen, etwa nach Ausbruch der *Irish Rebellion*, keinesfalls an der demonstrativen Wertschätzung des irischen Adels fehlen ließ. Beispielsweise schrieb er im Oktober 1642 an den irischen Magnaten James Butler, Earl of Ormond (1610–1688), seine besondere Ehrerbietung gelte „the noble Family from which you are descended“.⁹⁷

Ebenfalls ganz wesentlich aus Gründen der Patronage gründete Boyle mehrere Schulen, die sich immer auch an die einheimische Bevölkerung richteten, etwa in Bandon (1634/37), Lismore (1634/36) und Youghal (1613/16).⁹⁸ In der aus England stammenden Siedler- und Beamtenaristokratie lagen solche inklusiven, zumeist mit königlichen Privilegien ausgestatten *free schools* im Trend. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gehörten sie zum politischen Sendungsbewusstsein der Immigranten.⁹⁹ Daher legte Boyle größten Wert auf die Feststellung, in der von ihm erbauten Schule in Bandon würden nicht allein die Söhne ortsansässiger neuenglischer Familien unterrichtet, sondern auch und gerade „8 Irish children“. Fast die Hälfte der Schulkinder waren somit irischer Herkunft.¹⁰⁰ Boyle ging es also wohl auch hier darum, sein Engagement zugunsten einheimischer Familien unter Beweis zu stellen.

Damit verbunden waren erhebliche Bemühungen um eine angemessene personelle Ausstattung. So gelang es ihm, einen in der Nähe von Dublin tätigen, hoch angesehenen Lehrer zu einem Wechsel nach Lismore zu überreden, wo dieser das Amt

⁹⁶ CANNY, *The Upstart Earl*, S. 48. Vgl. z. B. NLI, MS 43,266 (William St. Leger an Boyle, 01.01.1642), darin: Barrymore als Vertrauensperson und Kurier; CHA, CM II, fol. 36–38 (Boyle an Barrymore, 06.06.1634).

⁹⁷ BL, Add MS 4106, fol. 197r (Richard Boyle an James Butler, Earl of Ormond, 07.10.1642). Zugleich ist hier darauf hinzuweisen, dass Ormond als regierungstreuer irischer Fürst ebenso wie Boyle mit der mangelnden Wertschätzung englischer Adelskreise zu kämpfen hatte. So hatte Ormond bereits 1630 erklärt, „that he was an English Earle [and] that he and his ancestors had ever been loyall to the Crowne“ – eine Aussage, die Boyle aufmerksam zur Kenntnis nahm und in einem Schreiben an den englischen Lord Treasurer Richard Weston sogar wörtlich zitierte. CHA, CM XVII/36* (Boyle an Weston, November 1630).

⁹⁸ Vgl. etwa LP I/4, 6 (10.01.1634), 207 (05.09.1636). Vgl. auch ebd. 216 (18.12.1636: Baukosten der Schule in Bandon); ebd. 224 (15.02.1637: erneut Baukosten der Schule in Bandon); NLI, MS 13237/17 (Augustine Atkins an Boyle, 04.04.1634: „prepar[aci]ons for the school and almes houses“); ebd. (Atkins an Boyle, 02.05.1634).

⁹⁹ Vgl. BARDON, *Plantation of Ulster*, S. 313–315.

¹⁰⁰ NLI, MS 13237/8 (John Leake an Boyle, 18.12.1623): „[H]e [der Schulmeister] hath 12 English and often 8 Irish children.“

des Schulmeisters übernahm. Dessen Umzug an seinen neuen Dienort unterstützte Boyle mit einem großzügigen Kredit.¹⁰¹ Zugleich ließ er wiederholt Erkundigungen über die Befähigung potenzieller Kandidaten einholen.¹⁰²

Eine besonders wichtige Rolle spielte die auf Betreiben Boyles im Mai 1613 gegründete *free school* in Youghal, die er in seinen Aufzeichnungen immer wieder erwähnte und auf die er unentwegt persönlich Einfluss nahm (an den Lehrinhalten zeigte er allerdings kein großes Interesse).¹⁰³ So notierte er am 7. April 1616 anlässlich der Einweihung des Schulgebäudes: „[M]y freeschool in yoghall receved dedication.“¹⁰⁴ In den Vorjahren hatte Boyle verschiedene Handwerker bezahlt und ein Stipendium eingerichtet, das der Besoldung des Schulmeisters sowie des pädagogischen Hilfspersonals diente.¹⁰⁵ Um das Tagesgeschäft in der Schule kümmerte sich Boyles anglo-irische Schwiegermutter Alice Fenton, der er zu diesem Zweck im Mai 1613 ein Budget von fünfzig Pfund zur Verfügung gestellt hatte.¹⁰⁶

Dass Boyle hier die Hilfe seiner Schwiegermutter in Anspruch nahm, ist in zweifacher Hinsicht aufschlussreich. Denn einerseits war der Aufbau einer solchen *free school* eine standesgemäße karitative Beschäftigung für eine Dame aus der irischen Oberschicht. Aus diesem Grund übertrug Boyle seiner Schwiegermutter in den Folgejahren weitere verantwortungsvolle Aufgaben und integrierte sie systematisch in seinen Haushalt.¹⁰⁷ Andererseits verkörperte Lady Alice gerade durch ihre Zugehörigkeit zu einer bedeutenden anglo-irischen Familie den programmatischen Anspruch, die Schule auch für Einheimische zu öffnen: Alice Fenton war gerade keine englische Immigrantin, sondern verfügte als Angehörige eines irischen Adelshauses über großes Renommee. Auch hier ging es Boyle also wohl darum, seine neue irische Dynastie sozial abzusichern, indem er ständische Ehre und *Irishness* miteinander kombinierte. Denn Alice Fenton verfügte unbestreitbar über beides.

Noch vor Abschluss der Bauarbeiten ließ Boyle sein Familienwappen am Schulgebäude anbringen und machte damit deutlich, dass er die Schule als Teil seiner ge-

101 LP I/2, 19 (28.06.1621). Offenkundig handelte es sich um eine bereits bestehende Schule, die zwischen 1634 und 1636 durch einen von Boyle finanzierten Neubau ersetzt wurde. Dort übernahm dann ein „Master Goodinche“ das Amt des Schulmeisters. LP I/4, 215 (16.12.1636).

102 So etwa in CHA, CM XV/20 (Thomas Ridgeway, Earl of Londonderry, an Boyle, 04.06.1624). In diesem Fall hatte Ridgeway einem französischen Schulmeister aufgrund dessen unkonventioneller Lehrmethoden eine Stelle verschafft: „[H]e professed a more speedy method of teachinge, even without rule, then others doe with rules.“

103 CHA, CM IV/127 (Urkunde Jakobs I. über die Gründung der Schule in Youghal, 26.01.1614).

104 BOYLE, True Remembrances (1623), S. 101; LP I/1, 105 (07.04.1616).

105 LP I/1, 50; 142 (20.02.1616); 174 (09.11.1617); I/2, 55 (19.09.1622).

106 LP I/1, 23 (04.05.1613). Im Juli erhielt sie einen weiteren Zuschuss, wie sich aus Boyles Tagebuch ergibt. Vgl. Ebd., 28 (01.07.1613).

107 Vgl. CANNY, The Upstart Earl, S. 93. So erhielt sie im Mai 1626 eine kleine Anzahlung von fünfzehn Pfund, um in Boyles Residenz in Lismore die Gartenanlagen zu planen. Die Gesamtkosten beliefen sich auf hundertzehn Pfund. LP I/2, 185 (15.05.1626). Siehe bereits NLI, MS 43,266/3 (Alice Fenton an Boyle, 20.07.1608).

nealogischen Bemühungen betrachtete: Er wollte als irischer und nicht etwa ‚nur‘ als englischer Adliger anerkannt werden.¹⁰⁸ Nachdem er in Bandon eine Brücke errichtet hatte, die zum dortigen Schulgebäude führte, ließ er daher an beiden Brückenpfeilern ebenfalls demonstrativ sein Wappen befestigen.¹⁰⁹

Um seine Ziele zu erreichen, musste Boyle schließlich die Regeln irischer Patronage befolgen. Mit Piaras Feiritéir (engl. Pierce Ferriter, †1653) förderte er daher einen gälischen Barden, wie sie bereits seit dem frühen Mittelalter zur kulturellen Grundausstattung irischer Clans gehörten.¹¹⁰ So bat Feiritéir, der aus einer gälisierten anglo-irischen Adelsfamilie stammte, Boyle im März 1629 in einer Rechtsangelegenheit um Hilfe. Dieser setzte sich nicht nur wiederholt für seinen Schützling ein, sondern unterstützte ihn auch finanziell.¹¹¹ Feiritéir zeigte sich im Gegenzug erkenntlich und verfasste mindestens ein Lobgedicht auf Boyle und seine Familie – Boyle wird darin als „der tapferere Earl of Cork“ (*Iarla calma Chorcaigh*) bezeichnet.¹¹² Ganz so wie andere irische Adelshäuser traten damit auch die Boyles als Mäzene ihres persönlichen Dichters auf und imitierten damit das Verhalten ihrer Umwelt. Und so ist es auch keineswegs verwunderlich, dass der irische Gelehrte Garrett FitzWilliam mit der Bitte um ein Stipendium ausgerechnet an Boyle herantrat und ihn aufgrund älterer Gefälligkeiten demonstrativ als „his [...] very bountifull patron“ bezeichnete.¹¹³

Gemäß der Logik der frühneuzeitlichen Patronage bekräftigte etwa auch der gälische Ire Fynn O’Driscoll „[that] he would submit himself wholly unto yo[ur] honorable disposic[i]on towards him and his posterity.“¹¹⁴ Ganz in diesem Sinne hatte sich der irische Adlige Owen McSwine bereits früh „w[it]h all [his] followers“ in den Schutz Boyles begeben und in einem an ihn gerichteten Brief erklärt, er beabsichtige „to become yo[ur] tena[n]tt“. Die so entstandenen wechselseitigen Treue- und

108 LP I/1, 76 (20.06.1615).

109 TOWNSHEND, *Life and Letters*, S. 83. Vgl. LP I/4, 224 (15.02.1637): „And at my own chardges, [I] have made a new bridge of lyme and Stone over the smaller River of Bandon, to mak a faier and drye passadg to those my new intended bwildings.“ (Hervorhebung durch mich).

110 Zur irischen Literatur um 1600 und ihrer politischen Bedeutung vgl. CUNNINGHAM, *Native Culture and Political Change in Ireland*; DIES., *The World of Geoffrey Keating*; Ó BUACHALLA, *James our True King*; LEERSSEN, *Mere Irish*; CABALL, *Lost in Translation*.

111 LP I/2, 304 (08.03.1629); NLI, MS 13237/3 (Edmond Ferriter [sic] an Boyle, 17.07.1623). Bereits Pierce Ferriters Vater Edmond betrachtete sich als Klient Boyles, da ihm dieser Ländereien übertragen hatte: „I will during life praye and alsoe my Service shalbe for you[r] hono[r]s [...] favo[u]r.“

112 Ó DUINNÍN, *Dánta Phiarais Feiritéir*, hier S. 105.

113 CHA, CM III/37v (Garrett FitzWilliam an Boyle, 1609), vgl. ebd., 37r: „[C]onsider therefore my poverty, which consisteth in apparrell, bookes, and such like, which are most necessarie and needfull for students and such as followe learninge.“ Ganz in diesem Sinne bemühte sich Boyle bereits früh etwa auch um eine Übersetzung der Bibel ins Irische. Ebd., I/80 (Boyle an Robert Cecil, 17.02.1602).

114 NLI, MS 13237/9 (Morgan Polden an Boyle, 30.03.1624). O’Driscoll hatte sich laut Polden ihm gegenüber auf diese Weise geäußert.

Schutzpflichten wurden anschließend durch die Übergabe kostbarer Geschenke symbolisch dokumentiert.¹¹⁵ In Bandon erhielt Donogh McTeige Carty auf persönliche Veranlassung Boyles ein Belobigungsschreiben überreicht und konnte sich von nun an als dessen Klient ausweisen.¹¹⁶ Solche Patronagebeziehungen dienten wie üblich der Akkumulation ständischer Ehre, demonstrierten aber immer auch landsmannschaftliche Verbundenheit. Der Aufbau ständischer Ehre und der Abbau kultureller Differenzen vollzogen sich parallel.

Dabei kam es entscheidend darauf an, konfessionelle Differenzen in den Hintergrund treten zu lassen. So orientierte sich Boyle in ganz wenigen Einzelfällen zwar auch im Umgang mit Iren an der Konfession, bereute es dann aber zumeist. Der Konfessionsfaktor gefährdete sein großes Ziel, nämlich die Aufnahme in irische, weit überwiegend katholische Adelskreise. So war er im August 1620 im Umfeld der anglo-irischen Adelsfamilie Roche bei einer Hochzeit zu Gast. Als bekannt wurde, dass das Brautpaar bereits von einem katholischen Priester verheiratet worden war und jetzt lediglich die offizielle anglikanische Eheschließung nachgeholt werden sollte, verließ er die Feierlichkeiten aus Gewissensgründen fluchtartig.¹¹⁷ Dass ein vorzeitiges Verlassen der Hochzeit allerdings gegen elementare ständische Regeln verstieß, wurde Boyle schnell bewusst, und so notierte er anschließend zerknirscht: „*I unnobly did withall.*“¹¹⁸ Auch aus seiner Sicht stand somit außer Frage, dass konfessionelle Skrupel schnell als ‚unadlig‘ galten und seinen Bemühungen um Aufnahme in die irische Adelsgesellschaft konterkarierten. Ein solcher Fall sollte sich daher so schnell auch nicht wiederholen.

Ganz im Gegenteil nahm er sogar den Vorwurf der konfessionellen Devianz billigend in Kauf, um in ständischer und landsmannschaftlicher Hinsicht zu punkten. Denn gerade *weil* er die Nähe zu irisch-katholischen Dynastien suchte und seine irischen Klienten materiell unterstützte, galt er selbst in bestimmten Kreisen phasen-

115 NLI, MS 13236/2 (Owen McSwine an Boyle, 16.07.1602). Vgl. z. B. auch ebd. 13237/19 (an Boyle gerichtete Supplik seines irischstämmigen Pächters Donogh McTeige Carty, 02.08.1634): „I and my poore wiffe and chyl dren have no [o]ther helpe nor shelter under god and the kinge but your honor.“

116 NLI, MS 13237/19 (Augustine Atkins an Boyle, 26.07.1634), persönlicher Vermerk Boyles: „commending his care in my business“. McTeige Carty hatte dort wiederholt Pachtrückstände eingetrieben. Vgl. z. B. ebd. 13237/18 (McTeige Carty an Boyle, 14.06.1634).

117 Ein solcher konfessioneller Doppelritus war in katholischen Kreisen nicht ungewöhnlich und sozial akzeptiert. Vgl. grundlegend Bossy, *Counter-Reformation*, hier S. 160–168. So plädierte etwa der anglikanische Bischof William Bedell 1636 dafür, die private Verheiratung von Brautpaaren durch einen katholischen Priester sogar ganz offiziell zu akzeptieren, wenn anschließend die Zustimmung eines anglikanischen Pastors eingeholt wurde: „Soe in mariadges [...] if they marie privately w[i]t[h] a Priest yet w[i]t[h]in a moneth they come before the Minister, and ratifie their mariadge, soe doinge, [they are] never to be called upon in the Courts Judicall.“ CHA, CM XVII/58 (William Bedell, Memorandum, 24.01.1631). (Hervorhebung durch mich).

118 LP I/1, 258 (30.08.1620). (Hervorhebung durch mich).

weise als Katholik.¹¹⁹ Wie Boyle 1632 rückblickend schrieb, hätten ihm seine politischen Gegner, zu denen in den Anfangsjahren etwa der elisabethanische Lord Justice Sir Henry Wallop (ca. 1540–1599) zählte, wiederholt vorgeworfen, „that I kept in my Abbyes ffraternities and Convents of ffryars in their habits who said Mass Continually, and that I was suspected in my Religion.“¹²⁰ Trotz seiner offenkundigen politischen Instrumentalisierung deutet gerade dieser Vorwurf darauf hin, dass es Boyle tatsächlich gelungen war, den Konfessionsfaktor zugunsten ständischer und kultureller Faktoren in den Hintergrund treten zu lassen. Seine ‚eigentliche‘ Konfession galt als so rätselhaft, dass sie politischen Angriffen ausgesetzt war.

Dass Boyles Strategie, sich durch den Abbau landsmannschaftlicher Differenzen und die gleichzeitige Zurückstellung der Konfessionsfaktors in die irische Adelsgesellschaft zu integrieren, erfolgreich war, zeigt sich schließlich eindrücklich in der Person seines Sohns Lewis, Viscount Kinalmeaky (1619–1642). Denn obwohl sich Lewis Boyle in der *Irish Rebellion* als Offizier der protestantischen Kriegspartei anschloss,¹²¹ wurde er nach seinem Tod in der Schlacht von Liscarroll (1642) in der gälischen Poesie der Folgejahre, etwa in den Gedichten David Ó Bruadairs (1625–1698), aufgrund seiner Ritterlichkeit und Galanterie als Held verehrt – und zwar gleichberechtigt neben gälischen Adligen sowie Figuren der irischen Mythologie.¹²² Keinerlei Rolle spielte dabei, dass Lewis Boyle durch seinen Tutor Isaac Marcombes, der seinen Schützling auf dessen *Grand Tour* begleitet hatte, eine calvinistisch geprägte Erziehung erhalten hatte.¹²³ So hatte das abendliche Bibelstudium mit anschließenden ausführlichen Erläuterungen des engagierten Calvinisten Marcombes zu dessen fes-

119 Wenn es sich für ihn lohnte, war er jedoch gelegentlich dazu bereit, Katholikinnen und Katholiken sogar aktiv zu verfolgen. So sorgte er 1613 für die Festnahme des katholischen Missionars Thomas Fitzgerald, hielt ihn auf seinem Landsitz in Youghal gefangen und lieferte ihn anschließend an die Dubliner Regionalregierung aus. LP I/1, 21 (April 1613). Auch in den Folgejahren hielt Boyle die Krone über potenzielle katholische Verschwörungen auf dem Laufenden. In einem an Vizekönig Falkland gerichteten Schreiben legte Boyle größten Wert auf die Feststellung, dass er sich über die Versammlungsorte der katholischen Untergrundkirche in der Provinz Munster gleichsam im ‚Studentakt‘ – „[at] howly notice“ – unterrichten ließ. LP I/2, 154 (Boyle an Falkland, 12.04.1625). **120** BL, Add MS 22267, fol. 7v; vgl. BOYLE, *True Remembrances* (1632), vii.

121 Vgl. BL, Egerton MS 80, bes. fol. 31 (Boyle an den Earl of Warwick, 25.02.1642). Während Lewis Boyle zuvor das ‚Sorgenkind‘ seines Vaters gewesen war, erwies er sich im Militärdienst als äußerst kompetent und tapfer: „[He] hath done many brave things beyond expectation.“ CHA, CM XXII/165 (Boyle an Isaac Marcombes, 09.03.1642), vgl. XIII/30, 81, 135.

122 MAC ERLEAN (Hrsg.), *The Poems of David Ó Bruadair*, hier bes. Bd. 2, S. 51–57 [Gedicht 12], dort als „Lord Cineáil mBéice“ [Lord Kinalmeaky]. Vgl. CANNY, *The Upstart Earl*, S. 7, S. 181, Anm. 6; DCA, Gilbert Collection, MS 169 (James Ware, Diary), 227 (03.09.1642: Eintrag über die Schlacht von Liscarroll).

123 Zur *Grand Tour* Lewis und Robert Boyles vgl. LP I/4, 125 (09.09.1635); 157 (13.02.1636); 220 (04.02.1637); IV, 6 (11.05.1637), 62f. (13/20.11.1638; 78 (05.03.1639). In Frankreich und Italien hatte Lewis Boyle für einige kleinere Skandale gesorgt, weshalb sein Vater gezwungen gewesen war, verschiedene „incensed angry Letter[s]“ an Marcombes zu schreiben. Vgl. etwa CHA, CM XIX/74 (Lewis Boyle an Richard Boyle, 27.12.1638); XIX/76 (Isaac Marcombes an Richard Boyle, 27.12.1638).

tem Tagesablauf gehört.¹²⁴ Zudem hatte er wie erwähnt auf Anweisung seines Vaters zeitweilig im calvinistischen Genf studiert.¹²⁵ Genauso wenig schadete es seinem Ruf, dass er in der *Irish Rebellion* für die Hinrichtung von Katholiken verantwortlich gewesen war (als Reaktion auf seinen Tod war an sechs gefallenen katholische Offiziere sogar ein ritueller Racheakt vollzogen worden).¹²⁶ Im Gegenteil: In der nachträglichen Deutung des Geschehens trat die Konfession völlig in den Hintergrund. Maßgeblich war einzig und allein die gezeigte Verschränkung von Stand und *Irishness*. Mit Lewis Boyle war ein Familienmitglied nunmehr dazu in der Lage, seine irischen Standesgenossen literarisch zu repräsentieren – trotz konfessioneller Differenzen.

Materielle Kultur

Boyles Bemühungen, seinen sozialen Aufstieg durch kulturelle Anpassung abzusichern und zu legitimieren, zeigen sich nicht zuletzt auch in der materiellen Kultur: Er setzte irische Gegenstände, Genussmittel und Ressourcen ein, um sich als anglo-irischer Adliger in Szene zu setzen.¹²⁷ Wie aus seinen Aufzeichnungen hervorgeht, verschenkte er mit Vorliebe Kleidungsstücke, Speisen und Getränke, die zeitgenössisch als dezidiert irisch galten, an enge Verbündete und Freunde.¹²⁸

So besiegelte er im Juli 1622 die Vermählung seiner Tochter Catherine mit dem Sohn des englischen Adligen Sir Thomas Beaumont, indem er dem Bräutigam kostbare Geschenke übergab, darunter größere Mengen gefärbte Wolle aus der süd-irischen Grafschaft Waterford („9 bundles of mingled coloured irish ffryce“) sowie eingelegte Muscheln, die an der irischen Ostküste in besonderer Qualität hergestellt wurden.¹²⁹ Mit dem Erzbischof von Canterbury und dem in Dublin residierenden irischen Vizekönig erreichten Boyles Geschenke die höchsten Kreise.¹³⁰ Dabei hielt er nicht nur die sozialen Regeln des Gabentauschs penibel ein, sondern beobachtete

124 CHA, CM XX/147 (Marcombes an Boyle, 12.04.1639); XXI/2 (Marcombes an Cork, 25.03.1640).

125 Vgl. etwa LP I/4, 157 (13.02.1636); IV/11 (14.04.1637). Richard Boyles jüngere Sohne Francis und Robert hielten sich während ihrer *Grand Tour* seit 1639 ebenfalls in Genf auf. Vgl. etwa LP I/5, 112 f. (28.10.1639), 115 (09.11.1639); CHA, CM XXI/86 (Isaac Marcombes an Boyle, 20.01.1641), XXII/36 (Marcombes an Boyle, 14.07.1641).

126 LP I/5, 214 (03.09.1642); CHA, CM XXII/144 (John Langton an Boyle, 05.02.1642)-

127 Zur gestiegenen Bedeutung einer kulturwissenschaftlich ausgerichteten Materialitätsforschung vgl. FÜSSEL, Die Materialität der Frühen Neuzeit; SIEBENHÜNER, Things That Matter.

128 Erste Hinweise finden sich bereits im September 1616, als Boyle irische Wolle an eine befreundete Adlige verschenkte: „I gave my Ladie Brian *as much mingled fyne ffryze* as will make her a gown at her departure from me.“ LP I/1, 126 (10.09.1616). (Hervorhebung durch mich).

129 LP I/2, 49–50 (26.07.1622): „My lo[rd] Beaumont departed Lismoor to tak[e] shipping at yoghall. I gave him [...] 9 bundles of mingled coloured irish ffryce & a barrrell of pyckled skallops.“ Weitere Fälle z. B.: Ebd., 138 (09.09.1624), 62 (11.11.1622), 197 (26.09.1626); I/4, 66 (01.01.1635) usw.

130 So notierte Boyle im September 1626 in sein Tagebuch: „I sent my lettres and 15 yards of ffyne black irish ffryze to my lo[rd] of Canterbury.“ LP I/2, 197 (26.09.1626). Die Ehefrau des irischen Vize-

auch das Verhalten seiner Standesgenossen aufmerksam und reagierte entsprechend.¹³¹ So organisierte Boyle im März 1629 in größter Eile zwei besonders prachtvolle irische Windhunde für den königlichen Favoriten James Hay, Earl of Carlisle (ca. 1580–1636), weil mit Dominick Sarsfield bereits ein irischer Adliger mit einem ganz ähnlichen Geschenk für Aufsehen gesorgt hatte.¹³² Umgekehrt erhielt Boyle selbst regelmäßig irische Produkte von seinen Klienten, für die er sich zumeist umgehend erkenntlich zeigte.¹³³

Eine besondere Rolle spielte ab 1628 Whiskey, den Boyle mit dem zeitgenössischen irischen Begriff als „Usquebaugh“ bezeichnete. So erhielt der zweite Earl of Suffolk, Theophilus Howard (1584–1640), der kurz zuvor das Erbe seines Vaters angetreten hatte, im Oktober 1628 erstmals „some us[qu]jeba[u]gh“ als Geschenk.¹³⁴ Wenig später überreichte Boyle dem Erzbischof von Canterbury, George Abbot (1562–1633), ein kleines Fässchen mit besonders hochwertigem Whiskey, das er zuvor seinerseits von einem befreundeten Iren geschenkt bekommen hatte.¹³⁵ Dem Earl of Cumberland ließ er durch einen seiner Söhne bei dessen Englandreise ebenfalls „a Renlett of usebagh“ überbringen.¹³⁶ Wie aus einem am 31. Dezember 1628 angefertigten Tagebucheintrag hervorgeht, hatte sich inzwischen, ganz nach den Regeln von Gabe und Gegengabe, eine ‚Tauschbörse‘ irischer Gegenstände entwickelt – Boyle organisierte gerade Geschenke zum Neujahrstag:

M[aste]r Wiseman sent me a *Ronlet of Vscebagh*, which I sent my Lo[rd] Totneis, and I exchanged my peec of *dongarvan mingled colored ffrize* with John Buckner, for a peec of black ffrize, which I sent my lo[rd] of Canterbury to make him a cassock.¹³⁷

Erneut überkreuzten sich in diesen Praktiken des Schenkens die Kategorien Stand und *Irishness*. Um seine ständische Ebenbürtigkeit unter Beweis zu stellen, orientier-

königs Henry Cary, Viscount Falkland, und deren gemeinsamer Sohn wurden ebenfalls mit Wolle aus der Grafschaft Waterford beschenkt. Ebd., 138 (09.09.1624).

131 Zu den Regeln des vormodernen Gabentauschs vgl. grundlegend DAVIS, *The Gift in Sixteenth-Century France*; GROEBNER, *Gefährliche Geschenke*; ALGAZI et al. (Hrsg.), *Negotiating the Gift*.

132 LP I/2, 305 (19.03.1629).

133 LP I/1, 135 (30.11.1616): „John nagle sent me ffrize for a Jerkin.“ LP I/2, 173 (01.01.1626)

134 LP I/2, 285 (30.10.1628).

135 Ebd., 290 (10.12.1628). Am gleichen Tag erhielt Boyle zudem von einem John Bayly, dem er einen Kredit gewährt hatte, zum Dank „a gardeviance of usquabagh“ geschenkt. Vgl. außerdem etwa LP I/5, 116 (22.11.1639). (Hervorhebung durch mich). Boyle schätzte Whiskey also so sehr, dass er ihn sich eigens nach England schicken ließ, wenn er sich dort aufhielt.

136 LP I/4, 200 (15.07.1636).

137 LP I/2, 293 (31.12.1628). (Hervorhebungen durch mich). Eine Schlüsselrolle spielte womöglich der in Dublin tätige Kaufmann Arthur Champion, bei dem Boyle wiederholt größere Bestellungen aufgab. Vgl. etwa ebd., 220 (Sommer 1627); 202 (28.11.1626). Arthur Champion betrieb ein Ladengeschäft im Umfeld der Dubliner Christ Church Cathedral, wie aus einem 1638 angefertigten Rechnungsbuch hervorgeht. RCB, C.6.1.26.4.1. Champion wurde nach Ausbruch der *Irish Rebellion* im Oktober 1641 ermordet. Vgl. GIBNEY, *The Shadow of a Year*, S. 24; DARCY, *Irish Rebellion*, S. 78.

te sich Boyle an den Regeln adligen Gabentauschs. Zugleich demonstrierte er so seine Nähe zur irischen Kultur.

Hinzu traten kolonialpolitische Faktoren. Zwar besaßen irische Produkte bei weitem nicht dieselbe exotische Qualität wie Handelswaren aus der Neuen Welt. Aber auch in Irland standen die weltpolitischen Ambitionen Englands auf dem Spiel und daher mussten sich die *plantations* auch in ökonomischer Hinsicht bewähren.¹³⁸ Boyle machte sich diese Erwartungen zunutze. So erhielt etwa der englische Abenteurer Sir Walter Raleigh (ca. 1554–1618), dessen umfangreiche Ländereien in der irischen Provinz Munster er für rund tausend Pfund erworben hatte, im Juli 1617 ein Fass mit irischen Lachs „as a guyft“.¹³⁹ Dabei handelte es sich um ein klug gewähltes Geschenk, denn Boyle betrieb an der irischen Südküste seit kurzem in erheblichem Umfang kommerziellen Fischfang.¹⁴⁰ In ganz ähnlicher Weise ließ er zahlreiche kostbare Perlen, die er nach eigenen Angaben „in my River of the Bandon“ gewonnen hatte, zu Schmuckstücken weiterverarbeiten und verschenken.¹⁴¹ Anlässlich eines Londonaufenthaltes überbrachte Boyle dem Engländer Thomas Murray zudem irische Pflanzensamen „which grow exceeding well, and bring forth [a] varietie of delicate flowers.“¹⁴²

Mit Blick auf ein englisches Publikum, das aus seinen Kolonien wirtschaftliche Erfolgsgeschichten erwartete, stellte Boyle auf diese Weise seine Leistungen als Landeigentümer und Interessenvertreter der Krone eindrücklich unter Beweis. Für ihn kam es darauf an, die imperialen Ansprüche Englands selbstbewusst zu dokumentieren. Dies galt umso mehr, als der erwähnte Raleigh sich im Sommer 1617 auf seine zweite Südamerikaexpedition vorbereitete und daher beide, Raleigh wie Boyle, ein Interesse daran hatten, sich gleichsam als Experten der kolonialen Expansion zu profilieren, die über die seltene Fähigkeit verfügten, im Namen des Königs wirtschaftliche Erfolge außerhalb Englands zu erzielen. „[T]hat there was many good un-

138 BARDON, *Plantation*, S. 268 f., 307–313, 322–324; in Bezug auf Boyle vgl. die Beiträge in EDWARDS und RYNNE, *Colonial World*. Vgl. allgemein REINHARD, *Die Unterwerfung der Welt*, bes. S. 233–254, 446–453; OSTERHAMMEL, *Die Entzauberung Asiens*, bes. S. 64–68; DERS. und JANSEN, *Kolonialismus*; grundlegend WALVIN, *Fruits of Empire*.

139 LP I/1, 160 (25.07.1617); CHA, CM VIII/107 (Rechnung aus dem Jahr 1617).

140 Sein dortiges „fishe howse“ erwähnte er wiederholt in seinen Aufzeichnungen. NLI, MS 6245 (*Rental of the Estates of Richard Boyle, 1st Earl of Cork, 1639/1640*), 53 f.; MS 13236/12 (*Henry Austen an Boyle, 12.09.1617, „concerninge the fyschinge at Ardmore“*); LP I/1, 170 (22.10.1617) In den Folgejahren erzielte er dort Pachterträge in Höhe von achtzig bis hundert Pfund. Zudem erhielt er Lachse in der Form traditioneller Naturalabgaben. LP I/2, 48 (30.05.1622). Die Pacht für das Fischhaus war allerdings offenbar zunächst zu optimistisch kalkuliert. Innerhalb weniger Jahre kam es zu erheblichen Zahlungsrückständen. LP I/2, 121 (06.02.1624), 186 (17.05.1626).

141 Siehe etwa LP I/4, 56 (28.10.1634). Konkret handelte es sich um nicht weniger als hundertzwei Perlen, die er durch einen ortsansässigen Goldschmied weiterverarbeitet ließ. Vgl. etwa ebd., 66 (02.01.1635). In diesem Fall nahm Boyle „a veary Lardge Rownde faire Pearle“ als Geschenk entgegen.

142 NLI, MS 43,266/19 (*Thomas Murray an Boyle, 06.08.1641*).

known things in Ireland“, die dem Ruhm des Königs (und nicht zuletzt der Staatskasse) dienen, hatte Boyle stets betont – und aus seiner Sicht war er zweifelsohne der richtige Mann am richtigen Ort.¹⁴³

Ganz in diesem Sinne ließ Boyle in seinem Steinbruch in der Nähe von Cork seit 1617 Marmor abbauen und als Geschenk für den königlichen Haushalt nach London transportieren. Der noch weitgehend unbekannt Architekt Inigo Jones (1573–1652) sollte damit im Auftrag der Königin den Bau einer Residenz in Greenwich vorantreiben, die als besonders ehrgeizig galt: Queen’s House – aufgrund seiner klassischen, an kontinentaleuropäischen Vorbildern orientierten Bauweise ein Meilenstein der britischen Architekturgeschichte.¹⁴⁴ Boyles Engagement für die materiellen Belange der Krone zeigt sich etwa auch darin, dass er wiederholt größere Mengen Bauholz aus seinen in der Provinz Ulster gelegenen Wäldern nach England transportieren ließ, wo das Material als „Shiptymer“ in der königlichen Marine Verwendung fand.¹⁴⁵

Indem er Jakob I. und dessen Umfeld mit Ressourcen und Geschenken aus Irland versorgte, untermauerte Boyle seine Leistungen als Kolonisator und inszenierte sich zugleich als Klient des Königs, dem die *three kingdoms* am Herzen lagen und an dessen unerschütterlicher Königstreue kein Zweifel bestand. Denn als sozialer Aufsteiger, der weder über hochkarätige verwandtschaftliche Beziehungen verfügte noch über einflussreiche Gönner, war er auf die Patronage des Monarchen in besonderem Maße angewiesen.

Keineswegs zufällig ließ er im November 1615 an der Empore seiner Stadtresidenz Cork House im Dubliner Kirchspiel St. John, einem sozialen Zentrum des irischen Patriziats, demonstrativ das königliche Wappen anbringen.¹⁴⁶ Zugleich beteiligte er sich federführend an der baulichen Erweiterung des Dubliner Schlosses, dem Symbol königlicher Macht in Irland.¹⁴⁷ Ebenso wenig kann es überraschen, dass Boyle die ehrenvolle Behandlung seiner Söhne Francis und Lewis anlässlich ihrer Hochzeiten 1639 durch König Karl I. als einen Höhepunkt seiner dynastischen Bemühungen betrachtete.¹⁴⁸ In seinen Aufzeichnungen behauptete Boyle sogar, kei-

143 CHA, CM XI/84 (Edward Wray an Boyle, 10.08.1620): „[T]hat there was many good unknown things in Ireland, wherin a man might receive much profit.“ Der Verfasser zitierte ein persönliches Gespräch zwischen seinem Cousin Thomas Wray und Richard Boyle in dessen Residenz in Youghal.

144 Vgl. WILLIAMSON, *Inigo’s Stones*; TOWNSHEND, *Life and Letters*, S. 105. Der von Boyle zur Verfügung gestellte rotweiße Marmor galt als qualitativ hochwertig und wurde später als *Cork red* bekannt. Siehe LP I/1, 179 (23.12.1617).

145 Vgl. etwa ebd., 254 (26.07.1620): „I received of Stephen dank for 35 load of knees & tymer taken for his Maj[es]tys vse *out of my woods neer Innishkeen* at xs the load“. Ebd., 256 (26.08.1620): „I received of Stephen dank 40li more *on accompt for the Kings shiptymer*.“ (Hervorhebungen durch mich).

146 LP I/1, 91 (29.11.1615).

147 DCA, Gilbert Collection, MS 169 (James Ware, Diary), 199 (12.02.1630).

148 So schilderte er die Hochzeitsfeierlichkeiten seines Sohnes Francis in aller Ausführlichkeit. LP I/5, 112 (24.10.1638). Lewis Boyle wurde sogar in der königlichen Kapelle in Whitehall verheiratet.

ne Geringere als Königin Elisabeth I. habe seine besondere Königstreue bereits früh erkannt und ihn bei einer persönlichen Begegnung gegen seine Kritiker, zu denen einige ihrer höchsten Beamten zählten, verteidigt: „[A]ll his sufferings are for being able to do us service [...]. [W]e find him to be a man fit to be employed by ourselves, and we will employ him in our service.“¹⁴⁹

Boyles Verhalten besaß jedoch auch hier eine irische Dimension. Wollte er als erfolgreicher Diener der Krone und erfolgreicher Kolonialunternehmer gelten, kam es für ihn darauf an, mit *irischen* Erzeugnissen auf sich aufmerksam zu machen. Daher legte er Wert darauf, die Wirtschaftsgebäude seiner Residenz in Lismore mit einheimischen Materialien zu errichten (wofür auch pragmatische Gründe sprachen). Im nahegelegenen Youghal beschäftigte Boyle sogar einen irischen Steinmetz.¹⁵⁰

Eine solche Wertschätzung des Irischen zeigt sich besonders eindrücklich in Boyles engster Umgebung, seinem repräsentativen Stammsitz Lismore Castle. Denn dort besaß Boyle keineswegs zufällig mehrere Harfen und damit die wesentlichen Artefakte der irischen Bardenkultur. So lassen sich bereits 1614 erste finanzielle Zuwendungen an einen Harfenbauer nachweisen.¹⁵¹ Im Februar 1620 hatte er gerade ein erstes eigenes Instrument angeschafft.¹⁵² Auch diese Investition lohnte sich für Boyle doppelt. Denn einerseits benötigte ein bedeutender Adliger zwingend professionelle Musiker und Instrumente, um im Konzert der höfischen Musik mitspielen zu können. So erwähnte Boyle bereits im Juli 1616 einen hauseigenen „musicon“. Anfang 1626 hatte er bereits mehrere Musiker unter Vertrag, die er mit großzügigen Geschenken und Prämien dauerhaft an seine Familie zu binden versuchte.¹⁵³ Zudem

Ebd., 119 (26.12.1638). Während die Braut von der Königin eine Perlenkette im Wert von tausendfünfhundert Pfund als Hochzeitsgeschenk erhielt, machte der Bräutigam allerdings keine gute Figur. So hatte Lewis Boyle sich unter anderem die Hochzeitsschuhe seines Bruders ausgeliehen, statt sich neu einzukleiden. Vgl. ebd., 117 f. (07.11.1638).

149 BL, Add MS 19832, 25; BOYLE, True Remembrances (1632), vii.

150 Ausdrücklich erwähnt werden ein Brau-, ein Back- und ein Waschhaus. LP I/2, 5 (27.01.1621); I/1, 8 (01.03.1613); CHA, CM III/10 (15.07.1609, Steinmetzarbeiten in Waterford). Natürlich verwendete Boyle auch aus England stammende Baumaterialien, etwa steinerne Kamine und Türrahmen aus Bristol. LP I/5, 37 (11.12.1637). Außerdem besorgte er sich regelmäßig Kleidung sowie Haushaltsgegenstände von verschiedenen Vertrauenspersonen in England. CHA, CM II/8 (John Rowley an Richard Boyle, 20.05.1606); II/36 (Rechnungen der Jahre 1604–1607). Als Boyles Schneider in London war zumeist ein Master Perkins tätig. Ebd., VIII/81 (Perkins an Boyle, 17.07.1617); NLI, MS 13237/9 (Perkins an Boyle, 25.02.1624). Aus ungeklärten Gründen tauchte dieser als „Perkins the Jerkine maker of St. Martin“ in einem populären antispansischen Londoner Kneipenlied auf. CHA, CM XIV/322 f. (George Calvert an Boyle, 17.03.1624).

151 LP I/1, 36 (Januar 1614), 65 (Februar 1615). Diese Einträge belegen zwar keineswegs, dass Boyle bereits zu diesem Zeitpunkt eine Harfe erworben hatte. Entsprechende Kontakte bestanden jedoch bereits und wurden in der Folgezeit noch intensiviert. Vgl. etwa ebd., 119 (22.07.1616); I/2, 321 (14.05.1629).

152 LP I/1, 241 (20.02.1620).

153 Ebd., 119 (22.07.1616); LP I/2, 173 (01.01.1626). Vgl. ebd., 211 (30.03.1627).

ließ er immer wieder seine Kontakte spielen, um sein Orchester mit Instrumenten auszustatten.¹⁵⁴

Andererseits kam es aber immer auch darauf an, gälische Kunstformen zu fördern und auf diese Weise kulturelle Differenz abzubauen. Harfen leisteten beides: Sie bewiesen Boyles erlesenen Kunstgeschmack, profilierten ihn als Adligen und brachten seine besondere Verbundenheit mit der irischen Kultur zum Ausdruck. So war der bereits erwähnte, von Boyle stark geförderte Barde Piaras Feiritéir für sein ausgezeichnetes Harfenspiel bekannt.¹⁵⁵ Als Geschenke für hochgestellte Persönlichkeiten spielten Harfen ebenfalls eine wichtige Rolle.¹⁵⁶ Sogar nach Eton, wo wie erwähnt Francis und Robert Boyle die Schule besuchten, schickte Richard Boyle eigens eine Harfe, die der Tutor seiner Söhne entgegennahm.¹⁵⁷ Wie dieser Fall deutlich macht, waren irische Kunstgegenstände ausgesprochen nützlich für die ständische Reputation ihrer Besitzer und erbrachten gegenüber der irischen Adelsgesellschaft den Nachweis einer besonderen Wertschätzung Irlands.

Boyle verwendete irische Artefakte wiederholt in dieser doppelten Eigenschaft. Beispielsweise schenkte er der Universität Oxford im Januar 1629 eine kostbare, wohl aus einer irischen Werkstatt stammende Bibelhandschrift.¹⁵⁸ Damit trat er als Förderer einer bedeutenden Universität in Erscheinung, erreichte aber zugleich mehr als das, denn solche Manuskripte galten im irischen Adel als Beleg der kulturellen Überlegenheit der irischen Zivilisation.¹⁵⁹ So erhielt Boyle im Januar 1634 eine handgefertigte Bibel als Geschenk seines Schwiegersohns George FitzGerald, Earl of Kildare, der wie erwähnt einem der vornehmsten Adelshäuser Irlands angehörte.¹⁶⁰ Boyle verschenkte seinerseits wiederum mehrere „manuscript books of Religeon“ an den Erzbischof von Armagh, James Ussher (1581–1656).¹⁶¹ Aufwendig gestaltete Handschriften erfüllten in Irland eine zentrale identitätsstiftende Funktion und wiesen ihre Besitzer als besondere Kenner des Landes und seiner Bewohner aus – und ganz offensichtlich setzte Boyle einiges daran, diese kulturelle Nähe unter Beweis zu stellen. „I have [...] made it a great parte of my study to understand this kindome

154 LP I/1, 157 (29.06.1617).

155 Ó DUINNÍN, *Dánta Phiarais Feiritéir*.

156 CANNY, *The Upstart Earl*, S. 195, Anm. 22 (mit weiteren Verweisen).

157 LP I/5, 61 (16.10.1638): „W[illia]m chettle delivered Robert carew [dabei handelt es sich um den erwähnten Tutor] to paie Sir Henry wotto[n] Itallien at Eaton v^h, which with xx^s he gave his man that brought over his harpe.“ (Hervorhebung durch mich).

158 LP I/2, 284 (27.01.1629): „I sent my manuscript byble to my vnckle, Doctor weston, to be as my gift given to the library of christchurch colledg in oxford, and paid 3^s & 6^d for bynding.“

159 Siehe Kapitel IV dieser Arbeit. Vgl. GILLESPIE, *The Problems of Plantations*, S. 57 f.; DERS., *Reading Ireland*, bes. S. 117; CABALL, *Lost in Translation*; LEERSSEN, *Mere Irish*, S. 274.

160 LP I/4, 5 (01.01.1634). Nach Boyles Tod 1643 befand sich in dessen Nachlass, neben zahlreichen weiteren Schriften religiösen Inhalts, lediglich eine „English bible“. CHA, *CM XXIV/20* (Inventar, 05.05.1643). Dies ist jedoch keineswegs überraschend, denn irische Manuskripte erfüllten ihren eigentlichen Zweck wie erwähnt im Kontext des frühneuzeitlichen Gabentauschs.

161 LP I/4, 200 (16.07.1634).

and people in their owne true essence and natures“, wie er kurz vor seinem Tod an den Earl of Warwick schrieb.¹⁶²

5 Nebenfolgen der Integration

Um als Mitglied der irischen Adelsgesellschaft anerkannt zu werden, bemühte sich Boyle also offensiv darum, kulturelle Differenzen zu überbrücken: Er suchte Anschluss an die irische materielle Kultur und orientierte sich an irischen Gepflogenheiten. Damit befolgte er die Regeln der für ihn maßgeblichen adligen Community. Die gezeigte ‚Intersektion‘ von ständischer Ehre und landsmannschaftlichem Status bot für einen englischen Immigranten wie ihn besondere Aufstiegschancen. Der Konfessionsfaktor trat dagegen oft in den Hintergrund.

Aus diesem Befund ergeben sich neue Perspektiven. Denn die Annäherung der Immigrantinnen und Immigranten an die irische Kultur hatte erhebliche Folgen. Englische Amtsträger in Irland nutzten die Insel zwar meist als Ausgangsbasis für eine Verwaltungskarriere in England.¹⁶³ Je stärker sie sich zu integrieren versuchten, umso stärker entfernten sie sich jedoch vom Mutterland. Dies würde auch die im damaligen England einflussreiche Vorstellung erklären, dass in Irland lebende Siedler und Beamte unter dem Einfluss der einheimischen Bevölkerung ihre angelsächsische Kultiviertheit verlieren und zu Iren ‚degenerieren‘ würden.¹⁶⁴

Indem sich die Immigranten an ihre irische Umwelt anpassten, stellten sie aus englischer Perspektive die Richtigkeit solcher Befürchtungen unter Beweis. Damit dürfte für sie die Möglichkeit, aus Erfolgen in Irland auch in England Kapital zu schlagen, wie dies den üblichen Regeln des englischen Kolonialsystems entsprach,¹⁶⁵ in einigen Fällen außer Reichweite geraten sein. Augenscheinlich wurde ihnen die Beherrschung der kulturellen Spielregeln Englands immer weniger zugetraut.

Der Fall Richard Boyles zeigt dies. Keineswegs zufällig schätzte Boyle die 1633 verfasste Schrift *Pacata Hibernia* des mit ihm befreundeten englischen Höflings Sir Thomas Stafford (ca. 1574–1655) ganz besonders. Ausführlich schilderte Stafford darin die Laufbahn des englischstämmigen Lord President der Provinz Munster, George Carew, Earl of Totnes (1555–1629), dem es gelungen war, nach seiner Zeit in Irland in die höchsten gesellschaftlichen Kreise Englands aufzusteigen. Carew, der

162 BL, Egerton MS 80, fol. 33r (Boyle an den Earl of Warwick, 25.02.1642).

163 Vgl. BRADY und OHLMEYER, *British Interventions*; KEARNEY, *Strafford in Ireland*.

164 Zu dieser Vorstellung vgl. MONTAÑO, *Roots of English Colonialism in Ireland*, bes. S. 87; MAC CUARTA (Hrsg.), *Reshaping Ireland*; KEARNEY, *The British Isles*; CANNY, *Kingdom and Colony*; BRADY und GILLESPIE, *Natives and Newcomers*; ROBINSON, *Plantation and Colonisation*. Siehe auch Ó HÁIN-RACHÁIN, *Religious Acculturation*, hier S. 2f.

165 Vgl. neuerdings KÜHNEL, *Kulturkontakt intersektional*.

ihn intensiv gefördert hatte, war für Boyle anfänglich ein Vorbild.¹⁶⁶ Tatsächlich versuchte Boyle nach eigenen Angaben durchaus, sein in Irland erworbenes Vermögen nach England zu transferieren, um dort Karriere zu machen. So hatte er 1621 in einem Schreiben an den englischen Parlamentsabgeordneten Edward Villiers (ca. 1585–1626) angekündigt, seinen Landbesitz in Irland nicht weiter vergrößern zu wollen und stattdessen künftig vermehrt in englische Ländereien zu investieren: „I am resolved to follow your Counsell and purchase no more land in Ireland.“¹⁶⁷

Dies tat er dann jedoch gerade nicht. Ganz im Gegenteil kaufte er 1623 für mehr als viertausend Pfund die irischen Liegenschaften des soeben zum englischen Lord Treasurer aufgestiegenen Richard Weston (1577–1635) und übertrug diesem im Gegenzug ein geerbtes Grundstück in der englischen Grafschaft Somerset.¹⁶⁸ In gewisser Hinsicht wählte er hier also sogar den umgekehrten Weg und übertrug ökonomisches Kapital von England nach Irland.¹⁶⁹ In den Folgejahren spielte England für Boyle nur mehr eine untergeordnete Rolle. Obwohl er sich wiederholt etwa in London aufhielt, musste ihn der englische Staatssekretär George Calvert (1580–1632) ermahnen, seinen dortigen Verpflichtungen nachzukommen: „I thinke yt wur very necessarie that your Lo[rds]hip] spent one winter her[e].“¹⁷⁰

Erst im Alter von siebzig Jahren erwarb Boyle in Stalbridge in der englischen Grafschaft Dorset eine Residenz im Wert von fünftausend Pfund. Keineswegs zufällig handelte es sich, wie Boyle in seinen Aufzeichnungen betonte, um „[his] erste english purchase“.¹⁷¹ Denn bislang hatte er seine Bemühungen um soziale Anerkennung

166 STAFFORD, *Pacata Hibernia*. Vgl. die entsprechenden Einträge in Boyles Aufzeichnungen, etwa LP I/5, 148 (04.07.1640): „Lent my *pacata Hibernie* to Sir Arthure cayles.“ (Hervorhebung im Original). Das Werk wird in Boyles Nachlass erwähnt. CHA, CM XXIV/20 (Inventar, 05.05.1643): „Pacata Hybernia“. Vgl. TOWNSHEND, *Life and Letters*, S. 28–31.

167 CHA, CM XII/66 (Boyle an Edward Villiers, 10.09.1621).

168 CHA, CM XIII/191 (George Horsey an Boyle, 1623). Dem Kauf gingen sorgfältige Vorbereitungen Boyles voraus. Vgl. etwa ebd., XII/79 (Dudley Norton an Richard Boyle, 18.11.1621): „[H]e [Weston] will not now be so much in love with his Irish Land, as he was when he first bought it.“ Vgl. ebd., XIII/86 (Schreiben William Frekes über Westons Bemühungen, seine Ländereien in Irland zu verkaufen, [1622]).

169 Dies wurde von Boyles Umfeld durchaus erkannt. Als Boyle etwa zeitgleich damit begann, sich vermehrt in Dublin aufzuhalten und sich in die dortige Politik einzumischen, schrieb einer seiner Diener, Boyles „continuance there“ sei schädlich für seine Karrierechancen in England. CHA, CM XIV/49 (Sherlock an Boyle, 15.07.1623).

170 CHA, CM XIV/171 (George Calvert an Boyle, 19.10.1623).

171 LP I/4, 193 (04.06.1636): „God of heaven bless and prosper this *my firste english purchase*.“ (Hervorhebung durch mich). Anschließend ließ er dort in bewährter Manier sein Familienwappen anbringen – „compleate with crest, Helmet, Coronett, Supporters and mantling“ – und dokumentierte damit seine in Irland erworbene ständische Ehre. LP I/5, 83 (14.04.1639). Vgl. TOWNSHEND, *Life and Letters*, S. 210 f., die den Kauf als einen Versuch Boyles interpretiert, sich dem Zugriff seines Widersachers Wentworth zu entziehen. Als bemerkenswertes Detail ist zu erwähnen, dass Boyle für das Bettzeug, das er für seine dortige Dienerschaft erwarb, den irischen Begriff *Caddo* („Decke“) verwendete. Ebd., S. 296.

eben hauptsächlich auf Irland konzentriert. Zwar blieben Erfolge in England nicht völlig aus. So wurde Boyle, der sich wie erwähnt stets um ausgezeichnete Beziehungen zur Krone bemüht hatte, im Juni 1640 Mitglied des englischen Privy Council.¹⁷² Als er jedoch wenig später den Landsitz Annery House in der Nähe der englischen Küstenstadt Bideford erwarb, beurteilte er diesen Kauf aus der Perspektive einer Person, die lediglich aus Gründen der Bequemlichkeit eine weitere Residenz in England benötigte: „I can put my foot in a boate at Yoghill [Youghal, wo Boyle zeitweilig lebte] and land at my own doore.“¹⁷³

Im Fall Richard Boyles standen einer Rückkehr nach England aufgrund seiner sozialen Herkunft ohnehin Vorbehalte entgegen, galt er in englischen Adelskreisen doch wie erwähnt als nicht satisfaktionsfähiger *anti-noble*.¹⁷⁴ Hinzu trat jedoch eine protoethnische Komponente: Ganz im Sinne frühneuzeitlicher Degenerationsdiskurse wurde Boyle im Lauf der Zeit verstärkt nicht mehr als Engländer, sondern als Ire wahrgenommen.¹⁷⁵ So sprach der Londoner John Chapman, mit dem Boyle wiederholt korrespondierte, in einem Brief explizit von „your cuntrymen“ und meinte damit keineswegs die Bevölkerung Englands, sondern Boyles irische ‚Landsleute‘.¹⁷⁶ Aus demselben Grund schrieb der Leiter des Eton College, Sir Henry Wotton (1568–1639), er freue sich zwar, dass sich Boyle wieder intensiver mit England befasse, empfahl ihm aber dennoch, sich mit seiner Familie dauerhaft in Irland niederzulassen, „in that Soyle uppon wh[i]ch the Conquerors [William der Eroberer] Foote did never treade.“¹⁷⁷

Diese neue landsmannschaftliche Zugehörigkeit übertrug sich zugleich als naturalisierte Eigenschaft auf die physische Verfasstheit der Familienmitglieder. Als Richard Boyles ältester Sohn Robert im Oktober 1615 überraschend starb, bezeichnete sein im englischen Deptford lebender Onkel John Boyle den blutigen Durchfall („fflux“), der wohl zu Robert Boyles Tod geführt hatte, als „yo[ur] peoples nationall disease“ (ein solches Leiden wurde im Allgemeinen als ‚irische Krankheit‘ bezeichnet).¹⁷⁸ Wie John Boyle 1617 seiner Schwägerin Catherine Boyle schrieb, seien Vorurteile seiner Gattin gegenüber Irland durch die Tugendhaftigkeit Lady Catherines und

172 LP I/5, 144 (28.06.1640): „I was in the cowncell chamber at the cowrte of whitehall sworne of his Ma[jes]t[ty]s moste honorable *privie cowncell of England*.“ (Hervorhebung durch mich).

173 CHA, CM XXII/51 (Boyle an John Walley, 16.08.1641).

174 Siehe Kapitel II.3 dieser Arbeit.

175 Boyles erster Biograph Alexander Grosart argumentierte dagegen fälschlicherweise, er sei im Gegensatz zu anderen englischen Immigranten („unlike others“) gerade nicht „more partizanly Irish than the Irish“ gewesen. GROSART, Earl of Cork, S. 270.

176 CHA, CM XI/34 (John Chapman an Boyle, 29.06.1620): „I have ever heeretofore observed truth and playnesse in your naturall disposition, with a desire to doe good to your cuntrye, to many men, and especially to *your cuntrymen*, as your plantations *there* [d. h. in Irland] can witness to all that knowe you.“ (Hervorhebungen durch mich).

177 CHA, CM XVIII/136 (Henry Wotton an Boyle, 06.06.1636).

178 CHA, CM VI/121 (John Boyle an Richard Boyle, 14.10.1615). Siehe z. B. DCA, Gilbert Collection, MS 169 (James Ware, Diary), 197 (23.11.1629): „I fell sick of an Irish ague“. Vgl. CHA, CM XV/131

ihrer Töchter vollständig ausgeräumt. Eindrücklich bestätigte er damit, dass die Familie als irisch galt.¹⁷⁹

Richard Boyles Bemühungen um Integration lassen sich daher auch als kompensatorische Gegenstrategien gegen wachsende Vorurteile interpretieren. Es bestanden erhebliche Anreize, in Irland erworbene Ressourcen tatsächlich auch in Irland einzusetzen und so einen beschleunigten Abbau kultureller Differenzen anzustreben. Dies geschah im gezeigten Spannungsfeld von Stand, landsmannschaftlicher Zugehörigkeit und Konfession. Auf diese Weise war es möglich, schwindende Karrierechancen in England durch neue Handlungsoption in Irland zu ersetzen. Eine dauerhafte Hinwendung nach Irland wurde schließlich auch dadurch begünstigt, dass England nach allgemeiner Einschätzung in der Krise steckte und am Vorabend des Bürgerkriegs als gefährliches Pflaster galt, was in den Aufzeichnungen Richard Boyles ebenfalls zum Ausdruck kommt.¹⁸⁰ Das alles blieb nicht ohne Folgen. Kurz vor seinem Tod bezeichnete Boyle sich ganz selbstverständlich als „Irishman“.¹⁸¹

6 Irische Pächter und die Aktivierung von Konfession

Auch bei der Bewirtschaftung seiner Ländereien kooperierte Boyle intensiv mit Einheimischen. Es ist gerade dieser letzte Aspekt, der die Kontextabhängigkeit von Konfessionalität eindrücklich dokumentiert.

In mehreren anonymen Schreiben an die Administration in Dublin wurde Boyle beschuldigt, er habe englische Siedler von ihren Grundstücken vertrieben und durch irische Bauern ersetzt: „[B]y displanting any Englishman and putting them from their owne rights and possessions“, so hieß es in einer Schilderung der Vorwürfe durch das irische Privy Council, bevorzuge er nun zumeist „Irish for his tenants“.¹⁸²

(Vizekönig Falkland an Boyle, 31.12.1624) „The poore honest lord of Inquiquyn [Dermod McMURROUGH O’Brien] dyed heare the last day, *of an Irish Ague*.“ (Hervorhebung durch mich).

179 CHA, CM VII/211 (12.02.1617).

180 Als sein wohl größter Rivale Thomas Wentworth am 12. Mai 1641 wegen Hochverrats hingerichtet wurde, notierte Boyle beispielsweise: „And this his deiection showes *the vncertenty whervnto the greateste men are subiect vnto*.“ LP I/5, 165 (11.11.1640, Randbemerkung vom 12.05.1641); vgl. ebd., 176 (03.05.1641). (Hervorhebung durch mich).

181 Hier zit. CANNY, *The Upstart Earl*, 125. Vgl. CHA, CM II, fol. 301–303 (Cork an Walley, 30.11.1638): „I would neither wrong mine own honour nor the reputation of Ireland.“ Ganz in diesem Sinne ermahnte Richard Boyle seinen Sohn Charles, als sich dieser am Beginn seiner *Grand Tour* im englischen York aufhielt, dort besonders wachsam zu sein. „[I]n those foreigne Countries“ sei er, so Boyle, „a stranger“. BL, Add MS 19832, fol. 33 (Richard Boyle an Charles Boyle, ohne Datum). Zugleich bezeichnete Boyle jedoch auch England mitunter als „our own nation“. LP I/5, 216 (23.10.1642); vgl. CHA, CM XXIII/129 (25.08.1642): „my other English Protestants“.

182 TNA, PRO 31/8/199 (Philadelphia Papers, Bd. 1), 259 (12.10.1607). Dem irischen Privy Council lagen in dieser Angelegenheit mehrere Eingaben vor: „[T]he said Sir Richard Boyle, who, although wee can hardly believe that he [...] do injustice and wrong to his Majesty’s poor subjects [...] by

Boyle wurde hier also nichts Geringeres vorgeworfen als der systematische Verstoß gegen die fundamentalen Ziele der Krone. Statt *plantations* aufzubauen, habe er Siedlerfamilien ‚entwurzelt‘ (*displanted*).

Diesen Anschuldigungen trat Boyle entschieden entgegen. Beispielsweise schrieb er 1616 im Kontext rechtlicher Auseinandersetzungen um Ländereien in der Nähe der Gemeinde Mogeely, er dulde dort lediglich einen einzigen irischen Pächter „who dewelleth uppon a peece of wilde mountayne ground [...] which no english man will inhabite“. Demonstrativ bezeichnete er seine dortige Siedlung als eine „Englische plantacion“.¹⁸³

Zugleich organisierte er unentwegt Referenzschreiben hochgestellter Persönlichkeiten, um seine Leistungen als Kolonialunternehmer zu dokumentieren. So hatte der irische Lord Chancellor und Erzbischof von Dublin, Thomas Jones (ca. 1550–1619), Boyles „carefull endevoures“ bereits 1613 in einem Brief an den Earl of Northampton hervorgehoben: „[He] layd the best fundation of a civill plantation, of english tenants [...] which lyve together in as civill and orderly a facion, as in any p[ar]te of england.“¹⁸⁴ Ein vergleichbares Schreiben hatte Jones auch an den Erzbischof von Canterbury gerichtet.¹⁸⁵ Der spätere Parlamentsabgeordnete und Viscount Valentia, Francis Annesley (1585–1660), der sich in der Plantation of Ulster bereits einen Namen gemacht hatte, erklärte ebenfalls 1613 sogar kategorisch: „[H]e [Richard Boyle] hath more [...] English tenants than any man in Ireland.“¹⁸⁶ Ein Buch unbekanntes Inhalts, das sich Boyle zufolge mit „the brittische planted in Ulster“ befasste, befand sich nachweislich in seinem Besitz, was nahelegt, dass er sich auch auf theoretischer Ebene mit den in England geltenden Anforderungen an eine erfolgreiche *plantation* befasste.¹⁸⁷

displanting any Englishmen, and especyally by violence or undue and indirect meanes by removing and putting them from their owne rights and possessions to gett them into his owne hands and in their Roomes plant Irish for his tenants; yet if there by any such cause given by him either of the one or of the other wee cannot but utterly dislike.“ (Hervorhebung durch mich).

183 CHA, CM VII/135 (1616). Boyle zufolge hatte er dort nicht weniger als vierzig englische Familien mit Land versorgt. Im Kontext der *Irish Rebellion* war es dann für Richard Boyle natürlich umso wichtiger, glaubhaft zu versichern, er berücksichtige auf seinen Ländereien ausschließlich englische Pächter. So erklärte er im August 1642 kategorisch, die Einwohner der von ihm gegründeten Stadt Bandon seien „all English Protestants, and noe Irish man nor Papist dwelling therein“. Ebd., XXIII/119 (25.08.1642). In einer an König Karl I. gerichteten Supplik wiederholte er diese Behauptung. Ebd., XXIV/97 (Boyle an König Karl I., 1643).

184 CHA, CM IV/74 (Thomas Jones an den Earl of Northampton, 24.07.1613).

185 CHA, CM IV/75a (Thomas Jones an den Erzbischof von Canterbury, George Abbot, 24.07.1613). Darin schrieb Jones mit Blick auf die Ländereien, die Boyle von Sir Walter Raleigh erworben hatte: „[H]e hath settled soe worthie a plantacion of english tenants, as none of his ranke, in that province, hath done the like.“

186 CHA, CM IV/75b (Francis Annesley an Humphrey May, 1613).

187 LP I/4, 45 (10.09.1634).

War Richard Boyle nun also ein Förderer irischer Bauern oder englischer Siedler? Aus meiner Sicht handelt es sich um einen Fall doppelbödiger Kommunikation. Je häufiger er sich mit irischen Pächtern und Klienten umgab, umso bedeutsamer war es für ihn, seine Korrespondenzpartner in England davon zu überzeugen, dass er genau das Gegenteil tat und stets in mustergültiger Weise die Interessen der königlichen *plantations* im Auge hatte. Zwar bemühte sich Boyle etwa in den Baronien Kinalmeaky, Inchiquin und Carrigaline um die Ansiedlung von Einwandererfamilien aus England.¹⁸⁸ Dabei handelte sich jedoch lediglich um eine Seite der Medaille. Dass Boyle die Bewirtschaftung seiner Ländereien durch Einheimische nämlich als unproblematisch ansah, belegen seine Aufzeichnungen: Ganz selbstverständlich erwähnte er darin seine irischen Pächter („[his] irische tennants“).¹⁸⁹ Er baute also gerade keine englischen Musterkolonien auf. William Kewelling, Boyles Verwalter, erwähnte in einem Bericht über die Pachtverträge seines Dienstherrn in der Gemeinde Coney ebenfalls mehrere Irinnen und Iren.¹⁹⁰ Auch in Boyles Aufzeichnungen tauchen seine irischen Klienten auf.¹⁹¹

In der Grafschaft Kerry verpachtete er seine Grundstücke sogar fast ausschließlich an Iren. Auch auf Boyles Ländereien in den Grafschaften Limerick, Cork und Waterford akzeptierte er sie als Pächter.¹⁹² Neben Piaras Feiritéir und Garrett FitzWilliam zählten etwa Patrick Crosby [Mac Crossane], Richard Lennan, William Casey [Cahissey] sowie der Harfenspieler Edmond Barret zum Kreis seiner einflussreichsten irischen Günstlinge.¹⁹³ In Kerry stand mit Dermot Moriarty sogar ein irischer Verwalter, der sich um Boyles dortige Ländereien kümmerte, in seinen Diensten.¹⁹⁴

188 BL, Add MS 4756 (1622 Commission), fol. 95 f.

189 Siehe etwa LP I/4, 39 (08.08.1634): „ten of my english tennants“; LP I/5, 217 (28.02.1643): „abowt 60 of my irische tennants“; NLI, 13237/19 (Augustine Atkins an Boyle, 14.06.1634), Vermerk Boyles: „the yrish tenants of Cargaline [Carrigaline]“; CHA, CM XXII/138 (Boyle an William Perkins, 27.01.1642): „my owne English tennants“.

190 CHA, CM IV/116 (Bericht William Kewellings, 1613), so etwa: „Moreces fices thomas“ [Maurice FitzThomas], „Oellever fyces garat“ [Oliver FitzGerald], „Thomas fyces mores“ [Thomas FitzMorris], „davey macke teage“ [Davey Mac Tadhg], „Cnoker [?] Creadan“ usw. Womöglich handelte es sich vereinzelt auch um schottische Siedler.

191 So etwa NLI, MS 13237/19 (Nicholas Barham an Boyle, 22.07.1634), Vermerk Boyles: „my tenant Owen McDonnogh“. Ebd. (Augustine Atkins an Boyle, 26.07.1634), Vermerk Boyles: „Touching the agreement betweene mee and Dermott McOwen O’Cullan“. usw. Vgl. etwa auch NLI, MS 13236/14 (Owen Oge Murtagh an Boyle, 16.04.1618); 13236/17 (Teig Moriarty an Boyle, 21.09.1619); 13237/3 (Boyle an Nicholas Barham, 21.09.1623); CHA, CM XXIV/55 (an Boyle gerichtetes Schreiben, 17.07.1643).

192 Vgl. CANNY, *The Upstart Earl*, S. 126 f.

193 Vgl. RANGER, *Richard Boyle and the Making of an Irish Fortune*, S. 273 f. Wohl keineswegs zufällig bewahrte Boyle ein Schreiben auf, in dem die Notwendigkeit guter Beziehungen zur einheimischen Bevölkerung sogar explizit betont wurde. CHA, CM XXII/152 (Philip McCragh an Captain Croker, 10.02.1642).

194 Siehe z. B. NLI, MS 13236/14 (Moriarty an Boyle, 07.04.1618); 13237/17 (Moriarty an Boyle, 21.09.1619); 43,266/9 (Moriarty an Boyle, 29.04.1620). Vgl. etwa auch CHA, CM (Moriarty an Boyle,

Als 1617 einheimische Zeugen benötigt wurden, um Boyles Eigentumsansprüche auf verschiedene Grundstücke durchzusetzen, machten sich seine guten Beziehungen bezahlt: „But nowe of la[te] I have gotten oute foure oulde blinde goode [women?] that dewllethe about iii^{xx} yeares past in your lands, *who well knoweth everie inche of your lande and will doe you noe smale good*“, wie einer seiner Diener schrieb.¹⁹⁵ Zugleich trat Boyle in der Gemeinde Kilmahon in einem Rechtsstreit der einheimischen Bevölkerung als Schiedsrichter auf. Erneut bewährte sich, dass er sehr gut vernetzt war.¹⁹⁶ Als ihm 1624 das Schreiben eines englischen Investors vorgelegt wurde, der behauptete, in Irland Erfolge erzielt zu haben, weil er beste Kontakte zu seinen irischen Nachbarn unterhielt, durfte er sich bestätigt fühlen. Nichts anderes hatte er bislang selbst getan.¹⁹⁷

Wie dies auch auf allen anderen Gebieten der Fall war, legte Boyle hier also Wert auf seine Beziehungen zu Einheimischen. Daher erscheint es paradox, dass er sich in einigen Fällen negativ über sie äußerte. So sprach er 1602 in einem Brief an Staatssekretär Robert Cecil, Earl of Salisbury (1563–1612), von „those barbarous people“.¹⁹⁸ In einer Supplik, die Boyle 1609 im Namen der neuenglischen Siedlergemeinde der Grafschaft Wexford verfasst hatte, schrieb er, die dortige irische Bevölkerung sei „uncivill and barbarous in the[i]r manners & habbits, fforeign in the[i]r affections and Romish in religion [and] the most rebellious people of that kingdom“.¹⁹⁹ Bisher wurden solche Aussagen zumeist in den Kontext irlandkritischer Abgrenzungsdiskurse eingeordnet, wie sie in der Frühen Neuzeit unter Engländern verbreitet waren.²⁰⁰

Boyles Kritik bezog sich jedoch nicht auf die gesamte indigine Bevölkerung Irlands, sondern ausschließlich auf Katholiken. Dass Boyle auf diese Unterscheidung Wert legte, ergibt sich aus seiner Korrespondenz. Wie er im Februar 1642 an den Earl of Warwick schrieb, waren fast alle Iren aus seiner Sicht insgeheim Protestanten und damit loyale Untertanen der Krone: „[B]eleeve this great truth from me, that there is not many (or may I more truly say) very few or none, that is a native of Ireland and of the Romish Religion, but he is either publiquely in this [sic] action, or priva-

10.06.1617). Nach Ausbruch der *Irish Rebellion* wurden sowohl Moriarty als auch Feiritéir von der neuenglischen Kriegspartei mit militärgerichtlichen Sonderbefugnissen betraut. BL, Egerton MS 80 (John Fitzgerald an Boyle, 26.02.1642), fol. 5 f.

195 CHA, CM VIII/57 (Robert Hackett an Boyle, 12.06.1617). (Hervorhebung durch mich).

196 NLI, MS 13236/12 (John O’Longye an Boyle, 19.09.1617).

197 CHA, CM XV/162 (John Greene an Boyle, 1624).

198 CHA, CM I/80 (17.02.1602). Wie Boyle 1621 in einem Brief an Sir Dudley Norton schrieb, sei die einheimische Bevölkerung in weiten Teilen des Landes nicht bereit, sich den Engländern kampfflos zu unterwerfen. LP II/3, 25–28 (Boyle an Dudley Norton, 1621), hier zit. 27.

199 CHA, CM III/136 (1609).

200 Vgl. MAGINN und ELLIS, *Tudor Discovery*, S. 13–15; MONTAÑO, *Roots of English Colonialism*, S. 87; MAC CUARTA (Hrsg.), *Reshaping Ireland*; KEARNEY, *The British Isles*, S. 113–125; CANNY, *Kingdom and Colony*, S. 33–40; BRADY und GILLESPIE, *Natives and Newcomers*. Siehe allgemein SCHWARTZ, *All Can Be Saved*, S. 169.

tely in his heart a p[ro]testant or welwisher unto it.“²⁰¹ Diese Einsicht, so Boyle, sei das Ergebnis seines lebenslangen Studiums des irischen Nationalcharakters („[of] their owne true essence and natures“).²⁰² Boyles kritische Äußerungen bezogen sich nach dessen eigener Aussage also lediglich auf einen kleinen Teil der Bevölkerung, während er die überwältigende Mehrheit der Einwohner Irlands ganz explizit von seiner Kritik ausnahm.

Wenn er Iren als ‚Barbaren‘ attackierte, wie der dies in seinem oben zitierten Schreiben an Staatssekretär Salisbury tat, meinte er daher auch nicht seine irischen Nachbarn, Klienten oder gar Verwandten, sondern eingefleischte Anhänger des irischen Katholizismus.²⁰³ „The rest of the inhabitants [...] are very many, and some of good qualitie“, wie Boyle 1630 an den englischen Lord Treasurer, Richard Weston (1577–1635), schrieb.²⁰⁴ 1634 war er nach eigenen Angaben von den „good affections of this people“ überzeugt.²⁰⁵ Dass fast alle Iren konstruktive Beziehungen zu ihren englischen Nachbarn wünschten, stand für ihn außer Frage: „I cannot observe, that the people hereabouts expresse any ill affec[i]on to the peace of the Countrey.“²⁰⁶ Daher war es auch nur folgerichtig, dass er nach Ausbruch der *Irish Rebellion* im Oktober 1641 den Großteil der irischen Bevölkerung nicht als Täter ansah, sondern als Opfer, darunter nicht zuletzt „my irische tenants, men, women, and children“.²⁰⁷

Irland als protestantische Hochburg? Wie Boyle den tiefen und ernsten katholischen Glauben vieler Iren übersehen konnte, gibt Rätsel auf. Es handelte sich ja keineswegs nur um eine kleine Minderheit oder gar um „very few or none“, wie er in

201 BL, Egerton MS 80, fol. 32v (Boyle an den Earl of Warwick, 25.02.1642). Nach eigenen Angaben ging Boyle davon aus, dass sich lediglich rund zweihunderttausend Personen – ausnahmslos „Irish Papists“ – im Oktober 1641 der *Irish Rebellion* angeschlossen hatten. Ebd., fol. 33v. Vergleichbare Vorstellungen waren im englischen Siedler- und Beamtenmilieu durchaus verbreitet. Vgl. LOTZ-HEUMANN, Die doppelte Konfessionalisierung, S. 181. Siehe CSPI, 1603–1606, S. 543–545 (1606), bes. S. 544: „[T]he Irish generally make no great conscience of any religion.“

202 BL, Egerton MS 80, fol. 32v.

203 CHA, CM I/80 (17.02.1602); CANNY, The Upstart Earl, S. 132.

204 CHA, CM XVII/36 (Boyle an Richard Weston, November 1630).

205 CHA, CM II, fol. 42f. (Boyle an Heny Clifford, 21.07.1634); vgl. ebd. I, fol. 606–613 (Boyle an Staatssekretär Cook, 27.02.1633).

206 LP II/4, 223–225 (Schreiben Richard Boyles, November 1641); BL, Egerton MS 80, fol. 32v (Boyle an den Earl of Warwick, 25.02.1642).

207 LP I/5, 227 (28.05.1643); vgl. CHA, CM XXII/163 (Dean Naylor an Boyle, 03.03.1642): „The soldiers and ennglish tenants in and about Camfire Castle have robbed and stripped *all the poore harmless Irish*.“ (Hervorhebung durch mich). Vgl. ebd., XXIII/10 (Roger Boyle and Richard Boyle, 08.04.1642). Daher verwundert es auch nicht, dass Boyle besonders tapfere Untergebene ausgerechnet mit *irischen* Waren belohnte. Vgl. etwa LP I/5, 231 (13.08.1643). Denn die Gefahr ging aus seiner Sicht eben ausschließlich von irischen Katholiken aus: „No place is secure, noe papist be trusted.“ CHA, CM XXII/138 (Boyle an William Perkins, 27.01.1642). Vgl. HOUSE OF COMMONS, A Copie of a Letter sent by Mr. Speaker [ESTC R212754]. Darin bezeichnete Boyle die feindliche Kriegspartei zwar ebenfalls explizit als „a most bloody and barbarous enemy“. Erneut bezog er sich jedoch gerade nicht auf die gesamte irische Bevölkerung.

seinem Schreiben an den Grafen von Warwick behauptet hatte – ganz im Gegenteil.²⁰⁸ Die Lösung des Rätsels ist wohl darin zu sehen, dass er dies wusste, aber nicht zugeben durfte. So hatte er bereits 1630 eingeräumt, dass sich die Bevölkerungsmehrheit („the body of the realm“) als katholisch betrachtete, „with [only] the governor and statesmen being Protestant.“²⁰⁹ In seiner Korrespondenz musste er allerdings die Erwartungen seiner Adressaten erfüllen, und diese lebten meist in England. Entscheidend war das kommunikative Setting. Boyle äußerte sich in der zitierten Weise fast ausschließlich gegenüber Protestantinnen und Protestanten, die gewisse konfessionelle Anforderungen an ihn stellten. Dass er in der Praxis keinerlei Berührungängste gegenüber Katholiken hatte, durfte er hier keinesfalls zugeben. Boyle rechtfertigte seine Kontakte zu Einheimischen daher so, wie dies in England von ihm erwartet wurde: Er berief sich auf die Konfession und behauptete wahrheitswidrig, fast nur mit Protestanten zu verkehren.

Daher war es auch nicht die landsmannschaftliche Zugehörigkeit, die Boyle in seiner Korrespondenz als Kriterium der Abgrenzung nutzte, sondern die Konfession. Er zog die Grenze nicht etwa zwischen Iren und Neuengländern, sondern zwischen „English and Irish Protestants“ und „Irish and English Papist[s]“. ²¹⁰ Während Boyle sich also in der Praxis an den Regeln von Stand und *Irishness* orientierte und konfessionelle Differenzen oft ignorierte, kam es in der Kommunikation mit dem Mutterland auf das Gegenteil an, nämlich auf eine strategische Aktivierung der Konfession. In England musste er so tun, als sei für ihn allein der Konfessionsfaktor maßgebend.

Der Erfolg gab Boyle Recht. Kein Geringerer als König Jakob I. lobte ihn 1614 „[for] the great numbers of English Servitors and weldeserving Subiects planted in [his] lands“. ²¹¹ Wohl auch deshalb, weil seine Kommunikationsstrategie aufgegangen war, konnte er es sich später erlauben, sich gegenüber Karl I. als erfolgreichster „Natyve of England“ aller Zeiten zu bezeichnen. ²¹²

7 Siedler und Beamte

Die an der Person Richard Boyles aufgezeigte Konstellation war für viele neuenglische Siedler und Beamte in Irland charakteristisch. Der Konfessionsfaktor war mit ständischen, protonationalen und kulturellen untrennbar Faktoren verbunden und

208 BL, Egerton MS 80, fol. 32v (Boyle an den Earl of Warwick, 25.02.1642).

209 RANGER, *The Career of Richard Boyle*.

210 BL, Egerton MS 80, fol. 32v (Boyle an den Earl of Warwick, 25.02.1642); CHA, CM XXII (Boyle an Marcombes 09.03.1641).

211 CHA, CM IV/127 (Urkunde Jakobs I. über die Gründung der Schule in Youghal, 26.01.1614).

212 CHA, CM XXIV/97 (Supplik Richard Boyles an Karl I., 1643): „[H]e [Richard Boyle] hath built more churches, markt townes, Castles, and Bridges, And made more stronge plantations of Englishe protestants then ev[er] was made by any Natyve of England since the first Conquest of Ireland.“ (Hervorhebung durch mich).

trat oft in ganz anderer Weise in Erscheinung, als gängige Konflikterzählungen dies suggerieren.

Während Boyle immerhin Mitglied der anglikanischen Kirche war, konterkarierten zahlreiche Auswanderfamilien die Konfessionspolitik der Krone vollkommen: Sie waren katholisch. Anfangs religiös indifferente Immigrantinnen und Immigranten wandten sich unter dem Einfluss ihrer irischen Umwelt ebenfalls überraschend häufig dem katholischen Glauben zu. Vorstellungen einer protestantischen ‚Konfessionsmigration‘ stellen solche Befunde stark infrage.

Vor allem in der ostirischen Provinz Leinster, etwa in der Dubliner Pale und der Grafschaft Wexford, siedelten sich in kontinuierlich englische Katholiken an. In Wexford übertrug ihnen der englische Adlige Sir George Calvert, Lord Baltimore (1580–1632), nach seiner Konversion zum Katholizismus 1625 die Bewirtschaftung nahezu seiner gesamten Ländereien. Berichten zufolge wurden auf den Gütern des Regierungsbeamten und irischen Lord Justice Christopher Wandesford (1592–1640) in Kilkenny zahlreiche englische Siedler von den Predigten katholischer Missionare in ihrer Religionsausübung beeinflusst. In der Grafschaft Kilkenny hatten Regierungsbeamte bereits 1610 eine detaillierte Übersicht über die Aktivitäten englischer *recusants* angefertigt. In der 1584 gegründeten Munster Plantation wurden im Jahr 1641 sieben von fünfunddreißig Baronien in den Grafschaften Limerick, Cork und Kerry von praktizierenden neuenglischen Katholiken bewirtschaftet.²¹³ Zahlreiche Nachkommen von Einwanderfamilien hatten sich also im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts dem katholischen Glauben zugewandt. Ein Bericht an die Londoner Regierung hob dies bereits im Jahr 1607 hervor: „There come many English recusants out of England who do much hurt here.“²¹⁴

Die Regierung versuchte mit Nachdruck, dieser Entwicklung entgegenzuwirken. Familien, die im Kontext der *plantations* Ländereien erhielten, wurden dazu verpflichtet, eine protestantische Erziehung ihrer Kinder sicherzustellen: „[They] shall doe the[i]r best endeaevours to provide reasonable and convenient education.“²¹⁵ Zugleich unternahm die Krone Anstrengungen, die minderjährigen Söhne von Familien aus der Oberschicht, die im Verdacht standen, der katholischen Kirche anzugehören, der Vormundschaft protestantischer Beamter zu unterstellen. Stets ging es

213 Grundlegend EDWARDS, A Haven of Popery, S. 112–118. Vgl. MACCARTHY-MORROGH, Munster Plantation. Die zahlreichen Siedlerfamilien, die aus der unwirtlichen Grenzregion zwischen England und Schottland stammten, waren besonders anfällig für die Missionierungsbemühungen der großen Konfessionskirchen: In ihrer alten Heimat hatten zumeist noch keine klaren konfessionellen Überzeugungen existiert. Vgl. BARDON, Plantation, S. 148 f.

214 CSPI, 1606–1608, S. 258 (Donough O’Brien an Staatssekretär Salisbury, 06.09.1607).

215 NAI, M 6956 (Newburgh Estate, Grafschaft Cavan), Nr. 8 (29.11.1630). Diese Verpflichtung galt als ebenso bedeutsam wie die Verteidigung der *plantation* gegen äußere Feinde: „[They] shall be allwayes furnishe[d] to the[i]r power and abilitie with good sufficien[t] armes and weapons *both for the defence [...] of the said plantation against rebells and other his majesties enemies.*“ (Hervorhebung durch mich).

dabei darum, den Einfluss katholischer Verwandter auf deren Erziehung einzudämmen.²¹⁶ Vizekönig Wentworth argumentierte daher ganz explizit, aus dem jungen Earl of Ormond (1610–1688) sei gerade deshalb ein loyaler Untertan des Königs geworden, weil er außerhalb der gewohnten familiären Netzwerke als Mündel der Krone erzogen worden sei: „[I]f he had been left to the Education of his own Parents, [he] had been as mere *Irish* and Papist as the best of them.“²¹⁷

Der Versuch, solche Mündel (*wards*) am Dubliner Trinity College unterzubringen, um deren Hinwendung zum Protestantismus zu erreichen, scheiterte jedoch. Berichten zufolge hielt sich phasenweise kein einziger *ward* dort auf.²¹⁸ Zwar sollte mithilfe der *wardships* in allen bedeutenden Bevölkerungs- und Statusgruppen Irlands verhindert werden, dass „from Father to Son [...] a contrary Religion“ weitergegeben wurde, wie Wentworth im Dezember 1634 schrieb. In aller Regel war dies jedoch kaum durchzusetzen.²¹⁹ Eine Beschlussvorlage für das 1613 einberufene irische Parlament stellte daher fest: „Ireland swarms with English Recusants.“²²⁰

Dass britische Immigrantinnen und Immigranten und ihre Nachkommen sich als katholisch verstanden, war also irlandweit durchaus üblich. In ganz erheblichem Maß war dies auch im eigentlichen Pilotprojekt protestantischer Konfessionspolitik der Fall: der Ulster Plantation. Die Tatsache, dass Katholiken dort eine wesentliche Rolle spielten, wird bislang noch zu wenig beachtet – dabei stellt gerade dieser Befund bisherige Konfliktnarrative infrage, die mit der Vorstellung quasiethnisch definierter Konfessionsgemeinschaften operieren.²²¹ In aller Deutlichkeit zeigt dies der Fall der schottischstämmigen Earls of Abercorn.

Der erste Earl of Abercorn, James Hamilton (1575–1618), hatte als Angehöriger eines bedeutenden Adelshauses – der Stammsitz der Familie befand sich im schottischen Linlithgowshire – zu den frühesten Befürwortern der Ulster Plantation gehört. Sein gleichnamiger Sohn erhielt 1616 den Titel eines Barons von Strabane in der Grafschaft Tyrone. Bereits zu diesem Zeitpunkt handelte es sich um eine der bedeutendsten Siedlerdynastien der Region. Keine andere Familie verfügte dort über umfangreichere Ländereien.²²² Wie aus zeitgenössischen Berechnungen des englischen Offiziers und *muster-master* der *plantation*, George Alleyne, hervorgeht, handelte es sich um nicht weniger als 4.500 irische Acres (rund 30.000 Quadratkilometer).²²³

216 DOWNEY, Purity, hier S. 226 f.

217 Vgl. KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 1, S. 378–382 (Wentworth an Laud, 10.03.1635). (Hervorhebung im Original). Vgl. ebd., Bd. 2, S. 13–23 (Wentworth an Christopher Wandesford, 25.07.1636), bes. S. 18 f.

218 FORD, Who Went to Trinity?, S. 59 f.

219 KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 1, hier zit. S. 344 (Wentworth an Laud, 16.12.1634).

220 CSPI, 1611–1614, S. 289 f. (1612).

221 Siehe Kapitel I.1 dieser Arbeit.

222 Vgl. GILLESPIE, Scotland and Ulster, bes. S. 93; MACRORY, The Siege of Derry, S. 61; BUCHANAN, The Planter and the Gael, hier S. 56–59.

223 BL, Add MS 18735 (George Alleyne, Muster Book der Ulster Plantation, 1618), fol. 2v; vgl. NAI, RE (Court Documents), 17. Im Kriegsfall hatte die Familie der Krone zahlreiche Fußsoldaten, Reiter

Trotz ihrer herausgehobenen Stellung interessierte sich die Familie jedoch nicht im Geringsten für die Konfessionspolitik der Krone oder gar das Schicksal des irischen Protestantismus.

Wie aus einem 1630 verfassten Regierungsbericht hervorgeht, galten mehrere Familienmitglieder ganz im Gegenteil als „the first cheife planter[s] of Popery“. Die gegen sie erhobenen Vorwürfe waren schwerwiegend. So wurde ein jüngerer Sohn des ersten Earls, George Hamilton (ca. 1608–1679), beschuldigt, seine Klienten zur Konversion zum Katholizismus zu überreden und in seiner Residenz illegal katholische Missionare zu beherbergen: „In his owne person hee hath often endaevoed to pervert divers protestants and to draw them to Popery. Hee hath [also ...] entertayned and harboured Priestes and Jesuits.“²²⁴

Sein Bruder Claud Hamilton (ca. 1605–1638) galt ebenfalls als „a zealous professor of popery“. Angeblich propagierte er auf seinen Ländereien katholische Lehrmeinungen. Seine dort lebenden Pächter hätten aufgrund sozialer Abhängigkeitsverhältnisse sowie ihrer klientären Verpflichtung zur Gefolgschaft kaum eine Möglichkeit, sich dem Ansinnen ihrer Patrons zu widersetzen: „[T]he inhabitants [...] have their depend[en]ce of him.“²²⁵ In vielen Fällen waren allerdings offenbar ohnehin keine großen Überredungskünste erforderlich: Der Verfasser des Berichts führte zahlreiche Gefolgsleute der Familie namentlich auf und bezeichnete sie als „obstinate papist[s]“, „lowde prowde Catholique[s]“ und „malignant papist[s]“. Der Schotte Andrew Hadaway hatte sich demzufolge explizit aus Glaubensgründen in Strabane niedergelassen.²²⁶ Als Claud Hamilton 1634 in der Nachfolge einer seiner Brüder sogar zum Baron von Strabane aufstieg, bestätigten sich die Befürchtungen: Das Oberhaupt der wohl wichtigsten Siedlerfamilie der Region galt nun als katholisch.²²⁷

Wie dieser Fall deutlich zeigt, bestand aus Regierungsperspektive die Notwendigkeit, das konfessionelle Selbstverständnis einflussreicher Siedlerfamilien in der Ulster Plantation streng zu überwachen, besonders auch deren soziale Beziehungen. Aus diesem Grund wurde die Anwerbung schottischer Katholiken durch die Familie Hamilton auch in den offiziellen *State Papers* thematisiert. Die Baronie Strabane sei,

und Waffen zur Verfügung zu stellen. Im 18. Jahrhundert wurde der Umfang der Baronie Strabane mit 9.260 irischen Acres angegeben. Vgl. PRONI, D623 (Abercorn Papers), Übersicht über den Bestand, S. 8.

224 BL, Egerton MS 80, fol. 41r (George Derrens, Bericht über die *Scottish recusants* in der Baronie Strabane, 09.01.1630). Vgl. CSPI, 1625–1632, S. 512f. (09.01.1630).

225 BL, Egerton MS 80, fol. 41r.

226 Ebd., fol. 41v: „And[re]w Hadaway an apostate, a malicious papist, *being driven out of Scotland for religion* dwelleth at Strabane.“ (Hervorhebung durch mich).

227 PRONI, D623/A/1/3 (Ernennung Claud Hamiltons zum Baron von Strabane, 14.08.1634). Der zweite Earl of Abercorn, James Hamilton (ca. 1604–1670), hatte zuvor zugunsten seines jüngeren Bruders auf seine irischen Ländereien verzichtet.

wie es hieß, „the sink into which all the corrupt humours purged out of Scotland run“.²²⁸

Zwar liegen keine verlässlichen Zahlen darüber vor, wie verbreitet die gezielte Ansiedlung praktizierender Katholiken im Kontext der Ulster Plantation war, da zu den religiösen Überzeugungen der Einwanderer kaum Quellen vorliegen. Allerdings tauchten zahlreiche Siedlerfamilien gerade deshalb wiederholt auf der Agenda der Dubliner Landesregierung auf, weil sie Katholiken als Pächter angeworben hatten. So duldeten der schottischstämmige Adlige Hugh Montgomery (ca. 1560–1636) katholische *New English* auf seinen Ländereien.²²⁹ In der Grafschaft Cavan galten die Familie Gordon sowie ein Master De La Pole als Förderer katholischer Immigrantengruppen.²³⁰ Der gälische Fürst Randal MacDonnell, Earl of Antrim (1609–1683), siedelte auf seinen Ländereien ebenfalls verstärkt schottische Katholiken an. Berichten zufolge bestand sein engstes Umfeld aus „as many Oe’s and Macs as would startle a whole Council-Board“ – eine deutliche Anspielung auf deren katholische Konfessionszugehörigkeit und schottische Herkunft.²³¹ Neben den fast dreihundert irisch-katholischen Familien, die mit ihrem Gefolge etwa zwanzig Prozent der Ländereien in Ulster bewirtschafteten, lebten dort viele Briten, die die Regierung als katholisch einstufte.²³² Mehr noch: Für einflussreiche Katholiken eröffnete die *plantation* sogar neue Handlungsmöglichkeiten.

1609 präsentierte George Tuchet (ca. 1551–1617) aus dem alten englischen Adelsgeschlecht der Audleys dem Privy Council in London seine ehrgeizigen Pläne für die *plantation*. Tuchet beabsichtigte, auf einem Gebiet von rund 100.000 Acres dreiundreißig Städte und Burgen zu bauen und dort hunderte von Bauern, Handwerkern und Soldaten anzusiedeln. Zwar gab es dabei ein kleines Problem: Tuchet war Katholik. Allerdings ließ sich dieses Hindernis schnell aus dem Weg räumen. Sein katholischer Glaube wurde von einer Eigenschaft mehr als aufgewogen, die man in London besonders schätzte: Er hatte sich in der Vergangenheit als überaus loyaler Diener der Krone erwiesen. Zuletzt hatte er im Neunjährigen Krieg im königlichen Heer gedient und bei der siegreichen Schlacht von Kinsale 1601 schwerste Verwundungen erlitten. Außerdem verfügte er über beste Beziehungen zu einigen der wichtigsten Beamten des Königreichs. Beispielsweise hatte Tuchet einer seiner Töchter mit dem irischen Attorney General Sir John Davies (1569–1626) verheiratet, der nun seine Kontakte spielen ließ und seinen Schwiegervater mit zahlreichen Empfehlungsschreiben unterstützte. Dass sich Tuchets Vorfahren bereits bei der Eroberung

228 CSPI, 1625–1632, hier zit. S. 511 (21.12.1629); vgl. ebd., S. 510–513 (verschiedene Schreiben des Bischofs von Derry, George Downham, an die irischen Lord Justices, 1629/30); S. 499 (Richard Boyle an Lord Dorchester, 22.12.1629).

229 GILLESPIE, *Funerals and Society*, S. 86 f.; MACRORY, *The Siege of Derry*, S. 61.

230 EDWARDS, *A Haven of Popery*, S. 118 f.

231 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 2, hier zit. S. 305 (Wentworth an Staatssekretär Francis Windebank, 20.03.1639). Vgl. GILLESPIE, *Scotland and Ulster*, S. 93.

232 Zu diesen Zahlenangaben vgl. im Überblick BARDON, *Plantation*, S. 192–194.

und Befriedung von Wales einen Namen gemacht hatten, ließ seinen Antrag ebenfalls in einem günstigen Licht erscheinen. Einer seiner Ahnen hatte angeblich sogar den anglonormannischen Ritter John de Courcy († 1219) bei dessen erfolgreicher Irlandexpedition begleitet, so dass Tuchet sogar eine bis ins Mittelalter zurückreichende ‚kolonialpolitische Ahnenprobe‘ mit Bravour bestand.²³³

In der Folge war Tuchets Konfession kein Thema mehr. Auf Beschluss des Privy Council erhielt er umfangreiche Ländereien in der nordirischen Grafschaft Omagh. Das ihm übertragene Gebiet war beinahe so groß, wie er dies in seinem 1606 gestellten Antrag von den Londoner Räten gefordert hatte. Tuchets ‚falsche‘ Konfession wurde also von seinen Patronagebeziehungen und den historischen Leistungen seiner Familie mehr als aufgewogen.

Tuchet ruhte sich nicht aus seinen Lorbeeren aus. Als Katholik legte er größten Wert darauf, das in ihn gesetzte Vertrauen zurückzuzahlen. Wie er dies angekündigt hatte, errichtete er auf seinen Ländereien eine Burg nach der anderen. Die teuerste und größte Anlage, die am Nordufer des Flusses Derg gelegene Burg Castleberg, kostete mit rund dreitausend Pfund ein Vermögen. 1615 erhielt er für seine umfangreichen Baumaßnahmen ein persönliches Belobigungsschreiben des Königs. Was die Konfession und die landsmannschaftliche Zugehörigkeit seiner Pächter anging, war Tuchet allerdings äußerst flexibel: Neben britischen Familien umgab er sich mit zahlreichen irisch-katholischen Adligen. Zeitgenössischen Angaben zufolge lebten auf Tuchets Ländereien bald mehr als dreitausend Gefolgsleute kleinerer irischer Adelhäuser.²³⁴

Angesichts solcher Befunde sollte nicht länger von einer protestantischen ‚Konfessionsmigration‘ oder gar einem „Protestant conquest“²³⁵ gesprochen werden. Stattdessen lebten auf dem Gebiet der Ulster Plantation zahlreiche katholische Siedler- und Beamtenfamilien. Sie verfügten damit über besondere Möglichkeiten, sich durch das gemeinsame Bekenntnis zum katholischen Glauben in die irische Gesellschaft zu integrieren und so soziokulturelle Differenzen zu überbrücken.

Aufgrund der geographischen Nähe beider Länder hatte es schon immer Verbindungen zwischen Irland und Schottland gegeben (die irische Ostküste liegt lediglich rund zwanzig Kilometer von Schottland entfernt).²³⁶ Daraus resultierten vergleichbare kulturelle Gepflogenheiten, die die Integration von Migrantengruppen potenziell erleichterten. Dies galt etwa für Kleidungs- und Konsumgewohnheiten, die Praxis der Allmendewirtschaft und das Wohnverhalten in sogenannten *beehive huts* aus

233 BARDON, *Plantation*, S. 217–220.

234 Ebd., S. 219 f. Für gute Beziehungen zur einheimischen Bevölkerung sprachen hier nicht zuletzt auch praktische Gründe: Teile von Tuchets Ländereien galten als wenig attraktiv für Siedlerfamilien, da dort aufgrund der schlechten Bodenqualität kaum landwirtschaftliche Erträge zu erwarten waren.

235 CLARKE, *Old English*, S. 9.

236 OHLMEYER, *Introduction*, hier S. 15; BUCHANAN, *The Planter and the Gael*, S. 57. Grundlegend bereits MOODY, *The Ulster Question*, S. 1–8.

Trockenmauerwerk im Gegensatz zu englischen *half-timbered houses*. (Abb. 6) Eine wesentliche Rolle spielte zudem die bereits erwähnte Praxis der gälischen Ziehkindschaft: „In no sense can their settlement [d. h. die Ulster Plantation] [...] be regarded as a confrontation between alien cultures.“²³⁷ Katholische Immigrantinnen und Immigranten aus Schottland trafen in Irland auf eine kulturell aufgeschlossene „native host community“.²³⁸

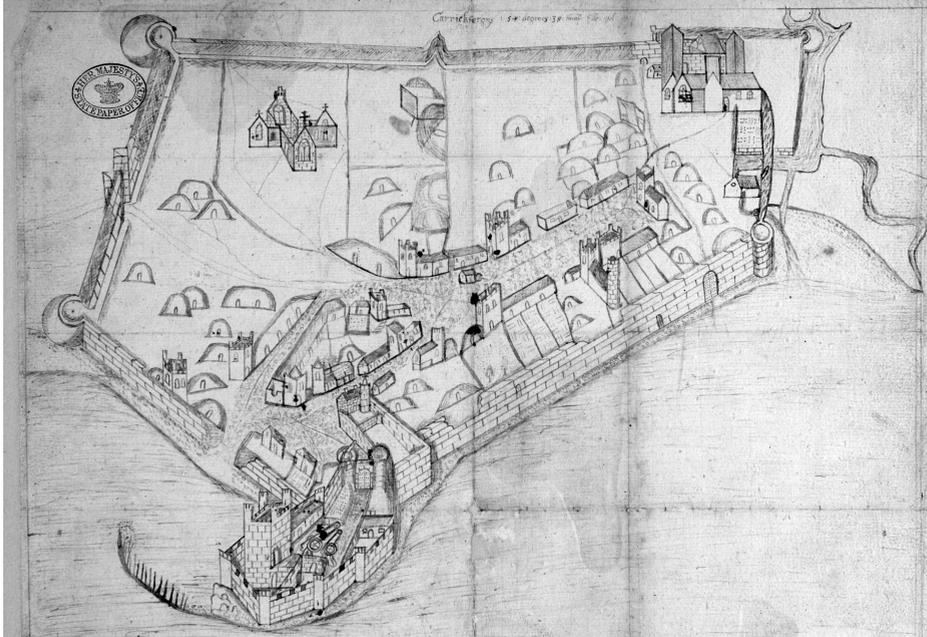


Abb. 6: Carrickfergus in der Provinz Ulster mit *beehive huts* in gälischer Bauweise. The National Archives, London, MPF 1/98.

Das gemeinsame religiöse Bekenntnis erhöhte nun die Bereitschaft, an diese Gepflogenheiten anzuknüpfen und damit kulturelle Nähe herzustellen. So feierten Iren und Schotten auf den Ländereien der Hamiltons gemeinsam die katholische Messe.²³⁹ Der bereits erwähnte Earl of Antrim trat Regierungsangaben zufolge im Um-

²³⁷ BUCHANAN, *The Planter and the Gael*, S. 62. Vgl. im Überblick CANNY, *Kingdom and Colony*, S. 53 f.; Ó HÁNNRACHÁIN, *Religious Acculturation*. So haben archäologische Ausgrabungen in der Gemeinde Movinagher (Grafschaft Londonderry) die Bedeutung dieses gemeinsamen Baustils deutlich gezeigt. Vgl. GILLESPIE, *The Problems of Plantation*, S. 50 f. Die Krone forderte dagegen zumeist explizit die Errichtung von *half-timbered houses*. Siehe z. B. NAI, M 6956 (Newburgh Estate, Grafschaft Cavan), Nr. 9a (27.06.1636): „to erect and buildt one sufficient [sic] English howse“. Vgl. MONTAÑO, *Roots of English Colonialism*, S. 67. Zur gälischen Ziehkindschaft vgl. Kapitel II.4 dieser Arbeit.

²³⁸ BRADY, *Making Good*, S. 16; EDWARDS, *A Haven of Popery*, S. 109.

²³⁹ CSPI, 1625–1632, S. 512 (Aussage des Zeugen Thomas Plunkett, 04.01.1630).

gang mit Einheimischen als Ire in Erscheinung, während er in anderen Fällen als Neuengländer bzw. „like one of ourselves“ agierte.²⁴⁰ Vergleichbare Fälle werden in den *State Papers* wiederholt erwähnt.²⁴¹ Zugleich bildeten sich wie im Fall der Earls of Abercorn interkulturelle Patronagebeziehungen heraus. Dies erklärt auch, warum es katholischen Siedlerfamilien leichtfiel, Heiratsbeziehungen zur einheimischen Bevölkerung aufzubauen.²⁴² Es war gerade die Verschränkung von Konfession mit soziokulturellen Faktoren, die die Herausbildung einer inklusiven Praxis des ‚Irish-seins‘ begünstigte.

Dies förderte zumindest phasenweise eine Atmosphäre produktiver Koexistenz, die die von Teilen der Forschung suggerierte Zwangsläufigkeit konfessioneller Konflikte infrage stellt.²⁴³ Zwar ist unstrittig, dass zahlreiche Neuengländerinnen und Neuengländer, ganz im Sinne der Konfessionspolitik der Krone, eine protestantische Identität ausbildeten. Daraus ergab sich jedoch oft die Notwendigkeit, die Konfession zugunsten anderer Aspekte situativ ruhen zu lassen. Eine Aktivierung konfessioneller Differenzen konnte sich nämlich in zweifacher Hinsicht als nachteilig erweisen: Entweder gefährdete man im Umgang mit katholischen Siedlerfamilien die Gruppensolidarität oder verschenkte im Umgang mit der einheimischen Bevölkerung Integrationschancen.²⁴⁴ Daher ist es eben auch kein Wunder, dass konfessionelle Differenzen in der Praxis oft durchkreuzt und relativiert wurden.

240 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 2, S. 334–337 (Wentworth an Laud, 10.05.1639), hier zit. S. 335 f. (Der Earl of Antrim war ein Enkelsohn des Earl of Tyrone, eines der Anführer der gälischen Kriegspartei im Neunjährigen Krieg.) Ganz in diesem Sinne wurde die *Irish Rebellion* in der Korrespondenz der Familie Hamilton mit der englischen Krone demonstrativ als „that barbarous Rebellion“ bezeichnet: Hier kam es nicht zuletzt aus strategischen Gründen darauf an, kulturelle Gemeinsamkeiten mit der einheimischen Bevölkerung in den Hintergrund treten zu lassen. PRONI, D623/A/1/16 (James Hamilton an Karl II., ohne Datum, Bewirtschaftung der Minen in der Grafschaft Tipperary). Die Familie unterstützte während des *Commonwealth* König Karl II (1630–1685) und stand nach der *Restoration* hoch in dessen Gunst. Vgl. etwa ebd. D623/A/1/8 (Ernennung James Hamiltons zum Colonel, 27.04.1673); 14 (12.08.1694). So befasste sich ein chiffriertes Schreiben aus dem Jahr 1657 allem Anschein nach mit verschiedenen familieninternen Rechtsgeschäften. In Wirklichkeit war jedoch höchstwahrscheinlich das Schicksal des Königs nach der *second inauguration* Oliver Cromwells wenige Tage zuvor gemeint, was jedoch geheim gehalten werden musste (so wurde das Königreich Schottland in dem Brief als „that fortune“ bezeichnet). Ebd. D623/A/1/5a (Schreiben Lucy Hamiltons, 01.07.1657); Entschlüsselungsversuch: ebd., 5b.

241 So etwa CSPI, 1608–1610, S. 203 (Arthur Chichester an Staatssekretär Salisbury, 14.05.1609). Vgl. Ó HANNRACHÁIN, *Religious Acculturation*, S. 8, über die irische Adelsdynastie Ormond („[they] straddled the two worlds“).

242 EDWARDS, *A Haven of Popery*, S. 120–123.

243 Ganz in diesem Sinne GILLESPIE, *End of an Era*, hier S. 209: „The plantation of Ulster had not destroyed the basic structure of Gaelic society, rather it tended to rationalise it.“

244 EDWARDS, *A Haven of Popery*, S. 119 f. Aus diesem Grund wer es für katholische Immigranten, die sich mit Einheimischen stritten, zumeist erforderlich, ihre Konfession in den Hintergrund treten zu lassen und stattdessen ihre protonationale Zugehörigkeit zum neuenglischen Siedler- und Beamtenmilieu zu betonen.

In der Gemeinde Dungannon wurden beispielsweise protestantische Iren als Pächter akzeptiert.²⁴⁵ Der irisch-katholische Fürst Randal MacDonnell siedelte auf seinen Ländereien zwar wie erwähnt zumeist Katholiken an, warb jedoch immer wieder auch Protestanten aus den schottischen Lowlands an (diese waren es gewohnt, ihre Pacht bar zu bezahlen, eine Eigenschaft, die MacDonnell besonders schätzte).²⁴⁶

In der Grafschaft Cavan profitierte ein irisch-katholischer Adliger, Richard Nugent, Earl of Westmeath (1583–1642), massiv von der dortigen *plantation*. Zudem traten altenglische Katholiken dort als Bodenspekulanten in Erscheinung.²⁴⁷ Sogar auf den Ländereien der anglikanischen Kirche waren Katholiken als Pächter gern gesehen, etwa in Armagh und Newry.²⁴⁸ Schließlich waren irisch-katholische Landeigentümer auf der ganzen Insel in vielen Fällen dazu bereit, bei der Bewirtschaftung ihrer Güter auf die Dienste protestantischer Siedlerfamilien zurückzugreifen.²⁴⁹

Diese Befunde relativieren nicht nur bisherige Konflikterzählungen. Sie verdeutlichen zugleich auch die elementare Kontextabhängigkeit von Konfessionalität. Sie eröffnete den Beteiligten stets die Möglichkeit, konfessionelle Aspekte fallweise als irrelevant zu etikettieren. Auch auf den Ländereien der streng katholischen Hamiltons, die im Normalfall größten Wert auf die Ausübung ihres Glaubens legten, spielte die Konfession daher manchmal überhaupt keine Rolle. Wenn es sich finanziell für sie lohnte, versorgten sie sogar schottische Presbyterianer mit Land, ohne die konfessionellen Differenzen überhaupt zur Sprache zu bringen.²⁵⁰

Zwar war die englische Irlandpolitik um 1600 maßgeblich konfessionell motiviert. Im Leben der Immigrantinnen und Immigranten war deren Konfession jedoch eng an deren ständische Ehre und landsmannschaftliche Zugehörigkeit gekoppelt. Daher bestand stets das Potential, eine gemeinsame Wertschätzung des konfessionellen Pragmatismus zu entwickeln. Auf Grundlage einer verbreiteten Verschränkung

245 ROBINSON, *Plantation and Colonisation*, S. 40–42; BRADY, *The End of the O'Reilly Lordship*, hier S. 193 f.

246 BARDON, *Plantation*, S. 229. MacDonnell bemühte sich auch deshalb um die Ansiedlung von Protestanten, um bei der Krone zu ‚punkten‘. Aus demselben Grund legte er Wert darauf, auf seinen Ländereien gemäß den Anforderungen an eine englische *Plantation* Burgen im typischen Baustil der englischen Oberschicht zu errichten.

247 KEARNEY, *The British Isles*, S. 124 f.

248 CRAWFORD, *Small Towns*, S. 107.

249 SMYTH, *Making the Documents of Conquest Speak*, S. 279. In einigen Dörfern blieb auch den engagiertesten Geistlichen beider Konfessionen nichts anderes übrig, als das Nebeneinander von Katholiken und Protestanten anzuerkennen, wie ein Beobachter 1616 schilderte: „[T]he minister [is] afraid of the priest's woodkerne, and the priests [... are afraid] of the ministers apprehending or denoting them.“ BARDON, *Plantation*, S. 201.

250 BARDON, *Plantation*, S. 216 f. In einem Fall heuerte die Familie einen Protestanten an, der mit Luxusgütern Handel trieb und daher in der Lage war, eine hohe Jahrespacht von sechs Pfund zu stemmen.

von Konfession, Stand und *Irishness* war es möglich, konfessionelle Differenzen zu überbrücken.

Deutlich zeigt sich dies in der Person Richard Boyles. Dieser sei, so die Forschung, ‚Puritaner‘ und ‚extremer Protestant‘ gewesen – und daher sei seine Konfession für ihn in fast allen Lebenslagen von größter Wichtigkeit gewesen. Diese Perspektive kann jedoch nicht erklären, warum er unentwegt gegen konfessionelle Normen verstieß. Meine Analyse hat ergeben, dass sein Handeln maßgeblich von sozialen, ständischen und kulturellen Faktoren geprägt war, während er konfessionelle Fragen oftmals gezielt in den Hintergrund drängte und daher in vielen Fällen eben überhaupt nicht gezwungen war, religiös-konfessionellen Normen zu entsprechen.

Das exemplarisch untersuchte Grabmal zu Ehren Catherine Boyles im Chor der St. Patrick’s Cathedral hat dies deutlich gezeigt. Es erfüllte den ihm zugedachten Zweck allein deshalb, weil es nicht nur der Familienmemoria und damit der ständischen Ehre diene, sondern zugleich auch das Selbstverständnis der Familie als irische Adelsdynastie öffentlich zum Ausdruck brachte – und damit *Irishness* geradezu generierte. Um Statusgewinne zu erzielen, nahm die Familie sogar konfessionelle Regelverstöße wie etwa die Verletzung der anglikanischen Liturgie billigend in Kauf.

Für das neuenglische Siedler- und Beamtenmilieu in Irland war ein solches Verhalten charakteristisch. Zur Verteidigung ihrer meist frisch erworbenen sozialen Stellung benötigten die *New English* eine identitätsstiftende Familienmemoria.

Das Grab fungierte aber zugleich auch als irisches Familiengrab. Um in einheimische Adelskreise aufgenommen zu werden, mussten die Boyles ihr ‚Irishsein‘ unter Beweis stellen. Indem Richard Boyle ein Familiengrab errichtete, orientierte er sich daher an den Erwartungen seiner irischen Umwelt. Mit einer solchen Beisetzung im Familienkontext machte er sich eine ihrer Grundnormen demonstrativ zu eigen. Dass er mit dem Grab ausgerechnet gegen protestantische Vorstellungen verstieß, kam Boyle aus dieser Perspektive also wohl durchaus gelegen.

Eine solche Verschränkung von Stand, *Irishness* und Konfession konnte ebenso für die Heirats- und Erziehungspraxis der Boyles, für ihre Patronagebeziehungen sowie für ihr Verhältnis zur irischen materiellen Kultur aufgezeigt werden. Vor diesem Hintergrund war es möglich, Integrations- und Akkulturationsstrategien der *New English* in Irland zu rekonstruieren.

Um seine Aufnahme in die irische Adelsgesellschaft voranzutreiben und genealogisch abzusichern, legte Richard Boyle größten Wert auf Ehebündnisse mit irischen Familien. Keineswegs zufällig betrachtete er die Hochzeit seiner Tochter Joan mit dem Earl of Kildare aus dem Adelsgeschlecht der FitzGerald, einer der vornehmsten Dynastien des Landes, als Höhepunkt seiner Bemühungen. Boyle wollte als irischer Adliger anerkannt werden und richtete seine Heiratspolitik ganz auf dieses Ziel aus.

Auch durch die Inanspruchnahme irischer Pflegefamilien befolgte Boyle die Verhaltensregeln der für ihn maßgeblichen adligen Community. Eine solche Praxis der Ziehkindschaft galt in einheimischen Adelskreisen als wichtiger Teil irischer Identität. Es war daher auch kein Zufall, dass Boyle von seinen Kindern auch im Rahmen längerer Auslandsaufenthalte eine aktive Auseinandersetzung mit der irischen Sprache und Kultur verlangte. Für eingewanderte Anglo-Iren, die eine Aufnahme in die lokale Oberschicht anstrebten, war dies meinen Befunden zufolge auch keineswegs ungewöhnlich: Wer als Ire anerkannt werden wollte, musste sich eben auch wie ein Ire verhalten.

Dem gleichen Ziel dienten mehrere Schulgründungen Boyles. Der Aufbau solcher Schulen, die sich auch an die einheimische Bevölkerung richteten, gehörte zu den üblichen Praktiken des neuenglischen Siedler- und Beamtenmilieus. Auch hier existierte zugleich eine irische Dimension. Nicht zuletzt ging es ihm hier darum, Verbindungen zur einheimischen Oberschicht zu knüpfen und in institutionalisierter Weise aufrechtzuerhalten. Eine wichtige Rolle spielten schließlich zahllose persönliche Verbindungen Boyles zu seiner irischen Umwelt. So orientierte er sich an den seit langem üblichen Gepflogenheiten einheimischer Clans, indem er als Förderer der gälischen Kunst und Musik und als Patron irischer Gelehrter und niederrangiger Adliger in Erscheinung trat.

Zwar legte Boyle einerseits größten Wert darauf, seine Leistungen im Dienste der Krone zu dokumentieren. So organisierte er zahlreiche Referenzschreiben, um zu belegen, dass er sich in mustergültiger Weise um den Aufbau englischer *plantations* und die Verbreitung des Protestantismus verdient gemacht hatte. In einigen Fällen bemühte sich Boyle auch tatsächlich um die Ansiedlung britischer Siedlerfamilien. Andererseits ließ er seine Ländereien meist jedoch gerade nicht von Briten, sondern von Iren bewirtschaften, mit denen er überaus konstruktiv zusammenarbeitete.

Iren gelangten oft sogar in lokale Schlüsselpositionen und nahmen in Boyles Auftrag Verwaltungs- und Repräsentationsfunktionen wahr. Daher ist es auch nur wenig verwunderlich, dass er mit ihnen gemäß der Logik der Patronage verkehrte. Die so entstandenen wechselseitigen Treuepflichten stellten sicher, dass Boyle im Konfliktfall mit der Unterstützung der lokalen Bevölkerung rechnen konnte.

Zwar äußerte sich Boyle vereinzelt auch kritisch über Irland und seine Bewohner. Indem er gegenüber seinen Korrespondenzpartnern in England eine Art innerlichen Protestantismus der Iren konstruierte, nahm er die Bevölkerungsmehrheit jedoch von seiner Kritik aus. Innerhalb des neuenglischen Siedler- und Beamtenmilieus bildeten sich nun vermehrt Kommunikationsstrategien heraus, die die Beurteilung der einheimischen Bevölkerung ganz auf die Erwartungen in England abstimmte – unabhängig davon, wie die Realität in Irland tatsächlich aussah.

Auch Boyle hatte nämlich erkannt, dass sich die meisten Iren als Katholiken verstanden und nicht etwa als Protestanten. Aus seiner Sicht war dies auch vollkommen unproblematisch. Denn im Umgang mit Iren spielte die Konfession für ihn eben

keine große Rolle. Gegenüber seinen Freunden und Verbündeten in England, die konfessionspolitische Erfolge von ihm erwarteten, durfte er dies jedoch keinesfalls zugeben. Stattdessen musste er behaupten, dass er mit Einheimischen gerade deshalb verkehrte, weil es sich um potenzielle Protestanten handelte. Entscheidend war hier die strategische Aktivierung von Konfession.

Die Konfession war es daher auch, die Boyle gegenüber seinen englischen Korrespondenzpartnern als Kriterium der Abgrenzung nutzte. Ganz bewusst grenzte er irische (und englische) Protestanten von Katholiken ab, um sein Handeln plausibel zu machen und in den Dienst der Konfessionspolitik der Krone zu stellen. Auf diese Weise konnte er den Erwartungen seines englischen Publikums kommunikativ entsprechen, ohne dies aber in der Praxis wirklich tun zu müssen.

Insgeheim betrachtete er konfessionelle Verstöße gegen die Verhaltensregeln des irischen Adels als regelwidrige Ausnahmen, die sich aus seiner Sicht keinesfalls wiederholen durften. Weder seine ständische Ehre noch seine mühsam erworbene ‚Irishness‘ erlaubten es Boyle, sich von der katholischen Oberschicht Irlands konfessionell abzugrenzen. Im Umgang mit seinen Verbündeten und Freunden in England behauptete er daher das Gegenteil dessen, was er tatsächlich tat.

Gerade weil er sich darum bemühte, den Konfessionsfaktor zugunsten ständischer, kultureller und landsmannschaftlicher Faktoren in den Hintergrund treten zu lassen, um in Irland gesellschaftlich erfolgreich zu sein, nahm er sogar den Vorwurf der fundamentalen konfessionellen Normabweichung in Kauf. Dies erklärt, warum einige seiner Gegner wahrheitswidrig behaupten konnten, Boyle sei in Wirklichkeit Katholik.

Schließlich zählte es zu Boyles Integrationsstrategien, demonstrativ an die materielle Kultur Irlands anzuknüpfen. So konnte er seine Wertschätzung Irlands zum Ausdruck bringen und zugleich den Nachweis erbringen, dass er über das Verhaltensrepertoire eines anglo-irischen Adligen verfügte. Auch Boyles Klienten nahmen an dieser Praxis des Schenkens und Tauschens aktiv teil und erkannten damit die Fähigkeit ihres Patrons an, die Gepflogenheiten des irischen Adels paradigmatisch zu verkörpern.

Indem er seinen Verbündeten und Rivalen in England irische Handelswaren überbringen ließ, stellte er aber zugleich auch seine Leistungen als Siedler und Kolonialunternehmer unter Beweis. Damit entsprach er nicht nur den Erwartungen seines englischen Publikums, sondern buhlte auch um die Gunst des Königs. Denn Boyles neu begründete Adelsdynastie war auf die Unterstützung des Monarchen aus Mangel an ständischer Ehre besonders angewiesen. Dies war auch der Grund, warum er stets als treuer Gefolgsmann der Krone auftrat.

Für britische Immigranten kam es jedoch nicht nur auf die Gunst des Monarchen an. Genauso wichtig war es, im Kontext irischer Tradition und Gepflogenheiten wirtschaftliche Erfolgsgeschichten zu schreiben. So legte Boyle bei seinen verschiedenen Bauvorhaben größten Wert auf die Verwendung irischer Materialien und beschäftigte einheimische Handwerker. Zugleich betrieb er erheblichen Aufwand, um

sich durch den Erwerb kulturell bedeutsamer Handschriften an der für den irischen Adel so wichtigen Manuskriptkultur zu beteiligen. Schließlich knüpfte er an die irische Kultur der Musik und Poesie an, indem er etwa bei verschiedenen Gelegenheiten Harfen und andere Musikinstrumente erwarb, sie an hochgestellte Freunde verschenkte und sie in seiner Residenz höchstwahrscheinlich auch ausstellte. Dies diente dazu, kulturelle Differenzen abzubauen und so die angestrebte Aufnahme in die irische Adelsgesellschaft weiter voranzutreiben.

Da sie stets mit dem Bemühen einherging, den eigenen Protestantismus in den Hintergrund treten zu lassen, hatte eine solche Überbrückung kultureller Differenzen erhebliche Folgen. Sie konnte nämlich eine Rückkehr der Auswanderer in ihr Heimatland erschweren oder gar unmöglich machen. In England entwickelte sich zunehmend die Vorstellung, in Irland sei die angelsächsische Kultur gefährdet. Engländer würden dort binnen kürzester Zeit kulturell degenerieren. Indem die Emigranten sich an irische Sitten und Gebräuche annäherten und ihren Protestantismus preisgaben, bestätigten sie augenscheinlich die schlimmsten Befürchtungen ihrer alten Heimat. In der höfischen Gesellschaft Englands wurden sie daher zunehmend mit Vorbehalten konfrontiert, die in einigen Fällen ihre dortigen Karrierechancen minderten.

Ganz nach den Regeln des englischen Kolonialsystems bemühte sich Boyle nach eigener Aussage zwar anfänglich darum, sein in Irland erworbenes Vermögen nach England zu transferieren. Tatsächlich tat er dann jedoch genau das Gegenteil. Er konzentrierte seine Ressourcen zunehmend auf Irland und sah eine dauerhafte Rückkehr nach England wohl nicht länger als erstrebenswert an. Damit reagierte er nicht zuletzt auf Bestrebungen, ihn als Ire zu etikettieren und sein ‚Englischsein‘ in Abrede zu stellen. Daher war es auch nur folgerichtig, dass er nach eigenem Bekunden zunehmend als Ire verstand. In dem Maße, in dem neuenglische Siedler und Beamte *Irishness* erwarben, verloren sie zugleich *Englishness*.

Boyles Bemühungen, sich durch den Abbau ständischer, kultureller und proto-nationaler Differenzen in die irische Oberschicht zu integrieren, waren von Erfolg gekrönt. Besonders zeigt sich dies in der Person seines Sohnes Lewis Boyle. Denn dieser hatte zwar eine calvinistisch geprägte Erziehung erhalten und sich in der *Irish Rebellion* der protestantischen Kriegspartei angeschlossen, war aber dennoch dazu in der Lage, zeitgenössische Ideale des Irischseins zu repräsentieren. Seine Konfession trat hier vollkommen in den Hintergrund, ganz wie die Boyles dies im Umgang mit ihren irischen Verwandten, Nachbarn und Klienten stets angestrebt hatten.

Im gezeigten Spannungsfeld von Stand, Konfession und *Irishness* agierten nicht nur die Boyles, sondern auch viele weitere britische Einwandererfamilien äußerst flexibel. Einige von ihnen entwickelten sogar ein katholisches Selbstverständnis und konterkarierten damit die protestantische Irlandpolitik der Krone. Sie beeinflussten nicht nur ihre Klienten und Verwandten in ihrer Religionsausübung, sondern lockten auch weitere britische Katholiken auf die Insel.

Katholischen Immigrantinnen und Immigranten fiel es verhältnismäßig leicht, sich in die irische Gesellschaft zu integrieren. Aufgrund der geographischen Nähe beider Länder galt dies besonders für Schotten, die über eine ähnliche Lebensweise wie die Iren verfügten. Das gemeinsame religiöse Bekenntnis fungierte hier als Beschleunigungsfaktor der Integration: Der gemeinsame Glaube sorgte dafür, dass verbliebene kultureller Differenzen kaum mehr ins Gewicht fielen. Aber auch unveröhnlich erscheinende konfessionelle Gegensätze wurden oftmals von ständischen, landsmannschaftlichen und kulturellen Interessen durchkreuzt und relativiert. Die Folge war eine tendenziell inklusive Praxis des Irischseins, die eine produktive Koexistenz unterschiedlichster Bevölkerungsgruppen zumindest begünstigte.

Bei der Einwanderung von Briten nach Irland handelte es sich also weder um protestantische Konfessionsmigration noch um einen religiösen Eroberungszug.²⁵¹ Solche Migrationsprozesse lassen sich eben auch nicht „auf religiöse Faktoren reduziere[n]“.²⁵² Zwar spielten Glaubensfragen für die Identität und Selbstdarstellung der Immigrantinnen und Immigranten eine wichtige Rolle. Fanatische religiöse Überzeugen wurden ihnen jedoch meist eher von außen unterstellt.²⁵³ Plausibler erscheint es daher, danach zu fragen, in welchen Konstellationen ihre Konfession mit ihrer ständischen Ehre und ihrer landsmannschaftlichen Zugehörigkeit interagierte – und mit welchen Folgen.

Für britische Einwanderer beruhte eine erfolgreiche Aufnahme in die irische Gesellschaft ganz wesentlich auf dem Zusammenwirken von Stand, *Irishness* und Konfession und damit auf der Bereitschaft, die eigene Konfession situativ in den Vordergrund zu stellen, sie bei Bedarf aber auch zurückzustellen und anderen Faktoren und kulturellen Merkmalen unterzuordnen. Auch für gebürtige Iren führte die Erfahrung der Emigration dazu, dass sie ihre Konfession neu ausrichteten, wie das folgende Kapitel zeigt.

251 CLARKE, *Old English*, S. 9. Siehe Kapitel I.1 dieser Arbeit.

252 SCHUNKA, *Konfession, Staat und Migration*, hier zit. S. 129; vgl. zuletzt etwa JANSSEN, *The Dutch Revolt*; LINDEN, *Experiencing Exile*; SPOHNHOLZ und WAITE (Hrsg.), *Exile and Religious Identity*; JÜRGENS und WELLER (Hrsg.), *Religion und Mobilität*.

253 SCHUNKA, *Konfession, Staat und Migration*, bes. S. 118; NIGGEMANN, *Glaubensflucht als Migrationstyp?*; grundlegend SCHILLING, *Die frühneuzeitliche Konfessionsmigration*.

III Konfession und Remigration

1 Irische Priesterseminare im Ausland

Aus den bisherigen Befunden ergeben sich neue Perspektiven auf ein weiteres, für das frühneuzeitliche Irland charakteristisches Migrationsgeschehen: die großflächige Remigration katholischer Geistlicher im Anschluss an Studienaufenthalte auf dem europäischen Kontinent seit dem frühen 17. Jahrhundert.

Zwar hatten die Söhne einheimischer Dynastien bereits im 16. Jahrhundert nach dem Vorbild der adeligen *Grand Tour* den Kontinent bereist.¹ In der Folgezeit veränderten sich ihre Karriereperspektiven jedoch radikal. Das europäische Ausland bildete zunehmend den eigentlichen Schwerpunkt ihrer Ausbildung. Denn angesichts erheblicher Zugangsbeschränkungen für bekennende Katholiken erschien ein Studium in Cambridge, Oxford und Glasgow kaum mehr praktikabel.² Auch das Dubliner Trinity College war angesichts seiner Reputation als Kadenschmiede des irischen Protestantismus für einheimische Familien wenig attraktiv (anfängliche Bemühungen, das College für Einheimische zu öffnen, schlugen fehl).³ Aus diesem Grund wurden Studienaufenthalte in Spanien, den spanischen Niederlanden, Frankreich sowie Italien seit der Jahrhundertwende zunehmend üblich.

In sogenannten Säkularkollegien studierten junge Iren in aller Regel Theologie. Bereits 1592 war auf Betreiben des Jesuitenpaters Thomas White (1556–1622) im spanischen Salamanca ein solches Seminar eröffnet worden (ein weiteres existierte womöglich bereits seit 1589 in Valladolid).⁴ Dessen Gründung war die Initialzündung einer nahezu beispiellosen frühneuzeitlichen Bildungsexpansion. Neue Seminare entstanden beispielsweise in Lissabon (1593), Douai (1594), Bordeaux (1603), Paris (1605), Löwen (1606) und Rouen (1610).⁵ Sie wurden zumeist entlang bestehender Netzwerke gegründet, die sich seit dem 16. Jahrhundert etwa im Kontext internatio-

1 OHLMEYER, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 464.

2 CANNY, *Formation of the Old English Elite*, S. 28; BARDON, *Plantation*, S. 197; CUNNINGHAM, *The World of Geoffrey Keating*, S. 25. Katholische Juristen wurden allerdings nach wie vor zunächst in Cambridge bzw. Oxford und später in London ausgebildet.

3 FORD, *Who went to Trinity?*, bes. S. 62–66.

4 SCHÜLLER, *Irish Migrant Networks*. In Salamanca befand sich eine der bedeutendsten Theologenschulen des 16. Jahrhunderts.

5 Vgl. im Überblick GILLESPIE und Ó HUIGINN (Hrsg.), *Irish Europe, 1600–1650*; LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, S. 353; CORISH, *Catholic Community*, S. 25 f.; LEERSSEN, *Mere Irish*, S. 255; CREGAN, *Social and Cultural Background*, bes. S. 103–117; FENNING, *Irishmen Ordained at Lisbon*; DERS., *Irish Dominicans at Lisbon*; DERS., *Irish Dominicans at Louvain*; BROCKLISS und FERTÉ, *Prosopography of Irish Clerics*. Das dortige Curriculum galt nach zeitgenössischen Maßstäben als hochattraktiv. Vgl. BROCKLISS, *Irish Colleges*, S. 160.

nalere Handelsbeziehungen herausgebildet hatten.⁶ Innerhalb kürzester Zeit erstreckten sich zwanzig irische Priesterseminare und Säkularkollegien als „Counter-Reformation Corridor“ über weite Teile Mittel- und Westeuropas.⁷

In Salamanca wurden zwischen 1592 und 1652 fast vierhundert Priester geweiht.⁸ Das 1606 gegründete St. Anthony's College in Löwen, ein bedeutendes Zentrum der frühneuzeitlichen Gelehrtenwelt, versorgte zahlreiche Klöster und Pfarreien mit Personal, Liturgiegeräten, Devotionalien und geistlicher Literatur.⁹ Bis zum Jahr 1613 hatten bereits rund einhundertfünfzig junge Iren das Kolleg in Douai besucht.¹⁰ Ein höchstwahrscheinlich unvollständiges Verzeichnis irischer Kleriker aus Bordeaux führt über zweihundert Geistliche namentlich auf, die dort zwischen 1603 und 1619 ein Studium absolviert hatten. Allein aus der südирischen Diözese Waterford waren fast dreißig Studenten und Dozenten dorthin gelangt.¹¹ In Paris und Toulouse existierten ebenfalls bedeutende irischstämmige Akademikergemeinden. Im Verlauf der Frühen Neuzeit lebten dort rund eintausendfünfhundert irische Geistliche.¹² „[T]he Irish of all Sorts [...] pester Paris, and flock from all parts“, wie der englische Staatssekretär John Coke (1563–1644) schrieb.¹³

Inzwischen gehörte es zum üblichen karitativen Engagement irischer Dynastien, das Auslandsstudium junger Kleriker finanziell zu unterstützen (Staatssekretär Coke sprach daher auch von perfiden „Extractions of Monies“).¹⁴ Vizekönig Thomas Wentworth bezeichnete die Studenten als „a Race of Sturdy Beggars“ und verarmte „Impostors“ („Hochstapler“): „[T]he Irish [...] that wander abroad [are] most of them criminal [and] all lewdly affected People.“¹⁵

Hinzu trat das finanzielle Engagement katholischer Ordensgemeinschaften, die in vielen Fällen sogar ein kostenloses Studium in Aussicht stellten: „[T]hey promise their education w[i]thout charge“, wie Wentworths Amtsvorgänger Arthur Chiches-

6 O'CONNOR, *Ireland and Europe*, bes. S. 14; OHLMEYER, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 463 f.; SCHÜLLER, *Irish Migrant Networks*, S. 92.

7 DOWNEY, *Counter-Reformation*, S. 97; CORISH, *Catholic Community*, S. 41; EDWARDS, *A Haven of Popery*.

8 DOWNEY, *Counter-Reformation*, S. 101–103; O'DOHERTY, *Students of the Irish College Salamanca*.

9 GILLESPIE, *Irish Franciscans*, bes. S. 51 f. Spätere Seminare, etwa das 1629 gegründete Prager Seminar, waren häufig ‚Filialen‘ des beliebten und daher häufig überfüllten Löwener Seminars. Vgl. z. B. PAREZ, *The Irish Franciscans in Seventeenth- and Eighteenth-Century Prague*.

10 LP Carew MS 600, fol. 10 f. (Verzeichnis irischer Geistlicher in Douai).

11 TNA, SP 63/235/121 (Verzeichnis irischer Geistlicher in Bordeaux, 1619).

12 BROCKLISS und FERTÉ, *Prosopography of Irish Clerics*.

13 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 364 f. (Coke an Wentworth, 21.01.1634).

14 Ebd.; TNA, 63/252/208 (Informationen über den Unterhalt irischer Studenten auf dem Kontinent, 10.01.1634). Das aus Dublin stammende Brüderpaar Luke und Robert Plunket hatte beispielsweise rund sechshundert Pund für den Unterhalt notleidender Priester bereitgestellt.

15 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 410–412 (Wentworth an den Earl of Newcastle, 09.04.1635); ebd., Bd. 2, S. 60–64 (Wentworth an Karl I., 19.04.1637); S. 112 (Brief Wentworths, 15.05.1637).

ter (1563–1625) in einem Brief an den englischen Staatssekretär Robert Cecil, 1st Earl of Salisbury, schrieb.¹⁶ Auch im irischen Parlament wurde das Thema auf die Tagesordnung gesetzt. „To be broughtt uppe in Learninge beyond the Seas“ hatten, wie es hieß, zahlreiche junge Iren auf Veranlassung ihrer Familien die Insel verlassen: „Their sonns they send to be educated in Spayne, France, Italia, and the Archdukes dominions.“¹⁷ Im Kreis seiner irischen Ratgeber bezeichnete König Jakob I. die Säkularkollegien auf dem europäischen Kontinent sogar als „Semyaryes of Treason“.¹⁸

Im Anschluss an ihr Auslandsstudium remigrierten die jungen Geistlichen in aller Regel nach Irland und nahmen dort eine Missionstätigkeit auf. Zwischen 1595 und 1619 stellten sich mindestens einhundert Absolventen des Seminars in Salamanca in den Dienst der irischen Mission.¹⁹ Keineswegs zufällig beklagten sich hochrangige anglikanische Kleriker in einem Schreiben an König Jakob I. über den zunehmenden Einfluss dort ausgebildeter Priester: „[They are] having freshe supplies of there owne p[ro]fession and Faction out *from Spayne* and Roome [Rom].“²⁰ Auch die Dubliner Landesregierung nahm „the number of priests from seminaries [...] in Spain and the Low Countries“ bereits früh mit Sorge zur Kenntnis.²¹

Aus einem 1623 angefertigten Bericht des katholischen Erzbischofs von Dublin, Eugene Matthews (1574–1623), geht hervor, dass zu diesem Zeitpunkt etwa achthundert Weltgeistliche (*secular priests*) sowie zweihundert Mitglieder des Franziskanerordens in Irland tätig waren.²² Pro Jahr wurden rund zwanzig Priester in offizieller Mission nach Irland entsandt (ca. einhundert Personen lassen sich namentlich identifizieren), hinzu kamen unzählige geheime Aufträge.²³ In der nordirischen Provinz Ulster waren im Verlauf der 1630er Jahre rund zweihundert zumeist akademisch gebildete Franziskanerpater tätig.²⁴ Im Jahr 1640 verfügte der Orden nach Angaben des päpstlichen Gesandten Carlo Invernizzi irlandweit über rund eintausend Mitglie-

16 TNA, SP 63/228/8 (Chichester an Salisbury, 11.05.1610).

17 LP Carew MS 600, fol. 226 (Bericht Arthur Chichesters über das 1613 einberufene irische Parlament).

18 Ebd., fol. 122 (Ansprache Jakobs I. im Council Chamber, 20.04.1614): „You put some [of] your Children to the Semyaryes of Treason“.

19 O'DOHERTY, *Students of the Irish College Salamanca*. Die künftigen Missionare mussten bei ihrer Anwerbung einen Eid leisten. Die Dunkelziffer ist mutmaßlich weit höher. Für zahlreiche Personen hat sich keine eigene Eidesurkunde erhalten, es wird sie jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit gegeben haben. Einschränkend ist darauf hinzuweisen, dass im langfristigen Durchschnitt womöglich lediglich fünf Absolventen pro Jahr als Missionare nach Irland entsandt wurden. Vgl. Ó HÁNNRACHÁIN, *Counter Reformation*, S. 192.

20 TNA, SP 63/215/155 (Brief der Bischöfe von Dublin und Meath an König Jakob I., 04.06.1603). (Hervorhebung durch mich).

21 CSPI, 1611–1614, S. 446 (Kommissionsbericht der Dubliner Landesregierung, 12.11.1613).

22 Vgl. CORISH, *Catholic Community*, S. 26.

23 BROCKLISS, *Irish Colleges*, bes. S. 162.

24 GILLESPIE, *End of an Era*, S. 208

der.²⁵ Der englische Immigrant Sir Thomas Dutton (†1634) berichtete in einem Brief an König Karl I. von einer Verfünfzefachung kontinentaleuropäisch ausgebildeter Missionare zwischen 1603 und 1629: „And where theare was then in a towne but two, or three Jesuits or Schoolemen of that profession, theare is now fortie or fiftie at the least.“²⁶ Ganz in diesem Sinne wird der vergleichsweise hohe Ausbildungsstandard des irisch-katholischen Klerus meist auf das gemeinsame Studium im Ausland zurückgeführt.²⁷

Wie aus einem Schreiben des königstreuen irischen Adligen Donogh O’Brien, 4th Earl of Thomond (†1624) an den Earl of Salisbury hervorgeht, waren hinsichtlich des Einsatzgebietes der Missionare vor allem deren Herkunft sowie bereits seit langem bestehende Klientelbeziehungen maßgeblich. So waren die im spanischen Salamanca ausgebildeten Priester zumeist in der südirischen Provinz Munster tätig, aus der sie ursprünglich auch stammten.²⁸ Aus diesem Grund erwähnte der irische Kaufmann John Wise, der sich wiederholt am spanischen Hof in Madrid aufgehalten hatte, im März 1603 explizit „the young men of Waterford birthe that are schollers in Spayne“.²⁹

Aufgrund ihrer guten Beziehungen wurden die Missionare von der einheimischen Bevölkerung zumeist als Autoritätspersonen akzeptiert. Beispielsweise traten sie in rechtlichen Auseinandersetzungen als Schiedsrichter in Erscheinung – eine Tatsache, die mit Blick auf die angestrebte normative Durchdringung der religiösen Praxis von größter Bedeutung war.³⁰ Als der päpstliche Nuntius Giovanni Battista Rinuccini (1592–1653) im Jahr 1645 nach Irland entsandt wurde, traf er zu seinem Erstaunen selbst in den entlegensten Regionen der Insel auf Personen, die das Vaterunser sowie das *Hail Mary* fehlerfrei beherrschten – und da Rinuccini seine Umwelt am strengen Maßstab des tridentinischen Katholizismus beurteilte, ist diese Einschätzung durchaus glaubwürdig.³¹

In der Tat entwickelte sich der irische Katholizismus auch und gerade unter dem Einfluss der Remigranten zu einer einflussreichen und schlagkräftigen Organisation. Während die von der Kurie unterstützten Bischöfe sich nach der Reformation zumeist im Exil aufgehalten hatten, konnte ab 1618 – mit der Ernennung des Anglo-Iren David Rothe (1573–1650) zum Bischof von Ossory – ein einheimisches Episkopalssystem aufgebaut werden (1630 residierten bereits siebzehn katholische Bischöfe

25 Ó HANNRACHÁIN, *Religious Acculturation*, S. 9.

26 TNA, SP 63/249/296 (Thomas Dutton an Karl I., 20.12.1629).

27 Vgl. etwa Ó HANNRACHÁIN, *Consolidation of Irish Catholicism*, bes. S. 32; einschränkend BROCKLISS, *Irish Colleges*.

28 TNA, SP 63/221/226 (Donogh O’Brien an Robert Cecil, Juni 1607).

29 TNA, SP 63/215/20 (Verhör des Kaufmanns John Wise, 30.03.1603).

30 TNA, SP 63/227/34 (Arthur Chichester an das Privy Council, 04.07.1609: „There is not one, from the murtherer of his brother, to him that steales a goate, but do beleeeve in them and flocke to them“). Vgl. dazu BOSSY, *Counter-Reformation*, S. 158 f.

31 Ó HANNRACHÁIN, *Consolidation of Irish Catholicism*, S. 38; CORISH, *Catholic Community*, S. 41 f.

in Irland). Zugleich wurden die Beschlüsse des Konzils von Trient seit 1614 in einer Reihe von Provinzialsynoden sukzessive in das einheimische Kirchenrecht überführt.³² Beide Entwicklungen basierten nicht zuletzt auf der Tatsache, dass auf der Insel jetzt kompetentes Personal mit Auslandserfahrung zur Verfügung stand: „[T]he cumulative effect of the colleges was dramatic“, so Tadhg Ó hAnnracháin.³³

Unter dem Einfluss der jungen Priester entstand also eine zwar im Untergrund tätige, aber doktrinär und personell voll ausgebildete Konfessionskirche, die mit dem tridentinischen Katholizismus ein „alternatives Glaubenssystem“ zum obrigkeitlich protegierten Protestantismus anbot. Mit der Durchsetzung des Tridentinums, dem Aufbau einer einheimischen Hierarchie und dem nahezu flächendeckenden Einsatz hervorragend ausgebildeter Pfarrer kann von nun an von einer irischen *katholischen* Kirche gesprochen werden, die ihren kontinentaleuropäischen Vorbildern in nichts nachstand.³⁴

Bislang wenig berücksichtigt wurde jedoch, dass auch protoethnische bzw. protonationale Aspekte eine wesentliche Rolle spielten. So war die ältere Forschung davon ausgegangen, dass die Gründungsphase der Säkularkollegien seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert maßgeblich von der irischen Bevölkerungs- und Gruppenstruktur – gälische Iren auf der einen Seite, Anglo-Iren bzw. Altengländer auf der anderen – beeinflusst worden sei. Demnach seien besonders die Seminare auf der Iberischen Halbinsel von Angehörigen der anglo-irischen Oberschicht geplant, gegründet und finanziert worden. Dagegen sei das 1606 eingerichtete St. Anthony's College in Löwen von Mitgliedern des Franziskanerordens um den irischen Theologen Flaithrí Ó Maolchonaire (ca. 1560–1629) als intellektuelles Sammelbecken gälischer Exulanten gegründet worden, die den irischen Fürsten Hugh O'Donnell (1572–1602) sowie Hugh O'Neill (ca. 1550–1616) nach deren vernichtender Niederlage im Neunjährigen Krieg auf den europäischen Kontinent gefolgt waren.³⁵

Diese Vorstellung muss jedoch revidiert werden. So stammten die in Löwen eingeschriebenen Studenten keinesfalls ausschließlich aus gälisch geprägten Regionen, sondern aus ganz Irland. Vergleichbare Befunde liegen auch für das römische

32 Vgl. im Überblick LOTZ-HEUMANN, Die doppelte Konfessionalisierung, S. 182–184; CORISH, Catholic Community, S. 20 f.

33 Ó hANNRACHÁIN, Counter Reformation, S. 192.

34 LOTZ-HEUMANN, Die doppelte Konfessionalisierung, hier zit. S. 136.

35 BOSSY, Counter-Reformation; DERS., Catholicity and Nationality; LOTZ-HEUMANN, Die doppelte Konfessionalisierung, S. 353–357; CLARKE, Old English, S. 23 f.; CORISH, Catholic Community, S. 24–28. 1603 war mit dem Frieden von Mellifont der Neunjährige Krieg mit einer vernichtenden Niederlage der gälischen Iren unter Hugh O'Donnell und Hugh O'Neill zu Ende gegangen. Die englischen Truppen hatten ganz Irland unterworfen. Als die wichtigsten irischen Fürsten, darunter O'Donnell und O'Neill, 1607 mit ihrem engsten Gefolge auf den Kontinent flohen, um dort neue Allianzen zu schmieden, schien der irische Widerstand gebrochen. Denn nach diesem sogenannten *Flight of the Earls* kehrten die alten Eliten nicht mehr nach Irland zurück. Vgl. im Überblick LOTZ-HEUMANN, Die doppelte Konfessionalisierung, S. 142–154.

Exulantenmilieu vor.³⁶ Die in diesem Umfeld angefertigte Publizistik, etwa die Schriften des irischen Nationaldichters Geoffrey Keating, zielte daher ganz wesentlich darauf ab, ältere Gruppenzuschreibungen zu überwinden: Alle Iren galten nunmehr in einem inklusiven Sinne als *Éireannaigh*, während partikuläre Identitäten kaum mehr zum Tragen kamen.³⁷

Eine solche inklusive *faith-and-fatherland*-Rhetorik war bereits im Umfeld der frühen irischen Exilcommunity um O'Donnell und O'Neill entstanden. Diese negierte bisherige Differenzkategorien und sah die anglonormannischen Altengländer als gleichberechtigte Mitglieder einer inklusiven irischen ‚Nation‘ an. Gemeinsame Studienaufenthalte im europäischen Ausland galten als wesentliches Rückgrat dieser Integrationsbestrebungen – und daher wurde deren Bedeutung bereits 1599 im Kontext des Neunjährigen Krieges ausdrücklich hervorgehoben: Es galt als wesentliches Kriegsziel „[t]hat all Irish priests and religious men may freely pass and repass, by sea and land, to and from foreign countries“.³⁸ Während der bereits mehrfach erwähnte einflussreiche englische Günstling und spätere Staatssekretär Robert Cecil diese Forderung jedoch als „Ewtopia“ charakterisierte, konnte schon wenige Jahre später von einer ‚Utopie‘ keine Rede mehr sein.³⁹ Denn der Erfolg der Remigranten beruhte nicht zuletzt auf der Neutralisierung, ja dem gezielten Abbau ethnischer Differenzen zugunsten einer integrativen konfessionellen Gruppenzugehörigkeit. „[P]rolonged exposure to one another narrowed the differences between the ethnic groups.“⁴⁰ In der Folgezeit büßten bisherige Kategorien der Unterscheidung wie *Gaelic Irish* und *Old English* ihre gesellschaftliche Orientierungsfunktion weitgehend ein.⁴¹

2 Strategien und Wahrnehmungsmuster in Dublin und London

In Dublin und London wurden aus den Ereignissen unterschiedliche Konsequenzen gezogen, wie eine Analyse der offiziellen *State Papers* deutlich zeigt. So hatte die in Dublin ansässige irische Landesregierung bereits 1605 – zunächst noch mit der ausdrücklichen Unterstützung König Jakobs I. – die Ausweisung aller im Land tätigen Missionare verfügt. Das Mandat erwies sich jedoch als wenig erfolgreich.⁴² Die konfessionspolitischen Erfolge der Remigranten wurden daher in der Folgezeit, ganz be-

³⁶ GILLESPIE, *Contrasting Communities*, hier S. 178. Vgl. FENNING, *Irish Dominicans at Rome*.

³⁷ Siehe Kapitel IV dieser Arbeit.

³⁸ MORGAN, *Faith and Fatherland or Queen and Country?*, hier zit. S. 21.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ FINNEGAN, *Old English Views*, hier zit. S. 203; McCAFFERTY, *Ireland and Scotland*, S. 250 f.

⁴¹ Siehe Kapitel IV dieser Arbeit.

⁴² LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, S. 161 f.

sonders in der Amtszeit Arthur Chichesters als Lord Deputy (1605–1616), wiederholt auf die politische Agenda gesetzt.⁴³

Wie aus Berichten der Dubliner Regierung hervorgeht, war es katholischen Missionaren in der Provinz Munster beispielsweise im Frühjahr 1609 gelungen, anlässlich einer katholischen Messe nicht weniger als siebentausend Personen unter freiem Himmel zu versammeln.⁴⁴ Wenig später bezifferte Vizekönig Chichester die Teilnehmerzahl sogar auf rund fünfzehntausend Personen, „and som[e] saie they were manie more“.⁴⁵ Aus einem an Chichester gerichteten Schreiben des anglikanischen Bischofs von Cork, William Lyon (+1617), geht hervor, dass die neuenglische Führungsschicht in Irland angesichts derartiger Vorkommnisse befürchtete, konfessionspolitisch ‚kaltgestellt‘ zu werden: „[E]very gent[leman] and Lo[r]d of [the] country hath his priest [...] every frier or priest is called Father, yea [...] no other name but Father, Father such an one, Father such an one.“⁴⁶

Als die Landesregierung einer Gruppe von dreißig Jesuitenpatern auf die Spur kam, die in besonderer Weise als mutmaßliche katholische Agitatoren in Erscheinung getreten waren, plädierte Chichester daher für drastische Verfolgungsmaßnahmen. Beispielsweise empfahl er den Einsatz englischer Truppenkontingente.⁴⁷ Alle katholischen Geistlichen, die sich unter Missachtung ihrer 1605 verfüigten Ausweisung noch immer in Irland aufhielten, sollten standrechtlich zum Tode verurteilt sowie deren Eigentum konfisziert werden: „[T]he best Course I can advise is, seeing they depart not according to the proclomation, to hange them by martiall law and to Confiscate the goods.“⁴⁸ Außerdem seien alle Personen, die Priester und Mönche

43 Dieser berichtete bereits kurz nach seinem Amtsantritt von einer gefährlichen Einwanderungswelle katholischer Priester und Mönche, „that now of late [...] have daily flocked into this Realme, in greater numbers then at anie time heretofore hath bin observed and knowne“. TNA, SP 63/222/205 (Arthur Chichester und die irische Regierung an das englische Privy Council, 27.10.1607). Eine solche hochprofessionelle Logistik war aus der Sicht Chichesters gerade für die Absolventen der spanischen Priesterseminare kennzeichnend.

44 TNA, SP 63/226/185 (Arthur Chichester an Robert Cecil, 14.04.1609).

45 TNA, SP 63/227/34 (Arthur Chichester an das englische Privy Council, 04.07.1609). Wie in der Frühen Neuzeit üblich handelte es sich hier nicht um exakte Zahlenangaben, sondern um den Versuch, die Brisanz der lokalen Ereignisse zahlenmäßig hervorzuheben. Allerdings ist aus der Forschung bekannt, dass katholische Priester auf den Britischen Inseln häufig Gottesdienstfeiern unter freiem Himmel ausrichteten, da keine offiziellen Kirchengebäude existierten. Dabei predigten sie häufig vor großen Gemeinden. Vgl. etwa WALSHAM, *The Reformation of the Landscape*, S. 178.

46 TNA, SP 63/221/96 (William Lyon an Arthur Chichester, März 1607).

47 TNA, SP 63/224/83 (Chichester an das englische Privy Council, 04.05.1608), SP 63/226/62 (Chichester an das englische Privy Council, 05.02.1609). Wie Chichester schrieb, lebten inzwischen angeblich mehr Priester als Soldaten in Irland – ein deutlicher Hinweis auf das in der zeitgenössischen Korrespondenz immer wieder erwähnte Risiko einer katholischen Verschwörung. TNA, SP 63/222/205 (Schreiben Chichesters und der irischen Landesregierung an das englische Privy Council, 27.10.1607). Siehe Kapitel V.6 dieser Arbeit.

48 TNA, SP 63/227/77 (Arthur Chichester an Henry Danvers, 08.08.1609).

versteckt hielten, umgehend zu verhaften.⁴⁹ Schließlich beabsichtigte Chichester, die Handelsschiffe von Kaufleuten zu enteignen, die katholische Missionare nach Irland transportiert hatten.⁵⁰ Aus seiner Sicht waren die auf diese Weise nach Irland gelangten Priester weitaus gefährlicher als die zeitgleich an der irischen Westküste operierenden Piraten: „But this kinde of pirates [...] is much inferior for malice and dangerous efforte, to an other sorte which doth infest this lande and sea [...]. Theis [sic] are the Seminarie priestes and Jesuites, which daillie repaire into this Lande in great numbers.“⁵¹

Wie diese Fälle verdeutlichen, ist Vizekönig Chichester in der Forschung keineswegs zufällig als protestantischer ‚Hardliner‘ bezeichnet worden, denn die zitierten Äußerungen waren inhaltlich wie sprachlich in der Tat radikal.⁵² Allerdings war die von Chichester beabsichtigte rigorose Verfolgungspolitik im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts kaum durchzusetzen. So verfügte die Landesregierung angesichts erheblicher Vollzugsdefizite in den Jahren 1611, 1614, 1617 sowie 1624 erneut die Ausweisung aller in Irland tätigen katholischen Missionare. Die Mandate blieben allesamt weitgehend wirkungslos.⁵³

Versuche, das Dubliner Trinity College zu einer für die einheimische Oberschicht attraktiven Universität auszubauen, waren wie erwähnt ebenfalls wenig erfolgreich. Zwar befürwortete der anglikanische Erzbischof von Dublin, Adam Loftus (ca. 1533–1605), bereits 1604 ein Bildungsprogramm, das einheimischen Familien deutliche Anreize bieten sollte, „not to send there [sic] children out of the land, to Dowa [Douai] and to Rhemes [Rheims], where there [sic] hartes are poysened with Idolatry in Rebellion“.⁵⁴ Auch Chichester selbst plädierte für eine stärkere Öffnung des College: „[O]ur better hopes must be in the next adge, by the good and carefull education of the Children [... and by] placing them in this Colledge“, wie er im Juni 1606 schrieb.⁵⁵ In der Folgezeit wurden verschiedene Maßnahmen ergriffen, um die-

49 Ebd.

50 TNA, SP 63/229/8 (Arthur Chichester an Robert Cecil, 11.05.1610).

51 TNA, SP 63/226/62 (Chichester an das englische Privy Council, 05.02.1609); DCA, Gilbert Collection, MS 169 (James Ware, Diary), 206 (Juni 1631): „This moneth a Turkish pirate came to Baltimore in the County of Cork and surprising it, tooke thence above 100 p[er]s[on]s prisoners, and returned with the spoyle.“ Vgl. EKIN, *The Stolen Village*.

52 Siehe etwa GILLESPIE, *The Irish Franciscans*, hier S. 52: „hard-line Protestant“.

53 LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, S. 163. Vgl. etwa CSPI, 1611–1614, S. 481 (*Proclamation against the Toleration of Popery*, 31.05.1614).

54 TNA, SP 63/216/30 (Brief des Erzbischofs von Dublin, Adam Loftus, 05.03.1604).

55 TNA, SP 63/218/205 (Brief Arthur Chichesters, 03.06.1606). In den Folgejahren wurden diese Pläne immer wieder aufgegriffen und neu formuliert, aber kaum konsequent umgesetzt. Siehe dazu z. B. TNA, SP 63/226/62 (Arthur Chichester an das Privy Council, 05.02.1609); SP 63/227/77 (Arthur Chichester an Lord Danvers, 09.08.1609); SP 63/245/302 (Gesetzesentwurf des Lord Deputy, 25.12.1627); SP 63/249/102 (Instruktionen an die irischen Lords Justices, 30.07.1629). Als Ausbildungsort für die Söhne katholischer Familien wurde in der Folgezeit auch England wieder disku-

ses Ziel zu erreichen.⁵⁶ Tatsächlich blieben Erfolge zunächst nicht völlig aus. 1605 stammten sechszwanzig von dreiundachtzig Mitgliedern der Dubliner Universität aus einheimischen Familien. Im Jahr 1619 betrug deren Anteil bereits rund fünf- unddreißig Prozent.⁵⁷ Die Anziehungskraft eines Theologiestudiums im Ausland beeinträchtigte dies jedoch in keiner Weise, und so verwundert es auch nicht, dass die Zahl einheimischer Studenten in den Folgejahren deutlich zurückging und sich das Trinity College zu einer dezidiert protestantischen Bildungsanstalt entwickelte. Seit 1628 mussten Mitglieder des College sogar ein protestantisches Glaubensbekenntnis ablegen.⁵⁸

Ein weiteres, 1627 erlassenes Ausweisungsmandat kalkulierte schließlich sogar sein eigenes Scheitern explizit ein: Unter keinen Umständen, so das Mandat, sollten katholische Geistliche, die sich trotz der soeben erneut verfüzten Ausweisung weiterhin in Irland aufhielten, auch noch die Gelegenheit erhalten, junge Iren aktiv zu einem Theologiestudium im europäischen Ausland zu ermuntern.⁵⁹ An eine Durchsetzung des eigentlichen materiellen Kerns dieser Rechtsnorm war offenbar überhaupt nicht zu denken. Ganz in diesem Sinne gab der katholische Kaufmann Barnaby Roceter im Kontext eines gegen ihn eingeleiteten Strafverfahrens an, er rechne ohnehin nicht mit einer Durchführung der angedrohten Zwangsmaßnahmen: „[W]ee will keepe them [d. h. die Missionare] in despite of the Lord Deputye.“⁶⁰ Und in der Tat weist die Notwendigkeit, eine bereits bestehende Rechtslage immer wieder symbolisch zu bekräftigen, auf die fortgesetzte Bedeutung des zu regelnden Pro-

tiert. 1632 plante die irische Landesregierung beispielsweise, den Sohn des Earl of Antrim zum Studium auf eine englische Universität zu schicken. CSPI, 1625–1632, S. 688–690.

56 Siehe etwa TNA, SP 63/226/62 (Arthur Chichester an das Privy Council, 05.02.1609); SP 63/227/77 (Arthur Chichester an Lord Danvers, 09.08.1609); SP 63/245/302 (Gesetzesentwurf, 25.12.1627); SP 63/249/102 (Instruktionen an die irischen Lords Justices, 30.07.1629).

57 FORD, *Who went to Trinity?*, S. 62–66: zehn *Old English* und sechzehn *Gaelic Irish* (1605). Eine statistische Analyse, die protoethnische Gruppenzugehörigkeiten aus den Familiennamen der beteiligten Personen ableiten will, ist allerdings methodisch problematisch. Zum Trinity College siehe auch Kapitel II.7 dieser Arbeit. Ein Teil der einheimischen Studenten konvertierte während ihres Studiums zum Protestantismus. Versuche, Kinder aus einflussreichen katholischen Familien als *crown wards* zwangsweise an der Dubliner Universität unterzubringen, scheiterten jedoch. CSPI, 1615–1625, S. 391 (06.09.1622).

58 FORD, *Who went to Trinity?*, S. 62–66.

59 TNA, SP 62/245/302 (25.12.1627).

60 TNA, SP 63/238/114 (Zeugenaussage der Witwe Mary Philips, 28.02.1624); SP 63/238/115 (Geständnis Barnaby Roceters, 29.02.1624). Roceter hatte sich laut Aussage der Zeugin Mary Philips bei einer Begegnung in der Nähe der Stadt Wexford auf diese Weise geäußert. Angeblich hatte Roceter behauptet, die Landesregierung könne ihr Mandat gegen den Widerstand des Königs und seiner Londoner Berater unter keinen Umständen durchsetzen. Einflussreiche irische Adlige hätten bereits entsprechende Vermittlungsversuche gestartet. Aktenkundig geworden war der Fall deshalb, weil gegen Roceter im Februar 1624 ein Strafverfahren eingeleitet worden war. Er hatte behauptet, eine Ausweisung katholischer Priester habe zwingend einen Religionskrieg zur Folge, „as cruell a warre in Ireland as was here since your Grandfathers dayes“. Ebd.

blems hin. Die Remigration katholischer Missionare war ein prägender Faktor der katholischen Konfessionalisierung und aus Sicht der Dubliner Landesregierung überaus gefährlich.⁶¹

Allerdings stieß diese Sichtweise innerhalb des englischen Kolonial- und Verwaltungssystems keineswegs auf ungeteilte Zustimmung. In London war man aus strategischen Gründen anderer Ansicht. Zwar bezeichnete König Jakob I. die ausländischen Priesterseminare in Anwesenheit seiner irischen Ratgeber wie erwähnt als „Semyaryes of Treason“.⁶² Ausnahmsweise erklärte sich das englische Privy Council daher im Februar 1612 mit der Hinrichtung des katholischen Bischofs der nordirischen Diözese Down, Conor O’Devany (ca. 1532–1612), und eines weiteren katholischer Klerikers wegen Hochverrats einverstanden. Damit entsprachen die Regierungsräte dem ausdrücklichen Wunsch Chichesters, der allerdings ausgerechnet in diesem Fall einräumen musste, dass die Maßnahme letztlich das Gegenteil der erhofften abschreckenden Wirkung zur Folge hatte: „[A] Tytularie Byshope and a priest beinge lately executed here for Treason [...] are notw[ith]standig by them [der katholischen Bevölkerung] *thought marters and adored for saynts*.“⁶³

In aller Regel befürwortete die englische Zentralregierung jedoch, ganz im Gegensatz zur irischen Administration in Dublin, einen vergleichsweise gemäßigten Umgang mit den Missionaren und unternahm teils erhebliche Anstrengungen, um radikale religiöse Verfolgungsmaßnahmen zu unterbinden. So hatte das Privy Council bereits im August 1609 kategorisch mitgeteilt, es sei angesichts der hohen Dunkelziffer katholischer Geistlicher in Irland wenig erfolgversprechend, unentwegt nach verdächtigen Personen zu fahnden und gegen einige wenige öffentlich bekannte Personen in aller Strenge vorzugehen.⁶⁴ Damit hatte es sich explizit gegen die von Chichester beabsichtigte großflächige Verfolgungspolitik ausgesprochen – und dies nicht ohne Grund: Die englische Krone vermittelte zwischen verschiedenen Interessengruppen, zu denen neben der englischen Beamten- und Siedleraristokratie die

⁶¹ Vgl. allgemein SCHLUMBOHM, Gesetze, die nicht durchgesetzt werden.

⁶² LP Carew MS 600, fol. 122 (Ansprache Jakobs I. im Council Chamber, 20.04.1614).

⁶³ TNA, SP 63/232/16 (Arthur Chichester an Robert Cecil, 06.02.1612). Chichesters Nachfolger Henry Cary, Viscount Falkland (1622–1629), zog seine eigenen Konsequenzen aus dem Fall. Als im September 1622 das Urteil über einen katholischen Pfarrer gefällt werden musste, der angeblich zu einem Massaker an der protestantischen Bevölkerung Dublins aufgerufen hatte, sprach sich Falkland gegen die Todesstrafe aus. Anders als bei O’Devany sollte es keinen neuen katholischen Heiligenkult geben: „[It] might give cause to some to proclaime him a Martire.“ TNA, SP 63/241/252 (Falkland an Conway, 22.09.1625). Ein weiteres Beispiel: 1620 wurde ein befestigter Stützpunkt in der nordirischen Grafschaft Cavan – offenbar mit dem expliziten Einverständnis der englischen Krone – zu einem Gefängnis für katholische Priester umgebaut. Allerdings deuten Umbaukosten in Höhe von rund zweihundert Pfund und die euphemistische Beschreibung der Haft als „lodging“ darauf hin, dass die dortige Unterbringung womöglich vergleichsweise komfortabel war. CSPI, 1615–1625, S. 284–286 (Bericht über den Zustand verschiedener Festungsanlagen).

⁶⁴ CSPI, 1608–1610, S. 264–266 (Schreiben des Privy Council an Vizekönig Arthur Chichester, 03.08.1609); TNA, PRO 31/8/199 (Philadelphia Papers, Bd. 3), 421.

anglo-irische Führungselite zählte, auf deren Steuer- und Subsidienzahlungen sie angewiesen war. Zugleich waren angesichts einer konfessionell flexiblen dynastischen Heirats- und Bündnispolitik stets weltpolitische Ambitionen zu berücksichtigen, etwa im Verhältnis zum katholischen Spanien, das in Irland wiederholt als konkurrierende Großmacht in Erscheinung trat.⁶⁵

Nicht ungewöhnlich war es daher, von der ‚moderaten‘ Religionspolitik der Krone im Umgang mit ihren in Irland lebenden Untertanen zu sprechen, wie dies etwa der Verfasser eines an den Herzog von Buckingham gerichteten Schreibens tat: „I made it my humble request for his directions how to governy my selfe in matters of Religion amongst these peple. His Ma[jes]t[ys] answere war gracious & *like hymselfe, much inclyning to the moderate parte.*“⁶⁶ Ganz in diesem Sinne hob die englischstämmige Immigrantin Mary Philips die Vermittlerfunktion der englischen Krone im Rahmen einer Befragung eigens hervor.⁶⁷

In einem Schreiben an den anglikanischen Bischof der nordirischen Diözese Derry, George Montgomery (1562–1621), hatte sich Chichester über die zögerliche Haltung seiner Londoner Kollegen beklagt und politische Differenzen eingeräumt.⁶⁸ Denn um die Tragweite des Problems zu erkennen, so argumentierte Chichester in einem Brief an Staatssekretär Salisbury, müsse man sich in Irland aufhalten und mit den dortigen Verhältnissen vertraut sein – ein deutlicher, an die Adresse des Privy Council gerichteter Vorwurf, das ganz nach den Regeln frühneuzeitlicher Kolonialpolitik in Irland Distanzherrschaft praktizierte: „I wysh wee had a Commission for the adiudginge and executinge of piratts and priests here, *whoe doe more vexe and disturbe the Kingdome then can be understood to others but us that feele yt.*“⁶⁹

Diese Auseinandersetzungen waren, wie im Anschluss an Ute Lotz-Heumann formuliert werden kann, Teil einer „stark oszillierenden Konfessionalisierungspolitik“, die zwischen den maßgeblichen Akteuren in Dublin und London flexibel ausgehandelt wurde – allerdings mit klar festgelegten Rollen.⁷⁰ Die englische Regierung verfolgte im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts eine zumeist wesentlich zurückhaltendere Strategie. Dagegen befürworteten Chichester und seine unmittelbaren Nach-

65 Vgl. im Überblick FORD, Force and Fear.

66 TNA, SP 63/241/307 (Edward Villiers an den Herzog von Buckingham, 25.11.1625). (Hervorhebung durch mich).

67 TNA, SP 63/238/1 (Zeugenaussage der Witwe Mary Philips, 28.02.1624): „[W]ee are sending over one [d. h. einen Unterhändler] into England.“

68 TNA, SP 63/266/71 (Arthur Chichester an George Montgomery, 06.02.1609): „I had no answere of it to this hour, though the matter was serious and of exceeding consequence and weight.“

69 TNA, SP 63/229/57 (Arthur Chichester an Robert Cecil, 27.06.1610). (Hervorhebung durch mich). Vgl. CSPI, 1615–1625, S. 233–234 (Schreiben Chichesters, 1618). Demzufolge ging die größte Gefahr für die politische Stabilität in Irland von den unbeliebten *Plantations* sowie von aufrührerischen katholischen Missionaren aus. Zur Praxis der Distanzherrschaft in einem kolonialen Kontext vgl. BRENDENCKE, Imperium und Empirie, S. 177–187.

70 LOTZ-HEUMANN, Die doppelte Konfessionalisierung, S. 161. (Hervorhebung durch mich).

folger im Amt des irischen Vizekönigs, Oliver St. John (1616–1622) sowie Henry Cary, Viscount Falkland (1622–1629) (Tab. 2), ein deutlich energischeres Vorgehen gegen die Missionare – und wie erwähnt veranlassten sie wiederholt den Erlass entsprechender Mandate. In einigen Fällen mussten diese jedoch auf Veranlassung des englischen Privy Council oder gar auf eigenhändigen Befehl des Königs wieder zurückgenommen werden.⁷¹ Angesichts dieser konkurrierenden und sich phasenweise neutralisierenden Standpunkte wurde in der Forschung konstatiert, eine radikale Verfolgung der Remigranten sei zu keinem Zeitpunkt politisch praktikabel gewesen.⁷²

Tab. 2: Amtszeiten der englischen Vizekönige in Irland, 1599–1651. Dazwischen Vakanzen bzw. kommissarische Verwaltung des Amtes durch die Lord Justices. Vgl. MOODY et al., *A New History of Ireland*, (Bd. 3): *Early Modern Ireland, 1534–1693*.

Name	Amtszeit
Robert Devereux, 2nd Earl of Essex	1599
Charles Blount, 8th Baron Mountjoy	1600–1603*
Sir George Cary	1603–1604
Sir Arthur Chichester	1605–1616
Sir Oliver St. John	1616–1622
Henry Cary, 1st Viscount Falkland	1622–1629
Thomas Wentworth, 1st Earl of Strafford	1632–1640
Christopher Wandesford	1640
Robert Sidney, 2nd Earl of Leicester	1650–1651

* Lord Lieutenant 1603–1604.

⁷¹ So war der Vollzug des 1624 erlassenen Mandats auf Geheiß des Königs am Neujahrstag 1625 ausgesetzt worden. CSPI, 1615–1625, S. 557–558 (Lord Conway an das Privy Council).

⁷² FORD, *Force and Fear*, S. 130: „Coercion was never a practical option which could have been implemented consistently.“ Vereinzelt setzte sich eine solche Zwangspolitik jedoch kurzfristig durch. So wurde die Abberufung Falklands im Oktober 1629 zum Anlass genommen, eine vorübergehende Phase intensiver obrigkeitlicher Zwangsmaßnahmen einzuleiten. Auf der Grundlage eines noch von Falkland erlassenen Edikts wurden insbesondere in Dublin zahlreiche Klöster geschlossen sowie das Eigentum verschiedener religiöser Orden konfisziert. Vgl. LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, S. 164. Dabei kam es zu massiven Ausschreitungen der Stadtbevölkerung. So musste sich etwa der anglikanische Erzbischof vor Dublin, Lancelot Bulkeley (1568–1650), Regierungsberichten zufolge vor einem ‚Mob‘ in Sicherheit bringen. TNA, SP 63/249/312 (Thomas Dutton an Lord Dorchester, 30.12.1629).

3 Thomas Wentworth als irischer Vizekönig

Mit seiner Ankunft in Irland betrat im Sommer 1633 ein neuer Akteur die politische Bühne der Insel: Thomas Wentworth (Tab. 2).⁷³ Frisch in das Amt des Vizekönigs gelangt, war er von den Erfolgen der Remigranten beeindruckt, ja er beurteilte die Lage mit größter Skepsis. Er stehe, wie er an Erzbischof William Laud schrieb, ohne ausreichende Ressourcen einem übermächtigen Gegner gegenüber: dem irischen Katholizismus.⁷⁴ Es war daher auch kein Zufall, dass er sich von der aggressiven Politik seiner Amtsvorgänger zunächst deutlich abgrenzte – und zwar, ganz wie dies bislang für die englische Krone charakteristisch gewesen war, aus pragmatischen Gründen: Er hatte den Auftrag erhalten, Subsidien für die englische Armee einzuwerben und ordnete diesem Ziel alles unter. Bereits vor seiner Ankunft in Dublin warb er für eine zeitlich begrenzte moderate Religionspolitik „until the Payment for the King’s Army be elsewhere and surelier settled“.⁷⁵

In einem Brief an Schatzkanzler Richard Weston schrieb er im Juni 1634 ausdrücklich, eine aktive Bekämpfung der katholischen Kirche gefährde die Interessen der Krone: „I am very confident they will be very forward for the King’s Supply, so as the Matter of Religion be not stirred against them, which I trust his Majesty will not hold fit should be meddled in at this Time.“⁷⁶ Damit hatte sich die bisherige Rollenverteilung geradezu umgekehrt: Anders als zuvor war es nun ausgerechnet der irische Vizekönig, der eine gemäßigte Haltung befürwortete. Es sei, wie er gegenüber dem englischen Staatssekretär John Coke argumentierte, angesichts der „Circumstances“ keine „fit Season“ für die Politik seiner Vorgänger:

It will be ever far forth of my Heart to conceive that a Conformity in Religion is not above all other Things principally to be intended. For, undoubtedly, till we be brought all under one Form of Divine Service, the Crown is never safe on this Side, but yet the Time and Circumstances may very well be discoursed, and sure I do not hold this a fit Season to disquiet or sting them [d. h. die irischen Katholiken] in this Kind.⁷⁷

73 Wentworth war bereits im Januar 1632 zum Vizekönig ernannt worden, brach jedoch erst 1633 nach Irland auf. Zu Wentworth und seiner Politik in Irland vgl. die klassischen Arbeiten von KEARNEY, *Strafford in Ireland*, und CLARKE, *The Government of Wentworth*; vgl. außerdem v. a. MERRITT (Hrsg.), *The Political World of Thomas Wentworth*; KANE, *Scandal*.

74 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 187–190 (Wentworth an Laud, 31.01.1634). Er sei, so Wentworth, „a Man going to Warfare without Munitions and Arms“.

75 Ebd., Bd. 2, S. 74–77 (Wentworth an Richard Weston, 01.10.1632), hier zit. S. 75. Als englischer Lord President of the North hatte Wentworth zuvor eine offensivere Konfessionspolitik betrieben und dabei eine politische Niederlage hinnehmen müssen; vgl. ebd., Bd. 1, S. 52 (Weston an Wentworth, 13.10.1629).

76 Ebd., Bd. 1, S. 267 f. (Wentworth an Weston, 23.06.1634). (Hervorhebung durch mich).

77 Ebd., Bd. 2, S. 38 f. (Wentworth an Coke, 28.11.1636), hier S. 39.

„[Z]eal and haste“ („Eifer und Eile“) seien, wie er an den König schrieb, völlig fehl am Platze.⁷⁸

Ab 1633 gerieten im Kontext der *Laudian reforms* zunehmend innerprotestantische Gegensätze in den Blick, während die Aktivitäten katholischer Missionare zunächst nur noch vereinzelt auf der Agenda standen.⁷⁹ So war Wentworth bereits kurz nach seinem Amtsantritt zu der Überzeugung gelangt, zahlreiche Mitglieder seiner Regierung seien an einer Teilnahme am obligatorischen anglikanischen Gottesdienst in der Christ Church Cathedral kaum interessiert. Dass die Bischöfe der Church of Ireland ihre liturgischen Gewänder allenfalls zu besonderen Anlässen anlegten, nahmen Wentworth und seine Verbündeten ebenfalls mit Bestürzung zur Kenntnis, traten die Laudianer doch für eine grundlegende Resakralisierung der Liturgie ein. Landesweit galt der anglikanische Klerus aus Sicht der Kirchenreformer als ungebildet und verarmt, was Wentworth als „a most lamentable and scandalous thing“ charakterisierte.⁸⁰

Selbst eine Visitation des Dubliner Trinity College, eines Zentrums des städtischen Anglikanismus, verlief aus Regierungsperspektive höchst unbefriedigend. Von weit über siebenhundert anglikanischen Gottesdiensten hatten die Dozenten der Dubliner Universität nur ganze dreißig besucht. In einem Schreiben an Erzbischof Laud bezeichnete Wentworth das College als „extreamly out of Order.“⁸¹ Aus seiner Sicht galten die mangelnde Qualität der Seelsorge, die Veruntreuung von Spenden sowie die Enteignung ehemaliger Kirchengüter als weitere drängende Probleme. Damit knüpfte Wentworth an die übliche Rhetorik der Laudianer an.⁸² Explizit sprach er von einer „irischen Krankheit“, deren Bekämpfung alles andere unterzuordnen sei: „And first the Anatomy, which you make of the *Irish Ecclesiastical Disease*, makes it apparent, that it is spread so universally over the body, that a very wise Physician can scarce tell where to begin his cure.“⁸³ Aus taktischen Gründen

⁷⁸ Ebd., Bd. 1, S. 368 (Wentworth an Karl I., 27.01.1635).

⁷⁹ Siehe Kapitel V.2 dieser Arbeit.

⁸⁰ KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 151–153 (Wentworth an Coke, 08.11.1653), hier zit. S. 151. Meine Darstellung der von Wentworth identifizierten strukturellen Probleme der Church of Ireland beruht auf folgenden Quellen: Ebd., Bd. 1, S. 151–153 (Wentworth an Staatssekretär Coke, 08.11.1633), hier S. 151; ebd., S. 194–204, hier S. 200 (Wentworth an Coke, 31.01.1634); TNA, SP 63/255/343 (Bericht Wentworths, 21.06.1636), SP 63/255/381 (Laud an Wentworth, 05.11.1636).

⁸¹ Ebd., S. 187–189 (Wentworth an Laud, 31.01.1634), hier zit. S. 188.

⁸² Ebd. Zu den von den ‚Laudianern‘ verwendeten rhetorischen Strategien vgl. McCafferty, *Ireland and Scotland*, S. 256 f. Vgl. beispielhaft TNA, SP 63/250/170 (Thomas Dutton an König Karl I., 04.04.1630, mit der Bitte, das Schreiben dem König vorzulegen). Vgl. etwa auch CSPI, 1625–1632, S. 458 (Karl I. an Vizekönig Falkland über den Zustand der Diözese Killala and Achonry, 01.07.1629). (Hervorhebungen durch mich).

⁸³ KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 212 (Laud an Wentworth, 11.03.1634) (Hervorhebung durch mich). Laud entgegnete wenig später: „Indeed my Lord I knew it was bad, very bad in Ireland, but that it was so stark naught I did not believe.“ Ebd., S. 254 (Laud an Wentworth, 14.05.1634).

hielt er es offenbar für wenig erfolversprechend, es mit großen Teilen des anglikanischen Establishments und der katholischen ‚Untergrundkirche‘ zugleich aufzunehmen.

Aus diesem Grund verwundert es nicht, dass die Landesregierung der Bekämpfung katholischer Missionare keine Priorität mehr einräumte und diese zunächst weitgehend in Ruhe ließ, sofern sie auf öffentliche Machtdemonstrationen verzichteten. Wie Wentworth an Laud schrieb, sei er bereit, von Verfolgungsmaßnahmen abzusehen, „if [...] they exercise and keep their Consciences to themselves“.⁸⁴ Bereits wenige Monate nach seinem Amtsantritt hatte Wentworth in einem Schreiben an den König erklärt, sein Ziel sei es, eine „equal balance“ der Bevölkerungsgruppen und Konfessionsgemeinschaften in Irland herbeizuführen, „for they will prove thus easier to govern, than if any Party were absolute“.⁸⁵ Dies sei, wie er an anderer Stelle argumentierte, geradezu ein Gebot der „christlichen Weisheit“ („Christian Wisdom“).⁸⁶ Nach eigenen Angaben praktizierte Wentworth also eine *divide-and-rule*-Politik: Alle Iren sollten um die Gunst der Regierung konkurrieren, die damit alle Fäden in der Hand hielt. Eine offensive Konfessionspolitik widersprach dieser Strategie fundamental. Ganz in diesem Sinne spricht der Kirchenhistoriker Alan Ford von einer „toleration by connivance“, also einer Politik der stillschweigenden Duldung in Fragen der katholischen Religionsausübung.⁸⁷

Maßgeblich blieben dabei jedoch stets strategische Überlegungen, die unter veränderten Umständen vollkommen anders ausfallen konnten (in seiner Korrespondenz verwies Wentworth wiederholt auf derartige *circumstances*).⁸⁸ Es überrascht daher wenig, dass das 1634 einberufene irische Parlament für diejenigen katholischen Abgeordneten mit einer Enttäuschung endete, die auf ein offizielles Toleranzgesetz nach französischem Vorbild spekuliert hatten. Denn ein solches Gesetz lag überhaupt nicht im Interesse der Regierung.⁸⁹ In einem Schreiben an Staatssekretär Coke erklärte Wentworth ganz explizit, dass er keineswegs beabsichtigte, auf eine Verfolgung des irischen Katholizismus gänzlich zu verzichten: „And indeed I see

84 Ebd., Bd. 2, S. 194–196 (Wentworth an Laud, 07.08.1638), hier S. 194: „If the Recusants in Composition carry themselves so, as to give open and publick Scandal, I say it was ever intended the Law should be laid unto them, and spare them not in the Name of God; *but if modestly and silently they exercise and keep their Consciences to themselves, it was agreed they should be looked at thorough [sic] the Fingers.*“ (Hervorhebung durch mich).

85 Ebd., Bd. 1, S. 182–187 (Wentworth an Karl I., 22.01.1634), hier zit. S. 186.

86 Ebd., S. 267 (Wentworth an Francis Cottington, 23.06.1634). Als abschreckendes Beispiel galt der Bischof von Durham, Thomas Morton (†1659), der Wentworth zufolge vorschnell Strafgeelder für konfessionellen Verfehlungen verhängt hatte. Vgl. dazu MILTON, *Catholic and Reformed*, S. 245, 300, 348, 385–393; TYACKE, *Anti-Calvinists*, S. 212.

87 FORD, *Firm Catholics*, S. 23.

88 Vgl. etwa KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 267 f. (Wentworth an Richard Weston, 23.06.1634); ebd., Bd. 2, S. 74–77 (Wentworth an Weston, 01.10.1632); ebd., S. 38 f. (Wentworth an Coke, 28.11.1636).

89 Ebd.

plainly, that so long as this Kingdom continues Popish, they are not a People for the Crown of England to be confident of.“⁹⁰ Es war daher auch kein Geringerer als der Anführer der Laudianer, William Laud, der im Mai 1635 gegenüber Karl I. ausdrücklich erklärte, „that the Papists [are] the most dangerous Subjects“.⁹¹

Unter bestimmten Umständen plädierte Wentworth daher eben doch für eine Verfolgung katholischer Missionare – und zwar dann, wenn diese durch ihr öffentliches Auftreten die Macht ihrer Kirche zu demonstrieren versuchten. Ein solches Verhalten gefährdete die Autorität der Regierung. Wie er im August 1638 an Laud schrieb, sollten derartige Vorfälle streng verfolgt werden: „[S]pare them not in the Name of God.“⁹² Beispielsweise waren mehrere katholische Geistliche im irischen Parlament als Wortführer der Opposition öffentlich in Erscheinung getreten.⁹³ Unmittelbar nach Abschluss der Parlamentssitzungen bezeichnete Wentworth sie als ‚Fanatiker‘ („a people soe obstinately Bigots“) und fasste die Möglichkeit ins Auge, an ihnen ein Exempel zu statuieren.⁹⁴ Und tatsächlich finden sich in den *State Papers* ab etwa 1636 wieder verstärkt Belege für gezielte Maßnahmen gegen Priester und Mönche, die sich zuvor im europäischen Ausland aufgehalten und die daher, so die Befürchtung der Regierung, womöglich Instruktionen aus Rom erhalten hatten.⁹⁵

Es waren wohl nicht zuletzt solche politisch motivierten Verfolgungsaktionen, die zum Scheitern der von Wentworth als *equal balance* bezeichneten Entspannungspolitik maßgeblich beitrugen. Als am Vorabend der *Irish Rebellion* erneut das Parlament einberufen werden sollte, in der Zwischenzeit waren die Wahlkreise zum Nachteil der katholischen Oberschicht verändert worden, bezeichneten führende katholische Abgeordnete Wentworths Politik als Ursache „fore the p[re]sent Poverty and Miserable Condidion of the people“.⁹⁶

90 Ebd., S. 349–353 (Wentworth an Coke, 16.12.1634), hier zit. S. 351. Vgl. ebd., Bd. 2, S. 38 f. (Wentworth an Coke, 28.11.1636), hier S. 39: „It will be ever far forth of my Heart to conceive that a Conformity in Religion is not above all other Things principally to be intended.“

91 Ebd., Bd. 2, S. 426–428 (Garrard an Wentworth, 19.05.1635), hier zit. S. 426. Wie er in einem Brief an Wentworth schrieb, sei es gerade deren zahlenmäßige Überlegenheit – „the excessive Number of the opposite party“ – sowie deren Überzeugungskraft, die letztlich alle Reformbemühungen zunichtemachten. Ebd., Bd. 1, S. 124 (Laud an Wentworth, 14.12.1633).

92 Ebd., Bd. 2, S. 194–196 (Wentworth an Laud, 07.08.1638), hier zit. S. 194.

93 Ebd., Bd. 1, S. 269 f. (Wentworth an Coke, 24.06.1634). Sie hatten gegen protestantische Abgeordnete mobil gemacht und Abweichlern aus den eigenen Reihen die Verhängung des Kirchenbanns angedroht.

94 TNA, SP 63/255/54 (Wentworth an Thomas Rowe, 12.03.1635).

95 Die Initiative ging hier jedoch zunächst nicht von Wentworth aus, sondern von Teilen des anglikanischen Klerus. Vgl. etwa TNA, SP 63/255/171 (Aussage Derby O’Callaghans, 09.01.1636); KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 2, S. 38–39 (Wentworth an Coke, 28.11.1636); ebd., S. 426–428 (Garrard an Wentworth, 19.05.1635).

96 TNA, SP 63/259/155 (Gravamina des Irish Grievances Committee, 12.02.1641).

4 Heimlichkeit, Koexistenz und konfessionelle Profilierung

Trotz der Meinungsverschiedenheiten zwischen Dublin und London, die vor dem Amtsantritt Thomas Wentworths das Geschehen dominierten, waren sich beide Regierungen in einem einig: Sie beurteilten die Tätigkeit der Remigranten anhand konfessioneller Kriterien. Es wäre jedoch verfehlt, die Wahrnehmungsmuster der Zeitgenossen zum ausschlaggebenden Analysekriterium zu machen. Denn für die Missionare kam es gerade darauf an, ihre Konfessionszugehörigkeit situativ in den Hintergrund treten zu lassen. Als Angehörige einer klandestinen Untergrundkirche waren sie phasenweise elementar darauf angewiesen, im Verborgenen zu operieren und ihre Zugehörigkeit zum katholischen Klerus zu verschleiern.

Exemplarisch zeigt dies die Laufbahn des aus Cork stammenden katholischen Pfarrers James Meagh. Dieser hatte in Rom Theologie studiert und dort beste Beziehungen zum örtlichen Exulantenmilieu unterhalten. Im Anschluss an sein Studium gelangte er zunächst nach Frankreich, wo er sich vorübergehend in Bordeaux aufhielt und das dortige Priesterseminar besuchte. Es folgte eine Tätigkeit als Missionar. Im März 1615 bestieg Meagh ein Schiff in Richtung Irland. Dort ging er jedoch nicht etwa in Waterford oder gar Dublin an Land. Stattdessen umging er die engmaschig kontrollierten Häfen an der irischen Ostküste und ließ sich stattdessen in einer Nacht-und-Nebel-Aktion zwischen Cork und der nahegelegenen Kleinstadt Youghal an einer Steilküste absetzen.⁹⁷

Zwar wurde der Schmuggler, der den jungen Missionar nach Irland transportiert hatte, umgehend mitsamt seiner Crew verhaftet und befragt, aber Meaghs genauer Aufenthaltsort war nicht herauszubekommen. „[F]or nowe every house is his sanctuary“, wie es in einem von Vizekönig Chichester eigenhändig verfassten Schreiben hieß. Auch in der Folgezeit wurde Meagh von der einheimischen Bevölkerung versteckt. So gingen den Ermittlern zwar zwei weitere Kaufleute ins Netz, die als potenzielle Unterstützer des Geistlichen galten. Zudem wurde ein Bruder des Gesuchten ergebnislos verhört. James Meagh blieb jedoch verschwunden. Erst einige Monate später tauchte er in Cork wieder auf, wo er sich inzwischen vollkommen ungestört als Prediger betätigte und mit katholischen Gelehrten in aller Welt korrespondierte.⁹⁸

Ein wesentliches Charakteristikum der Remigration war folglich, wie dieser Fall exemplarisch zeigt, situative Heimlichkeit. Es kam vielfach gerade darauf an, in kritischen Situationen unter keinen Umständen als katholischer Priester öffentlich in Erscheinung zu treten. In einem an König Jakob I. gerichteten Schreiben beklagte sich Vizekönig Chichester entnervt darüber, dass die in Dublin tätigen katholischen Geistlichen kaum als solche zu identifizieren seien: „[D]isguised in such light apparel, as non of us can take them for such as they are“ würden sie unbehelligt

⁹⁷ TNA, SP 63/223/29 (Arthur Chichester an Ralph Winwood, 15.06.1615).

⁹⁸ Ebd. Zur Rolle sozialer Netzwerke vgl. Ó HANNRACHÁIN, *Religious Acculturation*, S. 5–7.

Kontakte zu Regierungsgegnern pflegen.⁹⁹ Die in Irland lebende Engländerin Rose Bishopps erklärte im Rahmen einer Befragung, einen katholischen Priester versehentlich mit Lebensmitteln versorgt zu haben – und zwar deshalb, weil dieser als Geistlicher überhaupt nicht zu erkennen gewesen sei. Vielmehr habe er lediglich ein einfaches Hemd getragen und sich zu keinem Zeitpunkt auffällig verhalten: „[T]he man had a Suite of Freese, and spoke good English.“¹⁰⁰

Ein irischer Pfarrer, der sich vorübergehend in Italien aufhielt, gab im Dezember 1628 zu Protokoll, seine Amtskollegen auf der Insel würden sich zumeist in landesüblicher Alltagskleidung bewegen, um nicht aufzufallen.¹⁰¹ In einem weiteren Fall wurde ein Franziskanerpater aus der nordirischen Grafschaft Tyrone, der angeblich in päpstlicher Mission tätig war, in einer besonders raffinierten Verkleidung entdeckt, die sich an den Gepflogenheiten des englischen Adels orientierte: „He wears English apparel over his friar’s weeds, and a rapier by his side“.¹⁰² Verschiedene Berichte über das Auftreten mehrerer Jesuitenpater in Dublin betonten ausdrücklich, diese würden sich als Kaufleute, Ärzte oder Adlige verkleiden: „Some gird on the sword, and assume the character of noblemen“.¹⁰³ Gefragt war offensichtlich die Kunst der Verstellung, der *dissimulatio*.¹⁰⁴

Dass solche Verkleidungen vollkommen üblich waren, wurde dem Kaufmann Connor O’Sullivan 1625 schließlich sogar zum Verhängnis. O’Sullivan war auf dem Weg nach Bristol als angeblicher katholischer Priester verhaftet und nach London überführt worden. Dafür, dass er tatsächlich dem katholischen Klerus angehörte, gab es zwar keinerlei Beweise. Dass er äußerlich nicht als Priester zu erkennen gewesen war und stets behauptet hatte, als Händler „some marchandize“ zu vertreiben, ohne dazu nähere Angaben machen zu können, galt jedoch als äußerst verdächtig

99 TNA, SP 63/232/92 (Arthur Chichester an Jakob I., Mai 1613).

100 TNA, SP 62/233/1, 113 (Zeugenaussage Rose Bishopps, 27.02.1624).

101 CSPI, 1625–1632, S. 415 (Malachias Alauro an Dinish O’Glysan, 31.12.1628).

102 TNA, SP 63/232/137 (Zeugenaussage Teag Modder M’Glonas, 21.10.1613). Den *State Papers* zufolge war der Mönch jederzeit dazu in der Lage, seine Waffe einzusetzen. Zum Topos einer katholischen Verschwörung siehe Kapitel IV.6 dieser Arbeit.

103 LITTLE, *The Jesuit University of Dublin*, hier zit. S. 41; DICKSON, *Dublin*, S. 49. Umgekehrt erhielt die römische Propaganda Fide 1632 ein Schreiben, in dem sich mehrere Geistliche aus der irischen Diözese Cashel mit dem inzwischen verbreiteten Wunsch vieler Laien auseinandersetzten, in Ordenstracht bestattet zu werden. Während die Missionare also häufig verkleidet auftraten, war dies bei Laien in vielen Fällen gerade umgekehrt: Sie schätzten die Ordenstrachten, weil sie sich für öffentliche Glaubensdemonstrationen hervorragend eigneten. Vgl. dazu CORISH, *Catholic Community*, S. 35; MILLETT, *Calendar of Vol. 1 of the Scrittura riferite nei congressi*, Irlanda. Siehe auch Kapitel IV dieser Arbeit.

104 Praktiken der Verstellung bzw. der *dissimulatio* wurden in der Frühen Neuzeit in zahlreichen Situationen – gerade angesichts drohender Verfolgungsmaßnahmen – als legitim verteidigt und von der illegitimen Lüge bzw. der *simulatio* abgegrenzt. Vgl. STOLLBERG-RILINGER, *Einleitung Konfessionelle Ambiguität*; vgl. außerdem grundlegend ZAGORIN, *Ways of Lying*.

und rückte ihn aus obrigkeitlicher Perspektive automatisch in die Nähe illegaler katholischer Aktivitäten.¹⁰⁵

Bereits im Oktober 1611 hatte eine aus anglikanischen Theologen bestehende Kommission den Regierungen in Dublin und London den Vorschlag unterbreitet, auf eine Ausweisung katholischer Missionare zu verzichten, sofern diese bereit waren, ihr Priesteramt niederzulegen und einer weltlichen Arbeit nachzugehen.¹⁰⁶ Dabei ging es wohl kaum darum, katholische Würdenträger tatsächlich zur Aufgabe ihres Glaubens zu überreden. Vielmehr kam es aus Regierungsperspektive gerade darauf an, öffentliche, gegen die *established church* gerichtete Glaubensbekenntnisse zu verhindern. Eine solche Demonstration symbolischer Macht in der Öffentlichkeit galt es unter allen Umständen zu verhindern – und daher wurde den Missionaren die Möglichkeit einer *dissimulatio* geradezu auf dem Silbertablett präsentiert.¹⁰⁷

Im Januar 1636 gelang es Regierungsbeamten ausnahmsweise, einen in der Grafschaft Cork tätigen katholischen Missionar festzunehmen und zu dessen Lebenslauf zu befragen: Derby O'Callaghan. Wie sich herausstellte, hatte dieser stets im Verborgenen agiert. Nach einer Tätigkeit bei einem namentlich nicht bekannten Regierungssekretär hatte er zwei Jahr lang eine *grammar school* besucht und dort eine rudimentäre humanistische Bildung erhalten. Ob O'Callaghan bereits zu diesem Zeitpunkt spirituelle Interessen entwickelt hatte und womöglich sogar bereits im Auftrag der katholischen Kirche tätig war, ist unbekannt. Dafür spricht, dass er Irland wenig später in Richtung Frankreich verließ, wo er in Bordeaux das Priesterseminar besuchte.¹⁰⁸

Nach seiner Rückkehr auf die Insel ließ sich O'Callaghan zum Priester weihen und nahm eine Tätigkeit als Missionar auf, die ihn zunächst wiederum nach Frankreich führte, wo er in Paris sowie erneut in Bordeaux ein Theologiestudium absolvierte. Da seine Aufgabe darin bestand, seine irischen Glaubensbrüder mit religiösen Schriften zu versorgen, reiste er in den Folgejahren unentwegt nach Irland, wo er in Clonmacnoise (King's County) das Amt eines Dekans übernahm. Dabei war er allen obrigkeitlichen Ermittlungsbemühungen immer einen Schritt voraus, denn er verfügte über ein großes Netzwerk von Freunden und Gönnern und verstand es offenbar meisterhaft, seine Missionstätigkeit zu verschleiern. So kam es, dass O'Callaghan erst rund fünfzehn Jahre später – wohl keineswegs zufällig im englischen Plymouth anstatt in Irland – von Regierungsbeamten auf frischer Tat ertappt wurde. Bei seiner Festnahme wurden zahlreiche „popish bookes, Indulgences, and other

105 TNA, SP 63/239/127 (Supplik Connor O'Sullivans, 1625).

106 CSPI, 1611–1614, S. 142–143 (07.10.1611).

107 Die Dubliner Landesregierung und die Church of Ireland mussten, so ließe sich argumentieren, Anreize schaffen, die ‚sichtbare [katholische] Untergrundkirche‘ (Patrick Corish) zumindest teilweise *unsichtbar* zu machen, um im öffentlichen Wettstreit der Konfessionen nicht ins Hintertreffen zu geraten. In diesem Sinne kann auch von einer ‚ruhenden‘ Kategorie gesprochen werden. Vgl. TRIPPELSKIRCH, Intersektionale Betrachtungen der Frühen Neuzeit, S. 364.

108 TNA, SP 63/255/171 (Aussage Derby O'Callaghans, 09.01.1636).

things“ sichergestellt, die er in einer Truhe mit sich führte, um sie nach Irland zu schmuggeln.¹⁰⁹

Ganz wie O’Callaghan waren zahlreiche Remigranten in geheimer Mission tätig. Beispielsweise schmuggelten sie mithilfe befreundeter Handelskapitäne katholische Devotionalien sowie Werke der religiösen Erbauungsliteratur aus Löwen nach Waterford, Limerick und Donegal. Weitere Routen führten über Bristol nach Waterford, Limerick und Cork und über Chester nach Dublin.¹¹⁰ Bereits 1609 war es Regierungsbeamten gelungen, im englischen Chester einen Hehler festzunehmen und dort zahlreiche verbotene Bücher und Flugblätter sicherzustellen, die ausdrücklich für den Dubliner Markt bestimmt gewesen waren.¹¹¹

Zu den begehrtesten Handelsgütern zählte die Heiligenvita *The Life of the Glorious Bishop S. Patricke* des nach Löwen emigrierten Franziskanerpaters Robert Rochford. Darin hatte Rochford verschiedene lateinische Vorlagen zu einer Geschichte der irischen Nationalheiligen Patrick, Brigida und Columban verschmolzen, um so den päpstlichen Suprematieanspruch, die Realpräsenz Christi und die Reliquienverehrung gegen die reformatorische Lehre zu verteidigen. Angesichts dieser Themenwahl verwundert es nicht, dass mit Rochfords Werk zumeist unter strengster Geheimhaltung Handel getrieben wurde.¹¹² Einfachere Druckerzeugnisse – etwa die populären *hornbooks*, in Horn gebundene, knappe Textsammlungen – gelangten in großer Zahl auch in die ländlichen Regionen Irlands.¹¹³ Besonders begehrt waren Einblattdrucke mit kurzen, prägnanten Texten und einem dezidiert katholischen Bildprogramm, etwa Darstellungen des heiligen Franziskus. Diese waren bereits 1593 explizit verboten worden, so dass hier ebenfalls ratsam war, im Verborgenen zu operieren.¹¹⁴

Auch auf dem europäischen Markt waren die Remigranten aktiv, etwa in Frankfurt, Lissabon, Antwerpen oder – wie im Fall O’Callaghans – in Paris.¹¹⁵ Ein Sohn des irischen Adligen Christopher Plunkett, der im französischen Douai ein Theolo-

109 Ebd.

110 GILLESPIE, *Irish Franciscans*, S. 51f.; DERS., *Reading Ireland*, S. 66f.; DERS., *Book Trade*, S. 9–11; POLLARD, *Dublin’s Trade in Books*, S. 37f.

111 TNA, 63/226/185 (Chichester an Salisbury, 14.04.1609).

112 ROCHFORD, *The Life of the Glorious Bishop S. Patricke*. Rochfords Buch wurde wiederholt als illegale Ware beschlagnahmt. Vgl. RYAN, *Steadfast Saints*, S. 258f.; GILLESPIE, *Reading Ireland*, S. 148f. Der aus Limerick stammende katholische Sammler Thomas Arthur besaß zwei Ausgaben der Vita, die an das fünfbandige Werk *Flos sanctorum* des Dominikanerpaters Alonso de Villegas – ebenfalls eine Zusammenstellung von Heiligenleben – angehängt worden waren. Rochfords Patrickvita ist daher wohl als selbstbewusste irische Ergänzung zu Villegas’ Werk zu verstehen, dessen Anspruch es war, das Leben aller Heiligen umfassend darzustellen. VILLEGAS Y SELVAGO, *Flos sanctorum*.

113 GILLESPIE, *Book Trade*, S. 12.

114 Ebd., S. 6.

115 GILLESPIE, *Reading Ireland*, S. 66f. Vgl. exemplarisch TNA, 63/212/73 (Thomas Goold an Philip Fagan, 28.09.1602); OHLMEYER, *Political Thought*, S. 29.

giestudium absolviert hatte, brachte beispielsweise mehrere ‚Bestseller‘ aus dem Bereich der katholischen religiösen Literatur nach London mit, um sie anschließend in Irland in Umlauf zu bringen.¹¹⁶ Anfang des 17. Jahrhunderts flog im französischen Rouen ein Zwischenhändler auf, der bereits mehrfach illegale Schriften nach Irland transportiert hatte.¹¹⁷

Wie diese Fälle eindrücklich zeigen, trug die Remigration irischer Geistlicher ganz wesentlich dazu bei, den irischen Markt für die „vast material propaganda resources“ des kontinentaleuropäischen Katholizismus zu öffnen.¹¹⁸ Der Bücherimport in Südirland verfünffachte sich binnen weniger Jahre.¹¹⁹ Ganz in diesem Sinne schrieb ein namentlich nicht bekannter anglikanischer Pfarrer im April 1637 an Vizekönig Wentworth, niemals zuvor habe es in Irland „so many strange Bookes“ gegeben.¹²⁰ Missionare wie O’Callaghan waren dabei zentrale Figuren: Sie waren in ein gut funktionierendes soziales Netzwerk eingebunden und konnten häufig unentdeckt, etwa als Kaufleute oder Adlige getarnt, agieren. Die Notwendigkeit zur *dissimulatio*, zur aktiven Verschleierung der eigenen Konfessionszugehörigkeit war ein herausragendes Strukturmerkmal des irischen Katholizismus.

Zugleich war die Beschäftigung mit Literatur aber auch ein wichtiges Feld konfessioneller Koexistenz. Schriften, auch mit religiösen Inhalten, wurden über Konfessionsgrenzen hinweg verschenkt und verliehen. Gelehrte beider Konfessionen tauschten regelmäßig Manuskripte aus und redigierten und kommentierten sie.¹²¹ So hielt der anglikanische Bischof von Derry, Brutus Babington (1558–1611), kurz nach seinem Amtsantritt mit Geistlichen, die dem katholischen Glauben zuneigten, einen Lektürekreis ab, der nach einiger Zeit auch tatsächlich zu einem Kompromiss in Fragen des Liturgiegebrauchs führte (welche Schriften dabei gelesen wurden, ist unbekannt). Die Geistlichen gaben fortan ihre ablehnende Haltung gegen die anglikanische Liturgie auf. In einem Schreiben nach London verkaufte Babington die gemeinsamen Studien anschließend als Erfolg seiner Missionierungsarbeit.¹²² In Wirklichkeit ging es allerdings wohl weniger um Bekehrung, sondern um das vertrauensvolle Ausloten einer Alltagsökumene, mit der alle Seiten leben konnten – und offenkundig waren es hier die Auseinandersetzung mit geistlicher Literatur und

116 TNA, 63/226/185 (Chichester an Salisbury, 16.04.1609); LP Carew MS 600 (A Note of the Lords and Recusants in the Houses of Parliament, 1613), fol. 51

117 TNA, 12/283a/32 (an Staatssekretär Salisbury gerichtetes Schreiben, ohne Datum).

118 LEERSSEN, *Mere Irish*, S. 255.

119 GILLESPIE, *Book Trade*, S. 2.

120 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 2, S. 72–75 (Brief eines anglikanischen Pfarrers an Wentworth, 28.04.1637), hier zit. S. 74.

121 GILLESPIE, *Reading Ireland*, S. 67.

122 TNA 63/231/20 (Babington an Salisbury, 20.01.1611). Nach eigenen Angaben hatte Babington, der sich als Missionar verstand, binnen kürzester Zeit mehr für die Verbreitung des Anglikanismus getan als alle seine Vorgänger im Amt des Bischofs von Derry. Zu seinen größten Schwierigkeiten zählten jedoch Verständigungsprobleme: Babington sprach kein (oder kaum) Irisch, die Einheimischen, darunter auch viele Pfarrer seiner Diözese, dagegen nur wenig Englisch.

das anschließende Religionsgespräch, die ein gewisses Einvernehmen zwischen den Beteiligten herstellten.

Ein weiteres Beispiel: Der im Exil in Löwen lebende Franziskanerpater John Colgan (1592–1658) publizierte 1645 nach dreißigjähriger Forschungstätigkeit einen umfangreichen Band mit Heiligenlegenden, die *Acta Sanctorum Hiberniae*, und beschäftigte sich in einer weiteren Veröffentlichung intensiv mit dem Leben der irischen Nationalheiligen Patrick, Brigida und Columban. Weitere Publikationen zu Märtyrern, katholischen Bischöfen und Klöstern waren geplant. Sein Forschungsprofil konnte somit kaum katholischer sein. Dies hinderte ihn jedoch nicht daran, auch die Arbeiten protestantischer Kollegen sorgfältig durchzuarbeiten und ausgiebig aus ihnen zu zitieren.¹²³

Seit dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts wurden in Irland ferner Bibliotheken angelegt, die Angehörigen aller Konfessionen offenstanden. So baute der ambitionierte Sammler Lord Edward Conway (1594–1655) in der nordirischen Grafschaft Armagh eine rund achttausend Bände umfassende Bibliothek auf, die von einem professionellen Bibliothekar verwaltet und von Agenten in ganz Europa mit Nachschub versorgt wurde.¹²⁴ Conway sorgte für einen regen Leihverkehr und gewährte etwa auch Vizekönig Wentworth Zugang zu seinen Beständen.¹²⁵

James Ussher (1581–1656), der spätere Erzbischof von Armagh, verfügte über eine Bibliothek, die vor allem wegen Usshers Reputation als protestantischer Gelehrter in der Irlandforschung als „the most famous library of the century“ gilt.¹²⁶ Dessen Schwiegervater Luke Challoner konnte seinen Bücherbestand um die Jahrhundertwende ebenfalls deutlich erweitern (1595: 473 Titel, 1608: 885 Titel). Beide legten den Grundstock für die Bibliothek des Trinity College.¹²⁷ Regelmäßig studierten sie Schriften katholischer Autoren, etwa die des einflussreichen Theologen und Jesuitenpaters Robert Bellarmin (1542–1621), eines Vordenkers des päpstlichen Suprematieanspruchs, und unterhielten Ausleihbeziehungen zu literarisch gebildeten Katholiken.¹²⁸ In einem Fall verlieh Ussher eine Heiligenvita an den katholischen Sammler Thomas Arthur und schenkte ihm wohl auch weitere Bücher.¹²⁹

123 CUNNINGHAM, John Colgan. Colgan hatte auch einige Zeit als Theologiedozent in Köln, Mainz und wohl auch Aachen verbracht.

124 TNA 63/254/460; 255/161. Vgl. GILLESPIE, Reading Ireland, S. 68 f.; siehe Kapitel IV.3 dieser Arbeit. Neben religiöser Literatur enthielt die Bibliothek Werke aus allen Wissensbereichen der damaligen Zeit: Philosophie, Geschichte, Naturforschung, Musik, um nur einige zu nennen, daneben auch einige technische und ökonomische Handbücher.

125 Vgl. etwa TNA, 63/254/460 (George Rawdon an Lord Conway, 08.10.1634); 63/256/71 (Wentworth an Conway, 11.03.1637); 63/256/75 (Brief an Wentworth, Abschrift, 08.03.1637); KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 2, S. 45 (Conway an Wentworth, 04.01.1636).

126 POLLARD, Dublin's Trade in Books, S. 62.

127 BORAN, Libraries, S. 77 f., 115.

128 BORAN, Libraries, S. 109–115.

129 GILLESPIE, Reading Ireland, S. 67, 74, Anm. 73.

Besagter Thomas Arthur, ein erfolgreicher Arzt, baute im Lauf der Zeit eine umfangreiche Bibliothek auf, deren Grundstock er bei einem Studienaufenthalt in Paris gelegt hatte. Neben medizinischen Standardwerken, den Klassikern humanistischer Bildung wie Ovid, Virgil und Cicero sowie, wie es seinem Glauben entsprach, katholischer Erbauungsliteratur verfügte er auch über die Schriften protestantischer Theologen und Historiker, darunter die seines Sammlerkollegen James Ussher.¹³⁰

Erzbischof Ussher und der katholische Bischof von Ossory, David Roth, standen etwa auch in regelmäßigem Austausch über das geistige Erbe Irlands, darunter den Psalter von Cashel, eine heute verschollene mittelalterliche Handschrift, die beide sehr schätzten, zu der jedoch nur Roth, wohl in einer späteren Abschrift, Zugang hatte. Roth fertigte daher für seinen protestantischen Amtskollegen eine Beschreibung des Psalters an und nannte die Namen von Kontaktpersonen, um dessen Forschungen zu unterstützen.¹³¹

Vizekönig Wentworth war ebenfalls ein begeisterter Leser. Bereits als junger Mann hatte er sich häufig Bücher besorgt und deshalb mit Freunden und Verwandten in aller Welt korrespondiert.¹³² Als Vizekönig behielt er dies bei. Nachweislich deckte er sich in Bibliotheken im In- und Ausland mit Literatur ein.¹³³ 1638 liehen Wentworth und Archibald Campbell, 1st Marquess of Argyll (1607–1661), ein Anführer der schottischen Presbyterianer, sich gegenseitig Bücher aus.¹³⁴ Womöglich war Wentworth darin von William Chillingworth bestärkt worden, dessen kurz zuvor erschienene Schrift *The Religion of Protestants* er sich eigens besorgt hatte. Chillingworth plädierte darin für einen konstruktiven Umgang mit Nonkonformisten wie Campbell.¹³⁵

Auch die anglikanischen Kathedralen Irlands bauten Bibliotheken auf, die sich nicht allein an Protestanten des konfessionellen Mainstreams richteten, sondern auch an nichtanglikanische Protestanten sowie Katholiken. 1624 besaß die Dombibliothek von Limerick rund zweihundert Bücher. Solche Kleinstbibliotheken mochten unbedeutend erscheinen (zum Vergleich: die Kathedrale im englischen York verfügte um 1620 bereits über rund dreitausend Titel), waren jedoch Teil eines ex-

130 GILLESPIE, *Book Trade*, S. 8.

131 CUNNINGHAM, Geoffrey Keating, S. 61. Anders als der Name suggeriert, handelte es sich bei der Handschrift nicht um einen Psalter im engeren Sinne, also um ein liturgisches Textbuch mit den Psalmen des Alten Testaments, sondern um eine Kompilation von Stammtafeln, Gedichten und Schriften über irische Heilige.

132 Vgl. etwa KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 5 (Wentworth an den englischen Botschafter in Venedig, Henry Wooten, 08.11.1617).

133 Vgl. KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 2, S. 45 (Conway an Wentworth, 04.01.1636).

134 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 2, S. 299 f. (Wentworth an Campbell, 19.03.1638). Darin bedankte sich Wentworth für Bücher, die ihm Campbell ausgeliehen hatte.

135 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 2, S. 128–130 (Brief eines anglikanischen Pastors an Wentworth, 09.11.1637), hier S. 130: „Here is newly presented to the King a Book written by one Chillingworth [...] a Book famous and long expected, *The Religion of Protestants a safe Way to salvation* [...]. I hope Mr. Raylton will send you one of them.“ (Hervorhebungen im Original).

pandierenden „Irish cathedral network“, das die urbanen Zentren des Landes kommunikativ vernetzte und Anglikaner, Nonkonformisten und Katholiken miteinander in Kontakt brachte. In der anglikanischen Christ Church Cathedral in Dublin liehen sich etwa auch Katholiken Bücher aus, wie eine *borrowing list* belegt.¹³⁶

Auf dem von Protestanten dominierten Buchmarkt der irischen Hauptstadt behaupteten sich nun zunehmend auch katholische Schriften wie die des spanischen Dominikaners Luis de Granada, der 1601 unter dem Titel *The Flowers of Lodowicke of Granado* eine Sammlung von Gebeten auf den Markt gebracht hatte – ein Buch, das häufig auch von Protestanten gekauft wurde.¹³⁷ In solchen Kompilationen und Neubearbeitungen bekannter Stoffe wurden religiöse Inhalte meist abgeschwächt und auf den weltlichen Geschmack des Publikums angepasst, indem etwa traditionelle Erzählmuster der gälischen Barden des Mittelalters in die Schriften integriert wurden – mit der häufigen Folge, dass sich alle Konfessionen darin wiederfanden.¹³⁸ Ähnliches lässt sich auch auf Ebene der Materialität der Texte feststellen: Wohl aus Vermarktungsgründen imitierten einige Drucke protestantischer wie katholischer Autoren das äußere Erscheinungsbild mittelalterlicher Handschriften, da diese in Irland jenseits aller Konfessions- und Standesgrenzen hohes Ansehen genossen.¹³⁹

In einigen Fällen diente die Auseinandersetzung mit Schriften der anderen Konfession allerdings lediglich als Materialsammlung auf dem Gebiet der konfessionellen Polemik. Im Kontakt mit katholischen Werken und den darin enthaltenen theologischen Positionen schärften viele Protestanten ihr Selbstverständnis als Gläubige einer aufstrebenden Konfessionskirche. Umgekehrt taten Katholiken dies ebenfalls. Bei der wechselseitigen Beschäftigung mit dem Schrifttum des konfessionellen Gegners sowie beim freigiebigen Austausch von Büchern war also von religiöser Toleranz im modernen Sinne nur wenig zu spüren. Koexistenz und konfessionelle Abgrenzung scheinen hier ganz im Gegenteil häufig zwei Seiten einer Medaille gewesen zu sein.¹⁴⁰

Mangels offizieller Seelsorge war die Auseinandersetzung mit religiöser Literatur für Katholiken in gewisser Weise sogar eine volksreligiöse Ersatzhandlung, die konfessionelle Überzeugungen transportierte und innerlich festigte.¹⁴¹ Im Kosmos katholischer Spiritualität nahm religiöse Erbauungsliteratur daher einen zentralen Stellenwert ein, allen voran Heiligenlegenden wie die Vita des heiligen Patrick aus der Feder des oben erwähnten Löwener Franziskanerpaters Robert Rochford und Ha-

136 GILLESPIE, *Irish Cathedral Libraries before 1700*, S. 180–183, 187, 189.

137 GILLESPIE, *Book Trade*, S. 9.

138 Ó MACHÁIN, *One Glimpse of Ireland*, S. 135 f. Gleichwohl handelte es sich häufig um Publikationsprojekte mit konfessionellem Hintergrund, die von katholischen Exilklerikern in Löwen und andernorts auf den Weg gebracht wurden.

139 GILLESPIE, *Louvain Franciscans*, S. 117. Zu Handschriften als Instrument katholischer Konfessionsbildung siehe Kapitel IV dieser Arbeit.

140 BORAN, *Libraries*, S. 99, 103.

141 WALSHAM, *Catholic Reformation*, S. 235–283.

giographien John Colgans, daneben Einblattdrucke und Textsammlungen, meist in vereinfachter Form und häufig bebildert.¹⁴² So brachte etwa der angloirische Kaufmann Thomas Rice eine Sammlung mit Heiligenlegenden sowie weitere religiöse Texte von einer Auslandsreise mit, während James Hussey, ein katholischer Priester, Bücher des ehemaligen Franziskanerklosters in Armagh erwarb und damit eine Bibliothek aufbaute.¹⁴³ Der katholische Sammler Thomas Arthur verfügte über zahlreiche Klassiker der Erbauungsliteratur, darunter die Heiligenvita Rochfords als Teil einer Sammlung des spanischen Dominikaners Alfonso de Villegas.¹⁴⁴ Petitionen und Denkschriften, häufig von Protestanten, richteten sich gegen die Verbreitung solcher Werke, während es sich für Katholiken um ein wesentliches Mittel ihrer Seelsorge und Missionierung handelte.¹⁴⁵

Der Franziskanerpater Aodh Mac Cathmhaoil (1571–1626) betrachtete religiöse Literatur als unverzichtbar, „since because of the violence of the persecution [of Catholics] we are not allowed to engage in oral instruction“.¹⁴⁶ Die Religiosität einer kriminalisierten Minderheitenkirche spielte sich häufig im Privaten ab, ein wesentliches Motiv konfessioneller Besinnungslektüre: Alternative Kanäle der religiösen Wissensvermittlung und nicht zuletzt der Normierung der religiösen Lebensführung existierten für Irlands Katholiken kaum. In Löwen erarbeiteten die Franziskaner deshalb einen Katechismus in irischer Sprache, für dessen Veröffentlichung sie 1611 bei der Ordensspitze in Brüssel eine Genehmigung einholten. Dort hatte man nach eigenen Angaben erkannt, dass Irlands Katholiken dringend mit religiösen Schlüsseltexten in der Landessprache versorgt werden mussten, „to serve the youth and other good people of that country against the false doctrine of other religions contrary to our holy faith“.¹⁴⁷

Dies war auch ein Grund, warum der katholische Klerus Irlands (wie auch Englands) volkssprachlichen Bibelübersetzungen wie der bekannten Douay-Rheims-Bibel lange positiv gegenüberstand. Eine Bibel in irischer Sprache ließ allerdings auf

142 ROCHFORD, *The Life of the Glorious Bishop S. Patricke*; RYAN, *Steadfast Saints*, S. 258 f.; GILLESPIE, *Reading Ireland*, S. 148 f. Siehe Kapitel III.4 dieser Arbeit.

143 GILLESPIE, *Reading Ireland*, S. 66, 68.

144 GILLESPIE, *Book Trade*, S. 10.

145 TNA, SP 63/256/34 (Petition des Druckers Francis Stewart an den König, 1637); KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 2, S. 72–75 (Brief eines anglikanischen Pfarrers an Wentworth, 28.04.1637). Besonders Rochfords Buch wurde wiederholt als illegale Ware beschlagnahmt. So gab ein protestantischer Lehrer aus Enniskillen nach dem Ende der *Irish Rebellion* an, die Rebellen hätten ein in den Niederlanden erschienenenes Buch mit Prophezeiungen des Heiligen Patrick mit sich geführt – eine offenkundige Anspielung auf Rochefords Patrickvita, die 1625 im damals niederländischen Saint-Omer erstmals erschienen war. GILLESPIE, *Book Trade*, S. 10.

146 JENNINGS, *Louvain Papers*, S. 40 f.; vgl. GILLESPIE, *Louvain Franciscans*, S. 120.

147 Hier zit. GILLESPIE, *Louvain Franciscans*, S. 108. Der Generalvikar von Waterford gab 1627 Anweisung an seine Priesterschaft, wesentliche Teile des Katechismus zu memorieren, um die Seelsorge zu erleichtern. GILLESPIE, *Book Trade*, S. 11.

sich warten, erst Ende des 17. Jahrhunderts war sie, dank der akribischen Übersetzungsarbeit von Protestanten wie William Bedell, vollständig verfügbar.¹⁴⁸

Auch auf protestantischer Seite wurde nun verstärkt geistliche Literatur auf den Markt gebracht. Meist handelte es sich um Importe aus England wie *The Schoole of Vertue*, eine illustrierte Sammlung von Gebeten und seelsorgerischen Maximen, die sich in Irland zum Verkaufserfolg entwickelte. Zwischen 1595 und 1612 gelangten rund einhundertfünzig Exemplare des Buches in den Süden Irlands, in den übrigen Landesteilen waren es wohl noch weit mehr.¹⁴⁹ Betrachtet man Angaben über Kriegszerstörungen in der *Irish Rebellion*, machten Bücher häufig mehr als fünf Prozent des Sachvermögens protestantischer Pfarrer aus. 1623 hatte der Prediger Robert Semple bei einem Buchhändler in Edinburgh Schulden im Wert einer kleinen Immobilie gemacht.¹⁵⁰ Ein weiterer Klassiker auf dem Feld der Erbauungsliteratur war *The Practice of Piety* des radikalprotestantischen Theologen und Bischofs von Bangor, Lewis Bayly (1565–1631), ein Buch, das wie in diesem Genre üblich Ratschläge in Glaubensfragen sowie in der alltäglichen Lebensführung erteilte und in zahlreichen Auflagen erschien.¹⁵¹ Etwa ein Drittel der rund einhundertdreißig Bücher in der Bibliothek des Protestanten Christopher Sexton stammten aus dem Bereich religiöser Literatur, darunter neben einigen Bibeln und Predigtsammlungen auch kontrovers-theologische Schriften, die *Imitatio Christi* des Mystikers Thomas von Kempen (um 1380–1471) sowie nicht zuletzt eben auch Baylys *The Practice of Piety*.¹⁵²

Weit in den Schatten gestellt wurden solche Ratgeber und religiöse Gebrauchsschriften jedoch von der wohl wichtigsten Schrift des anglikanischen Protestantismus: dem *Book of Common Prayer*, der autoritativen Zusammenstellung liturgischer Vorschriften für Taufe, Abendmahl, Trauung und Beisetzung sowie für das Morgen- und Abendgebet. Bereits 1551 war es in Dublin als erstes Druckerzeugnis auf irischem Boden in landesweit erster Auflage erschienen. Ab 1608 existierte auch eine irische Übersetzung.¹⁵³ Für Mitglieder der Church of Ireland handelte es sich dabei um eine Schlüssellektüre, die sie im Wettbewerb protestantischer Strömungen als Anglikaner auswies. Haushaltsinventaren zufolge verfügte daher nahezu jeder Anglikaner, der es sich finanziell leisten konnte, neben der Bibel auch über ein Exemplar des Prayer Books.¹⁵⁴ In den puritanischen Gemeinden im Norden der Insel

148 GILLESPIE, Reading Ireland, S. 68 f., 133.

149 SEAGER, Schoole of Vertue; vgl. GILLESPIE, Book Trade, S. 13.

150 GILLESPIE, Reading Ireland, S. 66, 69.

151 BAYLY, Practice of Piety.

152 GILLESPIE, Book Trade, S. 8. Bei den übrigen Büchern in Sextons Bibliothek handelte es sich meist um Geschichtswerke, juristische Traktate und landwirtschaftliche Abhandlungen.

153 POLLARD, Dublin's Trade in Books, S. 34; GILLESPIE, Reading Ireland, S. 138 f., 142. Bereits 1571 hatte die Dubliner Landesregierung einen Katechismus in irischer Sprache in Auftrag gegeben. Um auf Nummer sicher zu gehen, führte den Auftrag nicht etwa ein ausgebildeter Drucker aus, sondern mit dem Treasurer der St. Patrick's Cathedral ein anglikanischer Kirchenbeamter. Vgl. GILLESPIE, Louvain Franciscans, S. 106.

154 GILLESPIE, Reading Ireland, S. 68.

existierte es hingegen kaum: Seine Nichtanschaffung war dort ein Akt der konfessionellen Abgrenzung vom etatistischen Protestantismus der anglikanischen Kirche. „It would trouble a man to finde 12 common prairer bookes in all them churches“, so der Bischof von Derry, John Bramhall.¹⁵⁵

Einerseits existierte somit ein reger Austausch zwischen den Konfessionen, wenn es galt, theologische Schriften und deren Inhalte zu reflektieren, kommentieren und debattieren. Andererseits nutzten die Konfessionskirchen geistliche Literatur zur Schärfung ihres religiösen Profils sowie zur inter- und binnenkonfessionellen Abgrenzung, was häufig wohl auch ganz den Erwartungen ihrer Gläubigen entsprach. Gerade die Auseinandersetzung mit den Werken des konfessionellen Gegenübers war häufig ein wesentliches Moment konfessioneller Identitätsstiftung.

Ein nicht zu vernachlässigendes Betätigungsfeld katholischer Missionare war schließlich die Diplomatie. Im Lauf der Zeit bildeten sich Kommunikationskanäle heraus, die dem europaweiten Informationsaustausch des katholischen Klerus dienten – und die Remigranten partizipierten daran aktiv (die Forschung spricht von „clerical diplomatic networks“).¹⁵⁶ So wurde im Januar 1635 in London eine Briefftasche sichergestellt, die zahlreiche Schreiben im Ausland lebender irischer Geistlicher an ihre Amtskollegen auf den Britischen Inseln enthielt. Der Inhalt dieser Briefe, die sich mit der illegalen Finanzierung katholischer Missionierungsaktivitäten in Irland befassten, galt als äußerst brisant. Denn es war ein zentraler Topos der zeitgenössischen politischen Debatte, dass im Ausland ausgebildete Missionare die Vorhut einer befürchteten spanischen Invasionsstreitmacht bildeten.¹⁵⁷ Mehrere prominente Regierungsvertreter, unter anderem Vizekönig Wentworth und Staatssekretär John Coke, schalteten sich aus diesem Grund persönlich in den Fall ein.¹⁵⁸

Wentworth argumentierte wenig später, die Remigranten würden die Feinde der Krone mit „continual Intelligence“ versorgen: „It is most certain, that the Irish abroad do nothing in the World more publicly and constantly, than incite the Pope and King of Spain“.¹⁵⁹ So hatte der irische Franziskanerorden angeblich unentwegt Instruktionen „from beyond the seas“ empfangen, um die Bevölkerung auf eine spanische Invasion mit päpstlicher Unterstützung vorzubereiten.¹⁶⁰ Derartige Bemerkungen verdeutlichen exemplarisch, dass die Verschleierungs- und Verstellungspraktiken der Missionare – obwohl sie wie erwähnt nicht gänzlich unerwünscht waren – unter bestimmten Umständen als politisch subversiv galten. Es war damit gerade die Verschränkung des Konfessionsfaktors mit politischen Zuschreibungen,

155 TNA, 63/254/498 (John Bramhall an Erzbischof William Laud, 20.12.1634). Zu Bramhall und Laud siehe Kapitel VI dieser Arbeit.

156 OHLMEYER, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 463.

157 Vgl. EDWARDS, *Ireland in the Age of the Tudors*, S. 174–178.

158 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 364 f. (John Coke an Wentworth, 21.01.1634).

159 Ebd., Bd. 2, S. 110 f. (Wentworth an Francis Windebank, 05.10.1637).

160 CSPI, 1615–1625, S. 492 (Brief Charles Cootes, 18.05.1624).

die es aus Sicht der Remigranten dringend geboten erscheinen ließ, phasenweise im Untergrund zu agieren.

Daher war es auch nicht so sehr der konfessionelle Gegensatz, sondern seine situative Aktivierung, die konfliktgenerierend bzw. konfliktverschärfend wirkte. Keineswegs zufällig wurden Verhaltensweisen, die auf eine solche Aktivierung von Konfession abzielten, im Vorfeld der *Irish Rebellion* verstärkt beobachtet. Aus der Diözese Tuam wurde im Juni 1641 gemeldet, die Missionare würden inzwischen ungestört die königlichen *highways* bereisen – und zwar, ganz im Gegensatz zu bisherigen Gepflogenheiten, „in their habitts“.¹⁶¹ Aus Drogheda an der irischen Ostküste erhielt die Landesregierung etwa zeitgleich ähnliche Berichte: „[S]warmes of Popish Priests and friers *openlie profess themselves*, by their words and habits, to the outdaring of the lawes, the infinit pressure of the subject[s], and the vast charge and impoverishing of the wholl Kingdome.“¹⁶² Solche Versuche der konfessionellen Profilierung funktionierten deshalb so gut, weil sie der älteren Praxis radikal widersprachen. Im Sinne einer symbolischen Kriegserklärung eigneten sie sich hervorragend dazu, den bisherigen Grundkonsens aufzukündigen.

Ein solcher öffentlichkeitswirksamer Verstoß gegen bislang übliche Gepflogenheiten zwang auch die Gegenseite dazu, Farbe zu bekennen. Um die Bewegungsfreiheit der Missionare einzuschränken, beschloss die Dubliner Regierung im Juni 1641 verstärkte Kontrollen.¹⁶³ Auch der politisch subversive Charakter der Remigration wurde in den *State Papers* nun mit besonderem Nachdruck hervorgehoben.¹⁶⁴ In einem Schreiben an König Karl I. hatte Lord Deputy Wentworth bereits deutlich zum Ausdruck gebracht, dass er von den Missionaren nunmehr „Blood and Rebellion“ erwartete.¹⁶⁵ Die demonstrative Aktivierung von Konfession eignete sich in besonderer Weise dazu, bisherige Arrangements zu beseitigen: Die öffentliche Glaubensausübung der Priester stellte das geltende Machtgefüge radikal infrage. Wenig später begann die *Irish Rebellion*.¹⁶⁶

Die Remigration junger Iren im Anschluss an ein Theologiestudium im europäischen Ausland gehört zu den historischen Fundamentalprozessen der irischen Geschichte der Frühen Neuzeit.

161 TNA, SP 63/259/205 (Gravamina der Diözese Tuam, 12.06.1641).

162 TNA, SP 63/259/198 (Bericht der irischen Lords Justices, 30.06.1641). (Hervorhebung durch mich).

163 TNA, SP 63/259/205 (Gravamina der Diözese Tuam, 12.06.1641).

164 Siehe etwa TNA, SP 63/260/141 (Bericht des Friedensrichters Everden MacSwyne, 27.10.1641): „I tell you more and be assured, that if there bee any drucht [draft] of Forrainers to Aide these malicious traytors, *that the Franciscan Friers of Barnesmore dorth well knowe of it.*“ (Hervorhebung durch mich).

165 KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 2, S. 60–64 (Wentworth an Karl I., 19.04.1637).

166 Siehe Kapitel VI.8 dieser Arbeit.

Um 1600 entstanden in Mittel- und Westeuropa Säkularkollegien als Kaderschmieden der Konfessionalisierung. Seither wurde es in der irischen Oberschicht üblich, jungen Verwandten dort ein Studium zu ermöglichen. Einige Familien richteten genau wie die katholischen Ordensgemeinschaften dafür eigens hoch dotierte Stipendien ein. Dies hatte erhebliche Auswirkungen auf die irische Gesellschaft. Denn meist verpflichteten sich die Nachwuchsgeistlichen nach Abschluss ihres Studiums zu einer Missionstätigkeit in Irland. Binnen kürzester Zeit vervielfachte sich in Irland die Zahl katholischer Priester und Mönche mit Auslandserfahrung.

Zwar waren diese Remigranten, wie von der Forschung oft betont, von großer Bedeutung für die katholische Konfessionalisierung. Hinzu trat jedoch wie auch bei britischen Einwanderern eine protonationale Komponente. Denn in völligem Gegensatz zur gängigen Ansicht, die Seminare seien meist entweder von Gälen oder von Anglo-Iren besucht worden, studierten in nahezu allen Seminaren Angehörige beider Bevölkerungsgruppen. Mehr noch: Bisherige Kategorien der Unterscheidung wie *Gaelic Irish* oder *Old English* wurden angesichts gemeinsamer Studienaufenthalte im Ausland sogar nachdrücklich infrage gestellt. So bildete sich etwa eine inklusive Historiographie und Publizistik heraus, die solche landsmannschaftlichen Identitäten völlig negierte und stattdessen den gemeinsamen Glauben betonte. Der Erfolg der Remigranten beruhte damit nicht zuletzt auf der Neutralisierung älterer landsmannschaftlicher Differenzen zugunsten einer gemeinsamen, protonational-konfessionellen Gruppenidentität.

Daher verwundert es auch wenig, dass sie sowohl in Dublin als auch in London in erster Linie aus der Perspektive der Konfession beurteilt wurden. Während allerdings die Regierung in Dublin zwischen 1605 und 1633 zumeist für eine Politik der Verfolgung und Ächtung katholischer Priester eintrat, nahm die Krone eine Vermittlerrolle ein.

Besonders in der Amtszeit Arthur Chichesters als Vizekönig (1605–1616) verfügte die Regierung in Dublin wiederholt die Ausweisung aller im Land tätigen katholischen Missionare. Außerdem befürwortete Chichester drastische Maßnahmen wie etwa den Einsatz englischer Truppen sowie eine exemplarische Bestrafung der Zivilbevölkerung, sofern diese katholische Geistliche unterstützt und beherbergt hatte. Ansätze einer gemäßigten Politik, etwa die Öffnung des Trinity College für katholische Studenten, brachten hingegen nicht den gewünschten Erfolg. Chichesters Amtsnachfolger Oliver St. John (1616–1622) und Henry Cary, Viscount Falkland (1622–1629), ordneten ebenfalls überwiegend erfolglos die Ausweisung katholischer Missionare an.

Diese Politik scheiterte am Widerstand der Krone. In England war man meist bestrebt, eine Verfolgung irischer Missionare zu unterbinden. Die Steuer- und Subsidienzahlungen der finanzkräftigen katholischen Oberschicht durften unter keinen Umständen gefährdet werden. Außerdem erforderten die weltpolitischen Ambitionen Englands, etwa im Verhältnis zum katholischen Spanien, einen gewissen konfessionellen Pragmatismus, nicht zuletzt aufgrund der teils interkonfessionellen Hei-

rats- und Bündnispolitik der Großmächte. Vizekönig Chichester thematisierte die mangelnde Rückendeckung Londons in seiner Korrespondenz explizit und auch Außenstehenden fielen die politischen Differenzen der beiden Regierungen sofort auf.

Als Thomas Wentworth 1632 sein Amt antrat, änderte sich das Bild: Im Umgang mit der katholischen Kirche befürwortete der neue Vizekönig eine Annäherung an die Haltung Londons. Nicht Verfolgung, sondern taktische Zurückhaltung stand nun auf der Agenda. Ausdrücklich plädierte er für eine Politik der pragmatischen Duldung des Katholizismus (*toleration by connivance*).

Meinen Befunden zufolge hatte diese Neuausrichtung der Dubliner Politik im Wesentlichen drei Gründe: Wentworth war erstens auf die Mitwirkung der katholischen Oberschicht Irlands angewiesen, um seine ambitionierten fiskalischen Ziele zu erreichen. Das galt besonders für die umstrittene Finanzierung der englischen Armee. Zweitens standen im Kontext der *Laudian reforms* der 1630er Jahre vermehrt innerprotestantische Probleme auf der Tagesordnung, etwa die materielle Ausstattung der Kirche und die Resakralisierung der Liturgie. Den Katholizismus mit voller Kraft zu bekämpfen, erschien nicht länger opportun. Drittens praktizierte Wentworth nach eigenen Angaben eine *divide-and-rule*-Politik, die darauf abzielte, alle Konfessions- und Statusgruppen auf der Insel gegeneinander auszuspielen, um die alleinige Kontrolle über das politische Geschehen zu behalten. Dazu waren auch im Umgang mit der katholischen Bevölkerung Zugeständnisse erforderlich. Da die neue ‚Toleranz‘ allerdings taktischer Natur war, waren vereinzelte Verfolgungsmaßnahmen dennoch nicht ausgeschlossen. Das galt besonders für die Verfolgung von Priestern, die es wagten, mit ihren Predigten demonstrativ an die Öffentlichkeit zu gehen.

Im Umgang mit den Remigranten waren also neben politischen meist konfessionelle Überlegungen maßgebend. Für die Missionare selbst kam es hingegen überraschend oft gerade darauf an, ihre Konfession in den Hintergrund treten zu lassen, ja sie aktiv zu verschleiern – eine Praxis, die auch als situative Heimlichkeit bezeichnet werden kann.

Bei ihrer Rückkehr nach Irland tarnten sich die Missionare oft als Kaufleute oder Adlige und operierten im Geheimen. Für eine klandestine Kirche waren solche Verschleierungsstrategien von großer Bedeutung, denn katholische Devotionalien und religiöse Literatur wurden zumeist heimlich nach Irland geschmuggelt. Dabei konnten die Missionare auf die Unterstützung breiter Bevölkerungskreise zählen. Phasenweise wurde ein solches Verhalten von der Obrigkeit toleriert, ja teils sogar aktiv eingefordert. Denn öffentliche Machtdemonstrationen der katholischen Kirche mussten unbedingt verhindert werden. Eine situative Neutralisierung der Konfession war also sowohl in katholischen Kirchenkreisen als auch auf Regierungsseite stillschweigend erwünscht.

Am Vorabend großer Konflikte wie etwa der *Irish Rebellion* legten die Remigranten dann allerdings größten Wert darauf, als katholische Priester öffentlich in Er-

scheinung zu treten. Die demonstrative Zurschaustellung und strategische Aktivierung von Konfession fungierten hier als symbolische Kriegserklärung.

Im Verhalten der Remigranten kristallisiert sich also der Variantenreichtum und die kulturelle Wandelbarkeit von Konfessionalität deutlich heraus. Das gilt für ihre Neutralisierung und Aktivierung ebenso wie für ihre Verflechtung mit protonationalen Sinnstiftungen. Wie das folgende Kapitel zeigt, war die programmatische Verbindung von landsmannschaftlicher Zugehörigkeit und Konfession ein entscheidender Faktor in der Geschichte der irischen ‚Nation‘ – und wieder waren es katholische Theologen mit Auslandserfahrung, die dabei eine Schlüsselrolle spielten.

IV Konfession und Normgenese

1 Die Erfindung der irischen Gastfreundschaft

Für den irischen Theologen, Dichter und Historiker Geoffrey Keating (ca. 1569–1644) war Gastfreundschaft eine Eigenschaft, die die Bewohner Irlands besonders auszeichnete. In seinem vermutlich 1634 fertiggestellten Hauptwerk *Foras Feasa ar Éirinn* („Wissenskompodium über Irland“) schrieb er: „Man kann nicht wahrheitsgemäß behaupten, dass es in Europa jemals ein Volk gegeben hat, das [...] die Iren in Großzügigkeit und Gastfreundschaft übertroffen hätte.“¹ Dem Werk stellte Keating ein Charakterporträt der Iren voran. Darin lobte er deren Tugenden in den höchsten Tönen – von Frömmigkeit ist die Rede, von Freigiebigkeit, Tapferkeit und Barmherzigkeit, schließlich von der Fürsorge seiner Landsleute für Arme und Waisenkinder. Nichts war ihm jedoch wichtiger als ihre Gastfreundschaft, der er sich daher auch am ausführlichsten widmete.²

Die irische Gastfreundschaft, so meine These, wurde in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts diskursiv umgewertet und mit Bedeutung aufgeladen – und sie entwickelte sich in der Folge zu einer eigenständigen sozialen Norm, die ältere Verhaltenserwartungen und Gruppenzuschreibungen maßgeblich beeinflusste. Wenn dies der Fall war, so stellt sich zugleich die Frage nach den Auswirkungen dieser Normgenese auf zeitgenössische Vorstellungen von Konfession.

Interpretationsbedürftig erscheint zunächst, warum Geoffrey Keating die irische Gastfreundschaft eigens hervorhob, denn auf den ersten Blick war sie weder neu noch ungewöhnlich: Bereits seit dem frühen Mittelalter existierten in Irland vielfältige ritualisierte Formen von Gastfreundschaft. So galt innerhalb der gälischen Clanstruktur die wechselseitige Pflicht, Reisende kostenlos zu verpflegen. Mitglieder der begüterten Oberschicht unterhielten zu diesem Zweck häufig eigene Gasthäuser. Kleriker, Gelehrte und Barden waren ebenfalls verpflichtet, unentgeltlich Gäste bei sich aufzunehmen. Zeitgenössisch sprach man von *foye* bzw. *coshery* (Irisch: *biathad, bés tige, cóe*). Der Gastgeber erhielt einen Ehrentitel (*briugu* oder *brughaidh*) und galt anschließend als einflussreicher Patron. Dies entsprach alteuropäischen Regeln der unbezahlten Gastlichkeit, wie sie im Adel sowie zwischen Gelehrten in weiten Teilen Europas üblich waren.³ Der anglo-irische Historiker Richard Sta-

1 KEATING, *Foras Feasa ar Éirinn*, Bd. 1, hier zit. S. 5 (Übersetzung der englischen Textfassung M. B.).

2 Zu Keating und seinem ‚Wissenskompodium‘ vgl. CUNNINGHAM, *The World of Geoffrey Keating*; DIES., *Representations*; CABALL, *Lost in Translation*; FÄRBER, *Bedeutung und Rezeptionsgeschichte*. Vgl. auch den knappen Überblick von GARVIN, *Foras Feasa ar Éirinn*, [ohne Seitenzählung].

3 SIMMS, *Guesting and Feasting in Gaelic Ireland*, hier S. 68, 71 f. Das Recht auf eine solche kostenlose Bewirtung konnte zumeist sogar von mittellosen Personen geltend gemacht werden. Vgl. PEYER, *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus*, S. 37–51; JANCKE, *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft*, hier S. 304–315, S. 477–482.

nihurst (1547–1618) beschrieb daher verbreitete Gepflogenheiten, als er 1583 über die Häuptlinge der gälischen Clans Folgendes berichtete:

[T]hey have fixed estates and dwellings, whiche are [crowded every day by a huge throng of guests. *They are truly the most hospitable of men*, and you could not please them more in any way than by visiting their homes on your own impulsive wish or by pledging yourself as a guest at their invitation.⁴

Diese traditionelle Gastlichkeit erhielt jedoch im Verlauf des 17. Jahrhunderts eine völlig neue Bedeutung: Irische Gelehrte formten sie ganz bewusst zu einer spezifisch irischen Gastfreundschaft um.

Zwar gehörte Gastlichkeit ganz allgemein zum Wertekanon frühneuzeitlicher Eliten. Genauso waren Vorstellungen einer landestypischen Gastfreundschaft in vielen Kulturen verbreitet.⁵ Was den irischen Fall allerdings besonders auszeichnete, war die Tatsache, dass Gastfreundschaft hier nicht zuletzt darauf beruhte, sie einem anderen Volk kategorisch abzusprechen: den Engländern. Ein wesentliches Schlüsselereignis, das diese diskursive Umbewertung einleitete und Keatings eingangs zitierte Bemerkung erklärt, war der ‚Verrat‘ des Earl of Essex.

Im Oktober 1574 hatte sich der englische Gouverneur der irischen Provinz Ulster, Walter Devereux, 1st Earl of Essex (1541–1576), in einer angespannten politischen Lage von seinem größten Rivalen, dem gälischen Fürsten Brian MacPhelim O’Neill (†1574), zum Abendessen einladen lassen. Das gemeinsame Fest galt als Friedensangebot. Beide Parteien hatten sich soeben auf ein Ende ihrer Kampfhandlungen geeinigt. Aber statt zu einem Friedensvertrag kam es zu einer extremen Verletzung des Gastrechts. Essex und seine Begleiter richteten ein Blutbad an. Nach einem ausschweifenden, drei Tage langen Fest, zogen die Engländer ihre Schwerter, die sie zuvor in den Bankettsaal geschmuggelt hatten, und töteten die unbewaffneten und offenbar vollkommen überraschten Gefolgsleute O’Neills – vor den Augen ihres Fürsten. O’Neill selber wurde verhaftet, nach Dublin gebracht und dort gemeinsam mit seiner Frau und seinem Bruder öffentlich gevierteilt.⁶

4 STANIHURST, *Great Deeds in Ireland*, S. 113. [Hervorhebung durch mich.] Vgl. auch Stanihursts Beschreibung der Stadt Dublin, die er 1577 in der Chronik des englischen Historikers Raphael Holinshead publiziert hatte: „This Citie, as it is not in antiquitie inferiour to any cittie in Ireland, so in pleasant situation, in gorgeous buildings, in the multitude of people, in martiall chivalrie, in obedience an loyaltie, in the aboundance of wealth, *in largenes of hospitalities*, in maners and civilitie is superiour to all other Cyties and townes in that realme.“ STANIHURST, *Historie of Ireland*, S. 9. [Hervorhebung durch mich.]

5 Grundlegend MENELEY, *Tournaments of Value*, bes. S. 21–36; für die Frühe Neuzeit vgl. im Überblick JANCKE, *Gastfreundschaft in frühneuzeitlichen Hausgesellschaften*, hier bes. S. 450–453 (mit weiteren Verweisen); mit Blick auf gelehrte Kreise vgl. DIES., *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft*, S. 135–146, 419–430; für England vgl. etwa HEAL, *Hospitality in Early Modern England*, hier bes. S. 1–22.

6 O’DONOVAN, *Annals of the Kingdom of Ireland*, Bd. 5, S. 1676–1679.

Obwohl hier gegen eine universell anerkannte soziale Norm, das Gastrecht, in aller Brutalität verstoßen worden war, entwickelte sich dieser Fall nun aber nicht zeitgenössisch zu einem prägenden Schlüsselereignis, sondern er wurde erst zwei Generationen später bewusst dazu gemacht: Anfang der 1630er Jahre wurde der ‚Verrat‘ des Earl of Essex von irischen Emigranten auf dem europäischen Kontinent, die dort wie erwähnt zu katholischen Priestern und Weltgeistlichen ausgebildet wurden, aufgegriffen und literarisch verarbeitet.⁷ So wurde er etwa im Standardwerk der irischen Gelehrtenwelt des 17. Jahrhunderts ausführlich geschildert, den in Löwen zusammengestellten *Annals of the Four Masters*.

Darin erzählten die vier Kompilatoren bzw. ‚Meister‘ um den Franziskaner Michael O’Clerigh (ca. 1590–1643) die Geschichte Irlands von der Sintflut bis in die eigene Gegenwart in annalistischer Form. Zu diesem Zweck hatten sie zahllose Geschichtsquellen gesammelt und ausgewertet.⁸ Zwar orientierten sich die *Four Masters* dabei an älteren literarischen Vorbildern und formulierten kaum explizite politische Botschaften. Allerdings vertraten sie einen neuartigen irischen Ursprungsmythos, in den sich die Verletzung des Gastrechts durch Essex hervorragend einordnen ließ: Sie beschrieben Irland als unabhängiges, katholisches, von englischen Truppen widerrechtlich erobertes Königreich.⁹

Weil die von den *Four Masters* formulierte Geschichtserzählung also nicht zuletzt als Abgrenzungsdiskurs fungierte, spielte der Fall des Earl of Essex dabei eine ganz entscheidende Rolle: Die Kompilatoren grenzten die aus ihrer Sicht legitime irische ‚Nation‘ gegen die vermeintlichen Rechtsbrüche der Engländer ab.¹⁰ Essex’ blutige Verletzung des Gastrechts wurde so zu einer Grundfigur englischen Fehlverhaltens in Irland: „This unexpected massacre, this wicked and treacherous murder [...] was a sufficient cause of hatred and disgust [of the English] to the Irish“ – damit hatten die *Four Masters* mit literarischen Mitteln ein identitätsstiftendes Ereignis konstruiert.¹¹

7 Siehe Kapitel III dieser Arbeit.

8 Zu den *Four Masters* vgl. etwa CUNNINGHAM, *The Annals of the Four Masters*; LEERSSEN, *Mere Irish*, S. 306–309.

9 Ó BUACHALLA, *James our True King*, S. 21 f.

10 LEERSSEN, *Mere Irish*, S. 315, spricht daher auch von einem „imagotypical propaganda war“, der auf Grundlage des „contrastive pair ‚Ireland-England‘“ von irischen Gelehrten und Publizisten im kontinentaleuropäischen Exil geführt worden sei.

11 O’DONOVAN, *Annals of the Kingdom of Ireland*, Bd. 5, S. 1679. Dabei handelte es sich nicht allein um einen literarischen Topos: Brutalität war, folgt man David Edwards, ein fester Bestandteil der englischen Eroberungspolitik in Irland. Edwards spricht daher auch von „state terrorism“. EDWARDS, *Beyond Reform*, hier S. 18. Erweitert man die Perspektive, dann wird deutlich, dass beide Parteien – Iren wie Engländer – im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts zahlreiche Gewalt- und Racheakte verübten. Vgl. PALMER, *The Severed Head*, S. 12–35 (mit weiteren Verweisen). Auch der Earl of Essex hatte sein blutiges Gastmahl als Vergeltungsaktion gerechtfertigt: MacPhelim O’Neill habe, so Essex, mehrere seiner Gefolgsleute unter dem Vorwand, „to eat and make merry with him“, töten lassen, weil sie sich seinen Befehlen widersetzt hätten. TNA, SP 63/48/57. Es ist also unklar, wer

Es war dieser neuartige Diskurs, an den Geoffrey Keating mit seinem Lob der irischen Gastfreundschaft anknüpfte. Wie die Initiatoren der *Four Masters* war er im Umfeld der irischen Priesterseminare auf dem europäischen Kontinent akademisch sozialisiert worden. So hatte Keating, der aus einer wohlhabenden anglo-irischen Familie stammte, zunächst im französischen Reims und anschließend in Bordeaux Theologie studiert, wo er in einem Matrikelverzeichnis als „Docteur en Theologie“ erwähnt wird.¹² In Bordeaux profilierte er sich bereits früh als zeitgemäßer, am nachtridentinischen Katholizismus orientierter Gelehrter, der aktuelle Debatten mit größter Aufmerksamkeit verfolgte. In seiner ersten bekannten Veröffentlichung, *Eochair-sgiath an Aifrinn* („Eine erklärende Verteidigung der Messe“) behandelte er den Charakter des Messopfers auf der Höhe der zeitgenössischen Diskussion, indem er unter anderem auf Argumente der einflussreichen Jesuitenpater Francisco Suárez (1548–1617) und Robert Bellarmin (1542–1621) zurückgriff.¹³

Keating hatte die Kaderschmieden des katholischen Europas also mit Erfolg durchlaufen. Nachdem er seine Lehrtätigkeit in Frankreich beendet hatte, wurde Keating als Priester in der irischen Mission eingesetzt. Ab 1613 war er in der irischen Diözese Waterford und Lismore tätig. Dort beschränkte er sich jedoch keineswegs auf seine Rolle als Gemeindepriester, sondern arbeitete intensiv an seinem ‚Wissenskompendium‘ und brachte es höchstwahrscheinlich 1634 zum Abschluss. Es ähnelt den fast zeitgleich fertiggestellten Löwener *Four Masters* auf frappierende Weise: Beide Werke verfolgten das gleiche historiographische Programm, nämlich die in Irland lebenden protestantischen *New English* aus der legitimen irisch-katholischen Nation auszuschließen.¹⁴

Eine Grundtendenz irischer Geschichtsschreibung dieser Zeit war es, die traditionelle Unterscheidung zwischen gälischen Iren und Altengländern zugunsten einer katholisch definierten Volkszugehörigkeit aufzugeben. Die Voraussetzung legitimen Irischseins war nun die Konfession und daher durften sich, anders als in der Chronistik des Mittelalters, auch katholische Altengländer als Iren fühlen. Den Neuengländern, besonders den Siedlerinnen und Siedlern auf dem Gebiet der *plantations*, wurde jegliche Chance auf Mitgliedschaft in der irischen Nation dagegen kategorisch abgesprochen, besaßen sie aus der Perspektive katholischer Historiker doch häufig die ‚falsche‘ Konfession. Es war dieser konfessionell-katholische und zu-

hier tatsächlich zuerst gegen die Regeln der Gastfreundschaft verstoßen hatte. Zwei Generationen später waren diese Ambivalenzen jedoch verschwunden: Die *Four Masters* hatten das Massaker des Earl of Essex zum Symbol englischer Gewaltherrschaft gemacht, was gerade in der drastischen, brutalen Verletzung des Gastrechts zum Ausdruck kam.

¹² TNA, SP 63/235/121 (Verzeichnis irischer Priester in Bordeaux, 1619).

¹³ Vgl. KEATING, *Eochair-sgiath an Aifrinn*.

¹⁴ Im Hinblick auf die verwendeten literarischen Stilmittel wie auch hinsichtlich der Biographien ihrer Verfasser waren beide Arbeiten allerdings sehr verschieden. Vgl. CUNNINGHAM, *The Annals of the Four Masters*, S. 22–24. So verwendeten die *Four Masters* ein zum Teil anachronistisches Irisch und blieben auch in der Darstellungsform traditionell.

gleich protonationale Geschichtsdiskurs, an den Keating und die *Four Masters* mit ihrem Plädoyer für ein Irland ohne Neuengländer anknüpfen.¹⁵

Seit einiger Zeit wendet sich die Forschung verstärkt dem Dichter Tadhg Ó Cianáin († ca. 1614) zu, hatte dieser doch, in den wohl ältesten Tagebuchaufzeichnungen in irischer Sprache, die er zwischen September 1607 und November 1608 im Gefolge der Grafen Tyrone und Tyrconnell im Exil angefertigt hatte, den Begriff ‚Nation‘ (*naisiún*) als Lehnwort aus dem Spanischen (*naçion*) in das gälische Irisch eingeführt. Konsequenterweise verwendete er daher auch nicht länger den alten Begriff *Gaedheal* als Bezeichnung für die Iren, sondern, wie später auch Keating, den inklusiveren Begriff *Éireannaigh*, um alle Bevölkerungsgruppen des Mittelalters dem irischen Volk zuzurechnen – wie bei vielen Exilklerikern definierten nun nicht länger Standes- oder Stammesgrenzen, sondern einzig und allein die Konfession das Irischsein.¹⁶

Zwar handelte es sich hierbei nicht um eine planmäßig vorangetriebene Wende in der ethnographischen Selbstschreibung der Iren, sondern um einen sehr uneinheitlichen Prozess, der maßgeblich von einzelnen Gelehrten wie Ó Cianáin oder eben Geoffrey Keating vorangetrieben wurde. Den Bildungseinrichtungen des Exilklerus auf dem Kontinent, allen voran den Franziskanerpatern im irischen Kolleg in Löwen, kam jedoch insofern eine Schlüsselstellung zu, als sie häufig die materiellen und personellen Ressourcen für diese neue Form der Geschichtsschreibung zur Verfügung stellten.¹⁷ Ganz in diesem Sinne berichtete der katholische Bischof von Ferns, John Roche (1584–1636), bereits 1631 in einem Brief an den in Rom lebenden Franziskaner Luke Wadding (1588–1657) von Keatings literarischen Ambitionen und ordnete sie ganz selbstverständlich in das gemeinsame Vorhaben einer neuen irischen

15 LYONS, St Anthony's College, S. 26–28; LEERSSEN, *Mere Irish*, S. 255 f., Ó BUACHALLA, *James our True King*, S. 16 f., FINNEGAN, *Old English Views*, S. 191–194; CUNNINGHAM, *Native Culture and Political Change*. Gleichwohl verteidigten auch einige Historiker, besonders Altengländer wie etwa Richard Stanhurst, die alte Unterscheidung zwischen *Old English* und *Gaelic Irish* – nicht zuletzt, weil sie sich weiterhin auch als Engländer betrachteten und daher versuchten, eine einseitige Festlegung ihrer Identität auf eine irische Volkszugehörigkeit zu verhindern.

16 Auf rund 140 Seiten verwendete Ó Cianáin, der in seinem Text häufig Neologismen in die irische Sprache einführte, den Begriff *naçion* neun Mal und kombinierte ihn in einem Fall auch explizit mit dem Begriff *Éireannach*. Ó MURÁILE, Tadhg Ó Cianáin, S. 50 f., 57 f.; MAC CRAITH, *Aspects of Tadhg Ó Cianáin's Rome*. Trotz seiner Haltung zum irischen Volksbegriff war Ó Cianáin in Glaubensfragen wohl kein ‚Hardliner‘. So war er bei seiner Durchreise durch die Schweiz von der Religionspolitik der Eidgenossen, die auf einem Kompromiss zwischen Katholiken und Protestanten beruhte, begeistert und notierte in seinem Tagebuch, kein Volk auf der Erde sei ehrlicher als die Schweizer. Ebd. Ob er in der Schweiz sogar ein Vorbild für Irland sah, ist unklar.

17 RYAN, *Continental Catechisms*, S. 165, mit Blick auf das Schrifttum des irischen Exilklerus: „a kaleidoscope of differing expectations, strategies and routes“. Vgl. LYONS, St Anthony's College.

Historiographie ein: „One Doctor Keating laboureth much, as I heare say, in compiling Irish notes towards a history in Irish“.¹⁸

Keating beteiligte sich also offensiv an der neuen diskursiven Abgrenzungsstrategie, in der Iren und Engländer, *Éireannaigh* und *Nua-Ghall*, nur mehr als radikale Gegensätze denkbar waren. Die vorbildliche irische Gastfreundschaft, die den erzählerischen Auftakt des ‚Wissenskompodiums‘ bildete, war daher als diskursives Gegenstück zur brutalen englischen Verletzung des Gastrechts angelegt, wie sie in den *Four Masters* geschildert wird. Im Unterschied zu anderen zeitgenössischen Autoren richtete sich Geoffrey Keating dabei an ein breites Publikum. Sein ‚Wissenskompodium‘ war ein ‚Bestseller‘, der für den schriftstellerischen Umgang mit der irischen Sprache vollkommen neue Maßstäbe setzte. Das Buch wird daher zumeist als historischer Ausgangspunkt der irischen Nationalliteratur angesehen und mit Luthers Bibelübersetzung und den Werken Shakespeares verglichen.¹⁹

Zwar war es zunächst ausschließlich in handschriftlichen Kopien im Umlauf. Dieser Umstand fügte sich jedoch ganz hervorragend in das Projekt einer irischen Nationalhistoriographie ein und bildete den kulturellen Nährboden ihrer Rezeption. Denn Manuskripte galten in der irischen Literatur, die traditionell von den einflussreichen Hausbarden der gälischen Clans geprägt worden war, als symbolisch bedeutsame Wertgegenstände. Wer wie Keating im Rahmen dieser literarischen Tradition erfolgreich sein wollte, musste seine Werke daher mit großem Aufwand handschriftlich kopieren und oft auch mit repräsentativen Illustrationen versehen lassen.²⁰ Im Ausland führte diese spezielle Art des Publizierens mitunter zu kulturellen Missverständnissen. So schrieb der englische Offizier Barnabe Rich in seiner 1578 erschienenen Schrift *Allarme to England*, Irland sei ein Land, „where they have no maner of books, neither yet the use of printing“.²¹ Tatsächlich handelte es sich jedoch nicht um eine Frage des technologischen Fortschritts, sondern der kulturellen Prägung.

Auch pragmatische Überlegungen sprachen für eine handschriftliche Vervielfältigung. Um die englische Zensur zu umgehen, mussten Druckerzeugnisse aus den katholischen Hochburgen Europas unter strengster Geheimhaltung auf riskanten Handelsrouten nach Irland geschmuggelt werden.²² Handschriftliche Verbreitungs-

18 JENNINGS (Hrsg.), *Wadding Papers, 1614–38*, S. 542–544 (John Roche an Luke Wadding, 19.07.1631), hier zit. S. 544.

19 Vgl. zuletzt GARVIN, *Foras Feasa ar Éirinn*; CUNNINGHAM, *The World of Geoffrey Keating*, Preface, XIII.

20 GILLESPIE, *The Problems of Plantations*, S. 57 f. In Löwen und später Rom standen zwar Druckerpressen mit irischen Lettern zur Verfügung. Diese wurden allerdings fast ausschließlich für religiöse Schriften verwendet – und selbst dies lediglich in Ausnahmefällen. Versuche, eine Druckerei in Dublin aufzubauen, waren bereits Ende des 16. Jahrhunderts gescheitert. Vgl. OHLMEYER, *Political Thought*, S. 3; LEERSSEN, *Mere Irish*, S. 260; GILLESPIE, *Reading Ireland*, S. 57–69.

21 RICH, *Allarme to England*, fol. 25.

22 Vgl. CLEGG, *Press Censorship in Jacobean England*, S. 39–67; LAMBERT, *State Control of the Press in Theory and Practice*, im Hinblick auf Importe aus Douai und Löwen hier bes. S. 19–22; MCGONAGLE,

wege im Inland lösten dieses Problem: Es war unmöglich, sie flächendeckend zu überwachen. Als 1636 ein Exemplar des ‚Wissenskompendiums‘ im irischen Priesterseminar in Löwen eintraf, entschied man sich dort daher wohl ganz bewusst dagegen, das Buch drucken zu lassen, obwohl das Seminar über eine Druckerpresse mit irischen Lettern verfügte. Die Nutzung der altbewährten handschriftlichen Vervielfältigungspraxis war eine diskrete Alternative zum Hochrisikogeschäft des Vertriebs von irischen Druckwerken.²³

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts fertigten professionelle Schreiber daher zwar zunehmend Kopien für den täglichen Gebrauch an, finanzkräftige Sammler legten Privatbibliotheken an und es entwickelte sich eine ausgeprägte Praxis des Vorlesens und Kommentierens – aber im Wesentlichen existierte in Irland weiterhin eine auf handschriftlicher Vervielfältigung basierende Manuskriptkultur.²⁴ Geoffrey Keating verstand es meisterhaft, diese literarischen Gepflogenheiten für sich nutzbar zu machen. Sein ‚Wissenskompendium‘ ist daher als das letzte bedeutende Werk der europäischen Literatur bezeichnet worden, dessen Erfolg vom Buchdruck noch völlig unabhängig gewesen sei.²⁵

Hundertsiebzig Abschriften des Buches sind überliefert, davon mehr als dreißig in irischer Sprache verfasste Manuskripte aus dem 17. Jahrhundert.²⁶ Wie Besitzervermerke belegen, war es bereits früh weit verbreitet. So drohte ein besonders leidenschaftlicher Leser des ‚Wissenskompendiums‘ Bücherdieben damit, sie zu fangen und aufzuknüpfen, „till the corbies [Krähen] pick out the eyes“. Eine handschriftliche Notiz in englischer und irischer Sprache, mit der sich ein weiterer Leser an mögliche Finder wandte, verdeutlicht ebenfalls, wie sehr Keatings Arbeit geschätzt wurde.²⁷

Nicht zuletzt beruhte der Erfolg des ‚Wissenskompendiums‘ wohl auch auf Keatings Beziehungen. Er verfügte über einflussreiche Gönner, die ihn materiell unterstützten und die Produktion seiner Schriften förderten. So war im Februar 1634 ein prachtvoller Silberkelch eigens für ihn angefertigt worden. Diese gehörten im irischen Katholizismus traditionell zu den wichtigsten Kunstgegenständen. Denn als illegale Konfession ohne offizielle Kirchen verfügten Irlands Katholiken weder über Altäre noch Fresken, weshalb die Gläubigen häufig auf solche mobilen Objekte aus-

Art. „Ireland“, S. 1215–1217 (allerdings liegt der Schwerpunkt dieser Darstellung im 20. Jahrhundert). Siehe vor allem auch den ‚Klassiker‘ zum Untergrundbuchhandel von DARNTON, *Literaten im Untergrund*, bes. S. 111–132.

23 CABALL, *Lost in Translation*, S. 57, spricht daher von „elite manuscript channels of dissemination“. Vgl. GILLESPIE, *Book Trade*, S. 9f. Für eine Kommunikationsgeschichte der frühneuzeitlichen Zensurpraxis vgl. BELLINGRADT, *Flugpublizistik und Öffentlichkeit*, bes. S. 259–271.

24 CABALL, *Lost in Translation*, S. 47; GILLESPIE, *The Problems of Plantations*, S. 57f.

25 LEERSSEN, *Mere Irish*, S. 274: „the last important book in European literature whose influence and dissemination owed nothing to the printing press“.

26 FÄRBER, *Bedeutung und Rezeptionsgeschichte*, S. 105; CUNNINGHAM, *Representations*, S. 132.

27 OHLMEYER, *Political Thought*, S. 28; BÄHR, „A Wall of Separation“, hier S. 102.

wichen, auf die sich daher auch das gesamte ökonomische Kapital zur Förderung geistlicher Kunst konzentrierte: In ihnen, und nicht in Gebäuden aus Stein, materialisierte sich das Sozialprestige ihrer Besitzer. Ein solcher kostbarer Gegenstand unterstreicht damit Keatings Stellung als renommierter Dichter und Historiker und verdeutlicht den Einfluss wohlhabender Förderer auf die Karriere und materielle Ausstattung ihres Günstlings.²⁸

Ein weiterer Erfolgsfaktor waren wohl Keatings gut dokumentierte Erfolge als Priester und Seelsorger. Unter ehemaligen Exilklerikern galten exzellente Predigten als anzustrebendes Ideal. In Keatings Heimatdiözese in Carrick-on-Suir löste die mitreißende Predigt eines Jesuiten große Begeisterung aus. In einem Nachbardorf tauchten nach dem Vortrag eines Missionars über die Hölle mehrere gestohlene Gegenstände wieder auf.²⁹ Wie viele seiner ehemaligen Kommilitonen machte sich auch Keating Berichten zufolge als ausgezeichnete Prediger einen Namen.³⁰ Sein volksnaher Stil wird sicherlich zum Erfolg des ‚Wissenskompodiums‘ beigetragen haben: Als erfolgreicher Missionar verfügte Keating bereits vor Veröffentlichung seines Hauptwerks über treue Anhängerinnen und Anhänger – ideale Voraussetzungen für die Verbreitung und Rezeption seiner Schriften.

Da es wie kein zweites Werk in Irland Publikumserfolge erzielte, popularisierte Keatings ‚Wissenskompodium‘ den literarischen Abgrenzungsdiskurs, der Irland und England als Gegensatzpaar konstruierte. Damit wurde auch der Topos der irischen Gastfreundschaft als Gegenentwurf zu einer als englisch geltenden Verletzung des Gastrechts einem größeren Publikum bekannt. Neu war dabei nicht so sehr die Behauptung einer landestypischen Gastfreundschaft, sondern die Einführung einer radikalen Kontrastfigur: die des brutalen, die Regeln der Gastlichkeit verletzenden Engländers.

In England etablierte sich bereits seit dem 16. Jahrhundert ein nationaler Gegenstandskurs, der Irland einen völlig anderen Platz in der Geschichte der beiden Völker zuwies: als Gefahrengebiet, Unruheherd und zu befriedende Provinz – eine Wahrnehmung der Insel, die sich laut neueren Forschungen in der frühen Tudorzeit herausgebildet hatte. Als im Jahr 1485 mit Heinrich VII. der erste Tudorkönig den englischen Thron bestieg, galt Irland noch als unbedeutendes Randgebiet. Auf der politischen Agenda der jungen Dynastie gewann die kleine Nachbarinsel nur langsam an Bedeutung und so wurden auch belastbare Informationen erst nach und nach verfügbar: Was die Ratgeber des Königs über Irland wussten, hing lange ganz

28 Für diesen Hinweis bedanke ich mich beim Herausgeber des *Journal of the Waterford Archaeological and Historical Society*, Donnchadh O’Ceallachain. Der Kelch wird im Waterford Museum of Treasures gezeigt. Vgl. KRASNODEBSKA-D’AUGHTON, Franciscan Chalice, 1600–50; CUNNINGHAM, Geoffrey Keating, S. 14 f. „Galfridus Keatinge Sacerd[os] Sacrae Theologiae Doctor me fieri fecit, 23 Februarii 1634“, so die auf dem Kelch angebrachte Inschrift. Wer den Kelch in Auftrag gegeben hatte, ist unbekannt.

29 CUNNINGHAM, Geoffrey Keating, S. 48.

30 CUNNINGHAM, Geoffrey Keating, S. 40, 43 f.

wesentlich von ihren persönlichen Interessen ab und wurde kaum gesammelt und archiviert, so dass ihr Wissen nach dem Ende ihrer Amtszeit meist einfach wieder verloren ging. Ein klares Irlandbild kristallisierte sich so kaum heraus, in gewisser Weise blieb die Insel lange ein weißer Fleck auf der englischen Landkarte.³¹

Dies änderte sich erst mit dem *Hatfield Compendium* (geschrieben vor 1537), das in königlichem Auftrag erstmals Berichte über Irland als Leitfaden für die englische Verwaltungspraxis zusammenführte und mit einem politischen Reformanspruch verband. Nicht nur wurde Irland darin nach mittelalterlichem Vorbild als legitimer Einfluss- und Herrschaftsbereich des großen Nachbarn beschrieben. Um Gebietsansprüche zu legitimieren, wurden die Iren auch einfach von freien Stammeskriegern zu Untertanen des englischen Königs und abtrünnigen Rebellen umgedeutet, deren Aufstände es nun niederzuwerfen galt.³² Damit war ein wichtiges ideologisches Fundament für künftige Militärexpeditionen und Siedlungsvorhaben geschaffen. Die Akkumulation und Systematisierung von Wissen über Irland vollzog sich somit nicht als neutraler Prozess der Informationsgewinnung, sondern als politisches Projekt.

Zugleich wurde London das wahre Ausmaß der kulturellen Fremdheit der beiden Inseln nun immer stärker bewusst. Die Vorstellung einer durch England zu beseitigenden Rückständigkeit der Iren entwickelte sich in der Folge zu einem zwar nicht neuen, aber doch immer mächtigeren Motiv englischer Irlanddiskurse: „[G]entlemen turn to clansmen, cloaks to mantles, common law to brehon, houses to huts, civility to savagery.“³³ Die kulturellen Errungenschaften der Nachbarinsel, die – wie man in London sehr wohl wusste – etwa in der europäischen Gelehrtenwelt des Mittelalters eine wichtige Rolle gespielt hatten, traten hinter die Vorstellung eines *wastelands* ohne eigene Kultur völlig zurück. Wie bei kolonialen Ordnungsmodellen der Zeit üblich, betrachtete England es von nun an als seine Mission, die Iren an den vermeintlichen Segnungen der Zivilisation teilhaben zu lassen – häufig ein Feigenblatt für Unterwerfung und Diskriminierung. Die behauptete Rückständigkeit und Barbarei des gälischen Irlands außerhalb der Pale wurde zu einem entscheidenden Legitimationsmoment englischer Landnahme in Irland.³⁴

Die kulturelle Überlegenheit Englands in Abrede zu stellen, bedeutete daher stets zugleich, tradierte Legitimationsmuster englischer Herrschaft über Irland herauszufordern. Die irische Gastfreundschaft war damit in gewisser Weise auch ein Gegenmodell zu den Überlegenheitsnarrativen Englands, das im Stil einer aufstrebenden Kolonialmacht immer häufiger mit dem Topos der kulturellen Hegemonie der Angelsachsen operierte. Im Reden über die Gastfreundschaft ließ sich der Spieß ein-

31 MAGINN und ELLIS, *Tudor Discovery*, S. 155 f., 183.

32 MAGINN und ELLIS, *Tudor Discovery*, S. 27–109.

33 MONTAÑO, *Roots of English Colonialism*, 67.

34 MAC CUARTA (Hrsg.), *Reshaping Ireland*; KEARNEY, *The British Isles*, S. 113–125; CANNY, *Kingdom and Colony*, S. 33–40; BRADY und GILLESPIE, *Natives and Newcomers*; GILLESPIE, *Plantations*, S. 22 f.; CANNY, *Reviewing a View*, S. 262–264. Siehe Kapitel I.4 und II.6 dieser Arbeit.

fach umdrehen: Nun waren die Iren die eigentlichen Hüter der Zivilisation, während es den Engländern an Manieren und Menschlichkeit fehlte.

2 Ältere Diskurselemente

Die Umnormierung der irischen Gastfreundschaft um ca. 1630 knüpfte an einen bereits älteren Diskurs an. Dieser war jedoch bis zur Veröffentlichung des ‚Wissenskompendiums‘ kaum rezipiert worden. So hatte etwa der eingangs erwähnte anglo-irische Historiker Richard Stanihurst die besondere Großzügigkeit und Gastfreundschaft der irischen Clans bereits 1583 lobend hervorgehoben – allerdings auf Latein und damit ausschließlich für ein hochgebildetes Publikum.³⁵ Für diese zunächst rein akademische Idee einer eigenständigen irisch-katholischen *patria*, die sich auch und gerade durch ihre Gastfreundschaft auszeichnete, spielte jedoch ein anderes Geschichtswerk eine entscheidende Rolle: die 1621 ebenfalls auf Latein publizierte *Historiae Catholicae Iberniae* des irischen Soldaten, Abenteurers und Gelehrten Philip O’Sullivan Beare (ca. 1590–1636).

Bei dieser ‚Katholischen Geschichte Irlands‘ handelte es sich ebenfalls um die Arbeit eines Exulanten. O’Sullivan Beare war bereits als Kind in das spanische Santiago de Compostela gelangt und hatte dort in der Obhut der Jesuiten Theologie studiert. Anschließend schlug er zunächst eine militärische Karriere in der spanischen Flotte ein. So diente O’Sullivan Beare zum Entstehungszeitpunkt seiner irischen Geschichte im Kampf gegen die Barbareskenpiraten in spanischen Gewässern. Nach eigenen Angaben schrieb er das Buch daher auch nicht etwa in einer Bibliothek, sondern an Bord eines Kriegsschiffes, „hin- und hergeschaukelt von den Wogen der See, [die mich] oft beinahe in den Abgrund rissen“.³⁶

Eine solche Laufbahn war in der Frühen Neuzeit nicht ungewöhnlich. Nach der Schlacht von Kinsale im Oktober 1601 – der spanische König Philipp III. (1578–1621) hatte dort erfolglos zugunsten seiner irischen Verbündeten interveniert – traten junge Iren wie O’Sullivan Beare verstärkt in die spanische Armee ein. Im 17. und 18. Jahrhundert dienten in Spanien sowie in den Spanischen Niederlanden nicht weni-

³⁵ STANIHURST, *Great Deeds in Ireland*, S. 113.

³⁶ O’SULLIVAN BEARE, *Historiae Catholicae Iberniae*, S. 10 [meine Übersetzung]. Zu O’Sullivan Beare vgl. MORGAN, „Making Ireland Spanish“; DERS., „Un Pueblo Unido...“; DERS., *Faith and Fatherland in Sixteenth-Century Ireland*; LEERSEN, *Mere Irish*, S. 272. Nach dem englischen Angriff auf den wichtigsten spanischen Flottenstützpunkt Cadiz im Jahr 1625 trat O’Sullivan Beare wiederholt als einflussreicher Berater der spanischen Krone in Erscheinung. Diese betrachtete Irland als Brückenkopf einer möglichen Invasion der Britischen Inseln und benötigte daher dringend solche Experten. Vgl. grundlegend PÉREZ TOSTADO, *Irish Influence at the Court of Spain in the Seventeenth Century*; DERS. und GARCÍA HERNÁN (Hrsg.), *Irlanda y el Atlántico Ibérico*.

ger als fünfzehntausend irische Soldaten.³⁷ Aufgrund ihrer Herkunft bildeten sie aus Sicht der englischen Krone das Kernstück einer befürchteten spanischen Invasionsstreitmacht.³⁸

Insbesondere im Offiziersrang wurden irische Militärangehörige in Spanien jedoch keinesfalls ausschließlich im Kriegsdienst eingesetzt. Wie O’Sullivan Beare waren sie oftmals publizistisch tätig und unterhielten Verbindungen zu irischen Geistlichen und Gelehrten im Exil, ja mitunter gehörten sie diesem Milieu sogar unmittelbar an. So bildeten die irischen Priesterseminare in Valladolid und Salamanca vielfach Militärkleriker aus, die anschließend in den irischen Truppenverbänden zum Einsatz kamen. Zudem entschlossen sich zahlreiche irische Veteranen, ein Theologiestudium an ihre aktive Dienstzeit anzuschließen und erst danach nach Irland zurückzukehren (O’Sullivan Beare war wie erwähnt ebenfalls ausgebildeter Theologe).³⁹ So hatte die Dubliner Landesregierung 1624 Informationen über einen katholischen Missionar eingeholt, der nach seiner Dienstzeit als Soldat in den spanischen Niederlanden die Priesterweihe empfangen hatte.⁴⁰

Außerdem hielten sich die Soldaten kontinuierlich über aktuelle Entwicklungen in ihrem Heimatland auf dem Laufenden. Darüber hinaus wurden sie als Truppenwerber nach Irland geschickt, verbrachten ihren Heimaturlaub auf der Insel und setzten sich, etwa bei Todesfällen, mit dringenden Familienangelegenheiten auseinander.⁴¹ Im Herbst 1635 waren beispielsweise mehrere irische Soldaten und Offiziere aus den spanischen Regimentern im englischen Kent verhaftet worden – allem Anschein nach befanden sie sich auf der Durchreise nach Irland.⁴² Irische Offiziere in Diensten der spanischen Krone bewegten sich damit in exakt demjenigen Umfeld, in dem im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts die irisch-katholische Historiographie entstand und in diesen Kontext ist O’Sullivan Beares *Historiae Catholicae Iberniae* daher auch einzuordnen.

Wie bereits der Titel nahelegt – immerhin hatte er eine ‚katholische‘ Geschichte Irlands geschrieben –, ging es O’Sullivan Beare darum, mit den Mitteln der Geschichtsschreibung die besondere Fähigkeit seiner Landsleute zu demonstrieren, sich dem ‚wahren‘ katholischen Glauben zuzuwenden. Dabei hatte O’Sullivan Beare

37 Vgl. JENNINGS, Wild Geese in Spanish Flanders; SCHÜLLER, Irish Migrant Networks, S. 88–103; RECIO MORALES, Irish Émigré Group Strategies of Survival; GARCÍA HERNÁN, Irish Clerics in Madrid, 1598–1665. Die Universität Maynooth hat die prosopographischen Daten in ihrem *virtual research environment* zugänglich gemacht.

38 Vgl. KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 2, S. 356–359 (Schreiben der irischen Regierung an Staatssekretär Henry Vane, 04.06.1639); CHA, CM XXII/106 (William St. Leger an Richard Boyle, 17.12.1641).

39 Vgl. DOWNEY, Counter-Reformation, bes. S. 102.

40 TNA, SP 63/238/2, fol. 20 (19.05.1624).

41 Vgl. etwa RECIO MORALES, Irish Émigré Group Strategies of Survival, bes. S. 252.

42 TNA, SP 63/255/143 (Supplik des Offiziers Nicholas Maylor an das Privy Council, 01.12.1635). Die Soldaten hatten sich geweigert, den Treueeid auf den König als Oberhaupt der anglikanischen Kirche abzulegen.

ein spanisches Publikum im Auge, das er von den Vorzügen einer konfessionell ausgerichteten Allianz beider Länder überzeugen wollte. Ganz in diesem Sinne beschrieb er daher den Volkscharakter der Iren als vorbildlich und nannte zahllose angebliche Kerntugenden, die das Land und seine Bewohner zu perfekten Bündnispartnern machten: Edelmut, Sittlichkeit, Güte, Milde sowie Bildung – und nicht zuletzt waren die Iren laut O’Sullivan Beare mit allen modernen Waffentechniken vertraut.⁴³ Einen zentralen Stellenwert in diesem Tugendkatalog nahm nun ausgerechnet die irische Gastfreundschaft ein, die er in den höchsten Tönen lobte: Die Iren seien, so O’Sullivan Beare, „gastfreundliche Menschen, sowohl untereinander wie auch gegenüber Fremden und besonders gegenüber Gefährten“.⁴⁴

Allerdings hatte O’Sullivan Beare sein Geschichtswerk wie erwähnt nicht in irischer, sondern in lateinischer Sprache verfasst. Es erreichte daher nicht annähernd dieselbe Wirkung wie Keatings ‚Wissenskompodium‘. Für andere zeitgenössische irische Historiker wie Conor O’Mahony (1594–1656) und Richard O’Ferrall (†1663) galt dies ebenfalls: Sie veröffentlichten ihre Arbeiten auf Latein.⁴⁵ Ausnahmslos richteten sie sich an ein gesamt europäisches Gelehrtenpublikum, das ein solches literarisch exklusives Genre zu schätzen wussten, und gerade nicht an eine irischsprachige Leserschaft.

Deutlich zeigt dies auch der Fall Peter Lombards (ca. 1555–1625). Seit den 1570er Jahren hatte dieser im Franziskanerkolleg in Löwen studiert und dort anschließend auch als Dozent gewirkt. Seit 1599 hielt er sich im Auftrag seiner Heimalfakultät in Rom auf, wo er enge Kontakte zum Exiladel um den Grafen Tyrone unterhielt. Sein postum veröffentlichtes Hauptwerk, der *Commentarius*, lag daher ganz auf der Linie der damals üblichen Exilliteratur zu Irland. So schwächte Lombard darin kulturelle Unterschiede zwischen Gälern und Altengländern zugunsten einer inklusiven, durch das gemeinsame Bekenntnis zum Katholizismus geprägten irischen ‚Nation‘ literarisch ab – ein häufiges Muster in der Historiographie jener Zeit. Zugleich wandte er sich gegen die verbreitete Vorstellung einer kulturellen Rückständigkeit Irlands, indem er die Errungenschaften der Insel hervorhob. Dazu zählte für ihn ganz zentral auch die Gastfreundschaft der Iren, die er daher enthusiastisch lobte.⁴⁶ „As such, it [der *Commentarius*] represents an early attempt to weld together the two dominant political tendencies in emerging Irish Catholic political thought: Gaelic political radicalism and Old English constitutional caution.“⁴⁷ Da Lombard andere Gelehrte und

43 O’SULLIVAN BEARE, *Historiae Catholicae Iberniae*, S. 39.

44 Ebd.: „[S]unt homines [...] hospitales, alii in alios et magis erga externos et maxime comes.“

45 Vgl. Ó HÁNNRACHÁIN, *Political Ideology and Catholicism*, bes. S. 156–158.

46 LOMBARD, *Commentarius*, S. 66–80, S. 104–116. Ich stütze mich auf die in Löwen erschienene zeitgenössische Ausgabe. Eine kritische Edition des Textes aus dem 19. Jahrhundert liegt ebenfalls vor. Vgl. LOMBARD, *De Regno Hiberniae*. Zu Lombard und seinem Werk vgl. O’CONNOR, *Diplomatic Preparations for Kinsale*, hier S. 140–143, 147; MORGAN, *Hugh O’Neill and the Nine Years War in Tudor Ireland*, bes. S. 29–32; QUECKBÖRNER, *Englands Exodus*, S. 387–392.

47 O’CONNOR, *Diplomatic Preparations for Kinsale*, S. 142f., hier zit. S. 149.

Geistliche als sein wichtigstes Publikum betrachtete, schrieb er seinen *Commentarius* jedoch nicht auf Irisch, sondern auf Latein – ihm ging es darum, einflussreiche Verbündete im Kampf um eine Allianz der katholischen Mächte zu gewinnen.

Im Hinblick auf die diskursive Weiterentwicklung der irischen Gastfreundschaft ist dies aufschlussreich. Zwar war das publizistische Rohmaterial Anfang des 17. Jahrhunderts durchaus vorhanden, doch bedurfte es um 1630 offenkundig volkssprachlicher Autoren wie Geoffrey Keating, um den Diskurs für größere Bevölkerungskreise zu erschließen. Ob es Zufall war, dass die Prinzipien des Gastrechts genau in dem Moment, in dem sich die Dubliner Landesregierung 1633 neu konstituierte und damit zahlreiche englische Beamte und Kleriker in Irland eintrafen, zu einer dezidiert irischen Gastfreundschaft mit strengsten Verhaltensmaßstäben weiterentwickelt wurde, lässt sich zwar nicht entscheiden. In jedem Fall passte ein solcher antienglischer Abgrenzungsdiskurs in Irland jedoch zum Zeitgeist.

3 Gastfreundschaft als Verhaltensmaßstab

Ein Fall, der nur wenige Monate nach dem Erscheinen von Keatings ‚Wissenskompendiums‘ in Irland für einen Skandal sorgte, lässt diesen Zusammenhang plausibel erscheinen: Im Sommer 1635 war der kurz zuvor in sein Amt als irischer Vizekönig gelangte Thomas Wentworth in der Nähe der Stadt Galway bei dem bedeutenden katholischen Adligen Richard Burke, 4th Earl of Clanricarde (1572–1635), zu Gast gewesen.⁴⁸ Seinen politischen Gegnern zufolge hatte sich Wentworth auf dem Anwesen des Earls jedoch vollkommen falsch verhalten. So hatte er für eine standesgemäße Hofhaltung seine eigenen Rinder und Schweine mitgebracht, die jetzt – so der Vorwurf – Clanricardes Ländereien zerstörten. Außerdem wurde bei ausgedehnten Jagdpartien angeblich so viel Wild geschossen, dass die Wälder praktisch ‚leergejagt‘ waren. Am schwersten wog jedoch eine symbolische Herabsetzung des Earls, die Wentworths Gegner in der Folgezeit immer wieder thematisierten: Angeblich hatte er sich nach einem seiner Ausritte in seiner schmutzigen Jagdkleidung auf das aufwendig gemachte Bett seines Gastgebers gelegt.⁴⁹

Was hier zur Debatte stand, war jedoch nicht so sehr schmutziges Bettzeug, sondern die symbolische Erniedrigung der irischen Elite, die gerade in der von Wentworth begangenen Verletzung der Gastfreundschaft zum Ausdruck kam.⁵⁰ Entschlei-

⁴⁸ Es handelt sich um Richard Burke, 4th Earl of Clanricarde.

⁴⁹ BL, Egerton MS 917, fol. 16. Bemerkenswert erscheint mir, dass Clanricarde im Juni 1626 ausgerechnet von Wentworths wohl größtem Rivalen, Richard Boyle, sechs Hirsch- und fünf junge Rehpaare als ‚Grundausstattung‘ für seinen Wildpark geschenkt bekommen hatte. LP I/2, 190 (30.06.1626).

⁵⁰ Mit dem Soziologen Jean-Claude Kaufmann ließe sich argumentieren, dass es hier darum geht, der „Spur der Wäsche“ zu folgen, um gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen zu rekonstruieren. Vgl. KAUFMANN, *La trame conjugale*.

dend war dabei die Tatsache, dass die Kritik an Wentworth als Kritik an der topischen, ‚englischen‘ Verletzung des Gastrechts formuliert war: Wentworth benahm sich als englischer Beamter in einem gastfreundlichen irischen Haushalt daneben.⁵¹ Der Earl of Clanricarde und andere irische Adlige warfen Wentworth aus diesem Grund sogar vor, er verhalte sich wie ein orientalischer Despot, „rather indeed [like] a Basha [Pascha] of Buda, than the Minister of a pious and christian King“.⁵² Denn aus irischer Perspektive ging es nicht zuletzt darum, eine mögliche Enteignung des Earls im Rahmen der Siedlungspolitik der Krone und die Vergabe seiner Ländereien an neuenglische Pächter zu verhindern. Clanricarde war einer der letzten bedeutenden katholischen Landeigentümer und sollte politisch kaltgestellt werden – und mit ihm die gälische und anglo-irische Führungsschicht der Region. Mit der irischen Gastfreundschaft stand in diesem Konflikt nun neue Munition zur Verfügung.⁵³

Nicht etwa die allgemeinen, als selbstverständlich anerkannten Prinzipien der Gastfreundschaft galten dabei als spezifisch irisch, sondern ihre minutiöse Befolgung als Teil der katholischen, gegen England gerichteten *patria* – und daher wurden Verstöße mit Nachdruck hervorgehoben und, wie im Fall des unbeliebten Vizekönigs, sozial geahndet. Nach längeren Auseinandersetzungen musste Wentworth einlenken und demonstrativ erklären, sich bei künftigen Besuchen in der Grafschaft Galway an die Regeln zu halten.⁵⁴

Dass der Earl of Clanricarde, dessen Gastfreundschaft hier verletzt worden war, mit Keatings ‚Wissenskompodium‘ und den darin behandelten Themen vertraut war, kann als sicher gelten. Seine Bibliothek war hervorragend ausgestattet. So beschäftigte er eigens einen Agenten in Lissabon, der dort die neuesten Arbeiten aus dem Umfeld des katholischen Exulantenmilieus für ihn aufspürte.⁵⁵ Umgekehrt war auch Vizekönig Wentworth nachweislich über die Werke zeitgenössischer irischer Autoren wie Keating informiert. So hatte er Zugang zu der mit rund achttausend Titeln umfangreichsten Bibliothek Irlands, die der englische Lord Edward Conway

51 Zur diskursiven Funktion solcher asymmetrischer Gegenbegriffe – etwa ‚Hellenen‘ versus ‚Barbaren‘ oder ‚Christen‘ versus ‚Heiden‘ – vgl. grundlegend KOSELLECK, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, S. 211–259. Vgl. auch KOSCHORKE, Wahrheit und Erfindung, S. 96–101.

52 KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 2, S. 20 (Wentworth an Christopher Wandesford, 25.07.1636). Durch diese Behauptung fühlte sich Wentworth allem Anschein nach persönlich angegriffen. Noch fast drei Jahre später griff er sie in seiner Korrespondenz explizit auf. Ebd., S. 398–400 (Wentworth an Staatssekretär Francis Windebank, 24.03.1639).

53 Vgl. LOTZ-HEUMANN, Die doppelte Konfessionalisierung, S. 198–201; KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 1, S. 450 (Wentworth an Karl I., 24.08.1635). Zur Kritik an Wentworths Amtsführung vgl. KANE, Scandal, S. 147.

54 KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 1, S. 495 (Wentworth an Staatssekretär John Coke, 14.12.1635).

55 TNA, 63/212/73 (Thomas Goold an Philip Fagan, 28.09.1602). Vgl. OHLMEYER, Political Thought, S. 29.

(1594–1655) in Lisnagarvey in der nordirischen Grafschaft Antrim aufgebaut hatte.⁵⁶ Zudem besorgte er sich seit frühester Jugend unentwegt Bücher von Freunden und Verwandten und bemühte sich, literarisch stets auf dem neuesten Stand zu sein.⁵⁷ Die Beteiligten knüpften hier also, wenn auch unter verschiedenen Vorzeichen, an einen vertrauten Diskurs an, der in irisch-katholischen Kreisen dazu genutzt wurde, ein mutmaßliches Fehlverhalten als antiirisch hervorzuheben bzw. ein solches Fehlverhalten überhaupt es zu konstruieren und Verhaltenskorrekturen einzufordern.⁵⁸

Ganz in diesem Sinne berichtete der englische Offizier Thomas Lee (ca. 1550–1601) in seinem handschriftlich überlieferten *Booke of Sundrye Abuses* von einem Fall, der geradezu als Spiegelbild zu dem bereits geschilderten, für die diskursive Herausbildung der irischen Gastfreundschaft so bedeutsamen Fall des Earl of Essex interpretiert werden kann (im Unterschied zu Keatings ‚Wissenskompodium‘ war Lees Traktat allerdings nur wenigen Personen bekannt).⁵⁹

Lee zufolge hatte der anglo-irische Fürst Edmund Butler (1534–1602) seinen schärfsten Rivalen, dem er den Mord an seinem Neffen vorwarf, zu einem Fest eingeladen. Aber anstatt wie Essex das Gastrecht zu verletzen und Rache zu nehmen, empfing Butler seinen Feind mit allen Ehren und bewirtete ihn ganz nach den Regeln der Gastfreundschaft, ja er gewährte ihm für seine Rückreise sogar freies Geleit:

And the next newes we hearde were, that he [Edmund Butler] sente a safe Conduite to Fewgh [Feagh] MacHughe [O’Byrne] to come unto a feaste, uppon which protecion Fewgh came together and was honorablie enterteined and much made of. There he spente some towe daies and then returned to his Countrie, *and that was the greatest revenge that he ever took on that ole Traytor*. But thus muche I am shure that these parte of Ireland were the worste for that Traytor gong to that feaste.⁶⁰

56 Vgl. etwa KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 2, S. 45 (Conway an Wentworth, 04.01.1636); TNA, 63/256/71 (Wentworth an Conway, 11.03.1637); 63/256/75 (Brief an Wentworth, Abschrift, 08.03.1637). Zu Conways Bibliothek vgl. etwa GILLESPIE, *Reading Ireland*, S. 68. Die Bibliothek wurde von einem professionellen Bibliothekar katalogisiert und verwaltet, zudem beschäftigte Conway verschiedene Agenten, die für Nachschub sorgten. Vgl. dazu etwa TNA, 63/254/460; 255/161.

57 Vgl. etwa KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 5 (Wentworth an den englischen Botschafter in Venedig, Henry Wooten, 08.11.1617).

58 So hatte der bereits mehrfach erwähnte anglo-irische Historiker Richard Stanihurst die Regeln der Gastfreundschaft sogar für kommerzielle *alehouses* bereits früh explizit in Anspruch genommen – und zwar ausgerechnet mit Blick auf seine Heimatstadt Dublin. STANIHURST, *Historie of Ireland*, S. 10. Als im Kontext der englischen Siedlungspolitik in Irland vermehrt kommerzielle Gaststätten entstanden und ein normativer Bezugsrahmen für diese Form der Soziabilität gefunden werden musste, argumentierten die Beteiligten ebenfalls mit der Gastfreundschaft. HORNING, „The root of all vice and bestiality“, bes. S. 117–123. Horning spricht allerdings von einem dezidiert *englischen* „view of hospitality“. Ebd., S. 118.

59 Als prominente Ausnahme besaß der Lord President der irischen Provinz Munster, George Carew (1555–1629), ein Exemplar. PALMER, *The Severed Head*, S. 95, 168.

60 BL, Add MS 34313 (*Political Tracts relating to Ireland*), fol. 14 [Hervorhebung durch mich].

Butler verzichtete damit ganz explizit auf einen Racheakt und damit auf eine Wiederherstellung seiner gekränkten Ehre und richtete sein Verhalten stattdessen ganz und gar an den Prinzipien der Gastfreundschaft aus. Lee kommentierte dies in einer Randbemerkung: „A good feaste and a bad gieste“.⁶¹

Was Lee dagegen unter einem schlechten Fest verstand, ergibt sich aus seiner Biographie. Als junger Mann hatte er als Reiteroffizier und später Profos in der nordirischen Provinz Ulster gedient – ausgerechnet unter dem Earl of Essex. So war Lee zwischen Mai 1574 und Oktober 1575 Statthalter der Garnisonsstadt Carrickfergus gewesen.⁶² Zwar ist unklar, ob Lee an der blutigen Gefangennahme O’Neills im Oktober 1574 unmittelbar beteiligt war und ob er womöglich sogar Mitglieder des Clans eigenhändig getötet hatte. Allerdings hatte Lee den Fall des Iren Edmund Butler, der die Regeln des Gastrechts selbst unter schwierigsten Umständen penibel einhielt, ganz bewusst als literarischen Kontrast zur Tat seines ehemaligen Dienstherrn angelegt. Das topische Gegensatzpaar ‚irische Gastfreundschaft‘ und ‚englische Verletzung des Gastrechts‘ war also bereits hier (in der Schilderung eines Engländers!) deutlich formuliert worden.

Lee, der aufgrund seiner langjährigen Irlandaufenthalte mit den dortigen Gepflogenheiten vertraut war, hatte die normstiftenden Potentiale der Gastfreundschaft offenkundig genau registriert. In seinem *Booke of Sundrye Abuses* ist daher bereits deutlich erkennbar, dass sie dazu in der Lage war, auf das Verhalten der Beteiligten einzuwirken. Lee zufolge verzichtete Edmund Butler daher auch keineswegs zufällig auf eine Ehrenrettung durch Retribution und gab stattdessen dem Gastrecht den Vorzug.

Die irische Gastfreundschaft trug als zentrales Element einer populären irisch-katholischen Historiographie entscheidend dazu bei, Binnendifferenzen zwischen gälischen und anglonormannischen Iren aufzuheben, indem sie Differenzen anderer Art in den Vordergrund rückte und miteinander kombinierte: den protonationalen Gegensatz zwischen Iren und Engländern, den konfessionellen Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten sowie den zivilisatorischen Gegensatz zwischen Gastlichkeit und Brutalität. Diese Verschränkung dreier Differenzen stellte neue Argumentations- und Konfliktstrategien bereit, um mutmaßliche Verhaltensfehler zu identifizieren, als antiirisch zu markieren und zu ahnden. Zugleich stand die irische Gastfreundschaft damit in einem komplementären Verhältnis zur Konfession: Als zentraler, gegen England gerichteter Abgrenzungsdiskurs war sie nicht nur in einem

61 BL, Add MS 34313 (Political Tracts relating to Ireland), fol. 14. Vgl. MYERS, „Murdering Heart ... Murdering Hand“.

62 Zu Thomas Lee vgl. MCGURK, Art. „Lee, Thomas“ (1551/52–1601); MORGAN, Tom Lee: The Posing Peacemaker; MYERS, Early English Colonial Experiences in Ireland.

katholischen Milieu entstanden, sondern mit der Idee einer katholischen ‚Nation‘ bzw. *patria* untrennbar verbunden.⁶³

Bereits in der mittelalterlichen irischen Gesellschaft hatten auf der Grundlage alteuropäischer Regel der Gastlichkeit vielfältige normative Vorstellungen von Gastfreundschaft existiert. Im Rahmen meiner Analyse ist deutlich geworden, dass diese gewohnheitsrechtlichen Praktiken im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts in gänzlich anderer Weise diskursiv in Erscheinung traten – und zwar in Form einer irischen Charaktereigenschaft. Zwar entsprach dies vordergründig den damals üblichen Techniken der ethnographischen Selbstbeschreibung. In Irland beruhten solche Vorstellungen jedoch auf einer Besonderheit: der scharfen Abgrenzung von England.

Das wesentliche Schlüsselereignis in diesem Prozess der Erfindung der irischen Gastfreundschaft war die Ermordung des gälischen Fürsten Brian MacPhelim O’Neill und seiner Gefolgsleute durch den Earl of Essex im Oktober 1574. Mit deutlicher zeitlicher Verzögerung wurde dieses Ereignis im Umfeld der irisch-katholischen Priesterseminare auf dem europäischen Kontinent aufgegriffen und in eine neuartige Geschichtserzählung integriert. Die brutale Verletzung des Gastrechts durch den Earl of Essex entwickelte sich in der Folge zu einer diskursiven Grundfigur englischen Fehlverhaltens in Irland, während sich die irische Bevölkerung – diesem neuen Narrativ zufolge – ganz im Gegenteil durch die strikte Beachtung der Regeln der Gastlichkeit auszeichnete.

Auch der einflussreichste irische Dichter des 17. Jahrhunderts, Geoffrey Keating, verarbeitete die Vorstellung einer für Irland charakteristischen Gastfreundschaft auf diese Weise. Dieser neuartigen Historiographie zufolge galten Iren und Engländer, *Éireannaigh* und *Nua-Ghall*, als radikale Gegensätze. Dies war auch der Grund, warum Keating der irischen Gastfreundschaft in seinem Hauptwerk, dem 1634 fertiggestellten ‚Wissenskompodium‘ (*Foras Feasa ar Éirinn*), einen zentralen Stellenwert einräumte: Er hatte sie als Gegenentwurf zur englischen Verletzung des Gastrechts konzipiert. Dabei fällt auf, dass das Werk, das sich in fundamentaler Weise gegen mutmaßliche englische Gepflogenheiten richtete, zu einem Zeitpunkt publiziert wur-

63 Zur Komplementarität bzw. Koexistenz multipler Normen in der Frühen Neuzeit siehe Kapitel I.2 dieser Arbeit. Vgl. etwa DUVE, *European Legal History*, S. 59 f.; DERS., *Multinormativität*, S. 92–96; EMICH, *Normen an der Kreuzung*, bes. S. 85; LUDWIG, *Das Duell*, S. 143–146, 162 f.; GRÜNE, *Konsistenz-erwartungen und Normenassimilation*, S. 121 f., 136–138; vgl. demnächst auch NEUMANN, *Nicht jeder hat einen Hintern aus Blei*. Wie bei vergleichbaren sozialen Normen üblich, wurde die Verhaltensnorm der Gastfreundschaft wohl zumeist durch ihre praktische Befolgung in Geltung gesetzt bzw. aktualisiert, das heißt, im Vollzug der Norm kam es in aller Regel nicht zu einer diskursiven Auseinandersetzung mit ihr. Aus diesem Grund ist auch nicht zu erwarten, dass sich Personen im Kontext sozialer Routinesituationen explizit auf diese Norm beriefen oder sie gar reflektierten. Vgl. THIESSEN, *Sterbebett*, S. 634–639; KARSTEN und THIESSEN (Hrsg.), *Normenkonkurrenz*, S. 7–18; grundlegend LANDWEHR, *‚Normdurchsetzung‘*; BURGHARTZ, *Leib, Ehre und Gut*; SCHWERHOFF, *Devianz in der alteuropäischen Gesellschaft*, bes. S. 403 f., S. 408.

de, als erneut zahlreiche englische Kleriker und Beamte wie Thomas Wentworth nach Irland gelangten.

Zwar konnte nachgewiesen werden, dass sich die wesentlichen Elemente dieses neuartigen Diskurses bereits vor ca. 1630 innerhalb des kontinentaleuropäischen Gelehrtenmilieus herausgebildet hatten. Allerdings wurde dies in Irland zunächst kaum zur Kenntnis genommen. So hatte der im spanischen Exil lebende irische Offizier Philip O'Sullivan Beare die Gastfreundschaft der irischen Bevölkerung besonders hervorgehoben und sie auf diese Weise in die entstehende irisch-katholische Historiographie eingeordnet. Weitere im Exil tätige irische Autoren argumentierten ebenfalls bereits mit einer spezifisch irischen Gastfreundschaft. Sie verfassten ihre Werke jedoch ausnahmslos auf Latein und richteten sich an einen exklusiven, zu meist auf dem europäischen Kontinent ansässigen Rezipientenkreis. Im Unterschied zu diesen Autoren gelang es daher Geoffrey Keating erstmals, die Vorstellung einer besonderen irischen Gastfreundschaft – auf Grundlage der kompilatorischen Leistungen der *Four Masters* – für ein einheimisches Publikum aufzubereiten.

Traditionelle Regeln der Gastlichkeit wurden somit in Irland im Verlauf des frühen 17. Jahrhunderts und verstärkt Anfang der 1630er Jahre diskursiv aufgewertet und als antienglische Abgrenzungsstrategie politisch instrumentalisiert. Verstöße gegen die soeben ‚erfundene‘ irische Gastfreundschaft wurden öffentlich attackiert und geahndet, so etwa im Fall des englischen Vizekönigs in Irland, Thomas Wentworth. Die irische Gastfreundschaft fungierte als Verhaltensmaßstab, um im Kontext diskursiver und sozialer Auseinandersetzungen englische Verhaltensfehler hervorzuheben und zu bekämpfen und damit das eigene Irischsein von solchen mutmaßlichen Normverletzungen kontrastiv abzuheben.

Schließlich handelte es sich stets um eine irische *katholische* Gastfreundschaft, die mit konfessionellen Geltungsbehauptungen des irischen Katholizismus widerspruchsfrei koexistierte. Sie zielte ja gerade darauf ab, ältere Gruppenzugehörigkeiten zugunsten einer einheitlichen konfessionellen Gruppenidentität in den Hintergrund zu drängen. Die irische Gastfreundschaft führte protonationale, konfessionelle und zivilisatorische Differenzen in der gemeinschaftsstiftende Kontrastfigur des englischen Eroberers zusammen und trieb damit die konfessionelle Kodierung der irischen ‚Nation‘ voran.

V Konsumkritik und Konfessionsneutralität

1 „Papisten“ in der Christ Church Cathedral?

Der mächtigste Kirchenreformer der Britischen Inseln, Erzbischof William Laud, erhielt im August 1633 einen brisanten Bericht. Geschrieben hatte ihn John Bramhall, ein enger Verbündeter des Erzbischofs, der sich in Lauds Auftrag in Irland aufhielt, um dort die drängendsten Probleme der Kirche zu lösen. Zwar hatte Bramhall auf seiner Mission nach eigener Aussage mit verarmten Pfarrern und baufälligen Kirchen gerechnet. Doch das, was ihn in der wichtigsten anglikanischen Kathedrale der Insel dann erwartete, wo er im September das Amt des Schatzmeisters übernehmen sollte, übertraf seine schlimmsten Befürchtungen. Denn die Krypta der Dubliner Christ Church Cathedral hatte aus Bramhalls Sicht mit einem Gotteshaus wenig zu tun. In zahllosen sogenannten *tippling rooms* wurde, wie aus dem Bericht hervorgeht, Alkohol und Tabak konsumiert. Angeblich störte die katholische Kundschaft dieser Trinkstuben – Bramhall sprach ausdrücklich von „Papisten“ (*papists*) – die protestantische Kongregation beim Gottesdienst und urinierte gegen die Kirchenwände. Betrunkene Frauen und Männer hielten Bramhall zufolge auf dem Altar ihren Mittagsschlaf, ja sie hatten dort womöglich sogar Geschlechtsverkehr. Angesichts dieser Vorkommnisse war Bramhall, wie er seinem Auftraggeber schrieb, vollkommen ratlos: „I know not whether the churches are more ruinous or the people more irreverent“.¹

Bramhalls Schilderung der Ereignisse stand in der Tradition konfessioneller Konsum- und Luxuskritik. Sein Bericht war daher alles andere als neutral. Was sich im Sommer 1633 in der Krypta der Christ Church abspielte, hat die bisherige Forschung daher auch kaum beachtet. Lediglich vereinzelt wurde der Fall zur Kenntnis genommen und als Randaspekt in das verbreitete konfessionelle Konfliktnarrativ eingeordnet. So bezeichnete der amerikanische Historiker Karl S. Bottigheimer die von Bramhall erwähnten *tippling rooms* als „ziemlich harmlos“.² Die Vorgänge in der Dubliner Domkrypta dürfen allerdings, so meine These, gerade nicht in das bisher übliche Konfliktnarrativ eingeordnet werden. Stattdessen verdeutlichen sie in besonderer Weise die Fragilität konfessioneller Geltungsbehauptungen und stellen bisherige Sichtweisen nachdrücklich infrage. Denn obwohl die Polemik unüberseh-

¹ TNA, SP 16/244/72; SP 63/254/101 (John Bramhall an William Laud, 10.08.1633); SP 63/254/177 (Anordnung der irischen Regierung hinsichtlich der Christ Church in Dublin, 28.11.1633).

² BOTTIGHEIMER, *The Failure of the Reformation in Ireland*, S. 196–207, hier zit. S. 201: „in all likelihood quite innocuous“. Bottigheimer hatte sich im Rahmen einer intensiv geführten Forschungskontroverse mit der Frage befasst, warum die Reformation in Irland letztlich kaum dauerhafte Erfolge erzielte. Vgl. dazu CANNY, *Why the Reformation Failed in Ireland*; BOTTIGHEIMER und LOTZHEUMANN, *Irish Reformation*.

bar ist, eignet sich Bramhalls Bericht als Ausgangspunkt, um den Wechselwirkungen zwischen Konfession, Konsumkritik und Ökonomie auf den Grund zu gehen.

2 Konfession und Ordnungspolitik: die anglikanischen Kirchenreformen

Wie der eingangs zitierte Bericht verdeutlicht, war John Bramhall eng mit William Laud verbündet, dem einflussreichen anglikanischen Erzbischof von Canterbury. Vor seiner Ankunft in Irland gehörte er in England der anglikanischen „fast-track clergy“³ der damaligen Zeit an. Er war Teil einer von Laud persönlich protegierten Klerikerelite, die innerhalb kürzester Zeit in der Church of England Karriere gemacht hatte. Bramhall (geb. 1594) stammte aus der Kleinstadt Pontefract in der Grafschaft Yorkshire, hatte ab 1609 in Cambridge Theologie studiert und war 1616 im Alter von zweiundzwanzig Jahren zum Pfarrer geweiht worden. Bereits in Yorkshire hatte er – wahrscheinlich auf Vermittlung seines zukünftigen Kommilitonen in Cambridge, Christopher Wandesford (1592–1640) – mit dem späteren irischen Vizekönig Thomas Wentworth Kontakt aufgenommen. Wandesford und Wentworth traten wiederholt als frühe Förderer des jungen Geistlichen in Erscheinung.⁴

1617 übernahm Bramhall zunächst eine Präbende in York, bevor er Anfang der 1620er Jahre die Karriereleiter nach oben kletterte. Im März 1623 erhielt er die besser ausgestattete Pfründe von Ripon in Yorkshire. Weitere Ämter folgten 1625, 1627 und 1632. Seit 1630 war er zudem Mitglied der anglikanischen High Commission in York. Bramhall war somit ein vielversprechender und bereits erfahrener Geistlicher, als er 1633 den Auftrag erhielt, Lauds Reformprogramm für die irische Kirche umzusetzen. Als inzwischen enger Vertrauter des Erzbischofs wurde er nach Dublin entsandt, wo er gemeinsam mit Wentworth im Juli 1633 eintraf. Einige Wochen später, am 3. September 1633, übernahm Bramhall in der Christ Church Cathedral das Amt des Dom-schatzmeisters.⁵

In dieser Funktion ging er energisch gegen die *tippling rooms* im Umfeld der Kathedrale vor. So erreichte er, dass sich die soeben neu konstituierte Landesregierung um Vizekönig Wentworth ganz im Sinne einer konfessionspolitisch ausgerichteten Ordnungsgesetzgebung mit der Angelegenheit befasste.⁶ Bereits am 28. November

³ McCafferty, Reconstruction, S. 31.

⁴ Zu John Bramhall vgl. McCafferty, Reconstruction, S. 28–32; Cunningham, James Ussher and John Bramhall.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. Gillespie (Hrsg.), First Chapter Act Book, S. 202–204 (Verordnung v. 28.11.1633), hier bes. S. 203. Die Landesregierung nahm hier explizit auf eine Initiative Bramhalls Bezug. Zur inzwischen äußerst umfangreichen Policyforschung vgl. etwa Härter, Policy und Strafrecht in Kurmainz; Ders., Security and „gute Policy“ in Early Modern Europe; Landwehr, Die Implementation frühneuzeitlicher Policyordnungen in Leonberg; Ders., Gute Policy; Stolleis, Was bedeutet Normdurchset-

1633 – wenige Monate nach Bramhalls Eintreffen in der irischen Hauptstadt – erließ diese eine Verordnung (*order*), die darauf abzielte, den Konsum von Alkohol in Kirchnähe zu unterbinden. Angeordnet wurde die sofortige Schließung aller Gaststätten, die bislang in der Krypta der Christ Church und den angrenzenden Straßen betrieben worden waren: „[T]hat noe Cellar of Vault under the said Church [...] shalbe employed as a Taverne, Tippling house, or Tobaccoe shop for the retayling of Wine, Ale, Beere, or Tobaccoe.“ Mehrere Exemplare der Verordnung wurden umgehend, „for every one to take notice of them“, an die Kirchentüren genagelt.⁷

Besonderes Augenmerk richtete die Verwaltung auf die angebliche Gewohnheit, sich während des sonntäglichen Gottesdienstes an den Kirchenwänden zu erleichtern – „to make urine against the Walls of the [...] Church“. Diese Behauptung stammte ursprünglich von Bramhall.⁸ Unter seinem Einfluss publizierte das anglikanische Domkapitel der Christ Church am 10. Januar 1634 einen kirchlichen Erlass, der das landesherrliche Verbot unterstützte. Darin wurde die Existenz von Gaststätten in der Krypta der Kathedrale ausdrücklich als „scandall“ und „Infamy“ bezeichnet: „Wee think fitt and order that noe p[er]son whatsoever sell or retaile any Wine, beere, Ale or Tobaccoe“, so der Wortlaut der Verfügung. Sie wurde allen im Umfeld der Kathedrale tätigen Gastwirten durch einen Kirchendiener persönlich zugestellt.⁹

Diese Maßnahmen waren Teil der *Laudian reforms*, die Anfang der 1630er Jahre von Erzbischof William Laud und seinem engsten Umfeld vorangetrieben wurden. In Irland bestand ein wesentliches Ziel dieser Reformbewegung darin, die Kirche in liturgischer, zeremonieller und rechtlicher Hinsicht an das englische Vorbild anzupassen. Den juristischen Rahmen für dieses Vorhaben bildete daher das englische Kirchenrecht. Es galt, die englischen *Canons* aus dem Jahr 1603 sowie die grundlegenden *Thirty-Nine Articles* der englischen anglikanischen Kirche aus dem Jahr 1563

zung bei Policyordnungen der Frühen Neuzeit?; HOLENSTEIN, „Gute Policy“ und lokale Gesellschaft im Staat des Ancien Régime; SIMON, „Gute Policy“. Grundlegend HÄRTER und STOLLEIS (Hrsg.), Repertorium der Policyordnungen in der Frühen Neuzeit; WÜST (Hrsg.), Die gute Policy im Reichskreis. 7 TNA, SP 63/254/177 (Verordnung v. 28.11.1633); GILLESPIE (Hrsg.), Chapter Act Book, S. 202–204. Das Verbot trat am 25.12.1633 in Kraft. Ganz im Sinne einer konfessionspolitisch ausgerichteten Kirchenzucht wandte sich die Verordnung zudem gegen eine Reihe weiterer angeblicher Verfehlungen, etwa das Führen von Privatgesprächen während der Predigt sowie luxuriöse Bekleidungsgehnheiten.

⁸ Vgl. TNA, SP 16/244/72, 63/254/101 (John Bramhall an William Laud, 10.08.1633); GILLESPIE (Hrsg.), Chapter Act Book, S. 165–167.

⁹ GILLESPIE (Hrsg.), Chapter Act Book, S. 204 (Erlass des Domkapitels der Christ Church, 10.01.1634): „And that the Inhabitants or occupiers of any houses, Cellars, sheds or shops, may have due notice hereof, we require our Chapter Clerke to give a Coppy of this our order, *under his hand unto the Virger, who is forthwith hereby required to give notice of the same unto every such Inhabitants or occupier of any house, Cellar, shop, or shedd within our said precincts.*“ (Hervorhebung durch mich). Das Verbot trat – abweichend von der älteren, 1633 erlassenen Verordnung – am 02.02.1634 (*Marie Purificatio*) in Kraft. Die erwähnten Kündigungsschreiben haben sich nicht erhalten.

auf Irland zu übertragen. Eine 1634 eigens einberufene Synode der Church of Ireland erhielt den Auftrag, diese neuen *Irish Canons* zu erarbeiten. Sie sollten das ältere, calvinistisch beeinflusste irische Kirchenrecht ersetzen. Vorbereitungen zu dieser Synode waren bereits im Gange, als Bramhall und Wentworth im Sommer 1633 in Dublin eintrafen.

Dieser rechtliche Anpassungsprozess zeigt deutlich, welche Verhaltensweisen aus Sicht der Laudianer in unmittelbarer Kirchennähe als akzeptabel galten – und welche nicht.¹⁰ So sah das in England geltende Kirchenrecht bereits seit 1603 vor, bestimmte bislang übliche Konsum- und Geselligkeitsformen vollständig aus den Kirchen zu verbannen. *Canon 83* verbot ausdrücklich jedes „laute“ (*noisome*) und „unziemliche“ (*unseemly*) Verhalten „as best becometh the House of God“.¹¹ Um die Sakralität anglikanischer Kirchen zu schützen, so die Normbegründung, waren traditionelle Formen der Soziabilität in Kirchennähe verstärkt zu regulieren. Von besonderer Bedeutung war *Canon 88*:

The Churchwardens or Questmen and their Assistants shall suffer no plays, feasts, banquets, suppers, church-ales, *drinkings* [...] or any other profane usage, to be kept in the Church, Chapel or Churchyard.¹²

Es waren es nun gerade diese Normen, die ganz im Sinne der angestrebten rechtlichen Angleichung beider Kirchen in das neue irische Kirchenrecht überführt wurden: Die 1634 einberufene Synode der anglikanischen Kirche in Irland übernahm beide *Canons* nahezu inhaltsgleich. So lag dem neuen *Canon 93* („To see churches [...] kept in sufficient reparations“) der erwähnte *Canon 83* des englischen Kirchenrechts zugrunde. Der überarbeitete irische *Canon 92* („To keep churches from being profaned“) war wiederum an den in England geltenden *Canon 88* angelehnt.¹³

Dies war Teil der grundlegenden Ordnungspolitik der Epoche. Im 16. und 17. Jahrhundert gerieten traditionelle Konsumformen in Kirchennähe in weiten Teilen Europas in den Sog religiöser Kampagnen gegen sinnliche Exzesse. Nur noch bestimmte, als sakral definierte kirchliche Funktionen sollten erhalten bleiben, etwa Symbolhandlungen, Gebete und Lesungen, wohingegen der Handel und Konsum

10 Vgl. im Überblick McCafferty, Reconstruction; Jackson, Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity.

11 Bray (Hrsg.), Anglican Canons, S. 378 (*Canons* von 1603/04). Vgl. auch die dort abgedruckte lateinische Fassung: „[A]ut ullo coeni aut sordium genere, quod ingratum, aut indecorum esse possit, prout domo Dei imprimis convenit.“ (Hervorhebung durch mich).

12 Ebd., S. 383. Vgl. die lateinische Fassung des Artikels: „Ecclesiarum oeconomi et inquisitores, vel assistentes nequaquam patientur ludos scienicos, conviva, epulas, coenas solemnes, invitationes publicas, symposia, curias saeculares, visus frani plegii, iuratas laicas, lustrationes militum, vel profanum ullum usum sive ritum in ecclesiis.“ (Hervorhebung durch mich).

13 Bray (Hrsg.), Anglican Canons, S. 527–528.

von Alkohol und anderen Genussmitteln erheblich eingeschränkt wurden.¹⁴ Keine Konfession blieb davon unberührt.

Zwar hatte es bereits im Spätmittelalter besonders im städtischen Kontext Versuche gegeben, Gaststätten im Kirchengrund umfeld verstärkt zu regulieren.¹⁵ Die große Zeit solcher Aufwands- und Trunkenheitsgesetze war jedoch die Frühe Neuzeit. Katholiken, Lutheraner, Puritaner, Laudianer – sie alle strebten in unterschiedlicher Intensität eine gesetzliche Durchsetzung ihrer Reinheits- und Sittlichkeitsvorstellungen an (man denke nur an den radikalprotestantischen Feldzug gegen Sport- und Tanzveranstaltungen).¹⁶

Nachdrücklich verdeutlicht dies die ordnungspolitische Entwicklung in England. Denn bei näherer Betrachtung sind die Vorgänge im Dubliner Stadtkern in einen interkulturellen legislativen Kontext einzuordnen, der sich nicht auf den Bereich des Kirchenrechts beschränkte.

In England benötigten Gastwirte bereits seit 1552 eine ausdrückliche Genehmigung, um legal Alkohol auszuschenken. „[I]ntolerable hurts and troubles to the common wealth“ sollten durch diesen so genannten *Licensing Act* unterbunden werden.¹⁷ Seine Durchsetzung oblag lokalen königlichen Friedensrichtern, den *Justices of the Peace*. Sie wurden ermächtigt, gegen Verstöße energisch vorzugehen und „[the] common selling of ale and beer“ zu unterbinden.¹⁸ *Alehouses* waren nunmehr – auf der Grundlage älterer rechtlicher Bestimmungen – als ordnungsbedürftiger Bereich identifiziert worden.¹⁹ Zugleich knüpfte der *Licensing Act* an ältere Normierungsbestrebungen an. So war die erste Rechtsnorm, die sich explizit mit dem Verkauf von *ale* befasste, bereits 1266 in der Regierungszeit Heinrichs III. (1216–1272) erlassen worden. Die Vergabe von Ausschanklizenzen durch lokale königliche Friedensrichter war schon 1495 Gegenstand eines *Act of Parliament* gewesen.²⁰

In der Folgezeit wurde der *Licensing Act* vielfach präzisiert und erweitert, etwa 1562, 1563 und 1594.²¹ Der legislative Höhepunkt begann schließlich mit der Thron-

14 Vgl. etwa CLARK, *The Alehouse and the Alternative Society*, hier S. 48, 53; KÜMIN, *Sacred Church*, S. 17–38; DERS., *Drinking Matters*, bes. S. 81 (mit weiteren Verweisen); BROWN, *Drinking Houses*, hier S. 61–70; SCHWERHOFF, *Die „Policey“ im Wirtshaus*, S. 182–185.

15 Vgl. KÜMIN, *Drinking Matters*, S. 75–81.

16 Im Überblick vgl. KIPPEL, Art. „Aufwandsgesetze“. Im Hinblick auf den Konsum von Alkohol: CLARK, *The Alehouse and the Alternative Society*, S. 48, 53, 72; BROWN, *Drinking Houses*, S. 70–75.

17 5/6 Edward VI c25 (1552), in: PICKERING, *The Statutes at Large*, Bd. 5, S. 392f.

18 Ebd. Bei Zuwiderhandlungen seien die Delinquenten zu verhaften und in das „common gaol“ zu überführen, „there to remain without bail or mainprise by the space of three days“.

19 Vgl. HUNTER, *English Inns*, S. 65–76. Wie im Kontext der frühneuzeitlichen Ordnungsgesetzgebung üblich bestanden allerdings erhebliche Ermessensspielräume.

20 HUNTER, *English Inns*, S. 66.

21 5 Elizabeth I c5 (1562), in: PICKERING, *The Statutes at Large*, Bd. 6, hier S. 179f., Art. XV–XVII (Speisegebote für die Wochentage Mittwoch, Freitag sowie Samstag), so etwa Art. XV. Vgl. HUGHES und LARKIN (Hrsg.), *Tudor Royal Proclamations*, Bd. 2, Nr. 701 (1563); STC 9194: *Orders Devised [...] for the Reliefe and Stay of the Present Dearth of Graine within the Realme* (1586); STC 9201: *The*

besteigung Jakobs I. Nicht weniger als sieben Parlamentsgesetze, sogenannte *Statutory Acts*, die während seiner Regentschaft (1603–1625) sowie in den ersten Regierungsjahren seines Nachfolgers Karls I. (1625–1649) erlassen wurden, können dem Bereich der konsumkritischen Ordnungsgesetzgebung zugeordnet werden.²² Sie besaßen, wie Mark Hailwood zuletzt festgestellt hat, gegenüber älteren Maßnahmen eine neue Qualität, markierten sie doch den Übergang „from a war against *disorderly alehouses* to a war against all forms of recreational drinking in *all alehouses*.“²³ Konfessionspolitisch grundierte Reinheitsvorstellungen bildeten die Grundlage neuartiger Verhaltensnormen, die sich auch und gerade gegen bislang allgemein akzeptierte Konsum- und Geselligkeitsformen richteten.²⁴

Ganz in diesem Sinne war bereits 1606 ein *Statutory Act* ausdrücklich „for the better repressing of alehouses“ erlassen worden. Er richte sich damit in grundsätzlicher Weise gegen *alle* Trinkstuben.²⁵ Bereits seit 1604 wurde zwischen legitimen Funktion von Gaststätten und illegitimen Funktion („entertainment“) deutlich unterschieden.²⁶ Als legal galten in England und Wales nunmehr lediglich die Bewirtung Reisender sowie notleidender Personen ohne eigene häusliche Versorgungsmöglichkeit – und auch dies nur in einem strengen rechtlichen Rahmen.²⁷ Demgegenüber hatte sich das irische Recht vor 1633/34 ausschließlich mit der ordnungspolitischen Regulierung von Gaststätten befasst und nicht, wie inzwischen in England, mit deren grundsätzlicher Bekämpfung.²⁸

Renewing of Certain Orders Devised by the Speciall Commandement of the Queenes Majestie (1594). Vgl. SLACK, *The Making of English Social Policy*, hier bes. S. 3 f. Vgl. im Überblick HUNTER, *English Inns*, S. 67 f., 78. Ganz im Sinne zeitgenössischer Vorstellungen ‚Guter Policy‘ wurden die Betreiber von Gaststätten sukzessive dazu verpflichtet, ausschließlich Personen mit tadelloser Reputation bei sich aufzunehmen, die Fastentage einzuhalten sowie zu den Gottesdienstzeiten keinerlei Alkohol auszuschenken. Zum Gebot der Feiertagsheiligung sowie hinsichtlich der Regulierung von Öffnungszeiten vgl. allgemein RAU, *Räume der Stadt*.

22 1 James I c9 (1604), 4 James I c4 (1606), 4 James I c5 (1606), 7 James I c10 (1609), 21 James I c7 (1623), 1 Charles I c4 (1625), 3 Charles I c3/4 (1627), in: PICKERING, *The Statutes at Large*, S. 85–88, 207 f., 208–211, 238, 316, 323–325.

23 HAILWOOD, *Alehouses and Good Fellowship*, S. 26 (Hervorhebungen durch mich).

24 Vgl. BURSCHHEL, *Die Erfindung der Reinheit*; HUGHES und LARKIN, *Stuart Royal Proclamations*, Bd. 1, S. 409–413.

25 4 James I c4 (1606), 7 James I c10 (1609), 3 Charles I c3/4 (1627), in: PICKERING, *The Statutes at Large*, Bd. 7, S. 207 f., 238, 323–325.

26 1 James I c9 (1604); 1 Charles I c4 (1625).

27 Keineswegs zufällig wandte sich ein zweites, ebenfalls 1606 verabschiedetes Parlamentsgesetz erstmals unmittelbar gegen die ‚Sünde‘ der Trunkenheit – „the odious and loathsome sin of drunkenness“ – und kündigte empfindliche Geldstrafen an, die sich nunmehr nicht allein gegen illegal tätige Gastwirte richteten. Bestraft werden sollten vielmehr ausnahmslos *alle* Gäste, die eine „offence of drunkenness“ begangen hatten. 4 James I c5 (1606), in: PICKERING, *The Statutes at Large*, Bd. 7, S. 208–211; vgl. 21 James I c7 (1623), 1 Charles I c4 (1625), in: ebd., S. 264 f., 316.

28 Ganz im Sinne der älteren legislativen Tradition hatte sich das 1621 erstmals erlassene Parlamentsgesetz ausschließlich mit der Lizenzierung von *alehouses* befasst. STC 14174: *A Proclamation Concerning Ale-Houses*, 03.05.1621.

Es war diese von London ausgehende rechtliche Radikalisierung, von der die Christ Church Cathedral seit Sommer 1633 – mit dem Eintreffen englischer Akteure wie John Bramhall – erfasst wurde: Die von der englischen Krone erlassenen *Statutory Acts* bildeten den ordnungspolitischen Kontext der maßgeblichen kirchenrechtlichen Bestimmungen in England (insbesondere der *Canons* 83 und 88). Im Zuge der *Laudian reforms* wurden sie in das irische Recht überführt und in der wichtigsten Kathedrale des Landes demonstrativ erprobt.

Die eingangs erwähnten, am 28. November 1633 bzw. 10. Januar 1634 erlassenen Verordnungen waren somit als Pilotprojekte eines neuartigen irischen Ordnungs- und Kirchenrechts nach englischem Vorbild angelegt. Dies erklärt zugleich, warum mit John Bramhall ein enger Vertrauter William Lauds nach seiner Ankunft in Dublin als Domschatzmeister eingesetzt wurde: Ziel war es, die zentrale Bedeutung der Christ Church für das Reformprogramm der Laudianer symbolisch hervorzuheben und kirchenpolitisch abzusichern.

Beispielsweise bezog Bramhall umgehend ein Haus in unmittelbarer Nähe der Christ Church und hielt sich zunächst fast ständig dort auf.²⁹ Zugleich leitete er bereits am 4. August 1633 persönlich einen Gottesdienst in der Kathedrale und hielt aus diesem Anlass eine Predigt über Matthäus 16,18 („Du bist Petrus“). Darin wandte er sich gegen den aus seiner Sicht schismatischen Reformkatholizismus auf dem europäischen Kontinent – offenbar um den Vorwurf zu entkräften, er beabsichtige eine Rekatholisierung der anglikanischen Liturgie.³⁰ Denn gerade in liturgischer Hinsicht galt die Christ Church als irische ‚Musterkathedrale‘ der *Laudian reforms*.

Ganz wie das liturgische Programm der Laudianer dies vorsah, ließ Bramhall den seit der Reformationszeit üblichen einfachen Kommunionstisch im Chorraum der Kathedrale bereits 1633 wieder durch einen Altar ersetzen, auf den der Gottesdienst künftig ausgerichtet werden sollte. So erwähnte der Domaufseher (*Proctor*) der Christ Church ausdrücklich entsprechende Umbaumaßnahmen an der Plattform „whereon the Communion table standeth“ sowie die Anschaffung eines Altartisches.³¹ Der irische Chronist James Ware (1594–1666) notierte in seinem *Diary* explizit: „The communion table in Christchurch was set up after the manner of an Altar.“³² Ebenfalls bereits im Sommer 1633 hatte Thomas Wentworth in seiner

²⁹ McENERY und REFAUSSÉ (Hrsg.), *Christ Church Deeds*, S. 313.

³⁰ DCA, Gilbert Collection, MS 169 (James Ware, *Diary*), 211 (04.08.1633). Solche Vorwürfe wurden in zahlreichen Situationen gegen die ‚Laudianer‘ erhoben, traten diese doch für eine zeremonielle Aufwertung des Gottesdienstes ein. Vgl. PEČAR, *Monarchie und Theokratie*, S. 413; McCAFFERTY, *Reconstruction*, S. 71.

³¹ RCB, C.6.1.26.3, Nr. 21 (Account of John Atherton, Proctor, 1633). Beide Maßnahmen kosteten zusammen rund vier Pfund.

³² DCA, Gilbert Collection, MS 169 (James Ware, *Diary*), 210 (21.06.1633). 1634 beurteilte der inzwischen zum Bischof von Derry aufgestiegene Bramhall die dortigen Kirchengemeinden bereits am Maßstab des neuen Kirchenrechts und bemängelte daher gerade das Fehlen von Altären. TNA, SP 63/254/498 (Bramhall an Laud, 20.12.1634). (Hervorhebung durch mich).

Privatkapelle den Amtsstuhl des Vizekönigs demonstrativ entfernen und stattdessen an gleicher Stelle einen Altar aufstellen lassen.³³

Dabei handelte es sich um eine der ersten Maßnahmen, die Bramhall in Irland erfolgreich durchsetzen konnte – und dies keineswegs zufällig in der Christ Church Cathedral. Unentwegt ging es dort um die symbolischen Grundlagen der *Laudian reforms*, ja geradezu um prototypisches „Sakralitätsmanagement“.³⁴ Der Beurteilungsmaßstab für Handlungen im kirchlichen Umfeld war nunmehr, ob sie aus der Perspektive einer konfessionell sensibilisierten Elite als sakral (und damit legitim) oder vielmehr als profan (und damit illegitim) anzusehen waren – und ganz in diesem Sinne wurde in existierende räumliche Arrangements eingegriffen.

Die von Bramhall initiierten, gegen die Gaststätten in der Krypta der Kathedrale gerichteten Verordnungen fügten sich vollkommen in diese Logik ein. Um die ihr zugedachte rechtliche sowie liturgische Vorbildfunktion zu erfüllen, musste die Kirche radikal von profanen Konsum- und Geselligkeitsformen bereinigt werden. Zugleich entsprach dies einer konsumkritisch ausgerichteten Ordnungspolitik sowie einer zunehmenden kirchenrechtlichen Ausdifferenzierung sakraler und profaner Praktiken.

Betrachtet man nun die räumliche Situation im Umfeld der Christ Church etwas genauer, gerät eine zentrale Eigenschaft frühneuzeitlicher Kirchengebäude in den Blick, die eine solche Ordnungspolitik aus Sicht der Laudianer geradezu zwingend erscheinen ließ: deren Multifunktionalität.

3 Multifunktionalität und Gemischtkonfessionalität

Der Geograph John Speed brachte 1611 eine aufwendige Darstellung Dublins aus der Vogelperspektive heraus. Sie war Teil des *Theatre of the Empire of Great Britaine*, eines umfangreichen Atlasprojektes, das in siebenzig Einzelkarten einen systematischen

³³ TNA, SP 63/254/101 (Bramhall an Laud, 10.08.1633).

³⁴ SCHWERHOFF, Sakralitätsmanagement, hier S. 40 f. Ähnliche Maßnahmen wurden in der Folgezeit in weiteren Kirchen im Stadtgebiet eingeleitet. Bereits früh betraf dies die östlich des Dubliner Schlosses gelegene Parrkirche St. Andrew, die von der Landesregierung ‚zweckentfremdet‘ und als Stall genutzt worden war. Vgl. KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 1, S. 81 f. (Laud an Wentworth, 30.04.1633); ebd., hier S. 68 (Schreiben der irischen Lord Justices Adam Loftus und Richard Boyle, 26.02.1632). Bereits Ende 1633 veranlasste er die Verlegung des Stalls in einen geplanten Neubau. Vgl. ebd., S. 171–174 (Laud an Wentworth, Dezember 1633), hier S. 173. Erzbischof Laud hatte dies kurz zuvor explizit von ihm verlangt. Offenbar hatte Wentworth aus Lauds Perspektive bereits zu lange gezögert. Ebd., S. 155 f. (Laud an Wentworth, 15.11.1633). Grund dafür war, dass Wentworth den Aufbau einer schlagkräftigen Kavallerie als wesentliches Ziel seiner Amtszeit ansah und er daher anfänglich nicht auf die Stallungen verzichten wollte. Vgl. ebd., Bd. 2, S. 105–107 (Wentworth an Laud, 27.09.1637). Eine weitere in Dublin gelegene Kirche, St. Mary’s Abbey, wurde als privates Wohnhaus bzw. als Küche genutzt. Auch in diesem Fall unternahmen die ‚Laudianer‘ Anstrengungen, um eine derartige Nutzung zu unterbinden. Vgl. ebd., Bd. 2, S. 381 f. (Wentworth an Edward Conway, 13.08.1631).

Überblick über die Britischen Inseln anstrebe. 1605 war die Dublinkarte wahrscheinlich im direkten Umfeld der irischen Landesregierung erarbeitet worden. Aufgrund ihres Detailreichtums ermöglicht sie einen Einblick in die urbane Geographie dieser Zeit (Abb. 7).³⁵

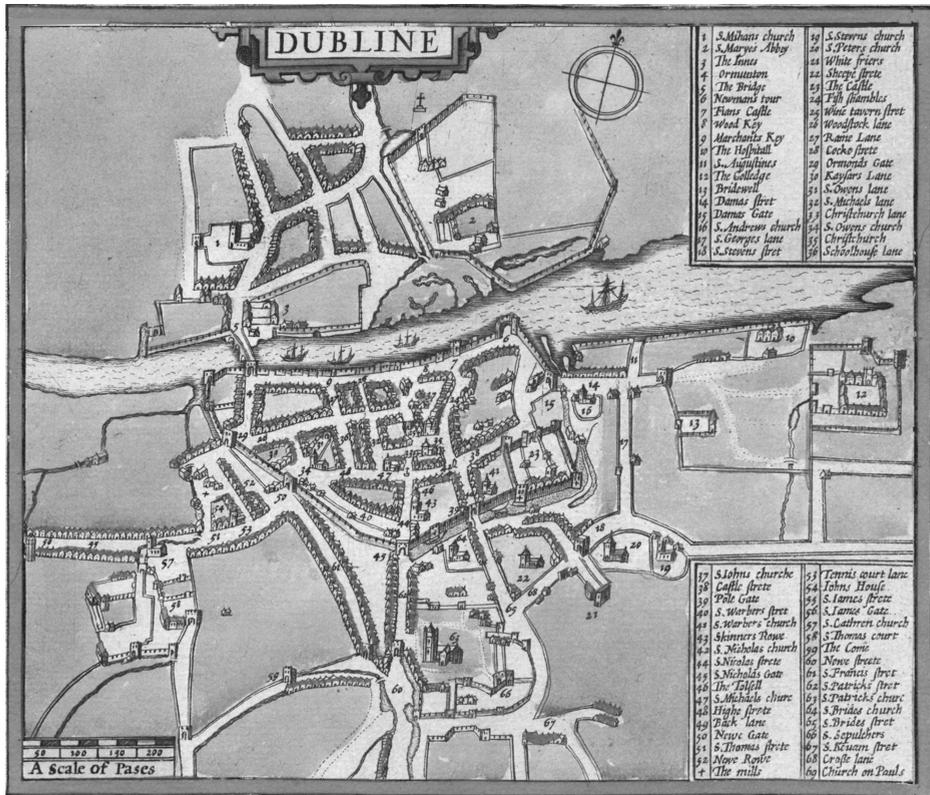


Abb. 7: John Speed, Karte Dublins, London 1610, Nachdruck 1887. British Library, Creative Commons.

Der irische Historiker Richard Stanihurst (1547–1618) hatte Dublin wenige Jahre zuvor als glanzvolle europäische Metropole und als „the Irishe or yong London“ beschrieben.³⁶ Dublin war allerdings mit europäischen Großstädten wie Venedig, Neapel, Paris oder gar London kaum zu vergleichen. Zwar existierte ein dicht bebauter Siedlungskern im Umfeld der Christ Church Cathedral am Südufer der Liffey. Die nördlichen und südlichen Stadtteile waren jedoch nur dünn besiedelt. So lag etwa

³⁵ SPEED, *Theatre of the Empire of Great Britaine*, London 1611. Vgl. ANDREWS, *Oldest Map*.

³⁶ STANIHURST, *Historie of Ireland*, S. 9; vgl. LENNON, *Richard Stanihurst the Dubliner*; LEERSSEN, *Mere Irish*, S. 42–47.

auch die Dubliner Universität, das Trinity College, deutlich außerhalb des städtischen Kerngebiets. Für den Entstehungszeitraum der Karte wird inzwischen von lediglich rund 750 zumeist zweistöckigen Häusern im eigentlichen Stadtkern ausgegangen, weitere rund 1.200 Häuser befanden sich in den Vororten. Dies entsprach höchstwahrscheinlich einer Einwohnerzahl von etwa acht- bis zehntausend.³⁷

Im Verlauf der 1620er und 1630er Jahre kam es zwar zu einem beträchtlichen Bevölkerungszuwachs: Zahlreiche Arbeitsmigranten aus dem Umland siedelten sich zumeist entlang der königlichen *highways* am Stadtrand an, zudem gelangten verstärkt Kaufleute aus England und den Niederlanden sowie englische Beamte nach Dublin. Für das Jahr 1633 gilt eine Einwohnerzahl von rund zwanzigtausend als wahrscheinlich.³⁸ London war zu diesem Zeitpunkt jedoch mehr als zehnmal so groß.³⁹ Obwohl Dublin als das politische Zentrum Irlands galt, konzentrierte sich das urbane Leben also, wie in frühneuzeitlichen Klein- und Mittelstädten üblich, auf einen kompakten Stadtkern.

Multifunktionalität

In diesem urbanen Kern spielte die Christ Church Cathedral eine maßgebliche Rolle. Gemeinsam mit dem angrenzenden Kirchspiel St. John the Evangelist war sie ein Dreh- und Angelpunkt des Dubliner Wirtschaftslebens: Dort existierten „the best [...] commercial streets in the city.“⁴⁰ Kirchlichen Verwaltungsakten zufolge befanden sich etwa in der Winetavern Street, die vom Kirchhof zum Südufer der Liffey führte, mindestens drei Bäcker, ein Schuster, ein Barbier, drei Schneider sowie ein Tennisplatz.⁴¹

Auch der Kirchhof und Teile der Kathedrale wurden bereits seit dem Mittelalter als Marktplätze genutzt.⁴² Wie die 1633 angefertigten Aufzeichnungen des Kirchensekretärs der Christ Church, Thomas Howell, belegen, existierten dort zahlreiche Gewerbe- und Handwerksbetriebe. (Abb. 8) Vermutlich auf Vermittlung Vizekönig Wentworths war Howell erst kurz zuvor in sein Amt gelangt. Wohl aus diesem Grund entschied er sich, die Situation auf dem Kirchengelände schriftlich zu dokumentieren. Damit geriet auch der wirtschaftliche Alltag in den Blick.⁴³

³⁷ BUTLIN, *The Population of Dublin in the Late Seventeenth Century*, S. 58–64; DICKSON, *Dublin*, S. 42–44, ANDREWS, *Oldest Map*, S. 218.

³⁸ DICKSON, *Dublin*, S. 56–58, 63. Siehe Kapitel II dieser Arbeit.

³⁹ Vgl. im Überblick ROSSEAUX, *Städte in der Frühen Neuzeit*, S. 11; VRIES, *European Urbanization*, S. 272–278.

⁴⁰ DICKSON, *Dublin*, S. 58.

⁴¹ VR, S. 10–12, 79; RCB, P.328 (St. John, Dublin) 10.1 (Cess Book, 1659–94), Einträge für 1663–66.

⁴² GILLESPIE, *Crisis of Reform*, hier S. 198.

⁴³ GILLESPIE, *Thomas Howell and his Friends*, S. 6–8 Drei Betriebe dienten Howell als Orientierungshilfen: *Knight's Shop*, *Whitby's Shop* sowie *Child's Shop*. Vgl. National Archives, Dublin [NA] M 2534

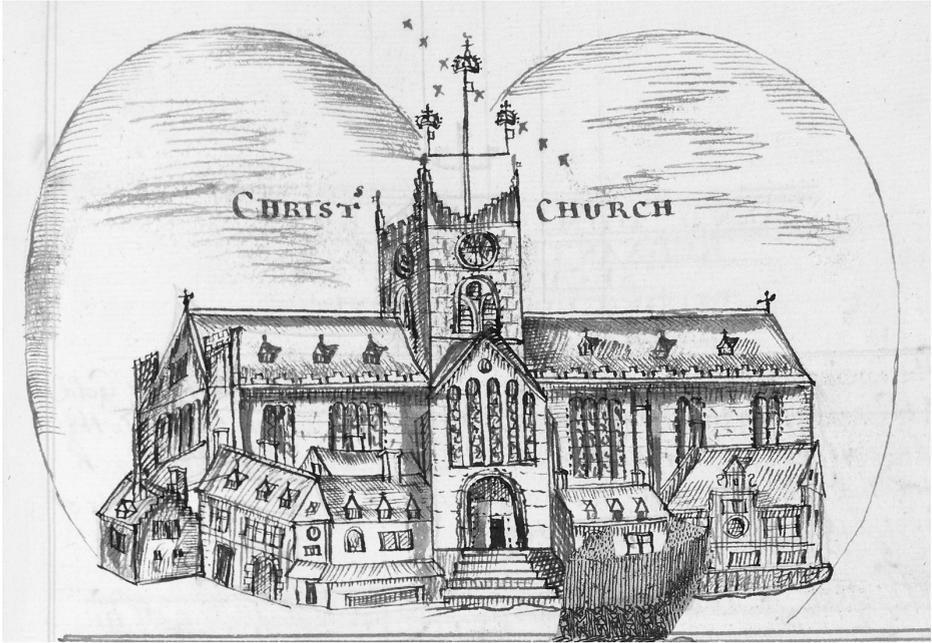


Abb. 8: Die Christ Church Cathedral in Dublin. Zeichnung von Thomas Dineley (1681), National Library of Ireland, Dublin, MS 392, 25. Deutlich ist die dichte Bebauung im Kirchenbezirk zu erkennen.

Aus Howells Aufzeichnungen sowie aus den Rechnungs- und Pachtbüchern der anglikanischen Kirchenleitung geht hervor, dass auf dem Kirchhof mit nahezu allen Waren des täglichen Bedarfs gehandelt wurde. So betrieb der Kaufmann William Weston unter einem der Tore, das auf das Kirchengelände führte, einen Gemischtwarenladen.⁴⁴ Gut dokumentiert sind zudem ein Kerzenmacher, die Werkstatt eines Gürtlers und die eines Schneiders sowie ein Kohlehandel mit angrenzendem Laden-

(List of Leases by Thomas Howell, Chapter Clerk), S. 34, 37, 40, 52. Vgl. RCB, C.6.1.17.1, Bd. 3 (The Oeconomy Land, Tithes and Houses, 1176–1765), fol. 204, Nr. 6 (16.01.1610): Pachtvertrag über Knight's Shop „in Christ Church yard“; fol. 204, Nr. 9 (10.05.1630), Pachtvertrag über Child's Shop „adjoining to the South side of the Church“; fol. 206, Nr. 14 (14.05.1635), Pachtvertrag über Whitby's Shop „adjoining to M[aste]r Plunket's Kitchen“; C.6.1.26.1 (Copy Leases and Related papers, 1238–1671), fol. 87–88: mehrere Einträge zu Whitby's Shop. Die Pacht für Whitby's Shop lag 1639 bei fünf Pfund. Für Child's Shop zahlte ein Richard Cook zwei Pfund pro Jahr. Als Pächter des Child's Shop war seit 1630 William Lee tätig, ein Neffe des Domdekans und Erzbischofs von Tuam, Randolph Barlow (ca. 1572–1638). C.6.1.26.4 (Rent Rolls and Related papers, 1542–1665), Nr. 1. Aus der Forschung ist bekannt, dass das Domkapitel der Christ Church bevorzugt Verträge mit Händlern und Handwerkern abschloss, die wie Lee in intergenerationelle Klientel- und Patronagebeziehungen eingebunden waren.

⁴⁴ RCB, C.6.1.26.4.10 (Petitions for Leases, 1603–1640), Nr. 46.

geschäft.⁴⁵ Die Krypta der Kathedrale wurde ebenfalls wirtschaftlich genutzt. Zwischen 1565 und 1629 waren mehrere Keller und Teile der Krypta an einen Knopfmacher, einen Schneider, einen Kaufmann und die Kapitäne der Handelsschiffe *Queens* und *Handmaiden* verpachtet worden, die dort vermutlich ein Warenlager unterhielten.⁴⁶

Besonders aufschlussreich für die ökonomische Funktion des Kirchhofs ist der Fall des Schumachers Edward Blackburne, der dort ebenfalls eine Werkstatt besaß. Noch wenige Jahre zuvor wurde diese in den Rechnungsbüchern des Domaufsehers und Bischofs von Ferns, Thomas Ram (1564–1634), mit einer Pacht von nur rund drei Schillingen aufgeführt. Inzwischen bezahlte er mit rund vier Pfund bereits mehr als das Zehnfache – eine wirtschaftliche Erfolgsgeschichte, die sich wohl nicht ganz zufällig ausgerechnet auf dem Kirchhof der Christ Church abgespielt hatte.⁴⁷

Eine solche kommerzielle Verwendung kirchennaher Räume war in der Frühen Neuzeit keineswegs ungewöhnlich. Kirchen waren zumeist multifunktional und dienten daher nicht allein liturgischen, sondern auch sozialen Zwecken. Sie fungierten in aller Regel als zentrale Warenumsschlagplätze und lokale Arbeitsplatzbörsen.⁴⁸ Dies lag nicht allein daran, dass es sich um große, überdachte und zentral gelegene Gebäude handelte. Hinzu trat eine nicht zu unterschätzende symbolische Komponente: Eine ökonomische Verwendung von Kirchengebäuden besaß das Potential, die dort vollzogenen Handlungen in besonderer Weise zu legitimieren.⁴⁹ Wer sozial miteinander verkehrte oder gar langfristige Geschäftsbeziehungen anstrebte, hob auf diese Weise die gemeinsame Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Christen symbolisch hervor.⁵⁰ Zwar hatte die Reformation das enge Wechselverhältnis von Sakralität und Legitimität diskursiv aufgelöst, nicht aber in der sozialen Praxis: Kirchenräume behaupteten in der Frühen Neuzeit vielfach ihre herausgehobene ökonomische Stellung und damit ihre elementare Multifunktionalität.⁵¹

45 Ebd., C.6.1.17.5, Nr. 245; 26.1, fol. 98v; 26.3, Nr. 21; 26.4, Nr. 1.

46 Ebd., C.6.1.26.5 (Copy leases, 1542–1710), fol. 1–5; 26.14 (Liberty of Christ Church, 1626–1739), Nr. 55; vgl. GILLESPIE, *Crisis of Reform*, S. 198.

47 Ebd., C.6.1.17.5, Nr. 226; 26.3, Nr. 21 (Account of Thomas Ram, Bishop of Ferns and Proctor, 1628); 26.4, Nr. 1 (Rent Roll, 1639)

48 SCHWERHOFF, *Sakralitätsmanagement*, hier S. 49; DERS. und RAU, *Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit*, hier S. 30.

49 COSTER, *A Microcosm of Community*, hier S. 124. Vgl. auch GRAVES, *Social Space in the English Medieval Parish Church*.

50 SCHWERHOFF, *Sakralitätsmanagement*, S. 51–54.

51 MARSH, *Sacred Space in England*; MALBY, *Prayer Book and People in Elizabethan and Early Stuart England*, bes. S. 171; MERRITT, *Puritans, Laudians, and the Phenomenon of Church-Building in Jacobean London*; DÜRR, *Zur politischen Kultur im lutherischen Kirchenraum*, bes. S. 500–504; DIES., *Politische Kultur in der Frühen Neuzeit*. Vgl. auch BURSHEL, *Gemalte Kirchenräume*, S. 530. In der so genannten „wandelkerk“ reformierter niederländischer Kirchen, die sich außerhalb der liturgisch zentralen „preekkerk“ befand, waren zahlreiche scheinbar profane Verhaltensweisen sozial akzeptiert, zum Beispiel angeregte Gespräche.

In der Dubliner Christ Church zeigt sich dies in aller Deutlichkeit. Dort wurden Verträge traditionell am Grab des anglonormannischen Eroberers Strongbow im Hauptschiff der Kathedrale feierlich bestätigt. In zahlreichen von mir ermittelten Fällen war dies noch im 17. Jahrhundert der Fall.⁵² Als John Bramhall in Dublin eintraf, war die Christ Church Cathedral ein prosperierender multifunktionaler Ort im Dubliner Stadtkern. Auf dem Kirchhof und in der Krypta boten zahlreiche Handwerker und Händler ihre Waren und Dienstleistungen an, ja selbst das Kircheninnere wurde für den Abschluss von Handelsgeschäften genutzt.

Gemischtkonfessionalität

Dass die Christ Church eine solche zentrale Rolle im städtischen Leben spielte, war lange Zeit keineswegs selbstverständlich gewesen. 1562 war das Hauptschiff der Kathedrale eingestürzt.⁵³ Bei Bramhalls Amtsantritt war der Wiederaufbau jedoch bereits weitgehend abgeschlossen.⁵⁴ Wie aus Handwerkerrechnungen hervorgeht, waren zuletzt von 1617 bis 1621 umfangreiche Reparaturen durchgeführt worden.⁵⁵ Bereits 1620 hatte der Jurist Luke Gernon in einem Reisebericht betont, die Christ Church sei in einem weitaus besseren Zustand als die zweite Kathedrale der Stadt, die St. Patrick's Cathedral: „St Patricks is more vast, and anncient, *the other is in better repayre.*“⁵⁶

Dies erscheint erklärungsbedürftig, waren doch die Hauptkirchen der irischen anglikanischen Kirche landesweit in vielen Fällen extrem baufällig. Noch 1616 hatten zweiundzwanzig der ursprünglich vierunddreißig Kathedralen als reparaturbedürftig gegolten, in Armagh, Kildare und Kilkenny waren sie sogar vollständig zer-

52 Vgl. etwa die Einträge in den Aufzeichnungen Richard Boyles. LP I/1, S. 16 (30.11.1615): „[I] paid Nocholas ffoxe [...] at Strongbowes tombe in Christchurch [...] the some of ffor hundreth pounds ster [ling].“ LP I/3, S. 21 f. (31.03.1630): „[T]hat [...] the Lo[r]d Baltinglass paie me [...] at Strongbowes Tomb.“ Siehe auch ebd., S. 24 (08.04.1630); S. 102 f. (07.10.1631); S. 113 f. (16.12.1631). Vergleichbare Bemerkungen sind in großer Zahl auch in den zeitgenössischen Verwaltungsakten der Christ Church enthalten. Vgl. GILLESPIE (Hrsg.), Chapter Act Book, etwa S. 123 (03.12.1607): „The same day ther was graunted unto Nicholas Heyward a lease for lxi yeares [...] and the rent to bee paid on Strangbo his Tombe.“ Vgl. ebd., S. 132 f. (06.05.1611). Vgl. GILLESPIE, *The Shaping of Reform*, hier S. 178, Anm. 26.

53 STALLEY, *The 1562 Collapse of the Nave and its Aftermath*.

54 Ebd., S. 233.

55 Die Reparaturen kosteten rund sechshundert Pfund. So wurde etwa die Kanzel neu verputzt, nachdem dort zweihundert Fliesen verlegt worden waren. Zudem waren mehr als zweitausend Fuß Mauerwerk erneuert worden. Vgl. RCB, C.6.1.26.6, Nr. 38. 1620/21 war es jedoch zu erheblichen Verzögerungen gekommen. Vgl. RCB, C.6.1.26.2, Nr. 13 (Supplik Humphry Farnhams an das Privy Council, 06.03.1621).

56 BL, Stowe MS 180 (Luke Gernon, *A Discourse of Ireland*), fol. 37/38. (Hervohebung durch mich).

stört.⁵⁷ Nach seiner Ankunft in Irland bemängelte Vizekönig Wentworth daher den katastrophalen Zustand der Gebäude, „the decays of the material churches“, und auch der anglikanische Erzbischof von Armagh und einflussreiche Kirchengelehrte James Ussher (1581–1656) sprach etwa zeitgleich von „the ruins of this decayed church“.⁵⁸ Ganz anders die Christ Church Cathedral: Bereits 1630/31 wurden rund einhundertvierzig Pfund pro Jahr in die Instandhaltung des Gebäudes investiert – ein Betrag, der sich in der Folgezeit sogar noch mehr als verdoppelte (1638/39: rund dreihundertvierzig Pfund).⁵⁹ Grund für diese Entwicklung war das Engagement der Bevölkerung im angrenzenden, mit der Kathedrale eng verbundenen Kirchspiel St. John the Evangelist.

Anders als in zahlreichen irischen Provinzstädten bildete ein Teil der Dubliner Bevölkerung eine protestantische Identität aus und war dort weit eher bereit, die anglikanischen Kirche finanziell zu unterstützen. Beispielhaft zeigt den Einfluss protestantischer Gemeinden eine im Jahr 1630 unter Federführung des anglikanischen Erzbischofs von Dublin, Lancelot Bulkeley (ca. 1568–1650), durchgeführte Kirchenvisitation: In ihrem Abschlussbericht klassifizierten die Visitatoren die Bevölkerungsmehrheit des Kirchspiels St. John als anglikanisch: „The most of the Parishioners are Protestants, and duly frequent their Parish Church“.⁶⁰ Aus diesem Grund war auch die dortige Pfarrkirche, wie der Bericht betonte, „in good reparation and decency“.⁶¹ Auch die Einwohner des benachbarten Kirchspiels St. Werburgh galten überwiegend als protestantisch: „All [are] Protestants except 28 Papist Households“ – und daher, so die Visitatoren, sei auch das Kirchengebäude in hervorragendem Zustand.⁶²

Zwar handelte es sich bei diesen Klassifizierungsbemühungen um obrigkeitliche Zuschreibungen konfessioneller Zugehörigkeit und damit um die Vereindeutigung einer oft uneindeutigen religiösen Praxis. Es steht jedoch außer Frage, dass im Dubliner Stadtkern und ganz besonders in unmittelbarer Nähe des Dubliner Schlosses, dem Sitz der Landesregierung, tatsächlich aktive protestantische Gemeinden mit beträchtlichem Einfluss existierten.⁶³ Dass auch die Christ Church Cathedral als Hauptkirche eines protestantischen Stadtbürgertums über ausreichend finanzielle Mittel

57 GILLESPIE, *Irish Cathedral Libraries before 1700*, S. 178, 181 (mit weiteren Verweisen); GALLOWAY, *The Cathedrals of Ireland*, xvii–xviii.

58 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 187 (Wentworth an Laud, 31.01.1634); ELRINGTON (Hrsg.), *The Whole Works of the Most Rev. James Ussher*, Dublin 1847–1864, Bd. 15, S. 574 (Ussher an Laud, 12.02.1634).

59 GILLESPIE, *Crisis of Reform*, S. 200.

60 RCB, D.6 (Diocesan Records, Dublin), 29 (Archiepiscopal Visitation, 1630). Vgl. RONAN (Hrsg.), *Archbishop Bulkeley's Visitation of Dublin*; CORISH, *Catholic Community*, S. 29; LENNON, *Lords of Dublin*, S. 215. Die Visitation wurde mit dem Ziel durchgeführt, den Einfluss katholischer *recusants* auf die Stadtpolitik einzudämmen.

61 RCB, D.6.29 (St. John).

62 Ebd. (St. Werburgh).

63 CORISH, *Catholic Community*, S. 29; GILLESPIE, *Urban Parishes*, hier S. 231; VR, S. 12.

verfügte, ist daher wenig überraschend.⁶⁴ Zugleich wurde allerdings ein substanzieller Teil der Bevölkerung von der Obrigkeit als katholisch eingestuft – auch und gerade im Kirchspiel St. John: „[T]here are [a] great store of Papists there.“⁶⁵

Die örtliche Struktur des Gastgewerbes war mit beiden Faktoren – der Multifunktionalität der Kathedrale und der Gemischtkonfessionalität der angrenzenden Stadtviertel – untrennbar verbunden.

4 Kommerzielle Gastlichkeit in der Dubliner Domkrypta

In seiner 1610 veröffentlichten *New Description of Ireland* schrieb der englische Offizier und Abenteurer Barnabe Rich (ca. 1540–1617), Dublin sei eines der bedeutendsten Zentren des Gastgewerbes auf den Britischen Inseln: „[T]he whole profit of the Towne standes upon Ale-houses, and selling of Ale.“⁶⁶ Dies entsprach dem zeitgenössischen Trend einer Professionalisierung und Monetarisierung der Gastlichkeit. Im Verlauf des 16. Jahrhunderts hatten sich verstärkt kommerzielle Dienstleistungen herausgebildet.⁶⁷ Im Dubliner Stadtkern waren Rich zufolge einzelne Straßen auf den Verkauf von Alkohol spezialisiert.⁶⁸ Wie aus zeitgenössischen kirchlichen Verwaltungsakten hervorgeht, existierten im Sommer 1633 etwa in der Christchurch Lane sowie in der St. John's Lane zahlreiche Gaststätten – beide Straßen grenzten unmittelbar an die Christ Church an.

64 Umgekehrt bemängelten die Visitatoren in der Pfarrei St. Audoen in Westdublin ausdrücklich, die dortige Kirche sei „out of reparation“. Als Grund führten sie in diesem Fall gerade das Fehlen einer protestantischen Kongregation an: Das Kirchspiel sei fest in katholischer Hand. Vgl. RCB, D.6.29 (St. Audoen). Der Zustand St. Audoens ließ auch in den Folgejahren sehr zu wünschen übrig, wie eine Supplik der wenigen engagierten Protestanten des Kirchspiels aus dem Jahr 1636 belegt: „[T]he church remainig still altogether unpaved: the speier of the steeple being ready to fall, and endanger the whole church; the roofe receiving raine in severall places [...] the church wanting all decencie beseeming the house of God.“ NI MHURCHADHA, St Audoen, S. 46. In der Pfarrei St. Kevin fiel der Visitationsbericht besonders drastisch aus: „The Parish Church and Chancel of St Kevin's is altogether ruinous“. RCB, D.6.29 (St. Kevin).

65 RCB, D.6.29 (St. John).

66 RICH, *A New Description of Ireland*, London 1610 (STC 20992), S. 70 f. Zu Rich vgl. MALLY, Art. „Rich, Barnabe“; CRANFILL und HART, Barnaby Rich; FLANAGAN, *The Anatomy of Jacobean Ireland*.

67 Siehe Kapitel V.6 dieser Arbeit. Vgl. im Überblick HAILWOOD, *Alehouses and Good Fellowship*, S. 1–13. Auf den Britischen Inseln existierten *alehouses* bereits seit dem Spätmittelalter. Die Forschung hat allerdings die Zeit zwischen der Reformation und dem Englischen Bürgerkrieg als die eigentliche Expansionsphase des kommerziellen Gastgewerbes identifiziert. Vgl. CLARK, *The Alehouse and the Alternative Society*, hier bes. S. 52; EVERITT, *The English Urban Inn 1560–1760*; WRIGHTSON, *Alehouses, Order and Reformation*; KÜMIN, *In Vino Res Publica?*, hier S. 67. Zur neueren Forschung vgl. TLUSTY, *Bacchus und die bürgerliche Ordnung*; DIES., *Crossing Gender Boundaries*; MARTIN, *Alcohol, Sex and Gender*; SCHWERHOFF, *Die „Policey“ im Wirtshaus*.

68 RICH, *A New Description of Ireland*, S. 70.

Bereits für das Jahr 1542 ist eine Gaststätte im Zunfthaus der Schneider im Südwesten der Christ Church belegt, das sich auf dem Gelände der ehemaligen Abtei St. Thomas befand („a taverne bi the taylor hall“).⁶⁹ Zudem betrieb zu diesem Zeitpunkt ein „M[as]t[er] Us[s]her“ in der am nördlichen Ende des Kirchhofs gelegenen St. John’s Lane mit ausdrücklicher Genehmigung des Domkapitels eine „Wyne Tavern“.⁷⁰ Als der Pachtvertrag über dieses Gasthaus 1592 vorzeitig verlängert wurde, fertigte der zuständige Domsekretär erstmals einen zusätzlichen Vermerk an: Demnach befand sich das Lokal direkt „under the Church“, also in der Krypta der Christ Church.⁷¹

Eine solche gastgewerbliche Nutzung der Krypta war seit der Mitte des 16. Jahrhunderts üblich. So existierten 1569 in der westlichen sowie nördlichen Domkrypta mehrere Gaststätten, die von der St. John’s Lane sowie von der benachbarten Christchurch Lane aus betreten werden konnten.⁷² Vier Lokale lassen sich namentlich identifizieren: der Half Moon, der Red Stag, der Red Lion sowie das Gasthaus Hell.

Ein Nachtrag in den archivalisch überlieferten Pachtverträgen belegt, dass Master Usshers bereits erwähnte *wine tavern* zeitgenössisch unter dem Namen „Half Moon“ bekannt war.⁷³ Als Bramhall seinen Bericht an Erzbischof William Laud schrieb, existierte das Gasthaus bereits seit drei Generationen. Ausdrücklich erwähnt wird es in den Steuerlisten der Pfarrei St. John the Evangelist aus den Jahren 1632 und 1634 sowie in einem 1633 verfassten Rechnungsbuch des Domaufsehers und späteren Bischofs von Waterford und Lismore, John Atherton (1598–1640).⁷⁴

In unmittelbarer Nachbarschaft des Half Moon, ebenfalls am Nordende der Krypta, befanden sich 1633 der Red Stag sowie der Red Lion. Dass beide Lokale in der Krypta betrieben wurden, ist lediglich indirekt ersichtlich. So hatte Domaufseher William Heydon 1597 verschiedene Notizen über einen – nicht namentlich erwähnten – „wine cellar *under Christchurch*“ angefertigt. Später wurde ergänzt: „Coleman holdeth this“.⁷⁵ Aus diesem zusätzlichen Hinweis ergibt sich zweifelsfrei, dass es sich bei der „under Christchurch“ gelegenen Gaststätte um den Red Stag gehandelt haben muss, war der erwähnte „Master Coleman“ doch nachweislich dort, im Red

69 CLARK und REFAUSSÉ (Hrsg.), *Directory of Historic Dublin Guilds*, S. 18.

70 RCB, C.6.1.26.3 (Proctors’ Accounts, 1541–1668), Nr. 2.

71 NAI, M 2534, S. 19; RCB, C.6.1.17.1 (Copy Leases, 1531–1662), fol. 14r; 17.1.2–4 (Abstracts of Grants and Leases), Bd. 3, fol. 236, Nr. 19; 26.1 (Copy Leases, 1238–1671), fol. 79r.

72 RCB, C.6.1.17.1, fol. 13r. Die wirtschaftliche Bedeutung von Gaststätten hatte die Dubliner Kaufmannsgilde bereits früh erkannt: Sie bewahrte wichtige Dokumente gemeinsam mit anderen Urkunden in einer Schatztruhe auf. DCA, Gilbert MS 78 (Guild of Merchants), 103; BL, Egerton MS 1765 (Trade Guilds of Dublin), fol. 34v (Oktober 1602).

73 RCB, C.6.1.17.1, fol. 14r: „This cellar was afterwards called the Half moon tavern“. Dabei handelt es sich um einen Nachtrag aus dem 18. Jahrhundert.

74 VR, S. 79, 90; NAI, M 2534, S. 19; RCB, C.6.1.17.1 (Copy Leases 1531–1662), fol. 14r. Zu John Atherton siehe Kapitel VI.1 dieser Arbeit.

75 RCB, C.6.1.26.1, fol. 81v (Hervorhebung durch mich).

Stag, als Wirt tätig.⁷⁶ Dass sich der Red Lion ebenfalls in der Krypta befand, legt die explizite Bezeichnung als „Keller“ (*cellar*) in den Aufzeichnungen Athertons nahe.⁷⁷

Ein weiteres, südlich gelegenes Nachbarlokal des Half Moon war schließlich Hell. Dies ergibt sich aus den Aufzeichnungen des Kirchensekretärs der Christ Church, Thomas Howell, der 1633 ein Gasthaus „bonding on Usshers Cellar“ explizit erwähnte.⁷⁸ Ein wahrscheinlich Anfang des 17. Jahrhunderts angefertigter Vermerk zu einem Pachtvertrag, der 1569 mit dem mutmaßlich ersten Betreiber des Lokals abgeschlossen worden war, weist darauf hin, dass die Gaststätte spätestens zu diesem Zeitpunkt als Hell bekannt war: „This Cellar [is] called Hell.“⁷⁹ In verschiedenen Rechnungsbüchern der Jahre 1635, 1639 und 1645 sowie in einem Pachtregister aus dem Jahr 1649 ist das Gasthaus Hell ebenfalls aufgeführt.⁸⁰ Dass sich das Lokal nicht etwa ebenerdig in der Christchurch Lane befand, sondern tatsächlich in der Krypta der Christ Church, geht aus einer weiteren, nach 1594 angefertigten Randbemerkung in den kirchlichen Verwaltungsakten hervor. Demnach lag Hell „under the Church“.⁸¹

Eine solche Nutzung kirchennaher Räume für gastgewerbliche Zwecke war in der Frühen Neuzeit keineswegs ungewöhnlich, sondern entsprach der üblichen „räumlichen Verschmelzung“⁸² zwischen Kirche und Gasthaus. Frühneuzeitliche Soziale Interaktion spielte sich auch und gerade im Umfeld der zumeist multifunktionalen Kirchen ab, so dass in deren Umfeld bevorzugt kommerzielle Gaststätten entstanden.⁸³ Ungewöhnlich waren die Dubliner Verhältnisse aber womöglich in anderer Hinsicht: Im Kirchspiel St. John, das die Christ Church umgab, existierten laut einer im Jahr

76 VR, S. 79. 1633 wurde der Red Stag nach Colemans Vorgänger, William Shelton, auch als „Shelton's Cellar“ bezeichnet. RCB, C.6.1.26.3.21. Domaufseher William Heydon hatte 1597 notiert, ein William Shelton betreibe „a Taverne and Cellar“ im Dombezirk. Ebd., 26.3.8 (Account by William Heydon, Proctor, 1597). Vgl. NAI, M 2534, S. 26: „to W[illia]m Skelton [!] for 81 years of a WineCellar under Christ Church“ (Pachtvertrag v. 02.10.1598, Pacht: vier Pfund).

77 VR, S. 79; RCB, C.6.1.26.3.8/21. Das Lokal gehörte zunächst einem „Master Fitzsimon“ und später einem „Master Mapas“. Zur Familie Fitzsimon, der eine Reihe wichtiger städtischer Amtsträger angehörten, vgl. LENNON, Lords of Dublin, S. 248–251.

78 RCB, C.6.1.26.4.2 (An Abstract of the Several Leases (...) Taken from the Great Parchment Book in 1644 by Thomas Howell, Registrar). Vgl. ebd., C.6.1.26.3.21; NAI, M 2534, S. 23.

79 Ebd., C.6.1.17.1, fol. 13r [Hervorhebung durch mich]. Vgl. ebd., C.6.1.3 (Parvum Registrum), S. 74; 17.1, fol. 13r. Die Pacht betrug zu diesem Zeitpunkt vierzig Schillinge (rund zwei Pfund).

80 Ebd., C.6.1.26.3.24 (Account of Edward Perry, Proctor, 1635); 28 (Rent Roll, 1645). Vgl. ebd., C.6.1.17.3, fol. 208, Nr. 22; 26.4.1.

81 Ebd., C.6.1.17.1, fol. 13r; 26.1, fol. 91v.

82 KÜMIN, Sacred Church.

83 Vgl. KÜMIN, The Secular Legacy of the Late Medieval English Parish, hier S. 98. Solche *spatial fusions* waren auch praktisch bedingt, denn an Sonn- und Feiertagen nahmen zahlreiche Menschen die Gelegenheit wahr, sich am Rande des Gottesdienstes mit Verwandten und Freunden zu treffen. Vgl. DERS., Public Houses and their Patrons in Early Modern Europe, S. 48. Das gemeinschaftliche ‚Zutrinken‘ bei Hochzeiten und Taufen, das zum Teil ebenfalls im Kirchenraum stattfand, erfüllte ferner eine wichtige gemeinschaftsstiftende Funktion. BOSSY, Counter-Reformation, S. 164–165.

1621 durchgeführten steuerlichen Registrierung 164 Haushalte.⁸⁴ Geht man auf dieser Grundlage von ca. 300–350 dort lebenden erwachsenen Personen aus,⁸⁵ dann versorgte jede der vier nachweisbaren Gaststätten in der Krypta statistisch rund 75–88 Einwohner (zum Vergleich: in englischen Klein- und Mittelstädten betrug das Verhältnis etwa 1:142).⁸⁶ Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Krypta der Christ Church Cathedral ausländischen Beobachtern zufolge als Hochburg des Dubliner Gastgewerbes galt. Eine detaillierte Analyse des Materials zeigt, wer für den Betrieb dieser offenbar höchst erfolgreichen Gaststätten verantwortlich war.

5 Hölle und Halbmond: Status statt Konfession

In seinem zu Beginn dieses Kapitels zitierten Bericht beurteilte John Bramhall die Gasthäuser in der Dubliner Domkrypta anhand konfessioneller Kriterien. Bereits das Sozialprofil der Gastwirte, das anhand archivalischer Quellen rekonstruiert werden kann, zeichnet jedoch ein weitaus differenzierteres Bild. Wer in der Krypta der Christ Church eine Gaststätte betreiben durfte, entschied der anglikanische Kirchenvorstand keineswegs anhand konfessioneller Kriterien. Im Gegenteil: Der Konfessionsfaktor war hier zunächst einmal völlig unerheblich. Selbst im symbolischen Kernbereich der anglikanischen Kirche in Irland – der Christ Church Cathedral – spielten konfessionelle Aspekte hier anfänglich keine Rolle. Ausschlaggebend war vielmehr der soziale Status. Für die Gastwirte Robert Ussher (Half Moon), William Shelton (Red Stag) sowie John Bullock und Edward Gaydon (beide Hell), über die in den Quellen detaillierte Informationen vorliegen, zeigt sich dies deutlich:

Robert Ussher, der Betreiber des Half Moon, gehörte der lokalen Oberschicht im Kirchspiel St. John an. Wie aus den *vestry records* hervorgeht, amtierte er 1626/27 als

84 VR, S. 10–12.

85 Meine Schätzung der Einwohnerzahl des Kirchspiels beruht auf DÜLMEN, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 1, S. 27 f. (dort statistisch 3,9 Personen pro Haushalt, davon 2,07 Kinder). Vgl. GESTRICH et al., Geschichte der Familie; HAAN und NIEDHART, Geschichte Englands vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, S. 37–39. Wie in Mittel- und Nordwesteuropa üblich ist für Dublin von relativ kleinen Haushalten auszugehen. Nach dem Prinzip der ‚Neolokalität‘ erfolgte unmittelbar nach der Eheschließung zumeist die Gründung eines eigenen, von der elterlichen Familie deutlich getrennten Haushalts. Vgl. GESTRICH, Art. „Familie“, Sp. 808; FONTAINE und SCHLUMBOHM, Household Strategies for Survival.

86 Zu den angegebenen Vergleichszahlen für England siehe CLARK, The English Alehouse, S. 43; CHATRES, The English Inn. Beat Kümin kommt für die Eidgenossenschaft sowie für das Alte Reich zu ähnlichen Ergebnissen, wobei lokale Besonderheiten in allen Fällen eine wichtige Rolle spielten. So versorgte eine Gaststätte in Bern im Jahr 1628 statistisch gesehen 425 Einwohner. Vgl. KÜMIN, Useful to Have, hier S. 155 f.; DERS., Sacred Church, S. 20. Verlässliche Zahlen liegen etwa auch für Bayern vor. Um 1580 versorgte ein Lokal dort im Durchschnitt 354 Einwohner. KÜMIN, Drinking Matters, S. 29, Tabelle 2. Ein Verhältnis von 1:84 wurde in England erst Anfang des 18. Jahrhunderts erreicht.

Kirchenpfleger (Churchwarden). In dieser äußerst verantwortungsvollen Position verwaltete er die kommunalen Ausgaben und trat gegenüber dem anglikanischen Bischof als Sprecher des Kirchspiels auf.⁸⁷ Nach dem Ende seiner Amtszeit wurde Ussher fast jedes Jahr als Rechnungsprüfer (Auditor) in den Kirchenvorstand gewählt. Zudem vertrat er die Gemeinde als Bevollmächtigter in einem Rechtsstreit mit der benachbarten Pfarrei St. Werburgh.⁸⁸ Robert Ussher kam also selbst für die wichtigsten Ämter in der Pfarrei in Betracht. Zudem war er vermögend. So hatte er bereits Mitte der 1620er Jahre ein eigenes Lagerhaus angemietet, um seine Geschäfte als Kaufmann voranzutreiben. In den Quellen wird er in der Regel als „Merchant“ bezeichnet.⁸⁹

Wie diese Befunde verdeutlichen, machte Ussher in einer anglikanischen Pfarrei Karriere und übernahm dort durchgehend wichtige Kirchenämter, die beste Beziehungen zu den Spitzen der lokalen Church of Ireland voraussetzten. Dass er dies tat, bedeutete jedoch nicht zwingend, dass er auch tatsächlich Protestant war. Mit mehreren städtischen Amtsträgern und Regierungsbeamten galt die Familie Ussher zwar als wichtiges Rückgrat der englischen Verwaltung in Irland und nahezu alle Familienmitglieder waren bekennende Protestanten. Allerdings entwickelte ein Zweig der Familie, der sich ursprünglich in Cromlin im Norden der Grafschaft Dublin niedergelassen hatte, ein offensives katholisches Selbstverständnis.⁹⁰ Diesem katholischen Teil der Familie gehörte Robert Ussher an. In seinen bereits erwähnten Aufzeichnungen bezeichnete ihn der anglikanische Domsekretär Thomas Howell ausdrücklich als „Ussher of Crumlin“.⁹¹ Roberts Vater, Richard Ussher (1550–1625), der den Half Moon vor seinem Sohn betrieben hatte, galt sogar als katholischer Hardliner (von ihm übernahm Robert das Gasthaus etwa um das Jahr 1620).⁹²

87 VR, S. 43 (25.04.1626). Bereits im Mai 1622 war Robert Ussher zum ersten Mal im Gemeindeleben in Erscheinung getreten: Gemeinsam mit anderen Haushaltsvorständen des Kirchspiels hatte er die beiden Kirchenpfleger für das kommende Amtsjahr gewählt. Im selben Jahr taucht Ussher als „Robt. Usher, merchant“ im kommunalen Steuerverzeichnis auf. Ebd., S. 26 f., vgl. ebd., S. 89, 102, 116, 127, 136.

88 VR, S. 67, 75, 83, 86, 95. Zum Rechtsstreit mit St. Werburgh vgl. ebd., S. 97. Der Streitgegenstand ist unbekannt. 1634 hatte Ussher zudem gemeinsam mit anderen Gemeindemitgliedern zwei neue Kirchendiener gewählt, was erneut unterstreicht, dass er auch nach seiner Amtszeit als Churchwarden zu den einflussreichsten Personen im Stadtviertel zählte. Vgl. ebd., S. 93.

89 VR, S. 47 (Steuereinnahmen der Pfarrei St. John 1625/26): „Robert Usher for his warehouse.“ Einträge zu Robert Ussher als „Kaufmann“: VR, S. 46, 89, 102, 116, 127, 136.

90 LENNON, *Lords of Dublin*, S. 135. Zur Familie Ussher vgl. v. a. WRIGHT, *The Ussher Memoirs*, hier S. 12. Bereits zeitgenössisch war John (d. Ä.) Ussher das wohl bekannteste Mitglieder der Familie: Er hatte im elisabethanischen Dublin von 1562 bis 1585 mehr als zwanzig Jahre lang als Alderman amtiert.

91 NAI, M 2534, S. 19.

92 Als Betreiber der Gaststätte wird Richard Usher beispielsweise erwähnt in: RCB, C.6.1.17.1 (Volume of Copy Leases, 1531–1662), fol. 14r.; 26.1 (Copy Leases, 1238–1671), fol. 79r; 26.3.8 (Account by William Heydon, Proctor, 1597).

Robert Ussher entstammte also einem Familienzweig mit einer katholischen Glaubenstradition und wurde von anglikanischen Amtsträgern wie Howell auch ganz in diesem Sinne wahrgenommen.⁹³ Wahrscheinlich aus diesem Grund trat Ussher – trotz seines Engagements auf lokaler Ebene – zu keinem Zeitpunkt als Amtsträger auf städtischer Ebene, etwa als Alderman, in Erscheinung, wie dies für protestantische Mitglieder der Familie üblich war. Diese Form der politischen Enthaltsamkeit galt im frühneuzeitlichen Dublin als zutiefst katholisch. Denn für herausgehobene städtische Verwaltungsposten wurde der Suprematseid auf den König als Oberhaupt der anglikanischen Kirche und damit ein protestantisches Glaubensbekenntnis verlangt.⁹⁴ Es ist anzunehmen, dass Ussher ein solches öffentliches Bekenntnis zur anglikanischen Kirche vermeiden wollte.

Als Mitglied einer katholischen Familie, das augenscheinlich auf Distanz zum Protestantismus ging, gelangte Ussher dennoch an die Spitze eines protestantisch geprägten Kirchspiels. In seiner Amtszeit als Churchwarden übernahm er sogar den Auftrag, eine Schatztruhe für die Pfarrkirche St. John zu erwerben.⁹⁵ Damit hatte er nicht nur Zugang zu allen wichtigen Rechtsdokumenten, die durch diese Investition vor Unbefugten geschützt werden sollten. Vielmehr erhielt er darüber hinaus die Verfügungs- und Schlüsselgewalt über eine protestantische Kirche – und zwar ohne jede Form der äußerlich sichtbaren konfessionellen Rechtgläubigkeit. Tatsächlich waren solche Karriereverläufe im Kirchspiel St. John keineswegs ungewöhnlich, wie die Fälle des Rechnungsprüfers (Auditor) James Bellow sowie des Steuereintreibers (Cessor) Patrick English verdeutlichen. Beide waren in der *mandates controversy* 1605/1606 als Katholiken verfolgt worden und erhielten dennoch bedeutende lokale Ämter.⁹⁶ Mit William Plunket, der 1621 als Kirchenpfleger und später als Rechnungsprüfer amtierte, war eine weitere Person mit offenkundigen Sympathien für den städtischen Katholizismus sogar als inoffizieller Pfarreisekretär tätig.⁹⁷

⁹³ Vgl. etwa NAI, M 2534, S. 19.

⁹⁴ Die beiden in der Dubliner Pfarrei St. Nicholas und in der Bridgefoot Street ansässigen Zweige der Familie Ussher galten als protestantisch. Zahlreiche Familienmitglieder machten im 16. und 17. Jahrhundert in der Stadtverwaltung sowie in der anglikanischen Kirche Karriere. John Ussher (d. Ä.) (Alderman 1562–1585) galt als Führungsfigur des städtischen Protestantismus. Mehrere Söhne der Familie wurden zudem anglikanische Bischöfe und Erzbischöfe, etwa der bekannte protestantische Theologe James Ussher, Erzbischof von Armagh. Vgl. LENNON, *Lords of Dublin*, S. 135, 273–274.

⁹⁵ VR, S. 53 (Ausgaben der Pfarrei St. John im Rechnungsjahr 1627/28): „To M[aste]r [Robert] Usher for a Chest for the Church an for two 2 [!] lockes for the same.“

⁹⁶ GILLESPIE, *Urban Parishes*, S. 237–239. Bellow amtierte 1603, English 1622. Anders als auf gesamtstädtischer Ebene wurde für die Übernahme zahlreicher kommunaler Ämter in den Dubliner Stadtvierteln kein Suprematseid – und damit kein protestantisches Glaubensbekenntnis – verlangt, was lokale Verwaltungsposten auch für Personen attraktiv machte, die aus verschiedenen Gründen nicht als Mitglied der anglikanischen Church of Ireland öffentlich in Erscheinung treten wollten. Besonders galt dies für das Amt des Auditor sowie des Churchwarden.

⁹⁷ VR, S. 12–17; GILLESPIE, *Urban Parishes*, S. 237; LENNON, *Lords of Dublin*, S. 263. Für eine solche Funktion war Plunket auch hervorragend geeignet, denn er war seit 1627 als Protonotar des Court of

Dass Robert Ussher in der Krypta der anglikanischen Hauptkirche Irlands – und mit der ausdrücklichen Genehmigung des anglikanischen Domkapitels – ein Gasthaus betreiben durfte, hing also ausschließlich mit seiner herausgehobenen sozialen Stellung zusammen. Der Konfessionsfaktor spielte dabei, wie auch bei Usshers sonstigen ökonomischen und sozialen Aktivitäten, zunächst keinerlei Rolle.

Ussher war im Kreis der Betreiber der Dubliner *tippling rooms* kein Einzelfall, wie das Beispiel des Red Stag verdeutlicht. Diese Gaststätte, die sich wie erwähnt ebenfalls in der Krypta der Christ Church befand, wurde in einem Rechnungsbuch aus dem Jahr 1633 als „Shelton’s Cellar“ bezeichnet. Als John Bramhall sein Amt als Schatzmeister der Kathedrale antrat, gehörte der Red Stag zwar bereits einem „Master Coleman“.⁹⁸ Aufschlussreich ist jedoch besonders der Vorbesitzer, William Shelton.

Wie Ussher stammte Shelton aus der Dubliner Oberschicht. Bereits seit dem ersten Drittel des 16. Jahrhunderts hatte die Familie wichtige städtische Verwaltungsposten übernommen und vereinzelt sogar das Amt des Bürgermeisters bekleidet. Und wie im Fall Usshers galt die Familie als zutiefst katholisch. So war der frisch gewählte Dubliner Alderman John Shelton (†1609) 1605 nach nur zwei Monaten aus seinem Amt entfernt worden, weil er sich aus Glaubensgründen geweigert hatte, den Suprematseid abzulegen.⁹⁹ William Shelton, der Wirt des Red Stag, war ein Cousin des in Ungnade gefallenen Alderman und für den katholischen Glaubensalltag im frühneuzeitlichen Dublin von herausragender Bedeutung, denn er betrieb in der Hangman’s Lane ein geheimes *mass house*, in dem regelmäßig die Messe nach katholischem Ritus gefeiert wurde.¹⁰⁰ Nach zeitgenössischen Maßstäben konnte eine Person kaum katholischer sein, war doch das Abendmahl ein wesentlicher ‚Lackmustest‘ konfessioneller Zugehörigkeit.¹⁰¹ Dennoch wurde William Shelton gestattet, ein Gasthaus in der Krypta der Christ Church zu betreiben. Konfessionelle Erwägungen spielten dabei wiederum ganz offensichtlich keine Rolle, wohl aber – in ökonomischer Hinsicht – Sheltons Zugehörigkeit zur Dubliner Oberschicht: Die Pachtzah-

Common Pleas tätig und damit ausgewiesener Verwaltungsspezialist. In Personalunion kümmerte er sich daher um die *vestry books* der Gemeinde St. John. Bereits Williams Plunkets Vater galt als katholisch. William selber unterhielt nachweislich Verbindungen zum prominentesten, in der Dubliner Fishamble Street lebenden Zweig der Familie, der mit Thomas Plunket einen prominenten katholischen Alderman hervorgebracht hatte (dieser hatte 1607 aus Glaubensgründen die Übernahme des Bürgermeisteramts abgelehnt).

98 RCB, C.6.1.26.3.21.

99 LENNON, *Lords of Dublin*, S. 269–270.

100 Ebd. In den *vestry records* der Pfarrei St. John wird William Shelton dagegen nicht erwähnt. Einträge existieren lediglich zu einem Thomas (möglicherweise auch James) „Skelton“, der gemeinsam mit mehreren Untermietern in der Dubliner Fishamble Street lebte. Er wird beispielsweise in den Steuerlisten der Jahre 1632 und 1634 erwähnt. VR, S. 78, 89.

101 Vgl. etwa KAUFMANN, *Conflicts Among Neighbors*, S. 109: „the highly ritualized breaking of the bread [...] had become a confessional shibboleth“; WALSHAM, *Zu Tisch mit Satansjüngern*; STOLLBERG-RILINGER, *Einleitung Konfessionelle Ambiguität*, S. 25.

lungen beliefen sich auf rund sechs Pfund pro Jahr, was Anfang des 17. Jahrhunderts dem Kaufpreis von etwa fünfzig Gänsen bzw. fünfundachtzig Pfund Zucker entsprach.¹⁰²

Öffentliche Bekenntnisse zur anglikanischen Kirche wurden für den Betrieb eines Gasthauses in der Krypta der Christ Church somit weder geleistet noch erwartet. Genauso wenig waren die *tippling rooms* allerdings, wie von John Bramhall suggeriert, Rückzugsräume einer ‚papistischen‘ Untergrundkirche. Denn ausgerechnet Hell – im Übrigen ein Name mit subversiven Untertönen¹⁰³ – wurde von einem engagierten Protestanten betrieben: John Bullock.

Bullock beteiligte sich äußerst aktiv am protestantischen Glaubensalltag, hatte seit 1586 in der Christ Church das Amt eines Kirchendieners inne und war zugleich Chorvikar. Er nahm also, anders als etwa Robert Ussher, in liturgischer Hinsicht eine Schlüsselstellung ein und übte nicht lediglich Verwaltungstätigkeiten aus.¹⁰⁴ Sein protestantisches Selbstverständnis kommt besonders darin zum Ausdruck, dass er testamentarisch ein Stipendium zur Förderung protestantischer Pfarrer stiftete.¹⁰⁵

In sozialer Hinsicht war Bullock ebenfalls eine wichtige Figur im Gemeindeleben, beispielsweise amtierte er zeitweilig als Sekretär der Pfarrei St. John.¹⁰⁶ Auch gehörte er der lokalen Oberschicht an. Seine herausgehobene soziale Stellung wurde sogar wiederholt öffentlich kritisiert, da er seine zahlreichen Ämter angeblich missbraucht hatte, um an vergünstigte Pachtverträge zu gelangen, besonders für einige Grundstücke und Gebäude in der Christchurch Lane sowie im Viertel Oxmantown auf der Nordseite der Liffey.¹⁰⁷ Neben Hell besaß er ein weiteres Gasthaus in der Wi-

102 RCB, C.6.1.26.3.8 (Account by William Heydon, Proctor, 1597): „Master William Shelton a Taverne and Cellar 2/10/0.“ Diesen Betrag zahlte Shelton an zwei Terminen im Jahr. Zu den genannten Vergleichspreisen vgl. BOULTON, *Food Prices*, bes. S. 459; CLARK, *The Price History of English Agriculture*. Zucker war im Europa des 17. Jahrhunderts zunächst relativ selten und daher kostbar. Vgl. grundlegend MINTZ, *Sweetness and Power*. Als weitere aufschlussreiche Vergleichsgröße kann zudem der Brotpreis herangezogen werden: Sechs Pfund entsprach Anfang des 17. Jahrhunderts dem durchschnittlichen Kaufpreis von ca. 700 Kilogramm Brot, dem Jahresbedarf einer größeren Familie. Vgl. BOULTON, *Food Prices*, S. 459. Richard Boyles Hauslehrer Robert Carew, der zwei seiner Söhne nach Eton begleitete, erhielt nach eigenen Angaben ein Jahresgehalt von lediglich fünf Pfund. CHA, CM XVIII/120 (Robert Carew an Richard Carew, 29.02.1635); siehe Kapitel II.4 dieser Arbeit.

103 Siehe Kapitel V.7 dieser Arbeit.

104 VR, S. 75.

105 NLI, GO MS 290, S. 23.

106 GILLESPIE, Thomas Howell and his Friends, S. 20; VR, S. 75. Der Kirchenvorstand zahlte ihm dafür ein Gehalt von zwei Pfund und zehn Schillingen pro Jahr. VR, S. 79.

107 NAI, M 2534, S. 5: „A Lease to John Bullock in oxemantowne from Easter 1603 for 51 years, bounding from the pavement East to Barnewals Land west, & from Christ church lane South to St Marys abey Land North“ (1603, 0/16/0 irische Pfund); S. 16: „A Lease to John Bullock on the Southwest gate house of the said Cathedrall Gate“ (1590, 0/6/8 irische Pfund); S. 17: „a Mess[uage] in oxemantowne“ (1592, 0/8/0 irische Pfund); S. 32: Ländereien in „Colfabias“ (1608, 5/0/0 irische Pfund) etc. Vgl. NAI, M 5133 (Christ Church Cathedral, 1574–91), S. 521/fol. 31 (1590).

netavern Street und womöglich sogar eine kleine Brauerei.¹⁰⁸ Wie sein Testament verdeutlicht, war Bullock bei seinem Tod im Jahr 1618 wohlhabend.¹⁰⁹

Ussher, Bullock und Shelton wiesen also ein gemeinsames Merkmal auf: Sie alle verfügten über einen herausgehobenen sozioökonomischen Status und gehörten Familien des Dubliner Patriziats an, während sich zugleich keinerlei konfessionelle Gemeinsamkeiten feststellen lassen. Dieses Muster bestätigt sich im vierten und letzten Fall, über den detaillierte Informationen vorliegen. Nach Bullocks Tod gelangte Hell an Edward Gaydon, dem das Gasthaus im Sommer 1633, als Bramhall an Laud Bericht erstattete, nachweislich noch immer gehörte. Denn in diesem Jahr hatte Domaufseher (Proctor) John Atherton einen „Edward Caydon“ als Pächter erwähnt.¹¹⁰ Dass sich dahinter Edward Gaydon (mit ‚G‘) und damit erneut ein Mitglied der Dubliner Oberschicht verbirgt, verrät ein entsprechender Vermerk Thomas Howells: „This is the last grant of the Cellar called Hell, *now with Edward Gaidon*. This will end at Easter 1692.“¹¹¹

Die Familie Gaydon hatte bereits im 15. Jahrhundert erste prominente Amtsträger auf städtischer Ebene gestellt, darunter mindestens zwei Bürgermeister. Zuletzt hatte Alderman John Gaydon, mit dem Edward Gaydon allerdings mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht in direkter Linie verwandt war, 1581/82 als Bürgermeister amtiert.¹¹² Die Familie zählte zu den wichtigsten Kaufmannsfamilien Dublins. So hatten die Gaydons der englischen Krone im Verlauf des 16. Jahrhunderts mehrfach großzügige Kredite gewährt.¹¹³ Mit Edward Gaydon betrieb also ein weiteres Mitglied des Dubliner Patriziats eine Gaststätte. Ganz im Sinne des endogamen Heiratsverhaltens

108 NAI, M 2534, S. 16, 18.

109 So vermachte er an mehrere Personen aus seinem Umfeld kostbare Gegenstände, etwa eine mechanische Spieluhr an den Domorganisten Thomas Bateson, einen Pelzmantel an ein Mitglied des städtischen Patriziats und einen – wahrscheinlich kunstvoll verzierten – Dolch an seine Enkelin Catherine Synnod. Fast alle Immobilien erhielt seine Frau. NLI, GO MS 290, S. 23.

110 RCB, C.6.1.26.3, Nr. 21. Nach Bullocks Tod war das Gasthaus vorübergehend von einem „Master Haterman“ geführt worden. Vgl. ebd., 26.1, fol. 91v: Vertrag mit Bullock „of a cellar there (...) with the outstalls, *later Hatermans*.“ (Hervorhebung durch mich). Über diese Person liegen keine Informationen vor.

111 NAI, M 2534, S. 23 f. (Hervorhebung durch mich). Weitere Belege zu Gaydon: RCB, C.6.1.26.3, Nr. 24 (Account of Edward Perry, Proctor, 1635): „Edward Caydon for the Cellar Called Hell“ (Pacht: 1/15/0 irische Pfund). Nr. 28 (A Rent Roll of 1645, when Mr Boswell was Proctor); C.6.1.26.4, Nr. 1, Nr. 2.

112 Wie aus zeitgenössischen genealogischen Einträgen hervorgeht, hatte *Alderman* John Gaydon sieben Kinder, darunter zwei Söhne, Nicholas und Richard. NLI, GO MS 64, Bd. 1, fol. 9. Nicholas Gaydon hatte nur einen einzigen Sohn, John, der allerdings bereits vor seinem Vater starb. GO MS 66, Bd. 3, fol. 22: „John only childe of Nicolas Geydon of Irishton, *deceased before his father* the xiiiith of Aprill 1610.“ [Hervorhebung durch mich.] Richard Gaydon hatte ebenfalls keinen Sohn namens Edward. Ebd., fol. 111.

113 LENNON, *Lords of Dublin*, S. 253 f.

städtischer Eliten in der Frühen Neuzeit unterhielten die Familien Gaydon und Usser zudem verwandtschaftliche Beziehungen, so dass sich die Besitzer der unmittelbar benachbarten Gasthäuser Hell und Half Moon wohl auch familiär nahestanden.¹¹⁴

Dass Edward Gaydon sich als Protestant verstand, ist wenig wahrscheinlich. Denn wie aus zeitgenössischen genealogischen Aufzeichnungen hervorgeht, war im Dezember 1621 ein Simon Gaydon in Dublin verstorben. Bei diesem Simon Gaydon handelte es sich mutmaßlich um Edward Gaydons Vater, hatte er doch vier Söhne hinterlassen: Daniel, John, Samuel – und Edward.¹¹⁵ Simons Gaydons Söhne waren aus dessen Ehe mit Hester, der Tochter eines flämischen Kaufmanns, hervorgegangen und wohl in einem katholischen Umfeld aufgewachsen.¹¹⁶ Hester Gaydon war nämlich eine äußerst engagierte Katholikin, die aus diesem Grund nach dem Tod ihres Mannes im Blickfeld der anglikanischen Kirchenleitung auftauchte. So berichtete Erzbischof Lancelot Bulkeley in seinem bereits mehrfach erwähnten Visitationsbericht aus dem Jahr 1630 von einem *mass house* in der Pfarrei St. Michan nördlich der Liffey, das offenbar von einer resoluten Witwe eingerichtet worden war: „the Widow Gaydon or Geaton“.¹¹⁷

Ob Edward Gaydon in die konfessionellen Fußstapfen Hester Gaydons getreten war und sich tatsächlich als Katholik verstand, ist unbekannt. Aber gerade die Tatsache, dass sich sein sozialer Status zweifelsfrei ermitteln lässt, während konfessionelle Aspekte allenfalls indirekt erschlossen werden können, ist aufschlussreich. Denn für die Frage, wer in der Krypta der Christ Church Cathedral und damit im symbolischen Zentrum des städtischen Protestantismus ein Gasthaus betreiben durfte, waren konfessionelle Erwägungen eben nicht relevant – und sie wurden daher auch nicht aktenkundig. Ganz anders der sozioökonomische Status, der für das anglikanische Domkapitel finanziell von größter Bedeutung war und der sich deshalb vielfach bereits aus den kirchlichen Rechnungsbüchern ergibt.

114 Ebd., S. 75. Zur Partnerwahl in der Frühen Neuzeit vgl. grundlegend SABEAN, Kinship in Neckarhausen, bes. S. 187–207; DERS., Property, Production and Family in Neckarhausen. Vgl. zudem LANZINGER, Verwaltete Verwandtschaft; SCHLUMBOHM und DUHAMELLE (Hrsg.), Eheschließungen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts; JORIS, Kinship and Gender; HACKE, Women, Sex and Marriage in Early Modern Venice; TEUSCHER, Bekannte – Klienten – Verwandte.

115 NLI, GO MS 66, Bd. 3, fol. 111.

116 Ebd.

117 RCB, D.6.29. Ob sich hinter dieser Person tatsächlich Hester Gaydon verbirgt oder ein anderes weibliches Mitglied der Familie, lässt sich nicht mit absoluter Sicherheit klären.

Tab. 3: Gaststätten in der Krypta der Christ Church Cathedral und ihre Betreiber.

Quellen: NAI, M 2534; NLI, GO MS 64–66, 290; RCB, C.6.1.17/26.

	Ersterwähnungen	Betreiber seit ca. 1600
Hell	nach 1569: „This Cellar [is] called Hell.“ nach 1594: „under the Church“	John Bullock (bis 1618) Edward Gaydon (bis 1645)
Half Moon	1542: Gaststätte eines „M[as]t[er] Us[s]her“ 1569; 1592: „under the Church“	Richard Ussher (bis 1625) Robert Ussher (1633/34)
Red Stag	1569; 1597: „under Christchurch“ [17. Jhdt.]: „Coleman holdeth this“ 1633: „Shelton’s Cellar“	William Shelton Master Coleman (1633/34)

Kein Geringerer als Vizekönig Thomas Wentworth hob die ökonomische Bedeutung des Gastgewerbes ausdrücklich hervor. In einem Schreiben an König Karl I. gab er im Juli 1636 an, die Einkünfte der Krone seit seinem Amtsantritt im Jahr 1633 um exakt 96.450 Pfund gesteigert zu haben. Mit rund dreitausend Pfund machte die Vergabe von Ausschanklizenzen auf Grundlage des 1552 bzw. 1621 erlassenen *Licensing Acts* einen nicht unwesentlichen Teil dieser Zusatzeinnahmen aus. Das künftige Steigerungspotential bezifferte Wentworth sogar auf etwa zehntausend Pfund.¹¹⁸ Weitere dreitausend Pfund waren Wentworth zufolge zwischen 1633 und 1636 durch die Besteuerung des Tabakhandels eingenommen worden – und auch diese Geldquelle beruhte in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf der ständigen Expansion des kommerziellen Gastgewerbes.¹¹⁹

Ganz in diesem Sinne erzielte etwa auch Richard Boyle regelmäßige Einkünfte aus der Vergabe von Ausschanklizenzen. So notierte er bereits 1628: „I received of my servant Salisbury xvii li[bra] x s[hillings] and xxviii d[enarii] für the *Lycensing one hundredth Alehousekeepers*.“¹²⁰ Im Dezember 1631 erhielt er von seinen in der Nähe der Stadt Bandon lebenden Pächtern beispielsweise rund zehn Pfund „for li-

118 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 2, S. 8 f. (Auflistung der von Wentworth erzielten Zusatzeinnahmen, 06.07.1636); ebd., S. 13–23 (Wentworth an Christopher Wandesford, 25.07.1636). Siehe dazu die Rechtsgrundlagen: 5/6 Edward VI c25 (1552), in: PICKERING, *Statutes at Large*, Bd. 5, S. 392 f., sowie STC 14174: A Proclamation Concerning Ale-Houses (03.05.1621). 1637 bezifferte Wentworth die erwarteten Sondereinnahmen auf zwei- bis dreitausend Pfund. KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 2, S. 88–93 (Wentworth an Staatssekretär John Coke, 15.08.1637), hier zit. S. 90 f.

119 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 2, S. 8. Künftig rechnete Wentworth mit Einnahmen von rund dreizehntausend Pfund pro Jahr. Vgl. ebd., S. 175 f. (Wentworth an Karl I., 05.06.1638). Zur Bedeutung des Tabaks für die urbane Kultur der Geselligkeit vgl. Kapitel III.4 dieser Arbeit. Seit 1637 war Wentworth in den Tabakhandel maßgeblich persönlich involviert. KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 2, S. 145 f. (Wentworth an Karl I., 18.11.1637); S. 205–208 (Wentworth an Staatssekretär John Coke, 11.08.1638). Kurz zuvor hatte er ein Monopol aus Gründen der Staatsräson noch explizit abgelehnt. Ebd., Bd. 1, S. 400–407 (Wentworth an John Coke, 07.04.1635), hier zit. S. 406. **120** LP I/2, S. 257 (05.04.1628); vgl. ebd., S. 15 f. (26.05.1621).

censing of Alehowskeepers there“.¹²¹ Dass es sich dabei um ein einträgliches Geschäft handelte, das einigen Adligen und Landeigentümern Zusatzeinnahmen von bis zu tausend Pfund pro Jahr bescherte, hatte Boyle im Vorfeld eigens überprüfen lassen.¹²² Und auch der An- und Verkauf von Tabak spielte in seinen finanziellen Erwägungen nachweislich eine Rolle.¹²³ „[M]y Lord of Cork loseth not his share“, wie Wentworth die finanziellen Bemühungen seines Rivalen kommentierte.¹²⁴

Selbst aus der Sicht zentraler Akteure der Anti-Gaststätten-Kampagne in Dublin, zu denen Wentworth zählte, bestand also kein Zweifel daran, dass *alehouses* für die Landesregierung von größter finanzieller Bedeutung waren (der englische Staatssekretär John Coke sprach daher im Juni 1637 explizit von einem „welcome business“).¹²⁵ Und so war auch das anglikanische Domkapitel der Christ Church auf die lokalen Steuer- und Pachterträge, die rund ein Drittel der Unterhaltskosten der Kathedrale deckten, elementar angewiesen.¹²⁶ Dass diese ökonomischen Aspekte in einem gewissen Spannungsverhältnis zu konfessions- und konsumpolitischen Regulierungsversuchen standen, wurde auch durchaus wahrgenommen. So schrieb Wentworth im Januar 1634, die Lizenzierung von *alehouses* widerspreche letztlich dem Versuch, „to repress the infinite Excess of Drunkenness in this Kingdom“.¹²⁷

Während John Bramhall also ganz im Sinne einer konfessionspolitischen Konsumkritik ausschließlich konfessionelle Kriterien anlegte, war der Konfessionsfaktor mit Blick auf die Pächter bzw. Betreiber tatsächlich kaum von Bedeutung. Die zeitgenössische Formel lautete demnach hier: Status und Vermögen statt Konfession. Gerade weil konfessionelle Aspekte hier keine Rolle spielten, so lässt sich vermuten, verurteilte Bramhall, der gemeinsam mit den Laudianern für eine tiefgreifende konfessionspolitische Normierung eintrat, die Vorgänge im Umfeld der anglikanischen Hauptkirche Irlands auf das Schärfste.

Zweitens lässt der deutlich herausgehobene sozioökonomische Status der Gastwirte – sie gehörten ausnahmslos der Dubliner Oberschicht an – in der bisherigen Forschung vertretene Ansichten fraglich erscheinen. Denn im Anschluss an Peter Clark gilt bislang zumeist die Auffassung, Trinkstuben seien auf den Britischen Inseln „by the poor for the poor“ betrieben worden und daher ein urbanes Unterschichtenphänomen – und zwar auf der Konsumenten- ebenso wie auf der Anbieter-

121 LP I/3, S. 115 (22.12.1631).

122 CHA, CM XI/53 (Robert Waller an Boyle, 26.06.1620).

123 LP I/4, 214 (05.12.1636).

124 KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 1, S. 190–194 (Wentworth an Lord Treasurer Richard Weston, 31.01.1624), hier zit. S. 192: „[B]ut the the Liberty of granting Licence by mean Lords within their own Seignories must be altogether restrained, which they now make Benefit of, *and as I understand, my Lord of Cork loseth not his share amongst them.*“ (Hervorhebung durch mich).

125 KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 2, S. 80–82 (Staatssekretär John Coke an Wentworth, 17.06.1637).

126 Vgl. GILLESPIE, Crisis of Reform, S. 200. Siehe Kapitel V.8 dieser Arbeit.

127 KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 1, S. 190–194 (Wentworth an Weston, 31.01.1624), hier zit. S. 192.

seite.¹²⁸ In Dublin war dies nicht der Fall. Ganz im Gegenteil wurde der Betrieb von Gasthäusern im Umfeld der Christ Church von der lokalen Elite nahezu monopolisiert.

Vergleichbare Befunde liegen bereits für Kontinentaleuropa vor. So hat Beat Kümin nachgewiesen, dass Gastwirte etwa in der Eidgenossenschaft sowie im Alten Reich zumeist relativ vermögend waren und als zentrale Figuren im Gemeindeleben für nahezu alle kommunalen Ämter in Betracht kamen.¹²⁹ Zugleich verfügten sie über wertvolle Kontakte und galten als wichtige Vermittler im frühneuzeitlichen Patronagesystem.¹³⁰

Die für Dublin erzielten Befunde legen nun nahe, dass dies womöglich auch auf den Britischen Inseln der Fall gewesen sein könnte, zumal für das englische York zuletzt ähnliche Ergebnisse vorgelegt wurden.¹³¹ Die im Anschluss an Peter Clark vielfach vertretene Armutsthese wäre demnach zu revidieren. Eine solche Neubewertung könnte zugleich zu einer präziseren Analyse gemischtkonfessioneller Gemeinschaften in der Frühen Neuzeit beitragen: Der geteilte exponierte soziale Status war offenbar dazu in der Lage, konfessionelle Differenzen zu überschreiben. Denn angesichts dessen, was für die Akteure auf dem Spiel stand, bestanden erhebliche Anreize, diese potenziell konfliktgenerierende Unterscheidungskategorie situativ ruhen zu lassen.¹³² Gegenüber älteren Vorstellungen einer Omnipräsenz religiös-konfessioneller Unterscheidungen ist daher verstärkt auf solche Prozesse des *undoing difference* zu achten, in denen die Neutralisierung von Konfession gerade auf der Aktua-

128 Vgl. grundlegend CLARK, *The Alehouse and the Alternative Society*, S. 53. Ganz in diesem Sinne hat Mark Hailwood diese Vorstellung zuletzt als „historiographical commonplace“ bezeichnet und sie kritisch hinterfragt. HAILWOOD, *Alehouses and Good Fellowship*, S. 39–58, hier zit. S. 47.

129 KÜMIN, *Drinking Matters*, S. 54–60; DERS., *Public Houses and Civic Tensions in Early Modern Bern*, hier S. 92–93; SCHWERHOFF, *Die „Policey“ im Wirtshaus*, S. 182–183; BRENNAN et al. (Hrsg.), *Public Drinking in the Early Modern World*, S. 115 f. Vgl. dazu bereits PEYER, *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus*, S. 270–273. In den ländlichen Kantonen der Schweiz eröffneten einflussreiche Familien regelmäßig Gasthäuser, um ihre landwirtschaftlichen Erträge besser vermarkten zu können. In Köln war der Verkauf von Wein seit dem Spätmittelalter ein bürgerliches Privileg mit hohem Sozialprestige. Für England hat zuletzt HAILWOOD, *Alehouses and Good Fellowship*, S. 102–104, gezeigt, dass auch dort Kleriker vereinzelt *alehouses* betrieben.

130 KÜMIN, *In Vino Res Publica?*, S. 71–72; PFISTER, *Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, hier bes. S. 47. Zur sozialen Funktion frühneuzeitlicher Patronagebeziehungen vgl. THIESSEN, *Diplomatie und Patronage*; GRÜNE und SLANIČKA (Hrsg.), *Korruption*; OSBORNE, *Dynasty and Diplomacy*; EMICH et al., *Stand und Perspektiven der Patronageforschung*; KETTERING, *Patronage*; grundlegend REINHARD, *Papa Pius II.*

131 WITHINGTON, *Intoxicants and the Early Modern City*, bes. S. 137–140, 153. Vgl. bereits CHATRES, *The English Inn*, S. 169.

132 Vgl. grundlegend HIRSCHAUER, *Zweigeschlechtlichkeit*, S. 671, 676–678 (dort *undoing gender*); KOTTHOFF, *Was heißt eigentlich doing gender?*, S. 132–146; DEGELE und WINKER, *Intersektionalität als Mehrebenenanalyse*, S. 5. Vgl. auch die Beiträge von Matthias Bähr, Florian Kühnel sowie Xenia v. Tippelskirch in BÄHR und KÜHNEL (Hrsg.), *Verschränkte Ungleichheit*.

lisierung bzw. sozialen Privilegierung ständischer und ökonomischer Faktoren beruhte.

6 Alehouses als ‚metadoxe‘ Räume

Die punktuelle Analyse ausgewählter Personen, die im frühneuzeitlichen Dublin als Betreiber von Gaststätten in Erscheinung traten, erlaubt jedoch kaum Rückschlüsse auf konkrete Geselligkeits- und Konsumpraktiken. So ist etwa fraglich, inwieweit John Bullock, der sich neben Hell um zahlreiche weitere Betriebe kümmern musste und der zudem politisch ein gefragter Mann war, tatsächlich in das Tagesgeschäft in seinem Gasthaus involviert war. In den erwähnten Forschungen zu Kontinentaleuropa wird daher betont, dass sich vermögende Pächter oft auf unternehmerische Grundsatzentscheidungen beschränkten. Die eigentliche Bewirtung der Gäste delegierten sie zumeist an Angestellte.¹³³ Um die Rolle konfessioneller Aspekte näher zu bestimmen, ist deshalb danach zu fragen, wer sich im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts in der Krypta der Christ Church aufhielt: Welche Rolle spielten soziale, ökonomische und konfessionelle Einflussfaktoren?

Für Gaststätten des frühen 17. Jahrhunderts ist es angesichts der zumeist unbefriedigenden Quellenlage in aller Regel kaum möglich, präzise Gästeprofile zu rekonstruieren.¹³⁴ Für die Dubliner Christ Church kann jedoch aufgrund der detailliert belegten baulichen Beschaffenheit der Lokale der Nachweis erbracht werden, an welchen Kundenkreis sie sich richteten. Außerdem erweist sich die zeitgenössische Außenwahrnehmung als hilfreich. Zahlreiche Äußerungen weltlicher und kirchlicher Amtsträger, die darauf abzielten, die Lokale in der Krypta der Kathedrale auf die politische Agenda zu setzen, weisen bis zu einem gewissen Grad auf die tatsächlichen Verhältnisse im Dombezirk hin: Obwohl sie zumeist zutiefst parteiisch waren, beschrieben sie dennoch verbreitete Geselligkeits- und Konsumformen, an denen sich ihre Kritik entzündete.

133 Vgl. etwa KÜMIN, *Drinking Matters*, S. 55–57.

134 Vgl. RAU, *Räume der Stadt*, bes. S. 349–353, 394; KÜMIN, *Wirtshäuser als frühneuzeitliche Kommunikationszentren*, hier S. 96–99; DERS., *Useful to Have*, S. 157 (mit weiteren Verweisen); SCHWERHOFF, *Die „Policey“ im Wirtshaus*, S. 183. In aller Regel liegen erst ab dem späten 17. Jahrhundert Quellen in größerer Zahl vor. So wurden im Rahmen der frühneuzeitlichen Ordnungsgesetzgebung z. T. Meldeformulare mit detaillierten Informationen über die beherbergten Personen angelegt (vollständige Gästelisten haben sich besonders aus dem 18. Jahrhundert erhalten). In Einzelfällen wurden Stammgäste in so genannten ‚Anschreibekarten‘ explizit erwähnt. In exklusiveren Lokalen wurden schließlich zu besonderen Anlässen Speisekarten gedruckt, in denen die Gastgeber der jeweiligen Festveranstaltung zumeist namentlich auftauchten. Vgl. SCHWERHOFF, *Köln im Ancien Régime*, S. 248 (Beispiel eines Meldeformulars aus der Mitte des 18. Jahrhunderts). Vgl. schließlich einschränkend, allerdings im Hinblick auf die Situation in Frankreich, RAU, *Räume der Stadt*, S. 50: „Gasthäuser [sind] – zumindest in französischen Archiven, wenn keine Verluste zu verzeichnen sind – die mit am bestdokumentierten Ort der öffentlichen Soziabilität in der Frühen Neuzeit.“

Bauliche Struktur

Gewerbliche Gaststätten waren in der Frühen Neuzeit verschieden aufgebaut. Einerseits existierten Betriebe, die ein kommerziell abgestuftes Angebot an Speisen und Getränken sowie Übernachtungsmöglichkeiten bereitstellten. Diese Gasthäuser bildeten zumeist ein spezifisches Profil aus: Luxuriöse Fürstenherbergen, bürgerliche Wirtshäuser und Schlafsäle für ärmere Reisende richteten sich an verschiedene Marktsegmente. Für exklusivere Lokale, die zumeist von wohlhabenden Gästen aufgesucht wurden, war auf den Britischen Inseln bereits seit dem Mittelalter der Begriff *inn* üblich. Sie wurden in der Regel in großen, verhältnismäßig aufwendig gestalteten Gebäuden betrieben.¹³⁵ Andererseits existierten in großer Zahl Trinkstuben, die nahezu ausschließlich dem Konsum von Alkohol dienten. Dort gab es zumeist weder separate Gästezimmer noch Küchen- und Lagerräume.¹³⁶ „At the bottom of the victualling hierarchy“ wurden spärlich eingerichtete Kellerräume mit Alkoholausschank in aller Regel als *alehouses* bzw. *tippling rooms* bezeichnet.¹³⁷

Die Räumlichkeiten der von John Bullock und Edward Gaydon betriebenen Gaststätte Hell lassen sich auf der Basis mehrerer außergewöhnlicher Quellenfunde nahezu exakt rekonstruieren. Im Sommer 1701 wurden im Rahmen rechtlicher Auseinandersetzungen zwei Skizzen angefertigt, die „the Cellar called Hell“ im Grundriss zeigen.¹³⁸ Obwohl sie damit fast siebzig Jahre nach den Ereignissen um John Bramhall entstanden waren, gewähren sie doch gewisse Einblicke in die frühere bauliche Beschaffenheit des Lokals: Es handelte sich um einen mehr als einhundert Quadratmeter großen Kellerraum direkt unter der King’s Bench, einem der vier königlichen Gerichte in Irland, den so genannten Four Courts.¹³⁹ In der Christchurch Lane westlich der Kathedrale, die in nördlicher Richtung auf die St. John’s Lane führte, befand

135 Vgl. im Überblick HAILWOOD, *Alehouses and Good Fellowship*, S. 1–13. So existierten bereits seit dem Spätmittelalter eine Vielzahl von Tavernen (*taverns*), die sich gerade dadurch auszeichneten, dass sie in eigens zu diesem Zweck eingerichteten Lokalen alkoholische Getränke – in der Regel Wein – an eine überwiegend gehobene Kundschaft ausschenkten.

136 BROWN, *Drinking Houses*, hier zit S. 64.

137 CLARK, *The Alehouse and the Alternative Society*, S. 49.

138 Bauliche Veränderungen, die die grundlegende Raumaufteilung in der Krypta betrafen, wurden zwischen 1634 und 1701 sehr wahrscheinlich nicht vorgenommen. RCB, C.6.3.6.2 (*Survey and Map of a Cellar Called Hell, Surveyed by Abraham Carter, 23.07.1701*); 6.3 (*Map of the Cellar Called Hell under the Exchequer Court, Surveyed in September 1701 by Abraham Carter and Abstracted out in October 1731 by Thomas Cave*). Die zweite, im September 1701 angefertigte Karte ist wesentlich detaillierter. Beispielsweise war Hell inzwischen exakt vermessen worden. Die Daten wurden von mir annäherungsweise ins metrische System übertragen. Im Original war die Westseite mit insgesamt 57 Fuß angegeben worden, die Ostseite mit 63 Fuß, die Nordseite mit 53 Fuß und die Südseite mit 22 Fuß. Beide Pläne waren maßstabsgetreu, wobei im Juli 1701 anscheinend zunächst nur ein Teil des Kellers vermessen worden war. Im Zweifel folge ich der detaillierten Darstellung der zweiten Karte.

139 Ebd., 6.3 (September 1701); 6.2 (23.07.1701): „The stairs going to the high court of Chancery“.

sich zum Zeitpunkt der Vermessung der Kellereingang. Die Nordseite von Hell war Teil der Domkrypta, wie die explizite Erwähnung der Kirche („Christ Church Wall“) verdeutlicht. Die Gaststätte konnte von hier aus betreten werden. An der Ostseite von Hell lag ein kleines Hinterzimmer („the backside“). Mit hoher Wahrscheinlichkeit befand sich hier ursprünglich ebenfalls ein Eingang, durch den Gäste vom Kirchhof aus ins Innere gelangen konnten (Abb. 9).

Informationen über die Lage von Hell lassen sich zudem aus einem archivalisch überlieferten, mutmaßlich Anfang des 18. Jahrhunderts angefertigten Stadtplan gewinnen (der genaue Entstehungszeitpunkt ist unbekannt). Auch dort wird die Gaststätte ausdrücklich erwähnt. Die Angaben aus dem Jahr 1701 bestätigen sich hier: Hell lag direkt unter dem Kirchhof (im Stadtplan: Christ Church Ya[r]d) südlich der Four Courts, zwei Türen führten auf die Christchurch Lane. (Abb. 10)¹⁴⁰

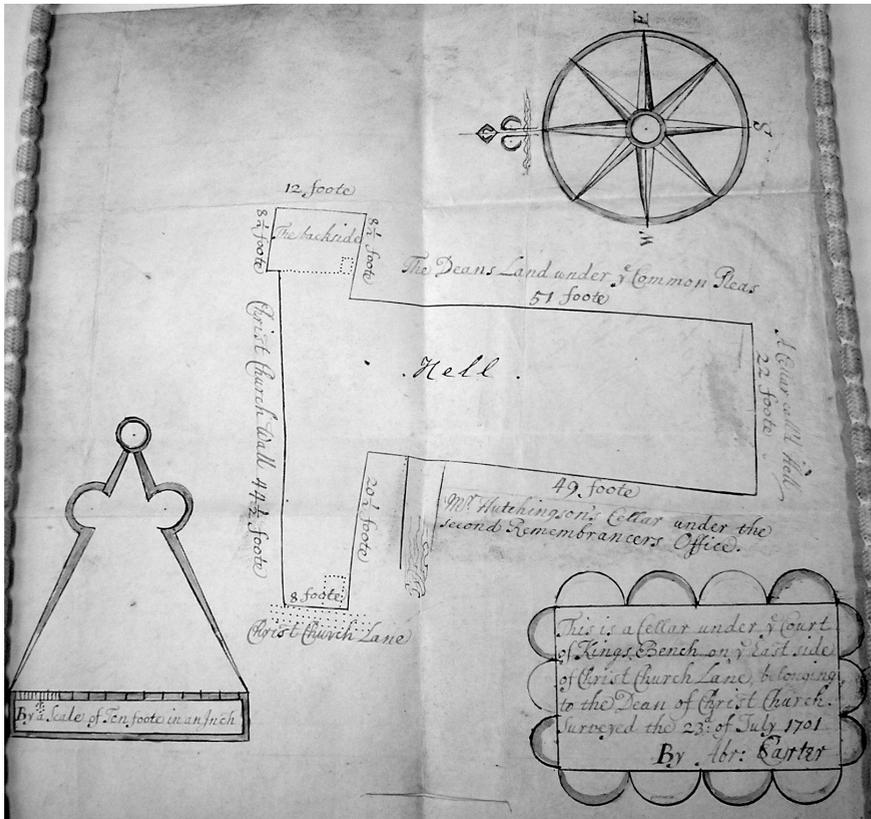


Abb. 9: Die Gaststätte Hell, Grundriss aus dem Jahr 1701. Representative Church Body Library, Dublin, C.6.3.6.3

140 NAI, M 2533 (Volume of Copies of Documents, Diocese of Dublin), S. 251 ff. (Karten verschiedener Dubliner Kirchspiele).

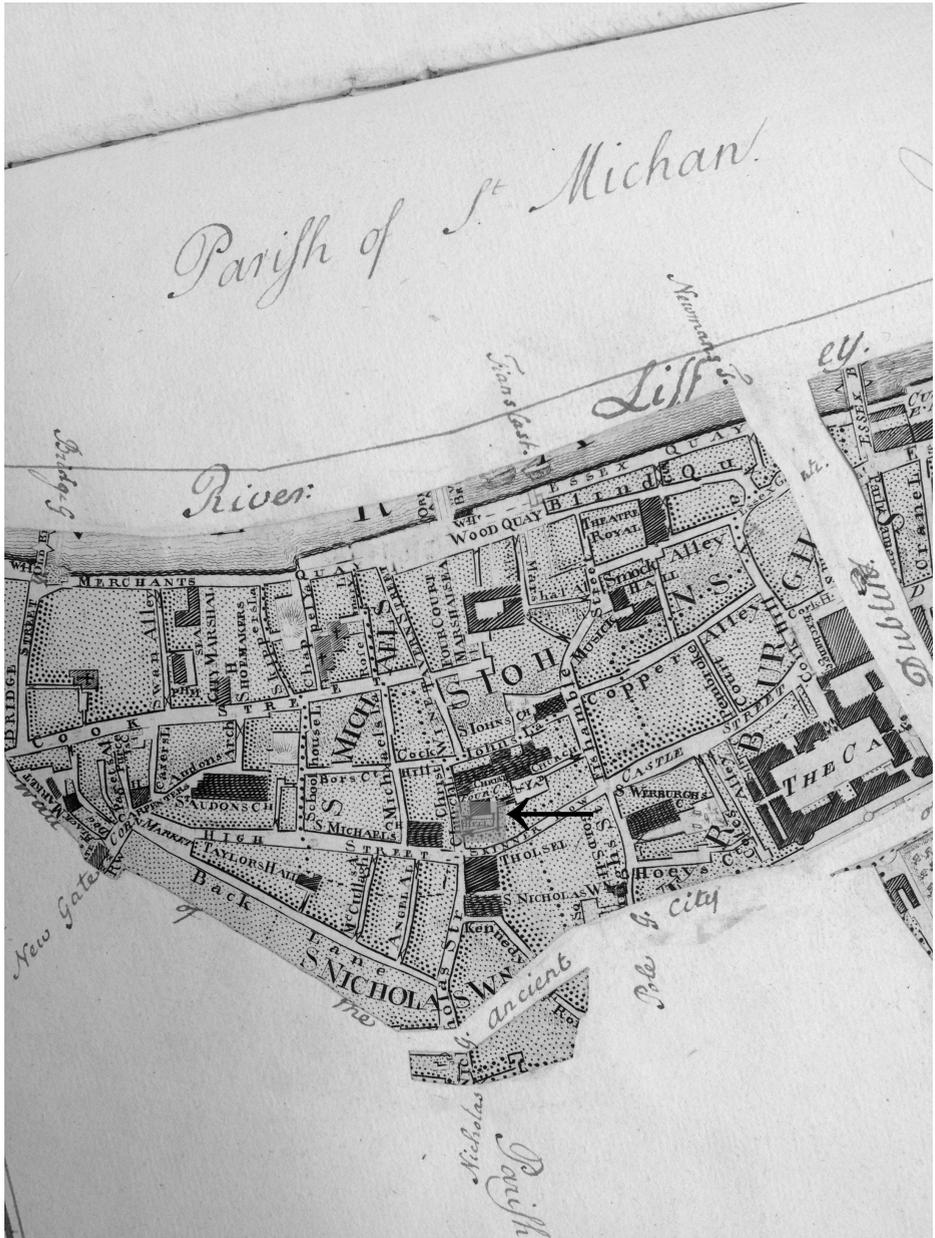


Abb. 10: Die Christ Church Cathedral und die angrenzenden Kirchspiele St. John und St. Michael. Die Gaststätte Hell befindet sich im Süden der Kathedrale (Pfeil). Gedruckte Karte mit handschriftlichen Ergänzungen, frühes 18. Jahrhundert. National Archives of Ireland, Dublin, M 2533.

Bei Hell handelte es sich um ein *alehouse*: Wie die beiden im Jahr 1701 angefertigten Skizzen belegen, wurde es in einem Keller betrieben, der von verschiedenen angrenzenden Straßen und Gebäuden aus betreten werden konnte, und besaß weder Gästezimmer noch eine Küche – alles Kennzeichen einfacher Trinkstuben zu jener Zeit. Dieser Befund ist zunächst im Hinblick auf damalige Konsumpraktiken aufschlussreich. Denn wie in *alehouses* üblich wurden in Hell zwar sicherlich einige wenige kalte Speisen angeboten, etwa Brot, Käse und Pasteten. Das Kerngeschäft bestand jedoch im Verkauf von Alkohol, besonders von so genanntem *small beer*, das mit einem relativ geringen Alkoholgehalt (ca. zwei Prozent) für die tägliche Ernährung eine wichtige Rolle spielte.¹⁴¹ Dass auch im näheren Umfeld der Gaststätte alkoholische Getränke konsumiert wurden, etwa auf dem Kirchhof oder gar im eigentlichen Kirchenraum, ist sehr wahrscheinlich. Trinkstuben betrieben fast immer auch einen Straßenverkauf.¹⁴²

Dass Hell ein *alehouse* war, ist auch mit Blick auf das Gästeprofil instruktiv. Wie die Forschung betont, waren *alehouses* in der Frühen Neuzeit kaum von sozialen Zugangsbeschränkungen geprägt. Aus diesem Grund wurden sie zuletzt als Rückgrat einer ständeübergreifenden „Good Fellowship“ charakterisiert: Angehörige verschiedener Sozialmilieus kamen dort relativ zwanglos zusammen.¹⁴³ Im Gegensatz zu älteren Ansichten hat sich inzwischen deutlich gezeigt, dass beispielsweise auch Frauen zu den üblichen Gästen gehörten.¹⁴⁴ Zwar wurden die rituellen Regeln der ständischen Gesellschaft keineswegs außer Kraft gesetzt. Das Kriterium der ständischen Ehre blieb weiterhin wichtig.¹⁴⁵ Die relativ allgemeine Zugänglichkeit solcher Trinkstuben war jedoch ein wichtiges Charakteristikum von Urbanität in der Frühen

141 HAILWOOD, *Alehouses and Good Fellowship*, S. 11, 20; MULDREW, *Food, Energy and the Creation of Industriousness*. In der Tradition spätmittelalterlicher kommerzieller Gastlichkeit war es in Dublin außerdem üblich, *tippling rooms* in Privatwohnungen zu betreiben. BL, Egerton MS 1765 (*Trade Guilds of Dublin*), fol. 36v. Generell war die Grenze zwischen Gast- und Privathaus in Nordwesteuropa weniger strikt als etwa in Südeuropa. Vgl. PEYER, *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus*, S. 222; SCHWERHOFF, *Die „Policey“ im Wirtshaus*, S. 185.

142 Vgl. etwa HAILWOOD, *Alehouses and Good Fellowship*, S. 20 f., S. 101–107.

143 HAILWOOD, *Alehouses and Good Fellowship*, S. 39, 42, 74–101. Es handelt sich dabei um einen Quellenbegriff, vgl. etwa: „[T]hat thing which is com[m]only called good fellowship.“ CHA, CM XX/74 (Edmund Spenser an Boyle, 15.06.1639). Vgl. HEISS, *Zentralraum Wirtshaus*; HUNTER, *English Inns*, S. 78. Zu quasiöffentliche Formen und Orten der Vergemeinschaftung vgl. RAU, *Räume der Stadt*, S. 46–51, FRANÇOIS (Hrsg.), *Sociabilité et société bourgeoise*; KÜMIN, *In Vino Res Publica?*, bes. S. 69–72; SCHWERHOFF, *Die „Policey“ im Wirtshaus*.

144 Vgl. etwa TLUSTY, *Crossing Gender Boundaries*, S. 185–198; KÜMIN, *In Vino Res Publica?*, S. 66; FLATHER, *Gender and Space in Early Modern England*; RAU, *Räume der Stadt*, S. 374–375. Noch im 16. Jahrhundert war es in England vollkommen üblich, dass Frauen etwa im Brauereigewerbe tätig waren. Vgl. dazu BENNETT, *Ale, Beer and Brewsters in England*, S.144–157.

145 Besonders in Gaststätten, die sich an eine wohlhabende Kundschaft richteten, herrschten zumeist deutlich sichtbare rituelle Sonderregeln, etwa im Rahmen der Tischgemeinschaften. So galt es als höchst ungewöhnlich, sich sozial zu isolieren oder zwischen verschiedenen Tischgemeinschaften hin- und herzuwechseln. Vgl. etwa SCHWERHOFF, *Die „Policey“ im Wirtshaus*, S. 187.

Neuzeit, ja geradezu eine „zentrale Facette frühneuzeitlicher städtischer Öffentlichkeit“.¹⁴⁶

Für die benachbarten Gaststätten galt dies ebenfalls. Östlich von Hell unter dem Court of Common Pleas befand sich ein weiterer Kellerraum. Dieser gehörte ebenfalls dem Domkapitel. Westlich lagen die Räume eines „Master Hutchingson“.¹⁴⁷ (Abb. 9) Bei beiden Kellern handelte es sich um ehemalige Gaststätten. Dass diese Lokale wohl ebenfalls niedrige soziale Zugangsschwellen aufwiesen, verdeutlicht die in den Quellen übliche explizite Bezeichnung als „Keller“ (*cellar*) bzw. vereinzelt als „Dark Cellar“. Solche kaum ausdifferenzierten Kellerräume waren charakteristisch für *alehouses*.¹⁴⁸

Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass sich in der Krypta der Christ Church Angehörige unterschiedlichster Bevölkerungsgruppen aufhielten. Dies entsprach dem quasiöffentlichen Charakter frühneuzeitlicher *alehouses*. Ständische und soziale Kriterien waren wohl kaum maßgebend dafür, wer zu den Gaststätten Zutritt erhielt. Die in den Quellen nachweisbaren Gasthausbetreiber verfügten damit zwar über einen herausgehobenen sozioökonomischen Status und wiesen als soziale Gruppe eine hohe ständische Kohärenz auf. Bei ihren Gaststätten handelte es sich jedoch wohl um sozial inklusive Zentralräume.

Außenwahrnehmung

Aber welche Rolle spielte die Konfession? Quellen, die darüber in direkter Weise Aufschluss geben, liegen nicht vor. Als weiterführend erweist sich jedoch die Analyse zeitgenössischer Diskurse. So war John Bramhalls Ärger über betrunkene „Papisten“ im Kirchenraum, den er in seinem Bericht an Erzbischof Laud zum Ausdruck brachte, zwar hochgradig polemisch.¹⁴⁹ Dennoch geben seine Äußerungen Aufschluss darüber, was sich dort abgespielt haben könnte: Bramhall nahm Anstoß daran, dass sich in der Christ Church Angehörige aller städtischen Konfessionen auf-

146 Ebd., S. 180; KÜMIN, *Useful to Have*, S. 160 f.: „From the point of view of numbers, locations, patrons, and owners, therefore, inns and taverns appear as *ubiquitous, conveniently located, and broadly accessible establishments*, which answered to local as well as central concerns.“ [Hervorhebung durch mich.] Vgl. ebd., S. 166, wo Kümin die permanente Zugänglichkeit („permanent accessibility“) frühneuzeitlicher Gaststätten als eine ihrer zentralen Eigenschaften hervorhebt. HALLWOOD, *Alehouses and Good Fellowship*, S. 73, spricht in diesem Zusammenhang von einer „ersatz public sphere“.

147 RCB, C.6.3.6.2 (Survey and Map of a Cellar Called Hell, 23.07.1701); 6.3 (Map of the Cellar Called Hell September 1701).

148 Siehe Kapitel V.4 dieser Arbeit. Vgl. RCB, C.6.3.6.2 (Survey and Map of a Cellar Called Hell, 23.07.1701). Einschränkend ist allerdings darauf hinzuweisen, dass der Half Moon in den Quellen vereinzelt auch als „Wine Tavern“ bezeichnet wird. Vgl. etwa RCB, C.6.1.26.3 (Proctors' accounts, 1541–1668), Nr. 2.

149 TNA, SP 16/244/72 (John Bramhall an William Laud, 10.08.1633).

hielten – und angesichts des öffentlichen Charakters der dortigen Gaststätten ist das tatsächlich auch sehr wahrscheinlich.

Bramhall knüpfte hier an gängige rhetorische Strategien an. Konfessionsübergreifende Konsum- und Geselligkeitsformen waren im frühneuzeitlichen Dublin wiederholt scharf kritisiert worden, was nahelegt, dass sie im Alltag verbreitet waren. Der protestantische Pfarrer Stephen Jerome (ca. 1588–1650) hatte beispielsweise bereits vor Bramhall versucht, in der Krypta der Christ Church konfessionspolitische Ordnungsvorstellungen durchzusetzen. In einer 1631 gedruckten Predigt, die Jerome auch tatsächlich in der Christ Church gehalten hatte, warnte er die protestantische Gemeinde vor Katholiken, die angeblich das Seelenheil aller Gläubigen bedrohten. Explizit bezeichnete er sie als „Betrunkene“ (*drunkards*). Damit spielte er auf die spirituellen Gefahren an, die aus seiner Sicht drohten, weil sich in der Domkrypta Angehörige beider Konfessionen aufhielten und dort gemeinsam Alkohol konsumierten.¹⁵⁰

In ähnlicher Weise hatte bereits Vizekönig Arthur Chichester (1563–1625) in einem Brief an den König vor katholischen „Conventicles“ gewarnt, die potentiellen Rebellen angeblich Unterschlupf boten, „where they continuallie sitt and deliberate, noe doubt among them priestes and Jesuites“. Dabei hatte er nicht nur geheime *mass houses* im Blick, wie sie im Dubliner Stadtkern vereinzelt betrieben wurden, sondern vor allem Trinkstuben, die unentwegt von Personen besucht wurden, die Chichester für Katholiken hielt.¹⁵¹

Wie Jerome und Chichester dies hier taten, gehörte es zum diskursiven Standardrepertoire der Frühen Neuzeit, Gasthäuser als Keimzellen einer bedrohlichen Alternativgesellschaft zu attackieren. *Alehouses*, die angesichts ihrer allgemeinen Zugänglichkeit die Ständegesellschaft scheinbar auf den Kopf stellten, gefährdeten diesem Diskurs zufolge die politische Ordnung. Sie mussten daher bekämpft oder wenigstens reguliert werden, um potentielle Verschwörungen bereits im Ansatz zu ersticken.¹⁵² Dass in solchen *alehouses* subversive Pläne gegen den König geschmiedet wurden, war ein verbreiteter Topos, auf den Beamte und Kleriker immer wieder zurückgriffen, da die konfessionellen und sozialen Grenzen, die sie für unentbehrlich hielten, dort nur in Ansätzen existierten.¹⁵³

150 JEROME, *The Soules Centinell*, A3. Vgl. GILLESPIE, *Crisis of Reform*, S. 196.

151 TNA, SP 63/232/92 (Chichester an Jakob I., Mai 1613).

152 CLARK, *The Alehouse and the Alternative Society*, S. 48; HAILWOOD, *Alehouses, Popular Politics and Plebeian Agency in Early Modern England*; LURIA, *Sacred Boundaries*, S. 42. Zugleich konnten die Untertanen den Topos der ‚Alternativgesellschaft‘ für ihre Zwecke instrumentalisieren, um die herrschenden Machtverhältnisse anzugreifen und ihre eigene politische Agenda zu formulieren. Vgl. grundlegend SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance*.

153 CLARK, *The Alehouse and the Alternative Society*, S. 48 „In other words the alehouse was perceived as the command post of men who sought to turn the traditional world upside down.“ (Hervorhebung durch mich). Zugleich waren Gaststätten jedoch für die Norm- und Herrschaftsdurchsetzung äußerst nützlich, da sie nicht zuletzt eine wesentliche Kontrollfunktion erfüllten. So dienten sie als „intelligence centres“, in denen lokale Amtsträger wichtige Informationen abschöpften.

Bramhall verband mit den *alehouses* und ihren Gästen daher konkrete politische Gefahren: „Though there is noe danger of blowing up the assembly above their heads, yet there is of poisoning them with their fumes.“¹⁵⁴ Damit hatte er den Diskurs auf ironische Weise aufgegriffen: Die Formulierung „blowing up the assembly above their heads“ war eine Anspielung auf den englischen *Gunpowder Plot*. Bramhall zufolge lief die politische und konfessionelle Führungselite Dublins beim Besuch der Christ Church Cathedral Gefahr, von alkoholischen Ausdünstungen vergiftet zu werden.

Bramhall ging es dabei um das Gefährdungspotential interkonfessioneller Geselligkeitsformen. Denn ausgerechnet im *Gunpowder Plot* hatten Gaststätten, in die sich Katholiken zurückziehen und in der protestantischen Menge verschwinden konnten, aus obrigkeitlicher Perspektive eine entscheidende Rolle gespielt. Während Guy Fawkes in London versucht hatte, das Parlament in die Luft zu sprengen, hatten seine Mitverschwörer in einem *alehouse* in der Grafschaft Warwickshire auf Nachrichten aus der Hauptstadt gewartet. Aus der Sicht englischer Protestanten demonstrierte der *Gunpowder Plot* daher nachdrücklich, dass Trinkstuben die politische Stabilität gefährdeten. Diese Vorstellung war Wasser auf die Mühlen der zeitgenössischen Konsum- und Wirtshauskritik, die immer auch konfessionell überformt war: Der *Gunpowder Plot* galt als katholische Verschwörung.¹⁵⁵

Vor einem *irischen* Pulveraufstand zu warnen, war daher auch nicht ungewöhnlich. Die zeitgenössische Publizistik gab irischen Katholiken vereinzelt sogar die Schuld am englischen *Gunpowder Plot*, so etwa die vermutlich bereits 1606 (bzw. 1609) verfasste Schrift *Trayterous Percyes and Catesbyes Prosopopeia* des englischen Studenten Edward Hawes, die sogar ein fiktives Schuldeingeständnis irischer Verschwörer enthielt.¹⁵⁶ Dass mit Blick auf einen möglichen irischen Verschwörerkreis zu wenig unternommen wurde, betonte etwa der anglikanische Bischof von Cork,

KÜMIN, *Useful to Have*, S. 165. Kümin unterscheidet daher idealtypisch sieben verschiedene Funktionen bzw. Nutzungen frühneuzeitlicher Gasthäuser: 1. Schauplätze von Debatten, 2. Foren politischer Gruppenbildung, 3. Stützpunkte von Widerstandsbewegungen, 4. Plattformen der Normdurchsetzung, 5. Entscheidungsstätten, 6. Repräsentationsorte, 7. Politische Reflektions- und Streitobjekte. Ebd., S. 70.

154 TNA, SP 16/244/72 (John Bramhall an William Laud, 10.08.1633).

155 KÜMIN, *In Vino Res Publica?*, S. 73. In der Folgezeit entwickelten sich vor allem die zahlreichen Ale- und Weinhäuser in London zu Katalysatoren politischer Grundsatzdebatten. Vgl. ZARET, *Petitioning Places*; FREIST, *Wirtshäuser als Zentren frühneuzeitlicher Öffentlichkeit*.

156 Vgl. TNA, SP 63/180/16. Darin ließ Hayes (oder Hawes), der von seinem Verleger als sechzehnjähriger *scholar* aus London angekündigt worden war, die hingerichteten Verschwörer des 5. Novembers ihre Taten in Schafottreden öffentlich bereuen. Das heißt: Ihre abgetrennten Köpfe bereuten den Aufstand, denn Hayes' Traktat enthält zahlreiche Traumsequenzen, die die Gesetze der Physik aufheben. Anschließend überraschten die Köpfe ihr Publikum mit dem Geständnis, die Drahtzieher der Verschwörung seien in Wirklichkeit Iren gewesen. Siehe PALMER, *The Severed Head*, S. 33. In einem Katalog aus dem 19. Jahrhundert wird als Erscheinungsjahr 1609 genannt. Vgl. DRAKE, *Shakespeare and His Times*, S. 332.

John Boyle, ganz explizit: „[M]uch thought, nothing done, great shearing and little woall.“¹⁵⁷ Der protestantische Dubliner Chronist James Ware erwähnte in seinem *Diary* zahlreiche tatsächliche oder vermeintliche Verschwörungen irischer Katholiken.¹⁵⁸

Ganz in diesem Sinne veröffentlichte der bereits erwähnte anglikanische Prediger Stephen Jerome, der schon 1631 als scharfer Kritiker der Dubliner Trinkstuben in Erscheinung getreten war, am Vorabend der *Irish Rebellion* ein Traktat, in dem er die Iren als geborene Verschwörer beschrieb. Mit dem Titel *Treason in Ireland, For the Blowing up of the Kings English Forces, With a Hundred Barrells of Gun-Powder* war es in London gedruckt worden. Eine deutlichere Anspielung auf den *Gunpowder Plot* war kaum denkbar.¹⁵⁹

Wenige Jahre zuvor hatten einige von Protestanten verfasste Gravamina die katholischen Missionare in Irland ausdrücklich für den Pulveraufstand verantwortlich gemacht und sie als „plotters of alle mischiefe, murderers of Kings and overthrowers of Kingdoms“ bezeichnet.¹⁶⁰ Der anglikanische Bischof der nordirischen Diözese Kilmore, William Bedell (1571–1642), datierte schließlich ein 1633 verfasstes Schreiben, das sich mit zahlreichen aus seiner Sicht gefährlichen Aktivitäten irischer Katholiken befasste, keineswegs zufällig auf den Tag „of our joyful Deliverance from the Popish Powder Plot“ (und nicht etwa lediglich auf den 5. November).¹⁶¹ In diskursiver Hinsicht war die Gefahr einer irischen Pulververschwörung allgegenwärtig. Und daher verwundert es auch nicht, dass in der zeitgenössischen Korrespondenz „the restraint of Gundpowder to the English“ zuweilen aktiv gefordert wurde.¹⁶²

Indem John Bramhall auf den *Gunpowder Plot* anspielte und im gleichen Augenblick vor „Papisten“ in der Krypta der anglikanischen Hauptkirche Irlands warnte, formulierte er also eine politische Botschaft: In beiden Fällen konnten sich Katholiken und damit potentielle Staatsfeinde unter die Protestanten mischen. Aus dieser

157 CHA, CM XI/17 (John Boyle an Richard Boyle, 21.04.1620).

158 So etwa DCA, Gilbert Collection, MS 169 (James Ware, Diary), 119 (24.08.1625); 194 (23.11.1628).

159 JEROME, *Treason in Ireland*. Darin beschreibt Jerome einen Fall, der sich in „Rockall“ – gemeint ist vermutlich Rathcoole in der Grafschaft Dublin – abgespielt haben soll. Angeblich hatte der katholische Landeigentümer Patrick Locke einen besonders perfiden Plan entwickelt, um die Truppen des englischen Königs zu besiegen. Die Straße nach Dublin führte über einen nahegelegenen Hügel. Locke hatte erkannt, dass die Armee diesen Hügel überqueren musste, um in die Stadt zu gelangen. Daraufhin ließ Locke einen Tunnel in den Hügel graben und dort einhundert mit Schießpulver gefüllte Fässer deponieren „expecting thereby to blow up the Hill therewith, when the Army marched over it“. Der Plan wurde allerdings entdeckt.

160 TCD, MS 1188 (William Reeves, *Irish Historical Documents*), Gravamina aus dem Jahr 1626.

161 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 146–150 (William Bedell an Thomas Wentworth, 05.11.1633).

162 CHA, CM XXII/86 (William St. Leger an Richard Boyle, 10.11.1641); 889 (Boyle an St. Leger, ohne Datum); vgl. ebd., XII/122 (St. Leger an Boyle, 05.01.1642). Zum Gedenken an den Pulveraufstand wurde am 05.11. landesweit Erinnerungspredigten gehalten. Vgl. PEČAR, *Macht der Schrift*, S. 67; DERS., *Monarchie und Theokratie*, S. 425; WALSHAM, *Catholic Reformation*, S. 45.

obrigkeitlichen Perspektive waren politische Kriminalität und konfessionsübergreifende Soziabilität eng miteinander verbunden.¹⁶³ Diese Rhetorik fiel gerade deshalb auf fruchtbaren Boden, weil sich die Dubliner *alehouses* Anfang des 17. Jahrhunderts jeder konfessionspolitischen Kontrolle entzogen – eine Eigenschaft, die sie gerade zur Zielscheibe der Laudianer machte.¹⁶⁴ Denn je energischer der Diskurs politische Gefahren imaginierte und konfessionelle Defizite herausstellte, umso deutlicher wurde, dass es sich dabei um eine reine Wunschvorstellung der Kirchenreformer handelte – sie forderten das, was ihnen am meisten fehlte: konfessionelle Grenzen.

Daher sollte der Begriff ‚Interkonfessionalität‘ hier nicht verwendet werden: Solange konfessionelle Grenzen nicht relevant waren, bestand auch keine Notwendigkeit, sie zu überschreiten. Ganz in diesem Sinne hat das Sozialprofil der Gasthausbetreiber die situative Zurückstellung konfessioneller Differenzen deutlich gezeigt. Ich plädiere stattdessen dafür, im Anschluss an den Osmanisten Cemal Kafadar von ‚Metadoxie‘ bzw. ‚Konfessionsneutralität‘ zu sprechen: Wer sich in den *alehouses* aufhielt, befand sich in einem konfessionell indifferenten Handlungskontext „beyond doxies“.¹⁶⁵ Diese ‚Metadoxie‘ war es auch, die die Vorgänge im Umfeld der Christ Church aus Sicht der Kirchenreformer höchst kritikwürdig erscheinen ließ. Ihnen war gerade das Fehlen klarer Konfessionsgrenzen suspekt, wie nicht nur Bramhalls wütender Bericht an Laud, sondern auch die Stigmatisierung und Kriminalisierung alltäglicher Vergemeinschaftungsformen als ‚papistisch‘ und damit verschwörerisch eindrücklich dokumentiert.

Im Ergebnis weisen damit sowohl die bauliche Beschaffenheit der Lokale als auch die zeitgenössische Fremdbeschreibung darauf hin, dass der Faktor Konfession hier wohl kaum die universelle Strukturierungskraft besaß, die ihm konfessionszentrierte Narrative zuschreiben. Erstens hat die räumliche Analyse der Gaststätten deutlich gemacht, dass es sich wohl um allgemein zugängliche *alehouses* handelte. Zweitens legt der gasthauskritische Diskurs nahe, dass konfessionelle Differenzen vor dem Eintreffen konfessionspolitisch ambitionierter Akteure aus England hier allenfalls eine Nebenrolle spielten.

7 Diskursiver Kontext: Konsum und Konfession

Während der Konfessionsfaktor also in einigen Fällen deutlich in den Hintergrund trat, wurde er in anderen ganz im Gegenteil gezielt aktiviert. Dies soll im Folgenden

163 Zu politischer Kriminalität in der Frühen Neuzeit vgl. HÄRTER, *Political Crime in Early Modern Europe*; ders., *Early Modern Revolts as Political Crimes*; ders. und DE BENEDICTIS (Hrsg.), *Revolten und politische Verbrechen*; KRISCHER, *Verräter*.

164 WALSHAM, *Charitable Hatred*, S. 275 f.

165 KAFADAR, *Between Two Worlds*, S. 76, definiert ‚Metadoxie‘ folgendermaßen: „[A] state of being beyond doxies, a combination of being doxy-naive and not being doxy-minded.“ Vgl. REINKOWSKI, *Keine Kryptoreligion, aber doch kryptoreligiös*; KAUFMANN, *Conflicts Among Neighbors*, S. 107.

anhand einer Gaststätte gezeigt werden, deren ungewöhnliche Namensgebung noch zu klären ist: Hell. Zwei zeitgenössische Diskurse, die ich nacheinander skizziere, verdeutlichen, dass Gaststätten in der Frühen Neuzeit als religiös-konfessionelle Projektionsflächen fungierten.

Zunächst ist erneut die konkrete räumliche Situation aufschlussreich. Die Gaststätte befand sich unterhalb der wichtigsten Kathedrale Irlands, in der führende Mitglieder der Landesregierung sowie zahlreiche anglikanische Geistliche regelmäßig Gottesdienst feierten. Daher liegt die Vermutung nahe, dass es sich um ein provokantes Wortspiel handelte: In der bedeutendsten Kathedrale Irlands hielt sich die dortige protestantische Gemeinde über der ‚Hölle‘ auf. Vizekönig Thomas Wentworth erwähnte diese räumliche Konstellation ausdrücklich, als er im Dezember 1633 an Erzbischof Laud schrieb, „they are pouring [...] their Drink-Offerings and Incense, whilst we above are serving the high God.“¹⁶⁶ In Anbetracht der räumlichen Situation, so ist anzunehmen, spielten die Betreiber von Hell auf einen einflussreichen zeitgenössischen Diskurs an: Gasthäuser galten als sündhafte ‚Kirchen des Teufels‘.¹⁶⁷

Die Funktionsweise dieses Diskurses zeigt paradigmatisch die 1616 veröffentlichte Schrift *Jus Potandi* des englischen Juristen Richard Brathwait (1588–1673). In dieser als rechtswissenschaftliche Abhandlung getarnten Satire griff der Verfasser die Konsumgewohnheiten seiner Landsleute scharf an. Denn angeblich, so Brathwait, verbündeten sie sich in ihren Trinkstuben mit dem Teufel: „Der Götzendienst [...] wird nun nirgendwo anders als in Gaststätten oder wo man sich sonst zum Schmausen und Saufen trifft [...] verrichtet.“¹⁶⁸

Vergleichbare konsumkritische Bemerkungen, die einen Zusammenhang zwischen Alkoholkonsum und Götzendienst nahelegen, waren im 17. Jahrhundert weit verbreitet. So bezeichnete der Bürgermeister der englischen Stadt Salisbury die *ale-*

166 KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 1, S. 171–174 (Wentworth an Laud, Dezember 1633), hier zit. S. 173. (Hervorhebung durch mich).

167 SCHWERHOFF, Sakralitätsmanagement, S. 59; RAU und SCHWERHOFF, Frühneuzeitliche Gasthaus-Geschichte(n), hier 186–188.

168 MULTIBIBUS, *Ius Potandi*, Positio I (3). An den heutigen Sprachgebrauch angepasste Übersetzung auf Grundlage der Bearbeitung von OBERBREYER (Hrsg.), *Jus Potandi* oder deutsches Zechrecht, S. 5, Art. 3. (Hervorhebung durch mich). Vgl. RAU und SCHWERHOFF, Frühneuzeitliche Gasthaus-Geschichte (n), S. 187. Die Überlieferungsgeschichte des Textes ist kompliziert. Erstmals erschien er 1616 – vermutlich in London – unter dem Pseudonym Blasius Multibibus in lateinischer Sprache. Ebenfalls 1616 erschien die deutsche Bearbeitung eines unbekanntem Herausgebers, der womöglich aus der Nähe der sächsischen Stadt Meißen stammte. 1617 erschienen eine weitere lateinische sowie eine englische Version. Ob Brathwait den Text verfasst oder lediglich übersetzt hatte, ist unklar. Vgl. MULTIBIBUS, *Ius Potandi*, S. 103. Brathwait, der aus einer wohlhabenden Familie in der englischen Grafschaft Cumbria stammte, hatte seit 1604 zunächst in Oxford und dann in Cambridge Jura studiert und sich bei einem anschließenden Londonaufenthalt der Literatur zugewandt. 1610 trat er das Erbe seines Vaters an und machte anschließend als Offizier, Verwaltungsbeamter und königlicher Friedensrichter Karriere. Ebd., S. 104.

houses seiner Stadt als „dens of Sathan“ (Höhlen des Teufels). Mehrere Supplikanten aus der englischen Grafschaft Cheshire beschwerten sich gegenüber der lokalen Obrigkeit über ihre trinkenden und daher angeblich „profanen“ Nachbarn, die keinerlei Respekt vor dem Seelenheil gottesfürchtiger Christen hätten.¹⁶⁹ Auch John Bramhall griff auf diese Vorstellung zurück, indem er den „Rauch“ hervorhob, der aus den Tiefen der Dubliner Kathedrale an die Oberfläche gelangte.¹⁷⁰ Vizekönig Wentworth sprach von „Drink-Offerings“ und insinuierte so ebenfalls die Verehrung eines Götzen – oder gar des Teufels.¹⁷¹ Besonders drastisch fiel ein 1655 verfasstes Pamphlet aus, das „Ale-houses“ explizit als „Hell-houses“ attackierte und sie für nahezu alle sozialen Probleme verantwortlich machte: „[T]hese are the nurseries of all riots, excess and idleness, making our Land another Sodom.“¹⁷²

Wer eine Gaststätte als ‚Hölle‘ bezeichnete, spielte also auf verbreitete Vorstellungen an. Der konsumkritische, mit religiösen Bildern operierende Diskurs, wie er sich bei Brathwait, Bramhall und Wentworth nachweisen lässt, wurde damit in gewisser Hinsicht in sein Gegenteil verkehrt: Wer sich in Hell aufhielt, musste damit rechnen, von kirchlichen Amtsträgern und städtischen Verwaltungsbeamten besonders kritisch beäugt zu werden, was die kommerzielle Ausstrahlung des Lokals allerdings kaum beeinträchtigt haben dürfte, ja sie womöglich sogar noch steigerte.¹⁷³ Fungierte die exzessive Normüberschreitung, die der Diskurs unentwegt diagnostizierte, also sogar als ‚Werbestrategie‘?

Dass das der Fall war, lässt sich zwar nicht mit absoluter Sicherheit beweisen. Allerdings war gerade das Fehlen eindeutiger – und damit gefährlicher – zeitgenössischer Aussagen für herrschaftskritische Aneignungs- und Umdeutungsprozesse charakteristisch. Sie beruhten fast immer auf subtilen Botschaften, für die der Politikwissenschaftler James C. Scott den Begriff der *hidden transcripts* geprägt hat.¹⁷⁴ Fest

169 Vgl. HAILWOOD, Alehouses and Good Fellowship, S. 59, S. 102.

170 TNA, SP 16/244/72 (John Bramhall an William Laud, 10.08.1633).

171 KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 1, S. 171–174 (Wentworth an Laud, Dezember 1633), hier zit. S. 173. Wie der für die katholische Liturgie zentrale „Weihrauch“ (*incense*) verdeutlicht, war dieser Götzendienst für Wentworth wohl zugleich katholisch.

172 YOUNGE, The Blemish of Government, London 1655 (STC 1753:27). In seinem 1617 erschienenen Hauptwerk *Lucifers Königreich* bezeichnete der bayerische Hofbibliothekar und Jesuitenpater Aegidius Albertinus (1560–1620) Gaststätten sogar als „der Höllisch Schlund“ – das Tor zur Hölle. ALBERTINUS, *Lucifers Königreich*, S. 202: „Die Wirths- und Sauffhäuser seynd nun mehr schier nichts anders, als ein Zunder und Schuel, *aller irdischen und höllischen Laster* [...] Unendlich vil tausent arme Seelen gehen in den Wirthshäusern zu grundt.“ (Hervorhebung durch mich). Vgl. SCHWERHOFF, Die „Policey“ im Wirtshaus, S. 180

173 Zu solchen Labeling-Prozessen vgl. SCHWERHOFF und PILTZ (Hrsg.), Gottlosigkeit und Eigensinn; KÄSTNER und SCHWERHOFF, Religiöse Devianz, S. 27–34, NEUMANN, Reformation als religiöse Devianz?, hier S. 120–122; PILTZ, Reinheit oder Frieden? Vgl. grundlegend BECKER, Außenseiter. DWELLING, Das Label und die Macht.

174 Vgl. SCOTT, Domination and the Arts of Resistance, bes. S. 18 f. Vgl. zudem FRIEDEBURG, Ländliche Gesellschaft und Obrigkeit, bes. S. 19–28. Solche *hidden transcripts* setzten zugleich die Bereitschaft voraus, mit religiöser Devianz spielerisch umzugehen: Der Scherz funktionierte, gerade weil er in

steht, dass konsumkritische Vorstellungen im Umfeld der Dubliner Kathedrale massiv religiös aufgeladen und mit Sittlichkeits- und Reinheitsaspekten verbunden wurden. Der Konsum von Rauschmitteln galt dabei als religiös-konfessioneller Normverstoß. Insofern kann wohl tatsächlich von einer Aktivierung der Konfession zugunsten unterschiedlicher – konfessionspolitischer, womöglich aber auch ökonomischer – Ziele gesprochen werden, auch wenn dies den Gästen nicht in allen Fällen bewusst gewesen sein wird.¹⁷⁵

Ein zweiter, mit Konsumformen operierender Diskurs, der in der Christ Church von Bedeutung war, besaß ebenfalls eine fundamentale religiös-konfessionelle Dimension: die Sprache des Tabaks.

Anders als in Afrika, wo bereits seit dem Mittelalter Cannabis konsumiert wurde, begegnete man der Vorstellung, Substanzen zu inhalieren, im frühneuzeitlichen Europa anfänglich mit Skepsis.¹⁷⁶ Tabak wurde zwar bereits früh aus Amerika importiert und für medizinische Zwecke verwendet. Als Genussmittel wurde er jedoch erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts bedeutsam.¹⁷⁷ Als die erste Tabakernte aus Virginia im Jahr 1618 auf den Londoner Märkten zum Verkauf angeboten wurde, gelangten lediglich rund zwanzigtausend Pfund Tabak nach Europa. Weniger als fünfzehn Jahre später, 1631, wurden bereits die sechzigfache Menge – etwa 1,2 Millionen Pfund – aus den amerikanischen Kolonien auf die Britischen Inseln transportiert.¹⁷⁸ Ganz in diesem Sinne schrieb der kurz zuvor in sein Amt als irischer Vizekönig gelangte Thomas Wentworth im Januar 1634, „it [d. h. der Tabak] is so universally taken in Smoke, Snuff and Chewing, [and] the quantity yearly consumed amongst them is greatly increasing“.¹⁷⁹

Zu diesem Zeitpunkt war Tabak im Umfeld der Christ Church nachweislich erhältlich. In einem Schreiben an Erzbischof Laud erwähnte Wentworth ausdrücklich die dortigen „Tobacco Shops“.¹⁸⁰ So betrieb ein „Master Sutton“ in der bereits mehrfach erwähnten Winetavern Street und damit in unmittelbarer Nähe der Kathedrale ein Ladengeschäft, das zeitgenössischen Verwaltungsakten zufolge unter dem Na-

politischer und religiöser Hinsicht nonkonform war. Vgl. etwa KOSCHORKE, Wahrheit und Erfindung, S. 13–15.

175 Vgl. dazu grundlegend HIRSCHAUER, Zweigeschlechtlichkeit, bes. S. 677 f.

176 BURNS, *The Smoke of the Gods*, hier zit. S. 37.

177 HUGHES, *Learning to Smoke*, S. 37; HARLEY, *The Beginnings of the Tobacco Controversy*.

178 Vgl. im Überblick HAHN, *Making Tobacco Bright*, S. 17–18.

179 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 190–194 (Wentworth an Lord Treasurer Francis Cottington, 31.01.1634), hier zit. 192. Mit Blick auf den wirtschaftlich bedeutenden englischen Markt schrieb der mit Wentworth befreundete Earl of Portland im März 1634: „The Business of Licensing Tobacco Sellers goeth prosperously on beyond expectation.“ Ebd., S. 209 f. (Richard Weston an Wentworth, 10.03.1634).

180 KNOWLER, *Letters and Dispatches*, Bd. 1, S. 171–174 (Wentworth an Laud, Dezember 1633), hier zit. S. 173 „There being divers Buildings erected upon the Fabrick of *Christ-Church*, and the Vaults underneath the Church itself turned all to Alehouses and Tobacco Shops.“ (Hervorhebung im Original).

men „The Black Boy“ bekannt war.¹⁸¹ Dabei handelte es sich um eine Tabakhandlung: Im frühneuzeitlichen Europa wurde der Konsum von Tabak mit den bereits seit dem Mittelalter bekannten Rauch- und Cannabiskulturen auf dem afrikanischen Kontinent assoziiert. Daher verwendeten Tabakhändler oft Abbildungen von schwarzen Afrikanern – im 17. Jahrhundert sprach man von *black boys* bzw. *blackamoors* –, um den exotischen Reiz ihrer Waren zu betonen. Sie fanden etwa als Türschilder Verwendung oder wurden, wie auch im Fall des *black boy*, namensgebend für Tabakläden.¹⁸²

Konsumiert wurde Tabak in erster Linie in geselliger Runde – und zwar in Gaststätten.¹⁸³ Auf diese Gewohnheit spielte etwa die englische Society of Tobacco Pipe-Makers an, indem sie das Motto „Let Brotherly Love Continue“ wählte.¹⁸⁴ Für das Jahr 1633 ist mit gewissen quellenkritischen Vorbehalten davon auszugehen, dass rund ein Viertel der städtischen Bevölkerung zumindest gelegentlich rauchte und dies zumeist in öffentlich zugänglichen Trinkstuben wie Hell tat.¹⁸⁵ Im Vergleich zu den 1620er Jahren hatte sich der Konsum damit nahezu verdoppelt.¹⁸⁶ Und in der Tat geht aus Bramhalls eingangs zitiertem Bericht eindeutig hervor, dass in den umstrittenen *alehouses* im Umfeld der Christ Church auch und gerade „Tobaccoe“ geraucht wurde.¹⁸⁷

Diese tiefgreifende Veränderung des Alltags prägte einen der einflussreichsten konsumkritischen Diskurse der Frühen Neuzeit: Die Kulturtechnik des Rauchens erinnerte an populäre Höllenbilder und galt als Gefahr für das menschliche Seelenheil. Wortspiele, die um das Begriffspaar ‚Höllengeist‘ und ‚Tabakrauch‘ kreisten, waren daher ausgesprochen populär – und sie eigneten sich in besonderer Weise dazu, unterschiedlichste Diskursstränge miteinander zu verknüpfen und sie, wie in der Christ Church, für konfessions- und kolonialpolitische Zwecke nutzbar zu machen.¹⁸⁸

181 RCB, P.328.5.1 (Vestry Records 1595–1658), fol. 58 (Cess 1632); VR, S. 79.

182 HALL, *Things of Darkness*, S. 6–7, S. 133; BROOKES, *Inhaling the Alien*, bes. S. 163 (mit weiteren Verweisen). Zur Verwendung von Werbeschildern in frühneuzeitlichen Gasthäusern vgl. RAU und SCHWERHOFF, *Frühneuzeitliche Gasthaus-Geschichte(n)*, S. 184. Wirtshauschilder kamen mit der Kommerzialisierung der Gastlichkeit seit dem 14. Jahrhundert auf. Üblich waren zunächst Natursymbole wie etwa grüne Zweige, Äste und Bäume. In der Frühen Neuzeit entwickelte sich eine große Bandbreite solcher Zeichen. Vgl. ebd., Anm. 8.

183 SHAMMAS, *The Pre-industrial Consumer*, S. 81.

184 HUGHES, *Learning to Smoke*, S. 54–58. Das Motto verdeutlicht zugleich, dass sich die Gäste zumeist eine Tabakpfeife teilten. Vgl. NORTON, *Sacred Gifts*, S. 182–183.

185 PRICE, *Tobacco Use and Tobacco Taxation*, hier S. 159: „By the 1620s tobacco had entered the public culture of Western Europe.“ Vgl. GOODMAN, *Tobacco*, S. 59.

186 GOODMAN, *Tobacco*, S. 60; SHAMMAS, *The Pre-industrial Consumer*, S. 79.

187 TNA, SP 16/244/72 (John Bramhall an William Laud, 10.08.1633).

188 GATELY, *Tobacco*, S. 66; GREHAN, *Smoking and Early Modern Sociability*, hier bes. S. 1361.

Zu den engagiertesten frühen Gegnern des Rauchens gehörte kein Geringerer als König Jakob I. (1566–1625).¹⁸⁹ Bereits 1604 hatte Jakob mit seinem eigenhändig verfassten *Counterblaste to Tobacco* einen dramatischen Appell an die Moral seiner Landsleute veröffentlicht. Darin bezeichnete er das Tabakrauchen als Angriff auf die spirituellen Grundlagen des Christentums:

And now good Countrey men, let us (I pray you) consider, what honour or policie can moove us to imitate the barbarous and beastly maners of the wilde, godlesse, and slavish Indians, especially in so vile and stinking a custome? *Shall we that disdaine to imitate the manners of our neighbour France (having the title of the first Christian kingdom) and that cannot endure the spirit of the Spaniards [...] abase ourselves so farre, as to imitate these beastly Indians, slaves to the Spaniards, refuse to the world, and as yet aliens from the holy Covenant of God?*¹⁹⁰

Jakob zufolge war es also gerade die Gottlosigkeit der von ihm so bezeichneten „Indianer“, die sich gemeinsam mit der aus Amerika importierten Kulturtechnik auf die Europäer übertragen hatte. Denn gerade weil ihnen der biblische Vertrag zwischen Gott und den Menschen sowie die besondere heilsgeschichtliche Rolle Englands unbekannt sei,¹⁹¹ so die Logik des *Counterblaste*, seien die indigenen Völker Amerikas barbarisch, wild, unterwürfig, tierisch und gottlos. Aus diesem Grund waren sie aus der Sicht des Königs den verführerischen Reizen der Tabakpflanze schutzlos ausgeliefert. Sich diesen ‚Heiden‘ kulturell anzunähern sei, so Jakob, mit der Würde seiner gottesfürchtigen, allen Völkern Europas moralisch überlegenen Untertanen unvereinbar.

Die argumentative Koppelung zwischen Tabakkonsum und Gottlosigkeit, die diesen Diskurs kennzeichnete, trat damit in Jakobs Schrift in aller Deutlichkeit in Erscheinung. Damit spiegelte der *Counterblaste* zeitgenössische Vorstellungen nicht nur wider, sondern popularisierte und autorisierte sie zugleich, stammte die Schrift doch aus der Feder des Königs.

Aus diesem Grund wurde der Konsum von Tabak am Hof Jakobs I. bereits früh mit mangelnder religiöser Gehorsamsbereitschaft verbunden und in zahlreichen Schriften massiv angegriffen. So galten bereits Walter Raleigh (1552/54–1618) sowie dessen Anhänger als Bewunderer der Pflanze und damit als Gegner von Krone und Kirche.¹⁹² In seiner 1604 publizierten, deutlich von Jakobs *Counterblaste* beeinflussten Schrift *Work for Chimney-sweepers* attackierte der in Cambridge ausgebildete Arzt

189 Zu Jakob VI./I., der sich zeitlebens als „schreibender König“ schriftstellerisch betätigte, vgl. PEČAR, *Der König – Theologe und Prophet?*, bes. S. 209, 213.

190 JAKOB I., *A Counterblaste to Tobacco*, S. 2 (Hervorhebungen durch mich).

191 Für die politische Kultur auf den Britischen Inseln war die Vorstellung, England sei in der Nachfolge Israels eines der von Gott auserwählten Völker, zentral. Diesen Bund galt es, so die Vorstellung, im Sinne eines konditionierten Vertrages zwingend zu beachten – ansonsten drohten schwerwiegende göttliche Strafen. Vgl. PEČAR, *Macht der Schrift*, bes. S. 80 f. und zusammenfassend S. 423, 430 f.; vgl. auch ebd., S 39 f., 43–54, 78 f.; DERS., *Irland-Massaker*, S. 338.

192 HARLEY, *The Beginnings of the Tobacco Controversy*, S. 29–32.

John Hammond (ca. 1555–1617) den Tabak sogar explizit als teuflisches Gewächs: Hammond zufolge setzte der Teufel die berauschende Wirkung der Pflanze gezielt ein, um seine Gefolgsleute auf seine zerstörerischen Pläne einzuschwören.¹⁹³ Laut der zeitgenössisch äußerst populären Satire *Tobacco Battered and the Pipes Shattered* (1616/17) des englischen Dichters Joshua Sylvester (1562/3–1618) hatte der von seinen Anhängern als Götze verehrte Tabak jetzt, Anfang des 17. Jahrhunderts, bereits eine größere Gemeinde als Christus.¹⁹⁴ Damit waren es (neben Spaniern) vor allem Engländer, die bei Rauchern religiöse Defizite diagnostizierten.

Eine wichtige Rolle in diesem Diskurs spielten Reinheitsvorstellungen. Tabak wurde mit dem Mund und damit demselben Körperteil konsumiert, das beim Abendmahl den Leib Christi empfing. Dieses rituelle Dilemma betraf zwar in erster Linie praktizierende Katholiken. Da die Laudianer für eine Resakralisierung der Kommunion eintraten, waren sie jedoch ebenfalls davon betroffen.¹⁹⁵ Daher ist es auch wenig verwunderlich, dass der Diskurs gerade gegen Erzbischof Laud äußerst wirksam zum Einsatz gebracht wurde. In der 1641 publizierten Satire *The Bishops Potion* ließ sich ein erkrankter Laud ein Brechmittel verabreichen: „I have here prepared a vomit for your Grace, which, I doubt not, but will have a speedy operation“. Daraufhin erbrach er eine Tabakpflanze („a root of tobacco“), womit der Verfasser nahelegte, dass Laud dem Gemeinwohl geschadet und am Vorabend des Bürgerkriegs auf sittliche und religiöse Irrwege geraten war.¹⁹⁶

Wie diese Beispiele verdeutlichen, entwickelte sich besonders in England im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts eine ausgefeilte politische Sprache, die in der Forschung als „Sprache des Tabaks“ auf den Begriff gebracht wird.¹⁹⁷ Diesem Diskurs zufolge galt es als selbstverständlich, ja geradezu zwingend, Raucher als barbarisch,

193 PHILARETES [John Hammond], *Work for Chimney-sweepers*, Frontispiz, S. 36. Ob Hammond tatsächlich der Verfasser ist, wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Vgl. HARLEY, *The Beginnings of the Tobacco Controversy*, S. 34–40.

194 SYLVESTER, *Tobacco Battered and the Pipes Shattered*, Frontispiz, S. 91.

195 GATELY, *La Diva Nicotina*, S. 95. Bereits 1590 hatte Papst Urban VII. daher versucht, ein allgemeines Rauchverbot in katholischen Kirchengebäuden durchzusetzen. 1642 erreichte eine päpstliche Bulle immerhin, dass katholische Priester, die regelmäßig Tabak rauchten, mit ihrer Exkommunikation rechnen mussten. Vgl. GATELY, *Tobacco*, S. 80; GOODMAN, *Tobacco*, S. 77. Im Osmanischen Reich wurde der Tabakkonsum in ganz ähnlicher Weise diskutiert. Ein erstes öffentliches Rauchverbot wurde dort bereits 1611 erlassen. Ein angeblich besonders energischer Gegner des Rauchens war – folgt man westeuropäischen Quellen – Sultan Murad IV., genannt ‚der Grausame‘ (1624–1640), der angeblich tausende Raucher zum Tode verurteilen ließ und die Delinquenten mitunter eigenhändig überführte, indem er nachts verkleidet durch die Straßen Istanbuls zog. Vgl. GREHAN, *Smoking and Early Modern Sociability*, S. 1352–1377; GATELY, *Tobacco*, S. 85 f. Quellenkritisch sind solche Schilderungen mit Vorsicht zu genießen, fügen sie sich doch nahtlos in Klischeevorstellungen ein, die man sich im frühneuzeitlichen Westeuropa vom Osmanischen Reich machte. Vgl. etwa KÜHNEL, *Childish Tributes* (im Erscheinen).

196 *The Bishops Potion*, hier S. 42. Laud war in die finanziell lukrative Vergabe von Lizenzen für den Tabakimport involviert und hatte sich dabei, so der Vorwurf, persönlich bereichert.

197 BUTLER, *Power in Smoke*, S. 100–118, hier zit. S. 101.

unzivilisiert und – vor allem – religiös deviant anzugreifen.¹⁹⁸ Damit verbunden war ein umfangreiches, kreatives Wortfeld, innerhalb dessen das Tabakrauchen als heidnisch und sündhaft etikettiert wurde und das unentwegt zahlreiche „hell-fire associations“ auf den Plan rief.¹⁹⁹

Es war nun gerade dieser Diskurs, von dem John Bramhall Gebrauch machte, indem er den aus seiner Sicht exzessiven Tabakkonsum in der Krypta der Christ Church mit dem Vorwurf der religiös-konfessionellen Abweichung verband.²⁰⁰ Dabei knüpfte er an die Vorstellung an, die Konsumform des Rauchens sei barbarisch, irreligiös und unenglisch. Im Kontext der englischen ‚Sprache des Tabaks‘ waren es nun ausgereicht Iren, die mit größter Leidenschaft rauchten – und zwar aufgrund ihrer angeblichen kulturellen und religiösen Rückständigkeit.

Ganz in diesem Sinne erklärte der englische Jurist George Radcliffe (1599–1657), ein enger Vertrauter Vizekönig Wentworths und Mitglied des irischen Privy Council, in einer Sitzung des irischen Parlaments kategorisch, in Irland werde mehr Tabak geraucht als „in any other partes of Christendom“.²⁰¹ Als Mitglied der englischen Administration in Irland beurteilte Radcliffe seine neue Heimat aus der Perspektive einer entstehenden frühneuzeitlichen Kolonialmacht, die sich zivilisatorisch überlegen fühlte. Typischerweise nahmen britische Beamte und Siedler daher nicht nur einen kulturellen Erziehungsauftrag für sich in Anspruch, sondern erprobten in Irland koloniale Handlungs- und Wahrnehmungsmuster.²⁰² Dies war auch der Grund, warum Radcliffe die Bewohner Irlands als typische Raucher bezeichnete: Ein solches Konsumverhalten galt als wenig zivilisiert. In seiner Kritik an den Dubliner Verhältnissen suggerierte auch John Bramhall eine natürliche Affinität der Iren zum Tabak.

Auch der bereits erwähnte englische Jurist Richard Brathwait beschrieb Irland in seiner 1617 erschienenen Satire *The Smoking Age* als das eigentliche kulturelle Mutterland des Tabaks. Keineswegs zufällig entschied sich eine von Brathwait erfundene Figur, die wiederholt verschiedene „rare experiments“ mit der exotischen Pflanze durchgeführt hatte, sein Heimatland England in Richtung Irland zu verlassen, „to

198 BUTLER, Power in Smoke. In Spanien, das ebenfalls im großen Stil Tabak nach Europa importierte, entwickelte sich eine ganz ähnliche politische Rhetorik. Vgl. NORTON, Sacred Gifts, S. 185–187.

199 GATELY, Tobacco, S. 66.

200 TNA, SP 16/244/72 (John Bramhall an William Laud, 10.08.1633).

201 TNA, SP 63/258/132 (Rede Radcliffes im irischen House of Commons, 09.01.1641).

202 Vgl. grundlegend MONTAÑO, Roots of English Colonialism; MAC CUARTA (Hrsg.), Reshaping Ireland; KEARNEY, The British Isles, S. 113–125; CANNY, Kingdom and Colony, S. 33–40; BRADY und GILLESPIE (Hrsg.), Natives and Newcomers; ROBINSON, Plantation and Colonisation. Vgl. auch WHYTE, Interpreting Northern Ireland, bes. S. 178; RUANE, Colonialism; DERS. und TODD, The Dynamics of Conflict; HOFFMANN, Princes of Ireland, Planters of Maryland. Zugleich wurde Irland in England jedoch aus zwei verschiedenen Perspektiven wahrgenommen, nämlich sowohl als Kolonie als auch als souveränes, mit England kulturell verwandtes Königreich. Vgl. OHLMEYER, Political Thought; HOWE, Ireland and Empire, hier S. 22–26.

worke wonders among the wilde Irish“.²⁰³ In Irland, so die Botschaft des Verfassers, war der Kreis potentieller Konsumenten – aufgrund der angeblichen Wildheit der Iren – besonders groß.

Dass Radcliffe, Bramhall und Brathwait hier auf verbreitete Vorstellungen anspielten, verdeutlicht eine weitere, analytisch äußerst aufschlussreiche Quelle: das Gedicht *Certain Verses Written in the Barbarian Tongue, Dropt out of a Negroes Pocket*, das der englische Autor John Taylor (1578–1653) in seine 1614 erschienene Literatursammlung *The Nipping and Snipping of Abuses* aufgenommen hatte. Darin warnte ein schwarzer Afrikaner (*blackamoor*) als personifizierter Raucher vor den Gefahren des Tabaks.²⁰⁴ Er tat dies nun aber nicht etwa auf Englisch, sondern in einer Kombination von Latein und rudimentärem Englisch – und mit einem von Taylor als „barbarian tongue“ bezeichneten irischen Akzent:

Vaprosch fogh stinkquash flourumques fie fominoshte
 Splitterspawlimon, loathersö hem halkish spewriboshte
 Mistrum fog smoakrash, choakerumques olifa trish trash
 Dam durticum belchum, contagioshte vomitroshe:
 Whifferum, puffe gulpum, allisnuff huff fleaminon odish
 Rewmito contaminosh diabollish dungish odorish.²⁰⁵

Der so genannte ‚Moor‘ sprach in diesem Fall Irisch. Seine angebliche Rückständigkeit wurde so literarisch effektiv zum Ausdruck gebracht, war Taylors englisches Zielpublikum doch mit zeitgenössischen Irlandvorstellungen bestens vertraut: Irland galt in England als kulturelles „Waste Land“.²⁰⁶

Mit ähnlichen Stilmitteln operierte auch – um ein bekannteres Beispiel zu nennen – Ben Jonsons Maskenspiel *The Irish Masque*, das im Vorjahr (1613) am Hof Jakobs I. erstmals aufgeführt worden war. Darin griff Jonson auf Topoi der kulturellen Rückständigkeit zurück, die er bereits 1605 in *The Masque of Blackness* künstlerisch verarbeitet hatte, wandte sie nun allerdings auf Irland an und suggerierte so eine

203 MULTIBIBUS, *The Smoking Age*, S. 89 f., hier zit. S. 90: „[S]o now of late he was enforced to leave his nation, to work wonders among the wild Irish. Where report was, hee intended to remaine till he had reduced all those bogs and marishes [!] to plots of Tobacco.“ (Hervorhebung durch mich). Erneut hatte Brathwait – falls er den Text tatsächlich persönlich verfasst hatte – das Pseudonym *Blasius Multibibus* gewählt. In DERS., *Jus Potandi*, Frontispiz, bezeichnete er sich als „utriusque vini et cervisiae candidatus“. (Hervorhebung durch mich). Damit spielte der Verfasser – Brathwait war ausgebildeter Jurist – auf die in der Frühen Neuzeit übliche Einteilung der universitären Rechtswissenschaft in einen weltlichen und einen kanonischen Zweig an.

204 Wie erwähnt war in der ‚Alten Welt‘ lange ausschließlich in Afrika Tabak konsumiert worden.

205 *Certain Verses Written in the Barbarian Tongue, Dropt out of a Negroes Pocket, which I Thought Good to Insert, because they Tend to the Honour of Tobaco*, in: TAYLOR, *The Nipping and Snipping of Abuses*, D 3. Vgl. BROOKES, *Inhaling the Alien*, S. 162.

206 MONTAÑO, *Roots of English Colonialism*, S. 87.

kulturelle Verwandtschaft zwischen Irland und dem afrikanischen Kontinent.²⁰⁷ Jonsons Stücke dienten der kulturellen Selbstvergewisserung der englischen Hofgesellschaft als zivilisatorische Avantgarde auf den Britischen Inseln. Demgegenüber waren die Iren, so die diskursive Verknüpfung, als europäische ‚Barbaren‘ nicht nur höchst anfällig für zahllose moralische Verfehlungen, sondern geradezu natürlich dem Tabak verfallen.

Erst vor dem Hintergrund wirkmächtiger konsumkritischer Alkohol- und Tabakdiskurse, so ist deutlich geworden, wird die Dubliner Anti-Gaststätten-Kampagne der Laudianer in ihrer Tragweite verständlich: In unterschiedlichen Konstellationen wurden religiös-konfessionelle, koloniale und protoethnische Deutungsmuster aufgerufen und miteinander verknüpft, um strategische Ziele zu erreichen und politische Gegner zu bekämpfen. Betrachtet man die ordnungspolitische Regulierung von *alehouses*, wurde gerade der subkutane Zusammenhang zwischen Konsumkritik und religiös-konfessioneller Reinheit, der diese Diskurse kennzeichnete, von den Akteuren in den Vordergrund gestellt, um die angestrebte strikte Trennung profaner und sakraler Praktiken bzw. Räume voranzutreiben und sie zu legitimieren.

Allerdings, so ist abschließend hervorzuheben, konnte die Verwendung dieser Abgrenzungsdiskurse in ihr Gegenteil umschlagen: Teilweise wurden sie in Irland kreativ rezipiert und umgedeutet. Dies war etwa in der irischsprachigen, Anfang des 17. Jahrhunderts verfassten Satire *Pairlement Chloinne Tomás* („Parlament des Clan Thomas“) der Fall, die sich mit der angeblichen Dekadenz gälischer Clans befasste. Eine ganz entscheidende Rolle spielte dabei wiederum der Tabak. Allerdings handelte es sich in dieser Darstellung nun auffälligerweise um ein ganz und gar englisch geprägtes Produkt. Denn im *Pairlement Chloinne Tomás* erscheint die Praxis des Rauchens als Kulturimport, den sich die Mitglieder der irischen Oberschicht zunutze machen, um ihre Nähe zur englischen Kultur zu demonstrieren:

Then every man among them brought out his dirty, broken clay-pipe from the bottom of his jerkin or from the ear-piece of his cap, and they set to expelling smoke through their nostrils and the next moment to inhaling it deep into their gullets for a long time. ‘This is good tobacco’, said Bernard Ó Bruic. ‘I reckon you’re right’, said Tomás, ‘since we heard it having a remarkable effect on some of the worthies of the committee’.²⁰⁸

Damit drehte *Pairlement Chloinne Tomás* den Spieß einfach um, denn kulturell degeneriert waren nun die Engländer, die das Rauchen nach Irland exportiert hatten – und nicht etwa die aus englischer Sicht rückständige Bevölkerung Irlands.

207 JONSON, *The Irish Masque at Court*, S. 60, S. 206–212. Zu dieser kolonialpolitischen Verknüpfung zwischen Irland und Afrika vgl. insbesondere ALLEN, *The Invention of the White Race*, Bd. 1, S. 22–32.

208 WILLIAMS, *Pairlement Chloinne Tomás*, S. 97 f. Vgl. CANNY, *Kingdom and Colony*, S. 42–45. Womöglich wurde *Pairlement Chloinne Tomás* auch von mehreren unbekanntenen Koautoren verfasst.

8 Konfessionelle Grenzarbeit

Im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts war die Krypta der Christ Church Cathedral in weiten Teilen nicht konfessionell strukturiert. Wie die Karrieren von Robert Ussher, William Shelton, John Bullock und Edward Geydon verdeutlichen, waren stattdessen sozioökonomische Kriterien wichtig. Ihre *alehouses* fungierten als quasiöffentliche Zentralräume. Konfessionsneutrale räumliche Verschmelzungen waren ein integraler Bestandteil der Kathedrale. Dies änderte sich jedoch, als John Bramhall im Sommer 1633 irischen Boden betrat: In der Verknüpfung von Konsumkritik und religiöser Reinheit gewannen konfessionelle Fragen schlagartig an Bedeutung.

Die von Bramhall und seinen Verbündeten eingeleitete konsumkritische Ordnungspolitik war zunächst erfolgreich: Auf Grundlage der bereits erwähnten, zwischen Dezember 1633 und Februar 1634 erlassenen Verordnungen wurden die Lokale geschlossen.²⁰⁹ Die ehemaligen Gaststätten Hell und Red Stag wurden in den kirchlichen Verwaltungsakten der Folgejahre als „ruinous cellars“ bezeichnet.²¹⁰ Kommerzielle *alehouses* wurden dort allem Anschein nach nicht mehr betrieben.

Dies war ein Angriff auf die konfessionsübergreifende Koexistenz im Umfeld der Kathedrale. Denn der eigentliche Grund, warum Katholiken die anglikanische Christ Church, den Kirchhof sowie die Krypta bislang überhaupt betreten hatten, war deren grundlegende Multifunktionalität gewesen.²¹¹ Wer sich kurz nach Bramhalls Amtsantritt dort aufhielt, begab sich dagegen in den Machtbereich der anglikanischen Kirche. In der physischen Umgestaltung des Kirchenraums sowie der Krypta kam dies deutlich zum Ausdruck. Wer die Krypta der Kathedrale betrat, trat nunmehr öffentlich als Mitglied der *established church* in Erscheinung. Konfessionelle Differenzen waren zum entscheidenden Gradmesser dafür geworden, wer sich im symbolischen Zentrum der anglikanischen Kirche überhaupt aufhalten durfte. Indem sie zwischen sakralen und profanen Praktiken strikt unterschieden und dieser Unterscheidung auch physisch Geltung verschafften, hatten Bramhall und seine Mitstreiter konfessionelle Grenzarbeit geleistet, also gleichsam die Grenzen dessen verschoben, was als konfessionell galt und was nicht.²¹²

Allerdings spricht vieles dafür, dass der Siegeszug der Laudianer hier nur von kurzer Dauer war. Wie aus den 1633 angefertigten Aufzeichnungen des Sekretärs der Christ Church, Thomas Howell, hervorgeht, besaß der mit Edward Gaydon abgeschlossene Pachtvertrag über die Gaststätte Hell zu diesem Zeitpunkt eine Restlauf-

209 Vgl. die Regelungen zum Inkrafttreten der Verordnungen in TNA, SP 63/254/177 (Verordnung v. 28.11.1633) sowie GILLESPIE (Hrsg.), *First Chapter Act Book*, S. 204 (Erlass des Domkapitels der Christ Church, 10.01.1634).

210 Hier zit. RCB, C.6.1.17.3, fol. 208, Nr. 22 (01.05.1649).

211 Siehe Kapitel V.3 dieser Arbeit.

212 Vgl. dazu LAMONT und MOLNÁR, *The Study of Boundaries in the Social Sciences*, hier S. 168; BRUBAKER, *Ethnicity, Race, and Nationalism*; sowie FRIJHOFF, *How Plural were the Religious Worlds*, S. 48.

zeit von fast sechzig Jahren.²¹³ Obwohl die Geschäftsgrundlagen für einen solchen Vertrag seit 1633/34 nicht länger gegeben waren, wurde die Höhe der Pachtzahlungen keineswegs neu ausgehandelt oder gar der Vertrag aufgelöst. Edward Gaydon trat zu keinem Zeitpunkt mit einem derartigen Wunsch an das Domkapitel heran. Zwischen 1634 und 1645 zahlte er weiterhin die bislang übliche Pacht. Nach 1645, dem mutmaßlichen Todesjahr Gaydons, taten seine Erben dies ebenfalls. Auch Robert Ussher, der Besitzer des Half Moon, leistete nach 1633 ganz selbstverständlich Pachtzahlungen in der bisherigen Höhe, obwohl sein *alehouse* soeben offiziell geschlossen worden war.²¹⁴

Damit bezahlten Gaydon und Ussher viel Geld für ihre nun scheinbar wertlos gewordenen Räumlichkeiten. Denkbar ist zwar, dass diese jetzt anderweitig genutzt wurden, etwa als Warenlager.²¹⁵ Eine andere Interpretation erscheint allerdings wahrscheinlicher: Der Betrieb der *alehouses* wurde illegal fortgesetzt. Denn wie erwähnt gehörte es zu den Charakteristika frühneuzeitlicher Trinkstuben, dass sie kaum möbliert waren und das nötige Inventar daher kurzfristig improvisiert und bei Bedarf auch wieder entfernt werden konnte. Insbesondere der bislang florierende Straßenverkauf von *small beer* war daher auch nicht auf eine ausgefeilte Logistik angewiesen.²¹⁶

Für diese Interpretation spricht erstens, dass die lokale anglikanische Kirchenleitung von den Gaststätten finanziell profitierte. Sie besaß somit ein starkes Motiv, nach einer kurzen Phase der rechtlichen Neuordnung illegale *alehouses* zu tolerieren. So zahlten alle namentlich identifizierbaren Geschäfte und Gaststätten im Kirchenumfeld rund vierzig Pfund pro Jahr an die Kirchenleitung.²¹⁷ Wie oben erwähnt entsprach dies etwa einem Drittel der jährlichen Betriebs- und Unterhaltskosten der Kathedrale.²¹⁸ Das benachbarte Kirchspiel St. John erzielte sogar Pacht- und Steuer-

213 NAI, M 2534, S. 23/24: „This is the last grant of the Cellar called Hell, now with Edward Gaidon. This will end at Easter 1692.“ (Hervorhebung durch mich).

214 Siehe etwa RCB, C.6.1.26.3.24 (Account of Edward Perry, Proctor, 1635); 28 (Rent Roll, 1645). Die Höhe der jährlichen Pachtzahlungen betrug in diesem Fall etwa anderthalb Pfund.

215 Lagerräume lassen sich in der Domkrypta kontinuierlich nachweisen. Vgl. etwa ebd., C.6.1.26.5 (Copy leases, 1542–1710).

216 Wenn obrigkeitliche Kontrollen in der Krypta der Kathedrale ‚verfallene Kellerräume‘ vorfanden, so handelte es sich daher womöglich lediglich um Momentaufnahmen, die keineswegs die tatsächlichen Verhältnisse widerspiegelten.

217 RCB, C.6.1.26.4.1 (Rent Roll, 1639): 21 Pfund, 21 Schillinge, 8 Pence pro Halbjahr. Namentlich wurden folgende Geschäfte bzw. Gaststätten vor mir identifiziert: „Edward Cleydon for the Cellar called Hell“ [1/15/0]; „Robert Usher for the Halfe Moone Cellar“ [2/0/0]; „Field’s Shop“ [2/10/0]; „Edward Blakborne for his shopp“ [4/1/8]; „Mr Champion for his shopp“ [4/0/0]; „Traners for the shop & colehouse“ [0/10/0]; „Richard Cooke for Childs shopp“ [2/0/0]; „Whitbyes Shop“ [5/0/0]. 1635 leisteten die vier in der Domkrypta gelegenen Lokale Pachtzahlungen in Höhe von ca. 16 Pfund. Vgl. RCB, C.6.1.26.3.24 (Account of Edward Perry, Proctor, 1635): 7 Pfund, 18 Schillinge, 3 Pence pro Halbjahr.

218 Vgl. GILLESPIE, Crisis of Reform, S. 200. Unterhaltskosten im Jahr 1630/31: 139 Pfund, im Jahr 1638/39: 334 Pfund. Daraus ergibt sich, dass der prozentuale Anteil der Pachterträge an den Gesamt-

erträge von mehr als neunzig Pfund (allerdings beruhten diese Einnahmen nur zum Teil auf dem Gastgewerbe).²¹⁹ Kein Geringerer als Robert Ussher, der Betreiber des Half Moon, bürgte in seiner Eigenschaft als Rechnungsprüfer der Pfarrei (Auditor) für die finanzielle Richtigkeit der erzielten Einkünfte.²²⁰

Dass diese Wirtschaftskreisläufe nach 1633/34 intakt blieben, obwohl die ihnen zugrundeliegende Dienstleistung verboten worden war, legt den Verdacht nahe, dass das Verbot – modernen Prohibitionen nicht unähnlich – zumindest phasenweise lediglich auf dem Papier existierte. Und tatsächlich war der illegale Betrieb improvisierter Trinkstuben ohnehin kaum zu verhindern, wie die Sitzungsprotokolle der Dubliner Kaufmannschaft belegen.²²¹

Zweitens erlahmte der konsumkritische Regulierungswille der Reformer schnell. In England wurde zwar an vergleichbaren Maßnahmen programmatisch festgehalten, ja es kam phasenweise sogar zu einer Intensivierung der policeylichen Ordnungstätigkeit.²²² Dies war jedoch im Umfeld der Christ Church Cathedral gerade nicht der Fall. Bereits im Verlauf der 1640er Jahre nahmen die dortigen *alehouses* sukzessive den offiziellen Betrieb an den zuvor üblichen Orten wieder auf.²²³ Wenig überraschend behielt die Kathedrale auch ihre sonstigen sozialen und ökonomischen Funktionen bei. Zahlreiche Handwerker und Händler boten ihre Waren und Dienstleistungen weiterhin im direkten Umfeld der Christ Church an.²²⁴ Zwar ist nicht gesichert, dass tatsächlich vorübergehend ein Schwarzmarkt für alkoholische Getränke existierte. Die verbotenen Gaststätten wurden jedoch ausnahmslos sehr schnell wiedereröffnet. Womöglich waren sie nie völlig aus dem städtischen Leben verschwunden.

kosten zwar Ende der 1630er Jahre tendenziell geringer ausfiel. Allerdings stieg zugleich der Druck auf die Beteiligten, das benötigte Geld auch tatsächlich zu erwirtschaften.

219 VR, S. 86 f. (Pachterträge der Pfarrei St. John, 1633/34): 16 Pfund, 18 Schillinge, 3 Pence; ebd., S. 116–122 (Steuereinnahmen der Pfarrei, 1637/38): 75 Pfund und 8 Schillinge. Auf Basis der wenigen in der St. John's Lane gelegenen Grundstücke und Gebäude erzielte die Kirchenverwaltung bereits Steuereinnahmen in Höhe von rund vier Pfund. VR, S. 89–93 (Steuereinnahmen 1633/34).

220 So etwa in VR, S. 86 (1634), 95 (1635), 100 (1636).

221 BL, Egerton MS 1765 (Trade Guilds of Dublin), etwa fol. 36v (illegaler Weinausschank in privaten Räumlichkeiten). Gast- und Privathäuser waren in der Frühen Neuzeit nicht strikt voneinander abgetrennt. Vgl. PEYER, Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus, S. 222; SCHWERHOFF, Die „Policy“ im Wirtshaus, S. 185. Gerichtsakten aus Dublin, die sich mit diesem Thema befassen, haben sich aufgrund der Zerstörung des irischen Public Record Office allerdings nicht erhalten.

222 Vgl. etwa HAILWOOD, Alehouses and Good Fellowship, S. 80; WRIGHTSON, Alehouses, Order and Reformation, S. 21, KING, The Regulation of Alehouses in Stuart Lancashire, S. 41–46; FLETCHER, Reform in the Provinces, S. 229–252.

223 Siehe etwa VR, 89–93 (Steuereinnahmen der Pfarrei St. John, 1633/34); S. 102 (Steuereinnahmen der Pfarrei, 1634/35); RCB, C.6.1.26.3.24 (Account of Edward Perry, Proctor, 1635); 28 (Rent Roll, 1645); 31 (Rent Roll, 1665/66). John Bramhall hatte Dublin bereits 1634 wieder verlassen, um sein Amt als Bischof von Derry anzutreten.

224 RCB, P.328.10.1 (Cess Book, 1659–1694).

In den 1650er und 1660er Jahren ging die Kontrolle des Konsumverhaltens angesichts der politischen Begleitumstände von Bürgerkrieg und Restauration zunehmend auf Einheimische über – mit erheblichen Folgen für die Christ Church.²²⁵ In einer 1665 angefertigten *rent roll* werden die dortigen *alehouses* ganz selbstverständlich erwähnt. In den Vorjahren hatten Hell und Half Moon nachweislich dem langjährigen Dubliner Alderman und ehemaligem Bürgermeister Raphael Hunt (Amtsjahr 1650/51) gehört – und damit einem derjenigen hohen städtischen Beamten, von deren Interventionsbereitschaft eine verstärkte Regulierung der *alehouses* entscheidend abhing.²²⁶ Unter diesen Umständen bestanden sicherlich nur noch geringe Anreize, konsumpolitische Ordnungsversuche zu unternehmen.

Die anonym publizierten Erinnerungen einer unbekanntenen Person an das frühneuzeitliche Kirchengelände zeigen dies eindrücklich:

[A]nd then turning down Fishamble Street, and approaching the Four Courts, that then existed, through what *properly* was denominated Christ Church Yard, but which *popularly* was called HELL. This was certainly a very profane and unseemly *soubriquet*, to give to a place that adjoined a cathedral whose name was Christ Church; and my young mind, when I first entered there, was struck with its unseemliness.²²⁷

Dass der zentrale Dubliner ‚Kneipenbezirk‘ seiner Jugend unter dem Namen Hell bekannt war, hielt der Verfasser dieses Textes, ganz so wie die anglikanischen Kirchenreformer des 17. Jahrhunderts, für „sehr profan“ und „unziemlich“. Seinen Namen verdankte das Viertel einem *alehouse*, das John Bramhall mit großer Energie – und letztlich vollkommen erfolglos – bekämpft hatte: Hell.²²⁸

Wie andere Kirchenreformer beurteilte John Bramhall die Vorgänge in der Krypta der wichtigsten Kathedrale Irlands anhand konfessioneller Kriterien. Vor dem Hin-

225 FLETCHER, *Reform in the Provinces*, S. 229–241; HAILWOOD, *Alehouses and Good Fellowship*, S. 80. In England wurde der Betrieb von *alehouses* kaum mehr in formalisierten *quarter sessions* behandelt, sondern zunehmend auf die stärker informellen *petty sessions* übertragen. Dieser Prozess der Entformalisierung vergrößerte zunehmend den Handlungsspielraum lokaler Akteure. Vgl. FLETCHER, *Reform in the Provinces*, S. 236: „Licensing [...] became almost entirely a matter for petty sessions.“ Zur neueren Informalitätsforschung, die zunehmend die funktionalen Aspekte informeller Praktiken hervorhebt, vgl. besonders EMICH, *Die Formalisierung des Informellen*; STOLLBERG-RILINGER, *Die Frühe Neuzeit – eine Epoche der Formalisierung?*; DORFNER, *Mittler zwischen Haupt und Gliedern*, bes. S. 246.

226 RCB, C.6.1.26.3.31 (*Rent Roll*, 1664/1665): „The administrators of Ald[er]ma[n] [Raphael] Hunt for the Cellar called Hell & the outstalls [Pacht: 1/15/0]“; „[t]hey [Die Nachlassverwalter v. Alderman Hunt], & George Hewlett for the Cellar called The Halfe Moone, & the Ouststalls“ [Pacht: 2/0/0]. Vgl. HARRIS (Hrsg.), *The History and Antiquities of the City of Dublin*, S. 506; DAMES BURTCHAELL, *Genealogical Memoirs*, S. 118. Siehe die Einträge aus Hunts Amtsperiode als Bürgermeister und den Folgejahren in: GILBERT (Hrsg.), *Calendar of Ancient Records of Dublin*, Bd. 4, S. 1, 15, 33, 167, 194 sowie 333 (hier bereits als „late Alderman of this city“, Eintrag v. 20.02.1665).

227 *The Dublin Penny Journal*, Jg. 1832/33, S. 142.

228 Vgl. dazu CURTIS, *To Hell or Monto*.

tergrund religiöser Reinheits- und Sakralitätsvorstellungen nahm er Anstoß daran, dass sich mutmaßliche Katholiken vollkommen ungestört im symbolischen Zentrum des städtischen Anglikanismus aufhielten.

Ganz wie von Bramhall suggeriert war der gesellige Konsum von Alkohol und Tabak kennzeichnend für das räumliche Umfeld der Christ Church Cathedral. Die Analyse kirchlicher Verwaltungsakten hat gezeigt, dass dort im Verlauf des 16. Jahrhunderts im Kontext einer zunehmenden Professionalisierung des Gastgewerbes eine Vielzahl kommerzieller Gaststätten entstand. Die Kathedrale sowie das benachbarte Kirchspiel St. John the Evangelist fungierten in der Folge als Präzedenzfälle konsumkritisch eingestellter Kirchenreformer, deren erklärtes Ziel es war, dort konfessionspolitisch motivierte Ordnungsmodelle durchzusetzen.

Konfessionelle Differenzen waren hier jedoch zunächst keinesfalls das maßgebliche Ordnungskriterium, was bisherige Interpretationen fraglich erscheinen lässt. So zeigt das Sozialprofil der Gaststättenbetreiber, dass sich die anglikanische Kirche auf lokaler Ebene hier nicht etwa für die Zugehörigkeit zur *established church* oder gar für die aktive Teilnahme am protestantischen Glaubensalltag interessierte, sondern einzig und allein für den sozioökonomischen Status: Nicht deren Konfession war entscheidend, sondern ihr Vermögen sowie ihre Zugehörigkeit zur lokalen Oberschicht.

Der Betrieb von Gaststätten wurde somit von Angehörigen der lokalen Oberschicht monopolisiert, während sich zugleich keinerlei konfessionelle Gemeinsamkeiten feststellen lassen. Es war hier gerade der exponierte, von allen Beteiligten geteilte soziale Status, der das Potential besaß, den Faktor Konfession erheblich zu neutralisieren und in seiner Wirkung einzuschränken. Denn angesichts erheblicher wechselseitiger Verflechtungen bestanden hier erhebliche Anreize, konfessionelle Differenzen auf sich beruhen zu lassen.

Die Quellenanalyse hat zudem ergeben, dass es sich bei den von Bramhall kritisierten Gaststätten mit hoher Wahrscheinlichkeit um quasiöffentliche Begegnungstätten handelte. Im Rahmen eines hochgradig ausdifferenzierten Gastgewerbes wurden die Lokale nicht etwa als exklusive *taverns* oder *inns* betrieben, sondern als *alehouses*. Ganz nach den Regeln einer gemeinschaftsstiftenden *good fellowship* wurden sie von den unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen genutzt worden sein – und auch konfessionelle Zugangsbeschränkungen existierten dort sicherlich nicht. Dies war auch der Grund, warum anglikanische Geistliche und englische Beamte die Lokale auf das Schärfste kritisierten: Sie galten als gefährliche Rückzugsräume einer religiös nonkonformen Alternativgesellschaft.

Statt wie bisher üblich von Interkonfessionalität sollte man daher lieber von Metadoxie sprechen: Konfessionelle Grenzen waren hier kaum relevant – und sie mussten daher auch nicht erst überwunden werden. Und so war es eben gerade diese Metadoxie, also das Fehlen klarer Konfessionsgrenzen, die angesichts der fundamentalen religiösen Bedeutung der Christ Church Cathedral aus Sicht der Laudianer ab 1633 nicht länger hinnehmbar war.

Während der Konfessionsfaktor also auf der einen Seite in den Hintergrund trat, ja sogar aktiv neutralisiert wurde, wurde er auf der anderen Seite gezielt in den Vordergrund gestellt. Denn die Anti-Gaststätten-Kampagne der Laudianer beruhte ganz wesentlich auf der Verknüpfung religiöser, kolonialer und protoethnischer Deutungsmuster – und diese Verschränkung kultureller Differenzen diente wiederum der Durchsetzung konfessioneller Ordnungsmodelle. Dabei führte gerade der Topos einer kulturellen und religiösen Rückständigkeit Irlands die einzelnen Diskursstränge zusammen und verschärfte sie inhaltlich.

Als die Laudianer die politische Bühne Irlands betraten, setzten sie daher vermehrt konfessionelle Grenzen. Den Kontext bildeten umfassende Reformbemühungen des irischen Anglikanismus. Im Rahmen eines gezielten Rechtstransfers wurde das in England geltende Kirchenrecht in leicht abgewandelter Form auf Irland übertragen. Mehrere konfessionspolitische Ordnungsgesetze richteten sich in der Folge explizit gegen die *alehouses* in der Krypta der Kathedrale.

Diese Maßnahmen entsprachen ganz dem damaligen Trend einer verstärkten Regulierung des Konsumverhaltens der Bevölkerung. Zugleich war eine striktere Trennung von Profanität und Sakralität intendiert. Bisher legitime Verhaltensweisen wurden am Maßstab neuartiger Sakralitäts- und Reinheitsvorstellungen beurteilt. Entscheidend waren nun die binären Kategorien sakral/profan bzw. legitim/illegitim. Ganz in diesem Sinne galten der Konsum von Alkohol und Tabak in unmittelbarer Kirchnähe nunmehr als profan und damit illegitim.

Wie deutlich geworden ist, waren dabei in erster Linie englische Vorbilder maßgebend, stammten doch die legislativen Grundlagen ebenso wie die wesentlichen Akteure aus England. Letztere verfolgten den Anspruch, ihre Vorstellungen von Kirchenzucht und Sakralität in der wichtigsten Kathedrale Irlands demonstrativ durchzusetzen. Daher wurde der neue normative Rahmen eben auch dort exemplarisch erprobt. Damit praktizierten die Laudianer zugleich konfessionelle Grenzarbeit. Ein Aufenthalt in der Christ Church war nun viel deutlicher als zuvor mit der Teilnahme am religiösen Leben des städtischen Anglikanismus verknüpft. Die Kathedrale galt nunmehr als sakralisiertes und symbolisch herausgehobenes Zentrum der *established church*.

Es handelte sich jedoch keinesfalls um einen linearen, gleichsam unaufhaltsamen Bedeutungsgewinn konfessioneller Ordnungspolitik. Denn vieles spricht dafür, dass nach einer kurzen Phase des Sakralitätsmanagements ältere Gepflogenheiten im Kirchemfeld fortbestanden.

Ökonomische Interessen spielten dabei eine Schlüsselrolle. Denn nach wie vor traten einflussreiche lokale Amtsträger im Umfeld der Kathedrale als Betreiber von Gaststätten in Erscheinung. Diese hatten auf Dauer kein wirtschaftliches Interesse an einer rigiden konfessionellen Ordnungspolitik. Schließlich war das kommerzielle Gastgewerbe auch für den irischen Landeshaushalt von größter finanzieller Bedeutung – eine Tatsache, die kein Geringerer als Vizekönig Wentworth sogar ausdrücklich hervorhob, um den Erfolg seiner Regierungsgeschäfte zu dokumentieren.

Im Zusammenspiel mit dem herausgehobenen sozialen Status der Beteiligten sorgten also handfeste ökonomische Interessen dafür, dass die Konfession phasenweise neutralisiert oder zumindest eingehegt wurde. Umgekehrt bewirkte die Verschränkung konsumkritischer, kolonialer und protonationaler Differenzen aber auch eine gewisse Verfestigung konfessioneller Grenzen, wenn es ganz im Sinne englischer Irlandfantasien darum ging, angebliche Barbaren und Häretiker in die Schranken zu weisen. Aber inwiefern wurden die beobachtete Flexibilität und Geschmeidigkeit des Konfessionsfaktors womöglich sogar institutionalisiert? Existierten in Irland um 1600 auf Dauer angelegte Routinen und Strukturen einer Neutralisierung von Konfession?

VI Die Ökonomie der konfessionellen Differenz

1 Ein Engländer wird zum Tode verurteilt

Am 27. November 1640 fiel das Todesurteil gegen den Bischof von Waterford, John Atherton (1598–1640). Der Schuldspruch war das Ende einer vielversprechenden Karriere innerhalb der anglikanischen Kirche. Der aus der südenglischen Grafschaft Somerset stammende Atherton war 1629 als bereits erfahrener Pfarrer nach Irland emigriert, hatte in Dublin die Prébende St. John the Evangelist übernommen und anschließend mehrere Stationen in der Kirchenhierarchie durchlaufen. Auf Empfehlung des irischen Vizekönigs, Thomas Wentworth, war er schließlich 1636 zum Bischof der Diözese Waterford und Lismore aufgestiegen.¹

Kurz vor Ausbruch der *Irish Rebellion* geriet er in dieser Rolle zwischen alle Fronten. Im irischen Unterhaus wurden ältere Gerüchte um Athertons Lebenswandel politisch instrumentalisiert. Zahlreiche Abgeordnete warfen ihm Ehebruch, Kindsmord, Inzest und ‚Sodomie‘ vor. Sein eigener Diener behauptete öffentlich, mit Atherton sexuell verkehrt zu haben. Diese angebliche Affäre wurde dem Bischof vor Gericht zum Verhängnis: Die Geschworenen sahen den Vorwurf als erwiesen an, sprachen ihn der ‚Sodomie‘ „w[i]th one John Child, a servant of his“ schuldig und verurteilten ihn in einem aufsehenerregenden Verfahren zum Tode. Am 5. Dezember 1640 wurde John Atherton mit dem Strang hingerichtet.²

Was anschließend mit Athertons Leichnam geschah, eignet sich als Ausgangspunkt, um die in der Forschung häufig vertretene Ansicht auf den Prüfstand zu stellen, Beisetzungen seien in Irland ein bevorzugtes ‚Kampfgelände‘ der Konfessionen gewesen. So spricht Alexandra Walsham explizit von einem „battleground“, während die irische Historikerin Clodagh Tait sogar auf das Schlüsselvokabular der konfliktorientierten irischen Nationalgeschichte zurückgreift – die Sprache des Ko-

1 DCA, Gilbert Collection, MS 169 (James Ware, Diary), 215 (29.06.1635): „[T]he next day [30.06.1635] were created Doctors of Divinity [... u. a.] *John Atherton Prebend of St Johns in Dublin*“; 216 (28.05.1636): „*John Atherton* D[octo]r in Divinity and Chancellor of Christchurch in Dublin was consecrated (in Christchurch in Dublin), B[isho]p of Waterford and Lismore.“ [Hervorhebung durch mich.] Vgl. CLARKE, A Woeful Sinner.

2 NLI, MS 13237/25 (John Walley an Richard Boyle, 21.07.1640): „The Bishop of Waterford is now discov[er]ed, and his most filthy odious sinns laid open to the world [...]. [H]is adulteries and adulterat attemptes are soe many and the manner so vile and detestable as no modest tongue can make relacons therof.“ Vgl. ebd. (Walley an Boyle, 26.08.1640); DCA, Gilbert Collection, MS 169 (James Ware, Diary), 222 (27.11.1640): „John Atherton, B[isho]p of Waterford and Lismore, was condemned in the Kings Bench as guilty of Sodomy w[i]th one John Child, a servant of his“; ebd. (05.12.164): „John Atherton, B[isho]p of Waterford was hanged on Oxmantowne greene for Sodomy and buried the same night in the church yard of St Johns Church in Dublin wherof he had bin [sic] formerly Prebend.“ [Hervorhebungen durch mich.]

lonialismus: „Protestant Churches were silently colonised by Catholic corpses.“³ Tatsächlich gelang es jedoch, so meine These, Konfessionskonflikte durch Präventionsmaßnahmen meist zu verhindern.

2 Das stille Begräbnis eines anglikanischen Bischofs

Anhand des Falls Atherton sollen zunächst drei Aspekte der frühneuzeitlichen Sepulkralkultur rekonstruiert werden: die Platzierung von Grabstätten, deren soziale Funktion sowie die Überführung Verstorbener in ihre Heimatgemeinden.

In der Frühen Neuzeit hing die Frage, wo eine Person beigesetzt wurde, entscheidend von ihrer sozialen Stellung ab. Verstorbene hatten je nach Stand, Status und Geschlecht einen Anspruch auf ein Grab in der Ortskirche bzw. dem angrenzenden Kirchhof. Im Unterschied zur flexibleren Sepulkralkultur der Moderne kann dieses Prinzip der ortsnahen Bestattung als frühneuzeitliche „Nekrogeographie“ bezeichnet werden.⁴ Während Beisetzungen ortsfremder Personen etwa in London aufgrund der dortigen räumlichen Mobilität im Verlauf des 17. Jahrhunderts durchaus üblich wurden, blieb diese Nekrogeographie in Irland das für Bestattungen maßgebliche Organisationsprinzip.⁵

Bereits seit dem Spätmittelalter wurde fast der gesamte Kirchenraum für Beisetzungen genutzt.⁶ Dort existierte eine fein abgestufte symbolischen Hierarchie. Gemäß der vorreformatorischen Logik verbanden sich mit der physischen Nähe zum Hochaltar besondere Heilserwartungen. Daher befanden sich die attraktivsten, mit dem höchsten symbolischen Kapital ausgestatteten Gräber zumeist in Altarnähe. Begehrte Grabstätten lagen zudem in den Seitenschiffen, in der Nähe von Marienstatuen und -schreinen sowie in den zahlreichen, mit Reliquien ausgestatteten Kapellen und Seitenaltären.⁷ Diese Binnendifferenzierung des vorreformatorischen, von zahlreichen ‚heiligen‘ Orten strukturierten Kirchenraums wurde von der Forschung bereits intensiv aufgearbeitet.⁸

3 WALSHAM, *The Reformation of the Landscape*, S. 176: „Such buildings *became a battleground* in which the two confessions competed to define religious meaning.“ [Hervorhebung durch mich.] TAIT, *Burial*, hier zit. S. 80.

4 LAQUEUR, *The Deep Time of the Dead*, hier zit. S. 809 f. Zu modernen außerstädtischen Friedhöfen, in denen dieses Prinzip dann nicht mehr aufrechterhalten wurde, vgl. v. a. RUGG, *Origins and Progress*; ARNOLD und BIDMEAD, *Going ‚to Paradise by Way of Kensal Green‘*.

5 Siehe Kapitel VI.3/5 dieser Arbeit. HARDING, *Location of Burials*, S. 114; HOULBROOKE, *Death, Religion and the Family*, S. 331–334; LAQUEUR, *The Places of the Dead*, S. 18–22; FISCHER, *Vom Gottesacker zum Krematorium*, S. 9–12; SÖRRIES, ‚Kirchhof‘ oder Coemeterium?, bes. S. 31–33; ARIÈS, *Hour of Our Death*, S. 46–48.

6 LAQUEUR, *The Places of the Dead*, S. 22–23; ARIÈS, *Hour of Our Death*, S. 48, 55.

7 HARDING, *Location of Burials*, S. 121; FISCHER, *Vom Gottesacker zum Krematorium*, S. 9, ARIÈS, *Hour of Our Death*, S. 72, 79–81; SCHWERHOFF, *Sakralitätsmanagement*, S. 42–43.

8 Vgl. grundlegend COSTER, *A Microcosm of Community*, bes. S. 124 („circles of holiness“).

Die Reformation veränderte diese Logik allem Anschein nach grundlegend. Der Chorraum verlor seine heilsvermittelnde Bedeutung. Eine sogenannte Beisetzung *ad sanctos* im Umfeld bedeutender Reliquien war für die erhoffte Erlösung des Verstorbenen nicht länger von Bedeutung.⁹ Dennoch blieb die bisherige räumliche Hierarchie weiterhin prägend – und zwar aus sozialen Gründen. So wollte der aus Waterford stammende John Sherlock FitzGeorge 1629 ausdrücklich im ehemaligen Altarraum der dortigen anglikanischen Kathedrale begraben werden.¹⁰ Michael Bishop forderte 1635, ihn nach seinem Tod ebenfalls dort, „under or nere [the] Communion table“, zu bestatten.¹¹ Henry Walsh wurde schließlich wunschgemäß „in the hartte [heart] of the pulpitt“ beigesetzt.¹² Angehörige der lokalen Oberschicht verzichteten also, wie diese Fälle exemplarisch zeigen, auch in den nunmehr protestantischen Kirchengebäuden nicht auf das mit einer prominenten Grabstätte verbundene Sozialprestige. Ganz wie dies in der spätmittelalterlichen Kirche der Fall gewesen war, besetzten ihre Gräber zentrale Positionen im Kirchenraum.¹³

Der Großteil der Verstorbenen wurde allerdings zumeist nicht im Kircheninneren bestattet, sondern auf dem Kirchhof. Der symbolische Wert einer Grabstätte nahm dabei mit zunehmender Entfernung zum eigentlichen Kirchenraum graduell ab.¹⁴ Wie eine Auswertung kirchlicher Rechnungsbücher zeigt, erhielten nur rund dreizehn Prozent aller verstorbenen Gemeindeglieder in der Dubliner Pfarrei St. John ein Grab im Kircheninneren.¹⁵ Für das englische Chester hat eine detaillierte quantitative Untersuchung ergeben, dass dort rund fünfundsechzig Prozent aller Verstorbenen auf dem Kirchhof beigesetzt wurden.¹⁶

Der Leichnam eines hingerichteten Verbrechers wie John Atherton wurde dagegen gerade nicht auf dem Kirchhof oder gar innerhalb des Kirchengebäudes bestattet. Sofern er nicht über erhebliches Sozialkapital und einflussreiche Fürsprecher

9 Vgl. KARANT-NUNN, Tod, wo ist dein Stachel?; BRADEMANN, Mit den Toten und für die Toten, S. 60–137, hier S. 61: „Die liturgischen Reformbemühungen waren [...] von dem Bestreben getragen, alles zu vermeiden, was den Eindruck erwecken würde, man müsse und könne für das Seelenheil des Toten noch etwas tun“. KOSLOFSKY, The Reformation of the Dead, S. 81–100; SCRIBNER, Religion and Culture in Germany, S. 275–322.

10 NAI, T 12622/27 (12.07.1629).

11 Ebd., 54 (01.12.1635).

12 Ebd., 30 (30.07.1629).

13 Solche räumlichen Kontinuitäten wurden etwa für England bereits intensiv erforscht. Vgl. HOULBROOKE, Death, Religion and the Family, S. 333–337; HARDING, Choices and Changes; CRESSY, Birth, Marriage and Death, S. 456–469.

14 COSTER, A Microcosm of Community, S. 139.

15 MILLS, Registers of St John, S. 54–55. In diesem Zeitraum wurden acht von einundsechzig Personen im Kirchenraum bestattet. Vgl. TAIT, Death, Burial and Commemoration, S. 64.

16 COSTER, A Microcosm of Community, S. 133, 139–140. Neunzehn von zweiunddreißig Personen, die im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts im Chorraum beigesetzt wurden, gehörten dort der *Gentry* und damit dem lokalen Adel an. Allerdings ließen sich auch Handwerker und Händler im Chorraum bestatten, um den Aufstiegswillen ihrer Familien symbolisch zu dokumentieren.

verfügte, erhielt der Delinquent anstelle einer ordnungsgemäßen christlichen Beisetzung ein so genanntes ‚Esels‘- oder ‚Hundebegräbnis‘. In diesem Fall wurde seine Leiche an einem Ort vergraben, der als rituell unrein galt und mit Berührungstabus behaftet war, beispielsweise unter dem Schafott, auf dem zuvor die Hinrichtung vollzogen worden war.¹⁷ Allerdings wurde mit Athertons Leichnam anders umgegangen.

In einer später gedruckten Leichenpredigt beschrieb der anglikanische Dekan Nicholas Bernard (ca. 1600–1661), der Atherton wiederholt im Gefängnis besucht hatte, den letzten Wunsch des Verurteilten. Angeblich, so Bernard, habe ihm der Bischof gestanden, „that a Dog’s Death was too good for him“ – ein ‚Hundebegräbnis‘ lehnte Atherton also als „zu gut“, das heißt, als zu milde angesichts der von ihm begangenen Sünden ab. Stattdessen wünschte er sich ein Grab am äußersten Rand des Kirchhofs. Ausdrücklich wollte er dort begraben werden, „where none could be remembered to have been buried before“.¹⁸

In der Tat erhielt Atherton auf dem Kirchhof der Dubliner Pfarrkirche St. John ein so genanntes ‚stilles‘ Begräbnis, wie es Verurteilten aus einflussreichen Familien und solchen, die mildernde Umstände geltend machen konnten – etwa ein seelisches Leiden – unter bestimmten Umständen gewährt wurde.¹⁹ Athertons Leichnam wurde zwar nachts sowie ohne die sonst üblichen Totenriten am offenen Grab beigesetzt. Ein schändliches Hundebegräbnis, „a Dog’s Death“, erhielt er jedoch nicht. Ganz im Sinne der von Bernard notierten Äußerung wurde Atherton tatsächlich in einem Außenbezirk des Kirchhofs beigesetzt, der bislang noch nicht als Grabfläche genutzt worden war.

Dies erscheint erklärungsbedürftig: Atherton war gebürtiger Engländer. Aus diesem Grund wäre eine Überführung seines Leichnams nach England naheliegend gewesen. Solche Leichentransporte wurden in der Frühen Neuzeit regelmäßig prakti-

17 KÜHNEL, Die Ehre der Unehrliehen; ARIËS, Hour of Our Death, S. 44; LINDEMANN, Patriots and Paupers, S. 152–153; MACDONALD und MURPHY, Sleepless Souls, S. 16–20, 44–50, 210–214; HOUSTON, Punishing the Dead?, S. 189–211; REYNOLDS, Anglo-Saxon Deviant Burial Customs, S. 43 f., 52, 55 f., 97–179, bes. S. 168; ZANDER, Von ‚Schinderkuhlen‘ und ‚Elendsecken‘; KÄSTNER und LUEF, The Ill-Treated Body, bes. S. 148–156. Die Praxis des ‚Eselsbegräbnisses‘ wurde im Irland des 17. Jahrhunderts wiederholt kritisiert, etwa in den 1621 formulierten Gravamina des irischen Parlaments. Vgl. CHA, CM XII/23 (achtzehnte Beschwerde): „And many tymes when those poor afflicted creatures doe happen to decease before their assoyling *their dead Carcases are not admitted to Christian buriall.*“ [Hervorhebung durch mich.]

18 BERNARD, Some Memorials of the Life and Penitent Death of Dr. John Atherton, S. 9 f.

19 Bernard notierte dazu: „That Night about ten of the Clock, he was buried at St. John’s [in Dublin], in an outward part of the Church-yard, according to his Charge, where I did him that last Office also.“ Ebd., S. 20. Zum ‚stillen‘ Begräbnis vgl. etwa KÄSTNER, Tödliche Geschichte(n), bes. S. 192–292; KÜHNEL, Kranke Ehre?, S. 64–76. Kühnel zeigt, dass insbesondere adlige Delinquenten durch ihre standesspezifische Ehre bzw. ihr symbolisches Kapital vor einer unehrlichen Behandlung geschützt wurden. Ebd., S. 72. Vgl. allgemein BOURDIEU, Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital.

ziert.²⁰ Allerdings war es nicht unüblich, als englischer Immigrant auf eine solche Überführung explizit zu verzichten und sich stattdessen ein Begräbnis in Irland zu wünschen.

Neun von zehn Testamenten, die in Dublin lebende englische Immigrantinnen und Immigranten zwischen 1580 und 1650 in dem für Testamentsangelegenheiten zuständigen Prerogative Court of Canterbury hinterlegt hatten, sahen ausdrücklich ein Begräbnis in Dublin vor.²¹ Nur eine einzige Person veranlasste eine Überführung nach England.²² So wollte der aus der englischen Grafschaft Shropshire stammende Humphrey Rawlins 1635 in der Dubliner Pfarrkirche St. Bride bestattet werden.²³ John Warnett und Thomas Robinson wurden auf ihren ausdrücklichen Wunsch hin in der städtischen Pfarrei St. James beigesetzt.²⁴ Elizabeth Rawson ordnete 1641 eine Beisetzung in ihrer lokalen Dubliner Kirche an, während sie eine Überführung ihres Leichnams nach Hatfield in der englischen Grafschaft Hertfordshire allenfalls als theoretische Möglichkeit in Erwägung zog.²⁵

Tab. 4: Testamente in Dublin lebender englischer Immigrant/innen, 1580–1650. Erfasst wurden ausschließlich Testamente, die Angaben zum gewünschten Bestattungsort enthalten. Quellenbestand: TNA, PROB [Prerogative Court of Canterbury].

Datum	Testator/in	Ort der gewünschten Beisetzung
<i>Archivsignatur</i>		
06.02.1588 PROB 11/72/126	Thomas Genison	Dublin [Christ Church Cathedral]
13.07.1606 PROB 11/108/108	Christofer Percivall	Richmond upon Thames
08.10.1623 PROB 11/141/14	William Massam	Dublin [St. Patrick's Cathedral]
23.07.1635 PROB 11/168/456	Humphrey Rawlins	Dublin [St. Bride's Church]

20 Vgl. etwa TARLOW, *Ritual, Belief and the Dead in Early Modern Britain and Ireland*, S. 98–101.

21 TNA, PROB 11/72/126 (Thomas Genison, 06.02.1588); 11/141/14 (William Massam, 08.01.1623); 11/168/456 (Humphrey Rawlins, 23.07.1635); 11/170/327 (John Warnett, 23.03.1636); 11/178/387 (Thomas Robinson, 15.11.1639); 11/185/92 (Elizabeth Rawson, 26.01.1641); 11/199/795 (Joseph Axtell, 18.03.1647); 11/206/379 (Rowland Woods, 09.12.1648); 11/212/599 (Theodore Schout, 06.06.1650). Der Prerogative Court of Canterbury war gerichtlich zuständig, wenn der/die Betroffene in mehr als einer südensächsischen Diözese über Eigentum verfügte bzw. dort Schulden gemacht hatte. Vgl. FITCH (Hrsg.), *Index to Administrations*; COX, *Wills, Inventories and Death Duties*.

22 TNA, PROB 11/108/108 (Christofer Percivall, 13.07.1606): „[M]y bodie I comitt yt to the earth to be buried in Christian buriall at the discrecion of my Executrix [...] within the parrishe Church of Richmond [vermutlich Richmond upon Thames] soe neare wheare the bodie of my mother lies buried there as may be.“

23 TNA, PROB 11/168/456 (Humphrey Rawlins, 23.07.1635).

24 Ebd., 11/170/327 (John Warnett, 23.03.1636); 11/178/387 (Thomas Robinson, 15.11.1639).

25 Ebd., 11/185/92 (Elizabeth Rawson, 26.01.1641).

Datum	Testator/in	Ort der gewünschten Beisetzung
<i>Archivsignatur</i>		
23.03.1636 PROB 11/170/327	John Warnett	Dublin [Parish of St. James]
15.11.1639 PROB 11/178/387	Thomas Robinson	Dublin [Parish of St. James]
26.01.1641 PROB 11/185/92	Elizabeth Rawson	lokale Pfarrkirche in Dublin bzw. Überführung nach England
18.03.1647 PROB 11/199/795	Joseph Axtell	Dublin [St. Catherine's Church]
09.12.1648 PROB 11/206/379	Rowland Woods	Dublin [St. Kevin's Church]
06.06.1651 PROB 11/212/599	Theodore Schout	Dublin [St. Andrew's Church]

John Atherton war demnach in guter Gesellschaft: In Irland lebende englische Immigranten suchten bei der Wahl ihrer Grabstätte Anschluss an ihre neuen, irischen Pfarreien. Denn anders als in vergleichbaren Kontexten innerhalb des englischen Kolonial- und Handelssystems bestanden hier mitunter bereits zu Lebzeiten kaum Anreize, nach England zurückzukehren. Eine Beisetzung in England hätte damit, so lässt sich vermuten, keinen für die Hinterbliebenen relevanten Status- und Prestigegewinn bewirkt.²⁶

Nun wollte Atherton aber gerade nicht im Kirchengebäude der Pfarrei St. John bestattet werden, wie dies unter normalen Umständen gemäß den Regeln der ‚Nekrogeographie‘ seiner sozialen Stellung entsprochen hätte: Für einen verurteilten Verbrecher kam dies nicht in Betracht. Stattdessen wünschte er sich ein Grab in einem Außenbezirk des Kirchhofs. Warum Atherton dies nicht nur als Strafe für die ihm zur Last gelegten Delikte ansah, sondern im Gespräch mit seinem Seelsorger explizit verlangt hatte, zeigen vergleichbare Fälle aus Dublin.

Beispielsweise verfügte Richard Sheppard, seine Leiche an einem nicht näher bezeichneten Ort zu bestatten, „for yt avaylethe me not where yt be buried“.²⁷ Der Weinhändler Daniel Dent verzichtete ausdrücklich darauf, ein prestigeträchtiges Grab zu fordern, weil ihm seine sterbliche Hülle angesichts einer zu erwartenden Wiederauferstehung in einem makellosen Körper – „an uncorruptible im[m]ortall, strong and perfect body“ – laut eigenen Angaben nichts bedeutete.²⁸ William Gilbert verlangte von seinen Testamentsvollstreckern in einer äußerst drastischen Formulierung sogar, seinen Körper entweder auf See oder an Land zu „entsorgen“.²⁹

²⁶ Siehe dazu Kapitel II.5 dieser Arbeit.

²⁷ TNA, PROB 11/65/174 (Richard Sheppard, 15.08.1583). Ganz in diesem Sinne bezeichnete Sheppard seinen Leichnam als „nothings but a peece of vyle fleshe, dungge, earthe and ashes“.

²⁸ TNA, PROB 11/214/255 (Daniel Dent, 02.12.1650).

²⁹ Ebd., 11/211/138 (William Gilbert, 25.01.1650): „My body as the providence of God shall dispose of it by Sea or Land.“

Derartige Regelverstöße dienten dazu, sich durch die demonstrative Geringschätzung des eigenen Körpers vom Vorwurf der irdischen Eitelkeit freizusprechen: Es ging um die Anerkennung als demütiger Christ.³⁰ Damit wird auch Athertons letzter Wunsch verständlich. Dadurch, dass er sich demonstrativ und für alle sichtbar aus der Gemeinschaft der Toten ausschloss und sich am äußersten Rand der frühneuzeitliche Nekrogeographie positionierte, inszenierte er sich als reumütiger Sünder. Zwar wird es Atherton auch darum gegangen sein, einer Strafverschärfung in Form des erwähnten schändlichen ‚Hunde‘- oder ‚Eselbegräbnisses‘ zuvorzukommen. Allerdings wurde dieses Motiv von den Zeitgenossen nicht thematisiert: Athertons Inszenierung war, so hat es den Anschein, erfolgreich.³¹

3 Süchtig nach Familiengräbern?

Eine zusätzliche Dimension erhielt Athertons Demutsgeste vor dem Hintergrund einer in Irland zentralen Verhaltensnorm: Bereits seit dem frühen Mittelalter war der Leichnam eines Verstorbenen zwingend mit den Gebeinen seiner engsten Verwandten in einer gemeinsamen Grabstätte zusammenzuführen.

In der noch kaum territorial strukturierten Gesellschaft des Mittelalters hatten Familiengräber in Irland als unverzichtbare geographische und soziale Fixpunkte gedient.³² Daher verwundert es nicht, dass Siedlungen häufig auf ein zentral gelegenes Gräberfeld ausgerichtet waren und die Grablegen wohlhabender Familien, die als Patrone oder Bauherren in Erscheinung getreten waren, als Eigentums- und Grenzmarkierungen fungierten. Durch Umfriedungen waren diese Siedlungskerne häufig deutlich von ihrer profanen Umwelt abgetrennt.³³ Im Sinne aktueller Forschungen zum Phänomen des vormodernen ‚Protonationalismus‘ können Grabstätten daher als *ethnoscapes* gelten: Im Kontext räumlich begrenzter Inselgesellschaften wie Irland wirkten sie identitäts- und gemeinschaftsstiftend.³⁴

30 TAIT, *Death, Burial and Commemoration*, S. 64 f.

31 Allerdings konnte er Äußerungen, die sich gegen sein Andenken richteten, nicht völlig verhindern. Vgl. CLARKE, *The Atherton File*. Siehe etwa die anonym erschienene Flugschrift: *The Life and Death of John Atherton Lord Bishop of Waterford [...]. Who for Incest, Buggery, and many other Enormous Crimes, after Having Lived a Vicious Life, Dyed a Shameful Death*, London 1641 (ETSC R4391); sowie: *Bishop Atherton's case discuss'd*, London 1711 (ESTC T214461).

32 Ich beziehe mich bei meiner Darstellung des mittelalterlichen irischen Totenkults auf TAIT, *Death, Burial and Commemoration*, S. 66 f.; MEIGS, *The Reformations in Ireland*, S. 13–15; BARRY, *The Archaeology of Medieval Ireland*, bes. S. 18; BROWN, *The Cult of the Saints*, S. 24–28.

33 BAKER, *Occam's Duck*, bes. S. 17 f. Allerdings weisen archäologische Befunde darauf hin, dass womöglich auch Siedlungen existierten, die nicht in dieses Muster passten.

34 Zum Konzept der *ethnoscapes* sowie zum aktuellen Forschungsstand vgl. ARMSTRONG, *Nations before Nationalism*; SMITH, *The Nation in History*, S. 66–69; HIRSCHI, *The Origins of Nationalism*, bes. S. 47; BRADSHAW, *Irish Nation*, S. 45–114; TAIT, *Death, Burial and Commemoration*, S. 66: „mnemonic locations“. Siehe auch Kapitel II.3 dieser Arbeit.

Der gälische Totenkult wies um 1600 einige Besonderheiten auf, zu denen etwa lautes Wehklagen (*keening*) bei den Trauerfeierlichkeiten sowie die häufig mit großem Aufwand betriebenen Totenwachen (*wakes*) zählten – beides Praktiken, die aufgrund ihrer paganen Anmutung von den Geistlichen beider Konfessionen entschieden bekämpft wurden.³⁵ Familiäre Grabstätten waren ein weiteres festes Element dieses Brauchtums im Umgang mit dem Tod. Verwandte und Freunde nahmen daher oft große Mühen auf sich, um den Leichnam eines Verstorbenen in sein Familiengrab zu überführen. So waren im Verlauf des 15. Jahrhunderts die Klöster Quinn (1402), Kilcrea (1465) und Donegal (1474) von ihren Patronen ausdrücklich als Grablagen ihrer Clans gegründet worden.³⁶ Im Grab der Familie O'Brien in der Franziskanerabtei Ennis (County Clare) wurden zwischen 1552 und 1600 bei acht verschiedenen Gelegenheiten Mitglieder der Dynastie beigesetzt. Im Dominikanerkloster Black Abbey in der Grafschaft Kilkenny fanden in annähernd demselben Zeitraum vierundzwanzig Bestattungen statt.³⁷ Auch intergenerationelle Klientel- und Patronagebeziehungen wurden auf diese Weise gepflegt. So wurde 1566 ein Klient der einflussreichen irischen Adelsdynastie O'Donnell wohl ganz bewusst in der repräsentativen Grablage seines kurz zuvor verstorbenen Patrons bestattet.³⁸ In den gälisch geprägten Grafschaften Irlands galten Familiengräber als unverzichtbarer Bestandteil des Totenkults.

Seit dem späten 16. und 17. Jahrhundert war dies zunehmend auch im städtischen Kontext sowie an der anglo-irisch geprägten irischen Ostküste der Fall. Dort verlangten zahlreiche Personen ein Begräbnis in den Grabstätten ihrer Familien und erhielten dies zumeist auch (typische Formulierungen lauteten „by my ancestors“, „in my Grandfathers grave“ und „where my father was buried“).³⁹ Zwar galten Familiengräber in weiten Teilen Europas im Adel sowie im städtischen Bürgertum als wesentliches Element familiärer Identitätspflege.⁴⁰ Allerdings handelte es sich in Irland – vor dem Hintergrund der gezeigten älteren Gepflogenheiten – um eine Verhaltensnorm mit höchster Verbindlichkeit.

Einunddreißig von fünfzig Testamenten aus den irischen Grafschaften Kilkenny, Waterford, Meath und Dublin, die jeweils konkrete Angaben über den gewünschten

35 TAIT, *Death, Burial and Commemoration*, S. 84; BOSSY, *Counter-Reformation*, S. 164 f.; CORISH, *Catholic Community*, S. 35–38.

36 O'DONOVAN (Hrsg.), *Annals of the Kingdom of Ireland*, S. 775 [1402], S. 1039 [1465], S. 1087 [1474].

37 Vgl. CAHILL und SIKORA, *Breaking Ground, Finding Graves*, S. 260–278.

38 TAIT, *Death, Burial and Commemoration*, S. 66 f.; MEIGS, *Reformations*, S. 13–15.

39 Vgl. etwa NAI, RC 5/8, 24–39 (Christopher Nugent, 15.12.1620): „in the Church of Lagmon by my ancestors“; 71–85 (Robert Dillon 20.05.1593): „my body be buried by my ancestors in Taraghe“; 385–400 (Edward Dowdell, o. D.): „in the p[ar]l[is]he church of Athlumney by James Dowdall“ usw.

40 ARIÈS, *Hour of Our Death*, S. 75 f.; WALSHAM, *The Reformation of the Landscape*, S. 175 f.; HANLON, *Confession and Community*, S. 166 f.; RÜTHER, *Prestige und Herrschaft*, S. 57–71, 95–109; CHROŚCICKI et al. (Hrsg.), *Les funéraires princières en Europe. Zur Memorialforschung* vgl. HENGERER, *Macht und Memoria*; KARSTEN (Hrsg.), *Das Grabmal des Günstlings*; HARDING, *The Last Gasp*, RESCH, *Verwandtschaft*.

Bestattungsort enthalten, forderten daher eine Zusammenführung des eigenen Leichnams mit den Gebeinen verstorbener Verwandter (siehe Tabelle 5 im Anhang).⁴¹ Soweit darüber Angaben vorliegen, galt eine Beisetzung im Familienkontext in den übrigen Fällen, etwa auf der Grundlage informeller Absprachen zu Lebzeiten, ebenfalls als erstrebenswert.⁴² Ganz in diesem Sinne schrieb der bereits mehrfach erwähnte englische Immigrant und anglikanische Bischof von Derry, John Bramhall, die Bevölkerung Irlands sei „*mightily addicted to their fathers sepulchers*“ – also süchtig nach den Gräbern ihrer Vorfahren.⁴³

Beispielsweise veranlasste Patrick Comerford aus Waterford im Mai 1583 eine Beisetzung in der örtlichen Kathedrale „*near the Greate stone where [his] ffather [and] grand father were buried*“.⁴⁴ Edward Rothe wollte im Januar 1603 in der Nähe der Gebeine seines Vaters in der Grafschaft Kilkenny begraben werden.⁴⁵ Richard Walsh aus der südlich von Dublin gelegenen Grafschaft Wicklow wünschte sich 1619 ebenfalls ausdrücklich eine Beisetzung im Grab seiner Familie.⁴⁶ Der aus Kilkenny stammende James Archer FitzMartin forderte im Juli 1622 ein Begräbnis in der lokalen Pfarrkirche „*where my father is buried*“.⁴⁷ Thomas Walsh wurde 1625 wunschgemäß in unmittelbarer Nähe der Gebeine seiner Eltern sowie seiner verstorbenen Frau in der Pfarrei St. Audoen in Dublin begraben.⁴⁸ Robert Walsh aus Waterford verlangte schließlich in seinem im August 1630 verfassten Testament eine Beisetzung „*in [his] Ancestors Buriall in our Lady Chapell in Christ Church [Waterford]*“.⁴⁹

Daher überrascht es wenig, dass sich solche testamentarischen Verfügungen auch in der Dubliner Pfarrei St. John nachweisen lassen. So ordnete der dort lebende

41 Irische Testamente sind in der Regel in den Akten der Record Commission in den National Archives in Dublin überliefert. Siehe Kapitel I.3 dieser Arbeit. Vgl. TAIT, *Wills of the Irish Catholic Community*; LYONS, *Lay Female Piety*; O'SCEA, *Devotional World*; LITZENBERGER, *Local Responses*; MARSH, *Attitudes to Will-Making*; COSTER, *Community, Piety, and Family*.

42 NAI, RC 5/6, 355–359 (Roger Ferrall, o. D.).

43 TNA, SP 62/257/1, fol. 1 (Bramhall an Laud, 12.01.1639). [Hervorhebung durch mich.]

44 NAI, T 12622/1 (Patrick Comerford, 20.05.1583).

45 NAI, RC 5/5, 805–821 (Edward Rothe, 26.01.1603): „[M]y body to be buried in St. Maryes Church in my fathers monument.“

46 Ebd., 5/2, 242–249 (Richard Walsh, 27.12.1619): „[M]y boddie to be buried amongst my ancestors in the parish Church of Tully [in der Grafschaft Dublin].“

47 Ebd., 5/5, 748–752 (James Archer FitzMartin, 10.07.1622): Gewünschte Beisetzung „in St. Patricks Church [Kilkenny] in the grave or monument where my father is buried“.

48 Ebd., 5/2, 242–249 (Thomas Walsh, 02.02.1625).

49 NAI, T 12622/33 (Robert Walsh, 27.08.1630). Vgl. auch eine Reihe weiterer, in Tab. 2 nicht erfasseter Testamente, etwa NAI, 97/20 (*Irish Deeds Extracts*), Bd. 1, Nr. 20 (Robert Davies, St. Michan's Parish, Dublin, 1621); *Private Accessions [PA]* 1071/2/1 (Thomas Archer, 10.01.1617); NLI, Coll 78 (*Westport Estate Papers*), MS 40888/4(6) (Melmerly McPhelim McDonnell, 02.05.1608). Zum letztgenannten Bestand vgl. MURPHY, *The Sligo Papers*. Siehe beispielhaft zudem CHA, CM XIV/180 (Catherine Boyle an Richard Boyle, 28.10.1623): „[J]acke pine departed this life [...] and was beared [!] the next day att mogeelye [Mogeely] Church by his mother, for soe his father desired.“ [Hervorhebung durch mich.]

ehemalige Alderman Walter Ussher im März 1636 testamentarisch an, „that it [d. h. seine Leiche] bee burryed and layde by my father in St John’s Church in Dublin“.⁵⁰ Der im Dezember 1622 verstorbene städtische Rechtspfleger (Recorder) William Dongan hatte sich ebenfalls ein Grab „in Sainte Johns church in Dublin by my ffather and Mother“ gewünscht.⁵¹ Thomas Genison wurde ebenso wie der ehemalige Domorganist Thomas Bateson in der unmittelbar benachbarten Christ Church Cathedral bestattet. Beide hatten dies in ihren kurz zuvor verfassten Testamenten verlangt.⁵² Der im Viertel Oxmantown am gegenüberliegenden Ufer der Liffey lebende Thomas Flemingie wurde im Jahr 1637 schließlich ebenfalls wunschgemäß „by his friends“ in der dortigen Pfarrkirche St. Michan beigesetzt.⁵³

Besonders aufschlussreich ist der Fall des Kronanwalts (Solicitor General) William Reeves (†1647): Über ihn liegen nicht nur detaillierte Informationen vor, sondern er war zugleich – wie John Atherton – ein aus England stammender Immigrant.⁵⁴ Seit seiner Ankunft in Irland (vor 1621) war er als engagiertes Mitglied seiner neuen Kirchengemeinde St. John the Evangelist in Erscheinung getreten. So spendete er wiederholt größere Geldbeträge für dringende Reparaturen an der Pfarrkirche, zahlte den steuerlichen Höchstsatz und war in führenden Funktionen an lokalen Verwaltungsaufgaben beteiligt.⁵⁵ Ganz im Sinne seiner herausgehobenen sozialen Stellung ließ Reeves nacheinander drei seiner verstorbenen Kinder sowie seine verstorbene Ehefrau im Kirchengebäude beisetzen.⁵⁶ Nach seinem Tod wurde Reeves dann selber dort – in unmittelbarer Nähe der Gebeine seiner Familie – bestattet, obwohl die Überführung seines Leichnams aus einem benachbarten Stadtviertel mit erheblichem organisatorischen Aufwand verbunden war.⁵⁷

Wie dieses Beispiel verdeutlicht, galt es auch aus der Perspektive englischer Immigranten wie Reeves als erstrebenswert, in Irland erzielte soziale Erfolge in der Bestattungspraxis abzusichern und dauerhaft festzuschreiben – und gemäß den iri-

50 NAI, RC 5/2, 474–482, 489–494 (Walter Ussher, 31.03.1636).

51 Ebd., 5/7, 42–46 (William Dongan, ohne Datum).

52 TNA, PROB 11/72/126 (Thomas Genison, 06.02.1588); NAI, T 9245 (Thomas Bateson, 02.03.1629).

53 NAI, T 770 (Thomas Flemingie, 1637). Vgl. etwa auch CHA, CM XXI/46 (Henry Smithwicke an Richard Boyle, 09.09.1640): „M[aste]r Edward Spencer with A fall from his horse, brocke his neck [...] and was bered in saint James Church yeard by his grandfather in Dublin.“ [Hervorhebung durch mich.]

54 TAIT, Death, Burial and Commemoration, S. 66.

55 VR, S. 84. Insgesamt dreizehn Gemeindemitglieder hatten gespendet. Vier davon spendeten die Höchstsumme von einem Pfund. Vgl. ebd., S. 29 (Steuerliste 1621), 77, 151 (Steuerliste 1643).

56 Ebd., S. 35 (Kirchenrechnung 1622/1623): -/3/4 Pfund „for the Buriall of Sr Willm Ryves Child“; S. 37 (Kirchenrechnung 1623/1624): -/3/- „for the buriall of Sr William Reeves child“; S. 41 (Kirchenrechnung 1624/1625): -/6/8 Pfund „of Sr William Reves for his La[dy’s] burial“; S. 125 (Kirchenrechnung 1638/1639): -/13/4 Pfund „for the burial of Sir Wm Reeves daughter“; vgl. MILLS, Registers of St John, S. 263–265.

57 TAIT, Death, Burial and Commemoration, S. 66; VR, S. 181 (Kirchenrechnung 1647/1648): Fünf Schillinge „for the buryall of Sr Wm Rives“.

schen Gepflogenheiten mussten zu diesem Zweck Familiengräber angelegt werden. So ließen sich etwa die englische Einwanderin Jane Pickeman und der Einwanderer Theodore Schout in einem solchen eigens errichteten Familiengrab in Dublin bestatten. Für Richard Boyle war der Erwerb einer Familiengrabstätte sogar der eigentliche Testfall seiner Integrationsbemühungen.⁵⁸

Damit erscheint auch der Fall des zum Tode verurteilten englischen Einwanderers John Atherton in neuem Licht. Bischof Athertons letzter Wunsch, am äußersten Rand der Dubliner ‚Nekro-Geographie‘ begraben zu werden, stand zwar einerseits deutlich in der Tradition christlicher Demutsbekundungen. Andererseits funktionierte diese Geste der Selbsterniedrigung gerade deshalb so gut, weil sie gegen die seit dem Mittelalter übliche Bestattungspraxis verstieß: Atherton wurde sozial isoliert und ohne familiären Beistand beigesetzt, was den in Irland geltenden Regeln der Familienbeisetzung vollkommen widersprach. Wer derart radikal gegen eine anerkannte Norm verstieß, verlor seiner Selbsterniedrigung in den Augen der Mit- und Nachwelt Gewicht.⁵⁹

4 Konkurrierende Normen

Wie deutlich geworden ist, besaß die rituelle Zusammenführung verstorbener Familienmitglieder in einer gemeinsamen Grabstätte normativen Charakter: Beisetzungen im Familienkontext wurden in Irland allgemein praktiziert. Die Beteiligten konnten, entsprechend der klassischen Definition einer Norm, auf der Grundlage verlässlicher Verhaltensregelmäßigkeiten darauf vertrauen, dass Bestattungen auf diese Weise vollzogen wurden. Im Sinne der von Hillard v. Thiessen vorgenommenen idealtypischen Unterscheidung in verschiedene, durch spezifische Sanktionsinstanzen gekennzeichnete Normensysteme handelte es sich um eine soziale Norm. Ihre Durchsetzung oblag, wie die soeben analysierten Fälle zeigen, den Angehörigen der verstorbenen Person. Aufgrund der religiösen Bedeutung kultischer Handlungen im Umgang mit dem Leichnam waren hier zugleich Elemente des religiösen Normen-

⁵⁸ TNA, PROB 11/209/301 (Jane Pickeman/Pickman, 21.09.1649); 11/212/599 (Theodore Schout, 06.06.1650). Siehe Kapitel II.3 u. V.2 dieser Arbeit. Unklar ist, inwieweit englische Immigrantinnen und Immigranten sich hier tatsächlich an ihre neue Umgebung kulturell anpassten: Familiengräber waren wie erwähnt europaweit innerhalb der Oberschicht weit verbreitet. Zu betonen ist jedoch, dass sie zumeist keine Überführung ihres Leichnams nach England anstrebten und sich stattdessen zumeist an lokalen Gepflogenheiten orientieren – und es ist daher wahrscheinlich, dass sie dies auch in diesem Fall taten.

⁵⁹ Dass soziale bzw. informelle Normen zumeist *ex negativo* – im Moment des Normverstoßes sowie seiner anschließenden Ahndung – besonders deutlich analytisch fassbar werden, hat die Frühneuzeitforschung inzwischen vielfach betont. Vgl. in diesem Sinne etwa SCHWERHOFF, Transzendenz, S. 55–57, sowie THIESSEN, Sterbepakt, S. 636 f.

systems bedeutsam, etwa der Anspruch auf universelle Verbindlichkeit und Legitimität.⁶⁰

Nun rief die Einhaltung dieser Norm jedoch erhebliche rituelle Probleme hervor. Infolge der bikonfessionellen Grundstruktur Irlands wurden bekennende Katholiken im Umfeld protestantischer Kirchen oder sogar im Kircheninneren beigesetzt, um der Norm zu genügen – denn oft befanden sich dort ihre bereits vor der Reformation angelegten Familiengräber.⁶¹

Beispielsweise ließ sich Richard Walsh aus der südlich von Dublin gelegenen Grafschaft Wicklow im Dezember 1619 im Grab seiner Familie in der örtlichen protestantischen Kirche bestatten. Zugleich errichtete er jedoch testamentarisch eine Seelgerätstiftung („to priests and other religious p[er]sons to pray for my soul“) und nahm damit Bezug auf eine als katholisch kodierte Frömmigkeitsform.⁶² Der aus der südirischen Stadt Waterford stammende Paul Strange wurde im Dezember 1617 ebenfalls wunschgemäß in der Grabstätte seiner Familie in der dortigen anglikanischen Kathedrale beigesetzt. Gleichzeitig enthielt sein Testament zahlreiche, in diesem Kontext als dezidiert katholisch geltende Formulierungen wie etwa die Anrufung der Jungfrau Maria sowie der Gemeinschaft der Heiligen um ‚Fürbitte‘ („intercession“). Ganz im Sinne zeitgenössischer katholischer Praktiken investierte Strange zudem ebenfalls Geld in eine Seelgerätstiftung „for the salvacion of our soules“.⁶³

Im November 1612 verfügte Henry Shee aus Kilkenny nicht nur, anlässlich seiner Beerdigung in der anglikanischen Pfarrkirche St. Mary zwölf Pfund an Bedürftige zu verschenken. „In sorte as is usuall among good Catholicikes“ erwartete er zudem von seinen Testamentsvollstreckern den Aufbau weiterer karitativer Stiftungen.⁶⁴ Edmond Malone aus Westmeath ließ sich 1630 ebenfalls in einer protestantischen Kirche bestatten, errichtete zugleich aber eine Stiftung „as legacie upon my soule“ mit einem Stiftungsvermögen von zehn Pfund. Einen weiteren Geldbetrag vermachte er dem in Athlone gelegenen Franziskanerkloster. Malone knüpfte also gleich in mehrfacher Hinsicht an katholische Frömmigkeitspraktiken an.⁶⁵

60 Die Kennzeichen einer Verhaltensnorm sind damit allesamt erfüllt. Vgl. POPITZ, Soziale Normen, S. 76–86; DERS., Die normative Konstruktion von Gesellschaft, S. 1–19; REHBERG, Kultur, S. 85; STOLBERG-RILINGER, Einleitung Wertekonflikte – Deutungskonflikte, bes. S. 10; THIESSEN, Korruption und Normenkonkurrenz; DERS., Sterbebett, S. 636–639. Im Hinblick auf kultische Handlungen im Umgang mit den Toten vgl. grundlegend ARIÈS, Geschichte des Todes, sowie zuletzt SCHMITZ-ESSER, Der Leichnam im Mittelalter; LAQUEUR, The Work of the Dead, bes. S. 31–106, 121–145. Vgl. auch BRADEMANN, Konfessionalisierung als Institutionalisierung, S. 441–451; DERS., Mit den Toten und für die Toten, S. 60–64, 122–125.

61 Siehe Kapitel I/II dieser Arbeit.

62 NAI, RC 5/2, 242–249 (Richard Walsh, 27.12.1619).

63 Ebd., 5/4, 27–34 (Paul Strange, Jan. 1617).

64 Ebd., 5/5, 763–776 (Henry Shee, 02.11.1612). [Hervorhebung durch mich.]

65 Ebd., 5/6, 236–240 (Edmond Malone, 1630).

Damit verbunden war ein häufig dezidiert katholisches Bildprogramm: Rund dreißig Prozent aller Gräber des frühen 17. Jahrhunderts lassen sich auf der Ebene bildlicher Darstellungen einer katholischen Frömmigkeitstradition zuordnen. Meist dominierte eine konventionelle, von mittelalterlichen Vorbildern ganz wesentlich beeinflusste Ikonographie mit Heiligenfiguren, Abbildungen der Jungfrau Maria und allegorischen Darstellungen des Heiligen Geistes. Eine wichtige Rolle spielten ferner keltische Kreuze: Wie kein zweites Motiv symbolisierten diese besonders auf dem Gebiet der *plantations* den katholischen Glauben.⁶⁶ Zugleich überlagerten sich in der Motivik der Epitaphien häufig Elemente familiärer Memorialkultur, katholischer Identitätspflege und vorkonfessioneller Frömmigkeit.⁶⁷ So waren in der St. Patrick's Cathedral in Dublin auf einem 1616 errichteten Grabmal unter anderem die Passionsinstrumente abgebildet, ferner das Christusmonogramm „IHS“, das Herz mit den drei Kreuznägeln und der Buchstabe „M“ als Ausdruck der Marienverehrung der Verstorbenen – ein regelrechter Mikrokosmos katholischer Spiritualität. In der Grafschaft Cork stellte das Grabmal eines Bürgermeisters eine Standarte mit Christusfigur dar. Eine Inschrift rief gemäß katholischer Gnadenlehre zu Fürbitten für die Seele des Verstorbenen auf.⁶⁸ Auf einem Epitaph in der Grafschaft Donegal war das Christusmonogramm als Symbol des katholischen Glaubens dargestellt. Die sonstigen Motive des Grabmals orientierten sich am bildlichen Repertoire der von Protestanten dominierten Siedlergesellschaft – ein hervorragendes Beispiel für unscharfe Konfessions- und Standesgrenzen auf dem Gebiet der *plantations*.⁶⁹

Wie diese Fälle verdeutlichen, ließen sich sogar Personen, die sich wie Henry Shee explizit als Katholiken bezeichneten oder von einem katholischen Bildprogramm Gebrauch machten, vollkommen selbstverständlich in den nunmehr protestantischen Ortskirchen beisetzen, um ihren Leichnam gemäß den lokalen Gepflogenheiten mit den toten Körpern ihrer Ahnen zusammenzuführen. Damit verletzten sie jedoch eine zweite maßgebliche Verhaltensnorm: die der rituellen Reinheit des Kirchenraums.

Grabstätten mussten bereits seit der Spätantike besonderen Anforderungen im Hinblick auf die dort zu vollziehenden rituellen Handlungen genügen.⁷⁰ Ein Spezifikum der Frühen Neuzeit war es aber, dass religiöse Reinheitsvorstellungen nun die Grundlage einer weitreichenden Verhaltensnorm bildeten, die auf die Herstellung größtmöglicher konfessioneller Eindeutigkeit abzielte.⁷¹ Demnach bedrohte es auf

66 MYTUM, *Archaeological Perspectives*, S. 176.

67 LOEBER, *Sculptured Memorials*, S. 276 f.

68 TAIT, *Death, Burial and Commemoration*, S. 79 f. Im Norden Irlands wurde die Ikonographie der Gräber ferner von bildlichen Motiven aus Schottland maßgeblich geprägt, etwa Schädeln und gekreuzten Knochen. Häufig wurden diese von Angehörigen beider Konfessionen verwendet.

69 MYTUM, *Archaeological Perspectives*, S. 172.

70 ARIÈS, *Geschichte des Todes*, S. 63–69.

71 BURSCHEL, *Die Erfindung der Reinheit*, S. 55–58. Neben einer Vielzahl gruppenbezogener Normen mit außerordentlicher Beständigkeit traten mit der Konfessionalisierung neue, von den Territorial-

ganz empfindliche Weise die Reinheit der Heilsgemeinde, Angehörige anderer Konfessionen in den konfessionsspezifischen Sakralräumen beizusetzen: Von den Gebeinen mutmaßlicher Häretiker ging kultische Unreinheit aus.⁷² Gemäß dieser Norm durften die toten Körper verstorbener Katholiken unter keinen Umständen in den Kirchen und Kirchhöfen der *established church* begraben werden – und auch Katholiken setzten sich der Gefahr der rituellen Verunreinigung aus, indem sie ihre dortigen Familiengräber nutzten. Dies war auch der Grund, warum die simultane Nutzung von Begräbnisstätten in anderen Regionen, zum Beispiel den Niederlanden, oft gefährdet war: Sie widersprach religiös-konfessionellen Reinheitsvorstellungen.⁷³

In Irland protestierte der anglikanische Bischof von Killaloe, John Rider (1562–1632), in einem 1622 verfassten Schreiben energisch dagegen, dass Katholiken „to the contempt of religion“ ihre traditionellen Familiengräber in den Kirchen seiner Diözese weiterhin nutzten.⁷⁴ Riders Amtskollege William Bedell (1571–1642) lehnte katholische Familiengräber ebenfalls als „a kind of prophanation“ ab und unternahm mehrfach Versuche, sie zu verbieten. Die Einrichtung konfessionell getrennter Begräbnisplätze stellte aus protestantischer Sicht kein grundlegendes Problem dar, waren die Toten doch gemäß der reformatorischen Rechtfertigungslehre kaum mehr mit der Welt der Lebenden – und damit den Ortskirchen – verbunden. So war das Seelenheil der Verstorbenen nicht länger auf ein Grab in Altarnähe bzw. Umfeld von Reliquien (*ad sanctos*) angewiesen. Gleichzeitig war die Erlösung der Toten von der Einflussnahme der Lebenden nunmehr völlig unabhängig.⁷⁵

Unter umgekehrten konfessionellen Vorzeichen erklärte der Katholik Matthew Archbold aus der Grafschaft Westmeath 1618 explizit, er wolle ausschließlich dann in der Grabstätte seiner Familie beigesetzt werden, „if it be not polluted“: Er lehnte

staaten sowie den Konfessionskirchen formulierte Verhaltenserwartungen auf, die typischerweise Allgemeingültigkeit beanspruchten. Vgl. etwa THIESSEN, Sterbebett, S. 627.

72 BÄHR, Abgötterei stinkt; BURSCHEL, Die Erfindung der Reinheit, S. 17 f., 41 f.; THOMAS, Cleanliness and Godliness; BRADEMANN, Konfessionalisierung als Institutionalisierung, S. 450; LURIA, Sacred Boundaries, S. 106–112; DERS., Territories of Grace, S. 70 f.

73 Vgl. etwa FRIJHOFF, How Plural were the Religious Worlds, S. 42; LURIA, Sacred Boundaries, S. 28–32.

74 DWYER (Hrsg.), The Diocese of Killaloe, S. 142 (Antwort Riders an die königliche Kommission von 1622). Vgl. TAIT, Death, Burial and Commemoration, S. 78; FORD, The Protestant Reformation in Ireland, S. 115–118.

75 JONES, A True Relation of the Life and Death, S. 80. Vgl. RUPP, William Bedell; CLARKE, Bishop William Bedell and the Irish Reformation. Vgl. KNOWLER, Letters and Dispatches 1, S. 146–150 (William Bedell an Thomas Wentworth, 05.11.1633). Vgl. allgemein GILLESPIE, Reading Ireland, S. 133. Vgl. KOSLOFSKY, The Reformation of the Dead, S. 81–100. Wie Forschungen etwa von Richard Houlbrooke, Vanessa Harding und David Cressy zeigen, blieb die bisherige räumliche Hierarchie jedoch auch in den anglikanischen Kirchenräumen aus sozialen Gründen weitgehend erhalten. Vgl. HOULBROOKE, Death, Religion and the Family, S. 333–337; HARDING, Choices and Changes; CRESSY, Birth, Marriage and Death. Siehe Kapitel VI.2 dieser Arbeit.

eine Beisetzung in einem inzwischen protestantischen Sakralraum somit unter Verweis auf die Reinheitsnorm ausdrücklich ab.⁷⁶

Neuere Forschungen haben deutlich gezeigt, dass widersprüchliche Normen in der Frühen Neuzeit oft koexistierten und ihre Anwendung im Rahmen einer allgemein akzeptierten „pragmatischen Balance“ zumeist flexibel erfolgte. So bestand vielfach die Notwendigkeit, konfligierende Verhaltensnormen zu hierarchisieren, also etwa in Ehrkonflikten die Pflicht zur Verteidigung der eigenen Ehre gegenüber dem Gebot der christlichen Barmherzigkeit situativ zu bevorzugen (oder umgekehrt).⁷⁷ Dass in diesem Fall allerdings erhebliche Konfliktpotentiale existieren, die der aktiven Bewältigung bedurften, wurde von den Zeitgenossen äußerst sensibel zur Kenntnis genommen. So hielt John Bramhall die Umsetzung der Reinheitsnorm im Kontext der irischen Sepulkralkultur für hochproblematisch, da sie – wie er im Januar 1639 schrieb – irische Gepflogenheiten massiv verletzte: „[It] will mainly alienate the minds of the Irish.“⁷⁸ Ganz in diesem Sinne wurde die identitätsstiftende Bedeutung irischer Bestattungsformen ebenfalls explizit thematisiert, als Bischof Bedell wie erwähnt versuchte, konfessionelle Reinheitsvorstellungen in aller Strenge durchzusetzen: „[M]y Lord of Killmore hath [...] made sundry Acts and canons, as one that none should be buried in the church, a thing that will be displeasinge to the Irish and [also to the] English [gemeint waren Anglo-Iren sowie englische Immigranten].“⁷⁹

In katholischen Kreisen war hingegen zwar umstritten, ob der Vollzug protestantischer liturgischer Handlungen tatsächlich eine dauerhafte rituelle Verunreinigung der Kirchengebäude bewirkte, wurde doch an einer Rückkehr zur Einheit der Christenheit – und damit einer Rekatholisierung der irischen Kirche – programmatisch festgehalten.⁸⁰ Allerdings wurden die rituellen Probleme einer Beisetzung im

76 NAI, RC 5/11, 66 (Matthew Archbold, 1618). Vgl. TAIT, *Death, Burial and Commemoration*, S. 77 f.

77 SCHWERHOFF, *Transzendenz*, hier zit. S. 61. Vgl. etwa DUVE, *Multinormativität*; EMICH, *Normen an der Kreuzung*, S. 85; LUDWIG, *Das Duell*, S. 143–146, 162 f.; GRÜNE, *Konsistenzerwartungen und Normenassimilation*, S. 121 f., 136–138; grundlegend LANDWEHR, *„Normdurchsetzung“*, bes. S. 156. Im Bereich der frühneuzeitlichen Korruption bzw. Patronage zeigt sich dieser Zusammenhang eindrucklich, denn hier konkurrierte die Erwartung, im Sinne der Allgemeinheit zu handeln, mit karitativen Frömmigkeitsvorstellungen, wonach bedürftige Verwandte und Freunde zwingend mit Geld bzw. Ämtern unterstützt werden mussten. Vgl. THIESSEN, *Sterbebett*, S. 635; DERS., *Korruption und Normenkonkurrenz*, S. 94; GROEBNER, *Gefährliche Geschenke*; OSBORNE, *Dynasty and Diplomacy*; KETTERING, *Patronage*; GRÜNE und SLANIČKA (Hrsg.), *Korruption*, GRÜNE und TÖLLE, *Corruption in the Ancien Régime*; ASCH et al. (Hrsg.), *Integration, Legitimation, Korruption*; GRÜNE, *„Und sie wissen nicht, was es ist“*, bes. S. 16; EMICH, *Staatsbildung und Klientel*, bes. S. 31.

78 TNA, SP 63/257/1, fol. 1 (Bramhall an Laud, 12.01.1639): „[T]hat no men should be buried in the church [...] will mainley alienate the minds of the Irish who are mightily addicted to their fathers sepulchers.“

79 TNA, SP 63/256/288 (Bramhall an Laud, 02.11.1638). [Hervorhebung durch mich.]

80 Dies wurde wiederholt, etwa im Rahmen kirchenrechtlicher Fallsammlungen, thematisiert und uneinheitlich beurteilt. Vgl. etwa HOLMES, *Elizabethan Casuistry*, S. 25 [B19].

Machtbereich der *established church* keinesfalls negiert: Laut einer einflussreichen katholischen Sichtweise waren anglikanische Kirchen, wie zuletzt Alexandra Walsham herausgearbeitet hat, „irredeemably contaminated by Protestant prayers and preaching“.⁸¹ Daher verwundert es wenig, dass die Rekatholisierung zuvor anglikanischer Kirchengebäude, etwa in der *Irish Rebellion*, zumeist von priesterlichen Reinigungsritualen begleitet wurde.⁸² Irische Exilkleriker traten häufig sogar als Verfechter einer strengen Auslegung katholischer Sterberituale in Erscheinung und plädierten auch hier für eine Schärfung des konfessionellen Profils ihrer Kirche, allen voran der einflussreiche Gelehrte und Missionar Geoffrey Keating in seiner Schrift *Trí Bior-Ghaoithe an Bháis* („Three Shafts of Death“, erschienen vor 1631).⁸³ Im Lauf der Zeit kristallisierte sich besonders das irische Kolleg in Bordeaux, wo Keating sein Studium absolviert und als Dozent gewirkt hatte, als Autorität für glaubenskonforme Beisetzungen im katholischen Irland heraus.⁸⁴

Offenkundig kollidierte die Reinheitsnorm somit auf sehr empfindliche Weise mit den im Rahmen der irischen Sepulkralkultur geltenden normativen Erwartungen. Daher betont die Forschung bereits seit längerem, dass Grabstätten oft höchsten kultischen Anforderungen genügen mussten und daher für normative Störungen besonders anfällig waren.⁸⁵ Unter diesen Umständen wurden normative Konfliktpotentiale mit besonderem Nachdruck in Geltung gesetzt – und daher bedurften sie der Harmonisierung, ja sie mussten, wie im Anschluss an Thomas Bauer formuliert werden kann, aktiv „gezähmt“ werden.⁸⁶ Im Rahmen der irischen Sepulkralkultur

81 Vgl. WALSHAM, *The Reformation of the Landscape*, S. 175.

82 TCD, MS 818, fol. 24v (William Whalley, 05.12.1642); MS 820, fol. 56 (Hugh Croker, 09.12.1642).

83 KEATING, *Trí Bior-Ghaoithe an Bháis*; vgl. CUNNINGHAM, *Geoffrey Keating*, S. 30 f. 48 f. Darin behandelte Keating den Tod aus drei Perspektiven: den körperlichen Tod, das Auseintreten von Körper und Seele sowie den Tod der Seele durch den Verlust göttlicher Gnade. Aufgabe der Gläubigen war es laut Keating, sich stets auf den Tod vorzubereiten. Damit reihte sich seine Schrift in die seit dem Mittelalter überaus populäre Erbauungsliteratur zum heilsamen Tod und zur Sterbekunst (*ars moriendi*) ein.

84 CUNNINGHAM, *Geoffrey Keating*, S. 30 f.

85 Vgl. GORDON und MARSHALL (Hrsg.), *The Place of the Dead*, bes. S. 1–16; HARDING, *The Dead and the Living*, S. 46–84; HOULBROOKE, *Death, Religion and the Family*, S. 333–360; BRADEMANN, *Konfessionalisierung als Institutionalisierung*, S. 441–451; DERS., *Mit den Toten und für die Toten*, S. 60–64, 122–125; DERS. und FREITAG, *Heilig und profan*; BÄRSCH, *Der Kirchhof*; REITEMEIER, *Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters*, S. 190–200; SPANNHOFF, *Leben ohne die Toten*, bes. S. 29; GROEBNER., *Der Körper des Toten als Rohstoff*, bes. S. 356, 366.

86 BAUER, *Kultur der Ambiguität*, S. 57. Für den Nahen und Mittleren Osten des 10. bis 16. Jahrhunderts weist Bauer eine Reihe von Praktiken nach, die dazu dienten, konkurrierende Normen bzw. Ambiguität zu zähmen. So wurden jüdische und christliche Minderheiten vielfach zwar vom Rest der Gesellschaft abgegrenzt, aber keinesfalls ausgegrenzt. Im Rahmen der Koranexegese waren muslimische Gelehrte zwar von der „potentiellen Unerschöpflichkeit des Textes“ überzeugt und hielten prinzipiell unendlich viele Deutungen für möglich, in der Praxis beschränkten sie sich jedoch auf einen mehr oder weniger festen Kanon autoritativer Interpretationen. Vgl. ebd., S. 124, 139, 156, 357.

entwickelten die Akteure daher langfristig angelegte ökonomische Bewältigungsstrategien. Deren Analyse erlaubt Rückschlüsse auf die grundsätzliche Funktionsweise wirtschaftlicher Praktiken angesichts fundamentaler Normenkonkurrenzen.

5 Gräber als Ware

Im Juni 1618 schlossen der protestantische Alderman und spätere Bürgermeister der westirischen Stadt Limerick, Edmund Sexton (1569–1637), und der katholische Limericker Bürger Derby Connell einen Vertrag.⁸⁷ Als Eigentümer der mit dem säkularisierten Limericker Kloster St. Mary verbundenen Kirche St. John the Baptist räumte Sexton seinem Vertragspartner das Recht ein, eine dort gelegene Grabstätte zu nutzen – und zwar laut Vertragstext als Familiengrab „for the buriall of [...] his wiffe and issue male and there wiffes and there issues female“. Im Gegenzug erhielt Sexton eine sofortige ‚Abschlussprämie‘ („a certaine som[me] of money“). Zudem erklärte sich Connell bereit, in regelmäßigen Abständen Geld in den Erhalt der Kirche zu investieren: Er finanzierte verschiedene Reparaturen am Kirchendach sowie an den Kirchenfenstern. Diese vertraglichen Pflichten galten ausdrücklich auch für Connells künftige Erben.⁸⁸

Offenkundig wurde hier der Austausch materieller Leistungen vereinbart. Connell erhielt ein Kirchen- bzw. Familiengrab zur dauerhaften Nutzung, Sexton eine einmalige Prämie sowie die Zusage seines Vertragspartners, Teile der Kirche instand zu setzen. Für Edmund Sexton waren solche Verträge nichts Ungewöhnliches: Er hatte die Vermietung von Familiengräbern zu einem gut gehenden Geschäft gemacht. Wie aus seinen in der irischen National Library aufbewahrten Aufzeichnungen hervorgeht, verpachtete er zwischen 1594 und 1624 insgesamt zwölf in St. John gelegene Grabstätten, über die er mit größter Genauigkeit Buch führte. So notierte er über den mit Derby Connell ausgehandelten Vertrag: „Derby Connell agreed for a grave w[ith]in the Seath the the upper p[ar]te in the North sid[e] bearinge his p[or]tio [n] rep[ar]ation“.⁸⁹

Wie in diesem Fall waren Sextons Pächter in aller Regel dazu bereit, sich in regelmäßigen Abständen finanziell an der Instandhaltung der Kirche zu beteiligen (die übliche vertragliche Formulierung lautete, wie bei Derby Connell, „per rate for reparations“). Zugleich vereinbarten die Vertragsparteien zumeist Geldzahlungen, die generationenübergreifend im Fall einer Beisetzung in der gepachteten Grabstätte zu leisten waren.⁹⁰ Und tatsächlich konnte Sexton auf diese Weise umfangreiche Re-

87 Gemeinsam mit den Familien Arthur, Creagh, White, Stackpole und Roche gehörten die Sextons zu den einflussreichsten städtischen Dynastien Limericks. Vgl. Lennons, *Urban Patriciates*, S. 4.

88 NLI, Coll 121 (Limerick Papers), MS 41674/1 (27. Juni 1618).

89 NLI, MS 16085, 145.

90 Im Fall der Familie O’Mollane, die ein Kirchengrab in der Nähe des Ostportals erworben hatten, waren dies zum Beispiel einundzwanzig Pence pro Begräbnis. Vgl. ebd., 145. Derby Hartigane zahlte

novierungen finanzieren, etwa den Einbau neuer Kirchenfenster sowie Umbauten an der Kanzel (Abb. 11).⁹¹

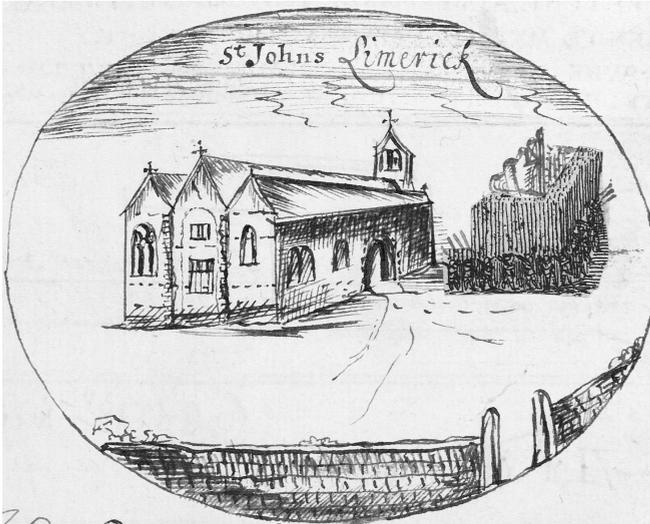


Abb. 11: Die Kirche St. John the Baptist in Limerick nach den Umbauten durch Edmund Sexton. Zeichnung von Thomas Dineley (1681), National Library of Ireland, Dublin, MS 392, 132.

Im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts war Limerick eine Hochburg der katholischen Kirche. Nur wenige Bürger traten öffentlich als Protestanten in Erscheinung. Auch innerhalb der städtischen Oberschicht, die für ein prestigeträchtiges Kirchengrab in Frage kam, waren sie in der Minderheit. So nahmen weniger als fünf Prozent der wohlhabenden Haus- und Grundstückseigentümer aktiv am anglikanischen Gottesdienst teil.⁹² Ganz so wie in anderen Klein- und Mittelstädten, etwa Wexford und Waterford, galt die Bevölkerungsmehrheit laut Regierungsberichten als katholisch: „I dare affirme that [...] the papiste in generalls are ffortye for one good protestant.“⁹³

im Mai 1608 einmalig zwölf Pence für seine Grabstätte, die ausdrücklich in Baumaßnahmen investiert werden sollten. Ebd., 145. Weitere Einträge zu Pachtverträgen finden sich verstreut in Sextons Aufzeichnungen, so etwa in ebd., 63 (15. Juli 1613), 71 (26. Nov. 1618), 78 (10. Jan. 1622).

⁹¹ NLI, MS 16085, 62 (13. Oktober 1612), 76 (10. August 1621). Offenbar wurden hier auch *recusancy fines* eingesetzt, also Straf gelder für die Nichtteilnahme am anglikanischen Gottesdienst („out of the funds for recusants“).

⁹² LENNON, *Urban Patriciates*, S. 11, 16, 19 f.

⁹³ TNA, SP 63/249/312 (Thomas Dutton an Lord Dorchester, 30. Dez. 1629); CSPI, 1625–1631, S. 504 (Lord Wilmot an Lord Dorchester, 06.01.1630). Zur Situation in Wexford vgl., KNOWLER, *Letters and Dispatches*, S. 103 (an Wenworth gerichtetes Schreiben, 15.08.1633). Zahlreiche Berichte in den *State Papers* befassten sich mit diesem Phänomenn, etwa: TNA, SP 63/241/192 (Vizekönig Falkland and Lord Conway, 23.08.1625); SP 63/248/139 (Bericht Francis Annesleys, 21.03.1629); SP 63/250/170 (Thomas Dutton an Lord Dorchester und Karl I., 04.04.1630).

Dass zahlreiche Katholiken, wie etwa verschiedene Angehörige der städtischen Dynastien Nicholl, O'Halloran oder Malone, ein Grab von Sexton gepachtet hatten, überrascht daher nicht.⁹⁴

Sexton hingegen war engagierter Protestant.⁹⁵ So hatte er im Mai 1603 – nach dem Ende der antiprotestantischen *recusancy revolt* – eine strikte Beachtung der anglikanischen Liturgie in St. John durchgesetzt.⁹⁶ Wiederholt bemühte er sich, seine konfessionelle Orthodoxie öffentlich unter Beweis zu stellen, ja er inszenierte sich sogar als protestantischer Hardliner. Wie seine Aufzeichnungen zeigen, interpretierte er seine Familiengeschichte als generationenübergreifendes protestantisches Martyrium.⁹⁷

Edmund Sextons Großvater, Edmund Sexton der Ältere (†1554), war – folgt man der Schilderung seines Enkels – aus Glaubensgründen verfolgt und nach seinem Tod rituell geschändet worden. Angeblich hatten einflussreiche Bürger der Stadt den Leichnam des älteren Sexton kurz nach dessen Tod aus dessen Grab in der Limericker Kathedrale entfernt, den rechten Arm vom Rumpf abgetrennt und den geschändeten Körper dann kopfüber auf dem Dachboden der Kirche aufgehängt, wo er erst drei Jahre später gefunden wurde.⁹⁸ Edmund Sexton der Jüngere notierte dazu:

Edmond Sexten my Grandfather aafter his buriall [in] St. Marie was taken out of his tombe at night [...]. His right arme cut of at the elbowe and loste in the tumbe, the rest of his boddy hanged by the hills [heels] under the sellinge [ceiling] of the chancell wher it continued some 3 yeare [...] but after found by one that went under the Church to hidd himself after some felony comitted [...]. This was do[ne] for his religio[n] he embraced uppon the reformation.⁹⁹

Für seinen Enkel war Edmund Sexton der Ältere seinen katholischen Feinden aufgrund seiner religiösen Überzeugungen („for his religion“) zum Opfer gefallen war. Zwar war das tatsächliche Motiv für die hier geschilderte Grabschändung keineswegs religiöser Natur, wie ältere Quellen eindeutig belegen. Vielmehr hatte Sexton der Ältere offensiv auf die Patronage Heinrichs VIII. (1491–1547) gesetzt, um in der Stadt politisch Karriere zu machen, anstatt sich an der bewährten Klientelpolitik seiner irischen Standesgenossen zu orientieren – und dies hatte eine Reihe überaus

94 NLI, MS 16085; vgl. LENNON, *Urban Patriciates*; FORD, *Who Went to Trinity?*, S. 62–64, 69.

95 LENNON, *Urban Patriciates*, S. 13,19–20 f.

96 NLI, MS 16085, 56 f.: „St Mary Church restored to the ministers“ (12. Mai 1603). In der *recusancy revolt* (April/Mai 1603) hatten einflussreiche irische Provinzstädte – darunter Limerick – die unklare politische und konfessionelle Lage nach der Thronbesteigung Jakobs I. genutzt, um weitgehende Autonomierechte einzufordern. In vielen Kirchen, darunter St. John, wurde nun offiziell die katholische Messe eingeführt. Zur *recusancy revolt* vgl. Ó SIOCHRÚ, *Civil Autonomy*, S. 32–35; LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung*, S. 155–158; SHEEHAN, *Irish Towns*, S. 105–110. Siehe Kapitel I dieser Arbeit.

97 Sextons Frau Joan sympathisierte allerdings wohl mit dem katholischen Glauben. Vgl. TNA, SP 63/259/181 (Petition Joan Sextons an den König, 15. Juni 1641).

98 TAIT, *Career and Disinterment of Edmond*, auch mit knappen Informationen Edmund Sexton d. J.

99 NLI, MS 16085, 49.

nachtragender politischer Gegner auf den Plan gerufen.¹⁰⁰ Analytisch aufschlussreich ist hier jedoch nicht, was sich zwei Generationen zuvor tatsächlich ereignet hatte, sondern der Umstand, dass Edmund Sexton der Jüngere das Ereignis in ein Familienideal religiöser Rechtgläubigkeit einordnete. Damit wurde die an seinem Großvater verübte Leichenschändung für Edmund Sexton zu einem zentralen Mittel der konfessionellen Selbstvergewisserung.

Ganz in diesem Sinne legte Sexton größten Wert darauf, protestantische Taufpaten für seine siebzehn Kinder zu organisieren. Demonstrativ griff er dabei auf anglikanische Geistliche sowie deren Ehefrauen und Töchter zurück. Als Taufpaten fungierten etwa der anglikanische Domdechant, die Gattinnen des Generalvikars, des anglikanischen Bischofs und des Gemeindepfarrers sowie der Limericker Domorganist.¹⁰¹

Dass Sexton ein rigoroses protestantisches Selbstverständnis entwickelt hatte, belegt schließlich ein Fall, der selbst in den höchsten politischen Kreisen Irlands aufmerksam zur Kenntnis genommen wurde. In seinem Todesjahr 1637 hatte Sexton sich erfolgreich gegen ein mutmaßliches Familienkomplott gewehrt. Mehrere enge Verwandte hatten angeblich versucht, ihn auf dem Totenbett zur Konversion zum katholischen Glauben zu überreden. Zwei anglikanische Pfarrer, die Sexton seelsorgerischen Beistand leisten wollten, wurden – so die offizielle Schilderung in den *State Papers* – „w[i]th railing speeches“ am Betreten des Sterbezimmers gehindert. Als es einem der beiden dennoch gelang, zu Sexton vorzudringen, sei er mit „outcrie and clamor“ wieder vor die Tür gesetzt worden. Der Dubliner Landesregierung zufolge widerstand Edmund Sexton allen Anfechtungen und hielt bis zu seinem Tod unbeirrt am protestantischen Glauben fest.¹⁰²

Edmund Sexton beschrieb sich selbst als überzeugtes Mitglied der anglikanischen Kirche und seine Umwelt nahm ihn auch so wahr. Diese Selbst- und Fremdbe-

100 LENNON, *Urban Patriciates*, S. 5.

101 NLI, MS 16085, 143 f., so etwa: „My daughter Cathren was borne the 26th Decembar Anno 1597 [...] Deane Camble *deane of Limerick*[,] Ms Dowrich *the vicker generals wiffe* & Ms Taylor beinge Godfather & Godmothers.“ „Joane my Daughter was borne on Friday 11th Feb. [1602 ...] *one of the Vickers god father*[,] Ms Manneringe [offenbar die Frau des späteren Pfarrers von *St. John*] & her daughter [...] godmothers.“ „Susan an other daughter of myn was borne 14 Sept. 1614 [...] to godfather Captan Peter Wright[,] *the Lo[r]d Bischopps Wiffe* & Ms. Huntswell godmothers.“ „Ellenor an other daughter was borne 5 Januarii in the Eveninge 1616 Christened by Rev. Manneringe havinge to Godfather: Jo Evans clerke [...] & *W. deane Androwes Wiffe* & Ms. Wilkensens to godmother.“ „Allis an other daughter was borne on Wednesday 16 Sept. 1618 Christened by Mr. Manneringe havinge to godfathers Rich. fullor *the Organist* & William Kelly my tena[n]t & to godmother Ms. fuller & Ms. Colman“. [Hervorhebungen durch mich.]

102 TNA, SP 63/257/1, fol. 129–131 (Memorandum, 22. Nov. 1639); SP 63/259/181 (Petition Joan Sextons an den König, 15. Juni 1641). Für ihren illegalen Konversionsversuch wurden Sextons Frau sowie einer seiner Söhne zu einer Strafe von jeweils fünftausend Pfund verurteilt. Beide mussten zudem drei Tage am Pranger stehen, ihre Tat öffentlich bereuen und die beiden Pfarrer um Verzeihung bitten.

schreibung Sextons als Protestant ist mit Blick auf die eingangs geschilderten Vorgänge in der Limericker Kirche St. John bemerkenswert. Bei der Verpachtung ‚seiner‘ Gräber spielte Konfessionsverschiedenheit hingegen keine Rolle. Ganz im Gegenteil duldete Sexton dort sogar die Beisetzung des 1607 als Verräter hingerichteten John Bourke, der verfolgten katholischen Priestern Unterschlupf gewährt hatte und der daher als katholischer Märtyrer verehrt wurde.¹⁰³ Im Geschäft mit Grabstätten wurden konfessionelle Differenzen zurückgestellt: Sexton galt als führendes Mitglied des städtischen Protestantismus, während seine Pächter in vielen Fällen bekennende Katholiken waren – und dennoch bezogen sich ihre gemeinsamen ökonomischen Transaktionen ganz selbstverständlich auf eine protestantische Kirche.

Solche Arrangements waren im frühneuzeitlichen Irland weit verbreitet. Im Zuge der irischen Reformation waren zahlreiche Kirchen und Klöster seit der Mitte des 16. Jahrhunderts entweder in das Eigentum von Privatpersonen übergegangen oder sie wurden von chronisch finanzschwachen Kirchengemeinden verwaltet – ein idealer Nährboden für kreative Wirtschaftspraktiken.

Beispielsweise hatte der Dubliner Patrizier Thomas Cusack nicht weniger als sieben Klöster und Abteien in seinen Besitz gebracht, zu denen in vielen Fällen auch Begräbnisplätze gehörten, die er mit größter Selbstverständlichkeit in Form von Nutzungs- und Pachtverträgen ökonomisch verwertete.¹⁰⁴ Ganz in diesem Sinne hatte die Dubliner Landesregierung 1594 einem Ludovic Briskett das ehemalige Kloster Kilconnell in der Grafschaft Galway übertragen und die ökonomische Bedeutung der dortigen Familiengräber hervorgehoben: In einer eigens angefertigten Urkunde wurde – neben mehreren Häusern, Gemüse- und Obstgärten und einer Wassermühle – auch der „Cemetery“ als finanziell verwertbares Klostergut erwähnt.¹⁰⁵ Auch im Fall des anglo-irischen Adligen Christopher Nugent, der im Juli 1589 die Ländereien des ehemaligen Klosters Fore in der Grafschaft Westmeath erhalten hatte, galt der „Churchyard“, neben verschiedenen Gemüsegärten, einer Obstplantage und den

103 ROTH, *De processu martyriali quorundam fidei pugilum in Hibernia*, S. 181: „ita relatum in urbem amici & propinqui sepeliendum eum curaverunt in *Ecclesia sancti Ioannis Limrici* circa diem 20. Decembris, Anno Domini 1607.“ [Hervorhebung durch mich.]

104 GRIFFITH (Hrsg.), *Calendar of Inquisitions*, S. 204–212 (28.04.1572). Im Einzelnen waren dies: Die Dominikanerklöster in Dublin und Trim, das Augustinerkloster in Skrine, die St. Mary’s Abbey in Trim, das Franziskanerkloster in Trim, das Kloster Lesmollen sowie das Kloster Conard in der Grafschaft Meath. Zu Thomas Cusack vgl. GILLESPIE, *The Religion of the Protestant Laity*, S. 109; TAIT, *Wills of the Irish Catholic Community*.

105 NAI, RC, Jakob I., 115/61, 392 (20.02.1617, ursprüngliches Datum: 13.12.1594). Vereinbart worden war eine Pacht in Höhe von zweiunddreißig Schillingen pro Jahr. Zu Ludovic Briskett vgl. GROSART, *Life of Richard the First Earl of Cork*, S. 212f.; CHA, CM IX/62 (Schreiben an Brisketts Witwe, 20.09.1618).

örtlichen Weideflächen, als wirtschaftlich attraktiv.¹⁰⁶ Zwischen 1585 und 1617 wurden verschiedene Verträge über die Wohn- und Wirtschaftsgebäude der Dubliner Kirche St. Mary del Dam ausgehandelt, die auch den dortigen „Churcheyarde“ als potentielle Geldquelle ausdrücklich erwähnten.¹⁰⁷ Im Juli 1619 verpachtete Richard Boyle den in der Gemeinde Dungarvan gelegenen New Churchyard an eine „Mrs. Stephenson“ und gab zugleich an, ihn zuvor eigens gekauft zu haben.¹⁰⁸ Ein namentlich nicht bekannter englischer Immigrant, der in den Besitz eines in der Grafschaft Leitrim gelegenen Franziskanerklosters gelangt war, betonte schließlich ausdrücklich, er verdiene mit ‚seinem‘ Gräberfeld erhebliche Summen und denke daher gar nicht daran, gegen Bestattungen in seinem neuen Eigentum vorzugehen, wie dies besorgte protestantische Nachbarn von ihm gefordert hatten.¹⁰⁹ Wie diese Fälle eindrücklich zeigen, galten Friedhöfe als lukrative Immobilien.

Die Erlaubnis zur Nutzung einer Grabstätte wurde – ganz so wie im Fall Edmund Sextons – zumeist von der Zahlung einer finanziellen Gegenleistung abhängig gemacht. So wurde Nicholas Ley aus Waterford 1585 in der örtlichen Kathedrale bestattet. Im Gegenzug zahlten die Hinterbliebenen zwanzig Pfund an das dortige Bistum.¹¹⁰ 1593 stiftete Robert Dillon aus der Grafschaft Meath testamentarisch einen hohen Geldbetrag zugunsten der anglikanischen Pfarrkirche von Tara, in der er anschließend auch bestattet wurde. Zudem wurden Instandsetzungen an der Kanzel aus dem Nachlass finanziert. Zwar enthielt Dillons Testament ein katholisches Glaubensbekenntnis („and in every matter effectually doe beleve as the church believeth“). Dennoch legte Dillon, wie dies den irischen Gepflogenheiten entsprach, größten Wert auf eine Beisetzung „by [his] ancestors“, und daher ließ er sich in einer protestantischen Kirche bestatten und war zu weitreichenden finanziellen Zugeständnissen bereit.¹¹¹

Ganz in diesem Sinne gab der bereits erwähnte Alderman der Stadt Waterford, Paul Strange, in seinem 1617 verfassten Testament explizit an, sein Grab „gekauft“ zu haben („the buryall which I bought of John Booth“).¹¹² Der ebenfalls aus Water-

106 NAI, Co 2834 (Pachtvertrag mit Sir Christopher Nugent, 20.07.1589, Abschrift). In der Tat hatte sich Vizekönig Wenworth noch 1637 äußerst kritisch über die „frequent Burials in Abbeys“ geäußert. KNOWLER, Letters and Dispatches, Bd. 2, S. 7 (Wenworth an Laud, 02.06.1636).

107 NLI, MS 43154/1 (Cork House, Dublin, 1585–1617); 43154/2 (Cork House, Dublin, 1630–1667): Vertrag zwischen Lord Caulfeild und Richard Boyle (03.07.1630).

108 LP I/1, S. 234 (24.07.1619): „I gave old Mrs Stephenson a noat under my hand promisin to mak[e] M[aste]r Richard Newgent her son, an estate for her lyffe, to her use, of the new churchyard in Dongarvan, she [...] paying me yearly by even meyeties at Easter & Michaes, five marcks ster[ling] a year [...] I purchazed yt of M[aste]r Henry peers.“ [Hervorhebungen durch mich.] Nach ihrem Tod übertrug er den Friedhof einer namentlich nicht bekannten Person, wofür er Pachtzahlungen in Höhe von fünf Pfund pro Jahr erhielt. LP I/4, S. 63 (10.12.1634).

109 TAIT, Death, Burial and Commemoration, S. 77 f.

110 NAI, RC 5/5, 477–495 (Nicolas Ley, 01.11.1585).

111 Ebd., 5/8, 71–85 (Robert Dillon, 20.05.1593).

112 Ebd., 5/4, 27–34 (Paul Strange, Jan. 1617).

ford stammende Richard Aylwarde vermachte der lokalen Kirchengemeinde 1621 als wirtschaftliche Gegenleistung für eine Beisetzung in der Grabstätte seiner Familie verschiedene Güter im Wert von fünfzig Pfund. Zudem stellte er achtzig Pfund für dringende Reparaturen am Kirchengebäude bereit – beides waren erhebliche Summen.¹¹³ John Brown FitzGeorge wurde wunschgemäß „with [his] ancestors“ in der Pfarrkirche St. John the Evangelist in Waterford beigesetzt, nachdem er testamentarisch dort einen Altar gestiftet hatte.¹¹⁴ Die katholische Gemeinde in Cavan beteiligte sich sogar mit rund zweihundert Pfund am Erhalt der örtlichen protestantischen Pfarrkirche, durfte aber im Gegenzug ihre dortigen Grabstätten nutzen.¹¹⁵ 1632 investierte der bekennende Katholik Gerald Aylemer sogar nicht weniger als fünfhundert Pfund in die anglikanische Kirche seiner Heimatgemeinde Donada, in der sich sein Familiengrab befand. Die ‚Spende‘ war offenkundig mit der Auflage verbunden, in der von ihm unterstützten Kirche bestattet zu werden – was anschließend in der Tat auch geschah.¹¹⁶

Auch Richard Boyle hatte sich an diesen Gepflogenheiten orientiert, als er 1632 zu Ehren seiner Gattin ein Grab im Chor der St. Patrick’s Cathedral errichtete. Denn wie aus einem Brief Boyles sowie aus seinen Aufzeichnungen hervorgeht, hatte er im Vorfeld mit der Kirchenleitung der Kathedrale einen detaillierten Vertrag ausgehandelt: Nachdem er dem Domkapitel sein Anliegen, „to purchase a place“, vorgebracht hatte, erwarb er das Recht, die fragliche Grabstätte uneingeschränkt als Familiengrab zu nutzen. Im Gegenzug erhielt die Kathedrale jedoch umfangreiche Geldzahlungen, die der Instandhaltung des Chorraums dienten: „[T]he Deane and Chapter of S[ai]nt Patricks [...] consented, *that in consideration of a fyne, and rent*

113 NAI, T 12622/3 (Richard Aylwarde, 15.01.1621).

114 Ebd., 12622/6 (John Browne FitzGeorge, 10.03.1624). FitzGeorge vermachte der dortigen anglikanischen Kirchengemeinde zehn Pfund „for an altar“.

115 TNA, SP 63/257/1, fol. 1 (Bramhall an Laud, 12.01.1639).

116 NAI, RC 5/9, 360–414 (Gerald Aylemer, 15.07.1632). Clodagh Tait hat die Ansicht vertreten, dass Verfügungen zum Erhalt anglikanischer Pfarrkirchen in von Katholiken verfassten Testamenten seit circa 1590 rückläufig gewesen seien. Dies, so argumentiert sie, weise auf eine zunehmende konfessionelle Entfremdung großer Teile der Bevölkerung von ihren Ortskirchen und auf einen schleichenden Rückzug aus den Kirchengemeinden hin. Gerald Aylemer sei daher ein Ausnahmefall. TAIT, *Wills of the Irish Catholic community*, S. 188 f. Für materielle Gegenleistungen, die im Zusammenhang mit der Nutzung von Kirchengräbern standen, war dies jedoch gerade nicht der Fall. Wie meine Forschungen zeigen, waren bekennende Katholiken vielmehr kontinuierlich zu finanziellen Zuwendungen bereit. So sind zwar aus der Grafschaft Meath, wo der erwähnte Gerald Aylemer beigesetzt wurde, lediglich drei Fälle überliefert, in denen Geld bzw. der Gegenwert von Naturalien testamentarisch als Pachtgebühr für ein Grab vorgesehen waren. Deren breite zeitliche Streuung und die geringe Fallzahl verbietet es jedoch, daraus allgemeine Entwicklungen abzuleiten, wie Tait dies tut. Der erste Fall stammt aus dem Jahr 1573. Walter Goulding hatte in seinem Testament „two cupples of Corne“ für den Unterhalt des Vikars und dringende Reparaturen am Kirchengebäude seiner Heimatgemeinde bereitgestellt, wo er auch begraben werden wollte. NAI, RC 5/9, 83–99; RC 10/9, 225–239. Die beiden übrigen Testamente aus Meath, in denen solche Regelungen auftauchen, wurden 1593 (Robert Dillon) und 1632 (Gerald Aylemer) verfasst.

payd, and to be payd towards the reparacion of the Church, did legally pass unto mee [...] a p[ar]cell of land“, wie Boyle schrieb.¹¹⁷

Personen, die ein Familiengrab erwarben, taten dies für ihre jeweiligen Familien und planten damit für eine ferne Zukunft – und unter den bisherigen Bedingungen erschien dies rational: Alle Beteiligten legten konfessionsübergreifend größten Wert auf die Einhaltung bestehender Verträge. So stellte etwa das Domkapitel der Dubliner Christ Church Cathedral 1627 fest, einzelne Verstorbene hätte sich widerrechtlich „under pretence of ancient benefactorship of the church, or other pretence whatsoever“ im Kirchenraum bestatten lassen und dabei gegen die legitimen Interessen bisheriger Besitzer verstoßen.¹¹⁸ Es ergriff umgehend Gegenmaßnahmen: Alle Kandidaten für ein Kirchengrab mussten künftig eine schriftliche Genehmigung der Kirchenleitung einholen, um bestehende Verträge keinesfalls zu verletzen. Zu diesem Zweck wurde sogar eigens ein Formular angefertigt.¹¹⁹

Maßgeblich war also das Kriterium der Rechtssicherheit, während konfessionelle Differenzen in den Hintergrund gedrängt wurden: Die von der Kirchenleitung kritisierten Personen standen wohl zwar ebenfalls der anglikanischen Kirche nahe und stellten ihr Handeln, so lässt sich vermuten, in den Kontext konfessioneller Abgrenzungsbemühungen. Denn in Irland waren es zumeist Protestanten, die sich demonstrativ in Grabstätten beisetzen ließen, die bereits von katholischen Familien beansprucht wurden.¹²⁰ Bei der anglikanischen Kirchenleitung stieß dies auf wenig Gegenliebe: Konfessionelle Abgrenzungsbemühungen wurden sogar von den kirchlichen Autoritäten der eigenen Konfession explizit abgelehnt – und zwar zugunsten einer konfessionsübergreifenden Bestandsschutzgarantie. Der erfolgreiche, auf Dauer angelegte Vollzug ökonomischer Transaktionen beruhte gerade auf einem solchen rechtlichen Grundvertrauen.

Der weitreichendste mir bekannte Vertrag, der sich mit Familiengräbern befasste, wurde schließlich im November 1637 zwischen dem überwiegend katholischen Rat der Stadt Waterford sowie der Dubliner Landesregierung unter Federführung von Lord Deputy Thomas Wentworth ausgehandelt. Darin erklärte sich der Stadtrat

117 BL, Add MS 19832, fol. 34r (Boyle an Thomas Coventry, 1633); LP I/3, 70.

118 GILLESPIE, Chapter Act Book, S. 150.

119 Ebd.

120 Vgl. TAIT, *Death, Burial and Commemoration*, S. 62f.; COSTER, *A Microcosm of Community*, S. 131; SIGNORI, *Einheit in Vielfalt?*, S. 219–221. Auch in dieser Hinsicht war der Kirchenraum keineswegs statisch. So hatte sich etwa das Kirchengestühl bereits seit dem 16. Jahrhundert zu einem wesentlichen Kriterium entwickelt: Verstorbene versuchten vermehrt, in unmittelbarer Nähe zu ihrem zu Lebzeiten eingenommen Sitzplatz bestattet zu werden. Seit den Kirchenreformen des 15. Jahrhunderts, in deren Folge die Kanzel zu einem zentralen Ort im Kirchenraum aufgewertet worden war, lagen die attraktivsten Sitzplätze jedoch ohnehin im Chorraum und waren damit in die herkömmliche räumliche Hierarchie integriert. Für Irland ist schließlich – wie bereits mehrfach erwähnt – zu berücksichtigen, dass im Verlauf des 17. Jahrhunderts vermehrt englische und schottische Immigrantinnen und Immigranten auf den Markt für Grabstätten drängten und so neuartige Konkurrenzsituationen entstanden. Siehe dazu Kapitel IV.3/4 dieser Arbeit.

stellvertretend für seine Bürger bereit, künftig alle Reparaturen an der anglikanischen Kathedrale, den angrenzenden Gebäuden sowie der dortigen Marienkapelle zu übernehmen. Lediglich der Chorraum war von dieser Regelung ausgenommen. Außerdem hatte die Stadt künftig für die Instandhaltung der Kirchenglocken zu sorgen. Im Gegenzug erhielt die Bürgerschaft das Recht, „[their] severall ancient buriall places in the bodie, & outstalls of the Cathedrall Church and in our Ladyes Chappelle“ – also die traditionellen, in der Kathedrale gelegenen Familiengräber der städtischen Dynastien – ohne Einschränkungen dauerhaft zu nutzen.¹²¹

Dieser höchst detaillierte Vertrag verdeutlicht damit das zentrale Ergebnis der bisherigen Ausführungen: Im frühneuzeitlichen Irland galten Familiengräber als ökonomisch verwertbares sowie finanziell lukratives Eigentum, über das die Beteiligten weitgehend frei verfügen konnten. Unentwegt wurden sie verkauft und verpachtet. Zwar war es in weiten Teilen Europas keineswegs unüblich, als Gegenleistung für die Nutzung von Grabstätten Gebühren zu erheben, denn angesichts begrenzter räumlicher Kapazitäten waren neben ständischen zunehmend auch monetäre Zugangsbeschränkungen erforderlich.¹²²

Mit der Bereitschaft, im Rahmen präziser sowie auf Dauer angelegter Vertragskonstruktionen Geld gegen Grabstätten zu tauschen, wurden im Irland des 17. Jahrhunderts jedoch zugleich konfessionelle Differenzen situativ neutralisiert. Denn an dieser Praxis beteiligten sich typischerweise Angehörige beider Konfessionen, ja es kann geradezu als Charakteristikum dieser Rechtsgeschäfte gelten, dass sie religiöse Fragen strikt ausklammerten. Der Fall des überzeugten, in vielerlei Hinsicht sogar radikalen Protestanten Edmund Sexton, der Gräber in ‚seiner‘ Kirche an Katholiken verpachtete, hat dies eindrücklich gezeigt. Umgekehrt waren bekennende Katholiken vollkommen selbstverständlich bereit, Geld in protestantische Kirchen zu investieren, wenn sie im Gegenzug Nutzungsrechte an ihren dortigen Familiengräbern erhielten. Der Erfolg der irischen Bestattungspraxis beruhte also letztlich darauf, Begräbnisstätten gleichsam zu entkonfessionalisieren und einer ökonomischen Austauschlogik zu unterwerfen, die alle Beteiligten – unabhängig von deren Konfession – zur Vertragstreue verpflichtete.

Die frühneuzeitliche irische Sepulkralkultur wurde demnach verrechtlicht (d. h. sie basierte auf konfessionsübergreifenden Rechtsgeschäften) sowie ökonomisiert (d. h. sie beruhte zugleich auf dem wiederholten und auf Dauer angelegten Austausch materieller Leistungen). In Anlehnung an das bereits erwähnte, von Thomas Laqueur entwickelte Konzept der ‚Nekrogeographie‘ kann dieser Mechanismus auch als ‚Nekroökonomie‘ bezeichnet werden: Im Umgang mit den Toten bildeten sich

121 RCB, C.16.1, Nr. 21 (04.11.1637). [Hervorhebung durch mich]. Die Familien der Verstorbenen mussten lediglich die Steinmetzarbeiten bezahlen, die bei Beisetzungen im Kirchenraum erforderlich waren. Außerdem erhielten der anglikanische Pfarrer sowie die Kirchendiener geringe Gebühren: Der Pfarrer hatte Anspruch auf zwölf Pence pro Begräbnis, der Sexton ebenfalls auf zwölf Pence, der Clerk auf Sixpence. Ebd.

122 Siehe Kapitel VI.6 dieser Arbeit.

wirtschaftliche Praktiken heraus, die die Akteure – gerade in der normativen Extremsituation der Beisetzung – von konkurrierenden Erwartungen entlastete.¹²³ Und ganz in diesem Sinne galt im vorliegenden Fall eine dezidiert nekroökonomische Logik, von der die Beteiligten erheblich profitierten: Sie war finanziell lukrativ und garantierte aufgrund ihrer zumeist vertraglichen Ausgestaltung rechtliche Verlässlichkeit.¹²⁴

6 Vergleichsfall: St. Helen's Bishopsgate, London

Worin unterschied sich der irische Fall nun aber von der in weiten Teilen Europas verbreiteten Praxis, anlässlich von Beisetzungen Gebühren zu erheben? Eine Antwort bietet die im Stadtkern von London gelegene Pfarrei St. Helen's Bishopsgate. Diese eignet sich hervorragend für einen punktuellen Vergleich. Wie die Forschung bereits seit längerem betont, handelte es sich bei St. Helen um einen der frühesten Fälle einer Monetarisierung von Grabstätten auf den Britischen Inseln.¹²⁵ Allerdings unterschied sich die dortige wirtschaftliche Logik deutlich von den in Irland üblichen Gepflogenheiten.

Wie eine Auswertung der in den London Metropolitan Archives aufbewahrten kirchlichen Verwaltungsakten zeigt, wurden in St. Helen bereits zu einem außerordentlich frühen Zeitpunkt Gebühren erhoben. Dieser Schritt stand im Kontext administrativer Formalisierungsbemühungen. So hatte der Kirchenvorstand bereits 1565 ein Rechnungsbuch („faire paper booke“) erworben, um nach eigenen Angaben künftig eine professionelle Buchhaltung zu gewährleisten.¹²⁶ Der Beschluss, ein gestaffeltes Gebührensystem für die Nutzung von Gräbern einzuführen, war aus die-

123 Das Konzept der ‚Nekroökonomien‘ arbeite ich in einem neuen, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Forschungsvorhaben detailliert aus. Zu den maßgeblichen methodischen Anknüpfungspunkten vgl. LAQUEUR, *The Work of the Dead*, S. 123–141; MBEMBE, *Necropolitics*, bes. S. 15, 26 f.; FISCHER und HERZOG (Hrsg.), *Nekropolis*; STEHR, *Die Moralisierung der Märkte*, bes. S. 67; FONTAINE, *The Moral Economy*.

124 Stefanie Rütter hat für Lübeck eine vergleichbare Ökonomisierung von Grabstätten nachgewiesen. Allerdings ging es in diesen Fällen zumeist nicht um die Überwindung konfessioneller Differenzen, sondern um das Sozialprestige der Betroffenen: Eine besonders teure Grabstätte bewirkte in aller Regel eine deutliche Steigerung des symbolischen Kapitals. RÜTHER, *Prestige und Herrschaft*, S. 70, 73, 105–109. Vgl. zudem CORISH, *Catholic Community*, S. 34–37, der wirtschaftliche Austauschbeziehungen als wesentliches Element interkonfessioneller Beziehungen in Irland identifiziert hat. So durften im südirischen Waterford zeitweilig sogar die katholischen Sakramente gespendet werden, nachdem zuvor Gebühren an das anglikanische Bistum gezahlt worden waren.

125 Vgl. besonders HARDING, *Location of Burials*, S. 116–121; DIES., *The Dead and the Living*, S. 120–123, 161–163; LAQUEUR, *The Places of the Dead*, S. 18–23.

126 LMA, P 69/HEL/B/4, Ms. 6836, fol. 2r: „Item paid for a faire paper booke [with] yelow cover fo a lyger in the vestrye to engrosse orders and accompte therin.“ Das Buch kostete acht Schillinge. Bereits 1558 hatte der Kirchenvorstand einen entsprechenden Beschluss gefasst, ihn allerdings wohl nicht umgesetzt. So enthält das in den Metropolitan Archives aufbewahrte Rechnungsbuch

sem Anlass gefasst worden: „[E]very p[er]son w[hic]h shalbe buryed w[i]t[h]in the churche“ zahlte nunmehr – je nach Lage der prospektiven Grabstätte – zwischen drei und fünfzehn Schillingen (womöglich handelte es sich auch um die Formalisierung bereits älterer informeller Praktiken).¹²⁷

Um die kommunale soziale Hierarchie im Kirchenraum abzubilden, befanden sich die teuersten Gräber in Kanzelnähe. So zahlte ein Master Broughton für ein exklusives Kirchengrab „under the comunion table“ rund dreieinhalb Pfund.¹²⁸ In der Folgezeit wurden die dort befindlichen Grabstätten explizit als „noble ground“ bezeichnet und somit auch begrifflich von weniger attraktiven Positionen im Kirchenschiff eindeutig abgegrenzt.¹²⁹ Dass es sich hier um den frühesten bekannten Fall einer solchen Regelung in London handelt, ist kein Zufall, wurden in St. Helen doch bis zu vierzig Prozent aller Beisetzungen im Kircheninneren anstatt auf dem Kirchhof durchgeführt – ein sehr hoher Prozentsatz. In den meisten anderen Pfarreien der Stadt wurden vergleichbare Gebührenmodelle erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts eingeführt.¹³⁰

Anders als in Irland war es nun gerade die administrative Komplexität der zeitgenössischen großstädtischen Sepulkralkultur, die in St. Helen bereits früh ein derartiges Gebührensystem erforderlich machte – und in dieser Hinsicht erfüllte die Pfarrei augenscheinlich eine Vorreiterrolle. So hatte der Kirchenvorstand bereits 1563 den Beschluss gefasst, keine Grabstätten an Personen mit auswärtigem Wohnsitz zu vergeben: „[N]one shalbe buryed within the churche or churcheyarde of this parishe beinge not of the parishe.“¹³¹

Diese Regelung weist erstens auf die zunehmende räumliche Mobilität der Londoner Bevölkerung hin, die eine solche demonstrative Bestätigung älterer Gepflogenheiten erforderlich machte. Zweitens handelte es sich um den ordnungspoliti-

vor dem Jahr 1565 keinerlei Einträge. Es war also vermutlich erst kurz vor diesem Zeitpunkt erworben worden. Vgl. ebd., fol. 222r (Beschluss v. 02.10.1558).

127 Ebd., fol. 272r.

128 Ebd., fol. 124v (Einkünfte der Pfarrei im Jahr 1633): „Rec[eive]d for grounde and Knell of m[aster] Braughton under the comunion table.“ Diese Kirchenrechnung erlaubt es auch, die räumliche Struktur des zeitgenössischen Kirchenraums annäherungsweise zu rekonstruieren. So galten etwa „S[ir] Tho[mas] Peshams toombe“ sowie „S[ir] J[ohn] Spencers [tomb]“ im Kontext der kommunalen Sepulkralkultur als wesentliche Orientierungspunkte.

129 Seit dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts wurden Kirchengräber in drei Gebührenkategorien eingeteilt: Der *Noble Ground* in Kanzelnähe, der daran angrenzende *Twenty Shillings Ground* sowie der *Ten Shillings Ground* im gesamten restlichen Kirchenschiff. Vgl. ebd., fol. 121v (Einkünfte der Pfarrei im Jahr 1631): „Received for the grounde and Knell of M[aste]r Williamsons childe in the noble ground.“ „Rec[eive]d for grounde and Knell of m[aste]r Porter in the 10 s[hillings] grounde.“ „Rec[eive]d for grounde and Knell double of Jane de West in t[he] 20 s[hillings] ground.“ [usw., Hervorhebungen durch mich.] Vgl. ebd., fol. 119v (Einkünfte der Pfarrei im Jahr 1630).

130 HARDING, *The Dead and the Living*, S. 128–163, bes. S. 132. Vergleichbare Gebührensysteme waren etwa im Jahr 1624 in der St. Bride's Church in der Londoner Fleet Street sowie im Jahr 1622 in der Pfarrei All-Hallows-the-Great eingeführt worden.

131 LMA, P 69/HEL/B/4, Ms. 6836, fol. 268r (Beschluss v. 05.03.1563).

schen Versuch, den Zugang zum Kirchenraum vor dem Hintergrund der zeitgenössischen demographischen Entwicklung verstärkt zu regulieren (die Einwohnerzahl Londons verfünffachte sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts).¹³² Es ging also nicht zuletzt darum, angesichts einer stetig steigenden Nachfrage die begrenzten lokalen Kapazitäten aktiv zu bewirtschaften. In diesen Zusammenhang ist das in St. Helen eingeführte Gebührensystem daher auch einzuordnen – und nicht etwa, wie in Irland, in den Kontext einer aktiven Bewältigung bzw. Einhegung religiös fundierter Normenkonflikte.

Da die Erhöhung der Gräberzahl erhebliche Kosten verursachte, hob die Kirchenleitung die Verpflichtung potentieller Interessenten „[to] paye the ordynarie charges“ bereits früh hervor.¹³³ Ganz in diesem Sinne befasste sich der Kirchenvorstand bereit 1565 mit der demographisch bedingten baulichen Erweiterung des Kirchhofs.¹³⁴ Um Platz zu schaffen, wurden in der Folgezeit zudem ältere Gräber aufgelöst. Wiederholt mussten aus diesem Grund Zahlungen „for [the] evening [of] the churchyard“ geleistet werden.¹³⁵ Bei der Durchführung von Beisetzungen im Kircheninneren wurde ein Maurer (*bricklayer*) benötigt, der sich seine Dienste ebenfalls gut bezahlen ließ.¹³⁶

Diesen Ausgaben standen nun allerdings beträchtliche Einkünfte aus der Vergabe von Grabstätten gegenüber. So wurde 1613 mehr als ein Drittel des jährlichen Gemeindebudgets durch die als *casualties* bzw. *casual receipts* bezeichneten Nutzungsgebühren erwirtschaftet.¹³⁷ Wohl auch aus diesem Grund war der Wohlstand der Pfarrei beträchtlich, wie etwa eine im Jahr 1634 angefertigte Inventarliste belegt. Darin werden unter anderem zwei „great livery pottes of silver“, ein „faire needle worke carpett“, ein goldbesticktes „velvett cushion for the pulpett“ sowie zwei „howre glasses“ erwähnt.¹³⁸

132 Siehe VRIES, *European Urbanization*, S. 272–278. Vgl. HARDING, *Location of Burials*, S. 112–114; LAQUEUR, *The Places of the Dead*, S. 18–23.

133 LMA, P 69/HEL/B/4, Ms. 6836, fol. 268r (Beschluss v. 05.03.1563).

134 Ebd., fol. 1 (16.12.1565).

135 Ebd., fol. 157 f. (1640/41). Außergewöhnlich gut dokumentiert sind Baumaßnahmen aus dem Jahr 1696, die zugleich Rückschlüsse auf frühere Gepflogenheiten zulassen. Im Juni dieses Jahres hatte das Domkapitel der Londoner Kathedrale St. Paul dem Kirchenvorstand die Genehmigung erteilt, „to raise the ground within the said church to a more convenient height“. Außerdem wurde wie üblich angeordnet, auf dem Kirchhof Erde abzutragen. Als Grund hatte das Domkapitel angegeben, dass aufgrund der dort durchgeführten Bestattungen inzwischen gesundheitsgefährdende Höhenunterschiede entstanden waren. LMA, P69/HEL/B/030, Ms. 11429 (10.06.1696). Zahlreiche Tagelöhner (*Labourers*) wurden in der Folge damit beauftragt, Erde abzutransportieren, um den Höhenunterschied auszugleichen. Zugleich wurden ältere Gräber aufgelöst („sinking of Corps“ bzw. „sinking of Graves“). P69/HEL/B/005, Ms. 6844, Bd. 1, fol. 271–275 (Einnahmen und Ausgaben für das Jahr 1696).

136 So etwa LMA, P 69/HEL/B/4, Ms. 6836, fol. 158v (1640/41).

137 LMA, P 69/HEL/B/4, Ms. 6836, fol. 83v (1613).

138 LMA, P 69/HEL/B/4, Ms. 6836, fol. 103, 112.

Zwischen 1640 und 1641 erzielten die Kirchenpfleger *casualties* in Höhe von zwölf Pfund. Zum Vergleich: Der Jahressold des anglikanischen Pfarrers betrug zeitgleich exakt zwanzig Pfund.¹³⁹ Daher verwundert es auch nicht, dass die lokale Kirchenleitung von Anfang an Anstrengungen unternahm, um eine illegale Nutzung ihrer Grabstätten zu unterbinden.¹⁴⁰ Es stand nicht allein wirtschaftlich einiges auf dem Spiel, vielmehr ging es ganz offensichtlich darum, eine Praxis zu schützen, die sich angesichts des Bevölkerungszuwachses als Regulierungsmechanismus herausgebildet und in der Folgezeit bewährt hatte.

Die in St. Helen zu beobachtende Monetarisierung von Grabstätten, so lässt sich im Ergebnis festhalten, beruhte auf einer spezifischen Logik: Der Zugang zum Kirchenraum als begrenzter urbaner Ressource wurde zunehmend aktiv gemanagt. Darin liegt nun der wesentliche Unterschied zu der gezeigten irlandtypischen Nekroökonomie. In St. Helen handelte es sich stets um *einmalige* Zahlungen, mit denen ein sozial abgestuftes ‚Eintrittsticket‘ in die lokale Pfarrkirche erworben wurde. Dauerhafte vertragliche Arrangements waren hier schon allein deshalb nicht erforderlich, weil das Konfliktpotential wesentlich geringer war (Katholiken ließen sich zwar durchaus auch hier im Kirchenraum beisetzen, anders als in Irland waren sie allerdings immer in der Minderheit).¹⁴¹ Unter den Bedingungen konfessioneller Vielfalt kam es jedoch auf die Regelmäßigkeit der zu leistenden ökonomischen Transaktionen ganz entscheidend an. Denn es war ja gerade deren Dauerhaftigkeit, die im frühneuzeitlichen Irland eine situative Neutralisierung konfessioneller Differenz bewirkte.

Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, dass auch irische Pfarreien die begrenzten räumlichen Kapazitäten auf den Kirchhöfen und im Kircheninneren aktiv bewirtschafteten. So hatte der Kirchenvorstand der Pfarrei St. John the Evangelist bereits 1595 eine eigene Gebührenordnung erlassen: Pro Kirchenbegräbnis waren rund sieben Schillinge zu zahlen, ein Grab in Kanzelnähe war mit zehn Schillingen etwas teurer.¹⁴² Um Platz zu schaffen, wurde auch auf dem Kirchhof Erde abgetra-

139 LMA, P 69/HEL/B/4, Ms. 6836, fol. 158r (1640/41). Die Bilanz für dieses Rechnungsjahr ist besonders aussagekräftig, da die Pfarrei in diesem Jahr keine Sondereinnahmen erzielte und sich so ein realistischeres Bild der Haushaltslage ergibt (mit Sondereinnahmen konnte nicht verlässlich kalkuliert werden). So erhielt die Pfarrei im Jahr 1630 die Summe von rund vierhundert Pfund aus Spekulationsgewinnen (die Kirchenpfleger hatten zuvor Geld in die East India Company investiert). Ebd., fol. 119v (1630).

140 So war bereits im November 1565 der Beschluss gefasst worden, dass Gräber im Kirchenraum ausdrücklich nur dann angelegt werden durften, wenn zuvor das Einverständnis der Kirchenpfleger (*composicon*) eingeholt wurde. LMA, P 69/HEL/B/4, Ms. 6836, fol. 272r (04.11.1565).

141 Vgl. etwa CHERRYSON et al., *A Fine and Private Place*, S. 86.

142 Wohl erst 1635 wurden die Preise für sozial exklusive Gräber im Chorraum erstmals auf dreizehn Schillinge erhöht, während ein Grab im Kirchenschiff noch immer für den alten Preis zu haben war. Wie aus den Kirchenrechnungen hervorgeht, galten zwischen 1626 und 1628 auch für exklusive Gräber noch die alten Preise. VR, 21 (17. Mai 1595), 59–62 (1628–1629), 86 f. (1633–1634), 96 (1634–1635). Kindergräber waren günstiger, ortsfremde Personen zahlten den doppelten Preis. Beispiele

gen.¹⁴³ Aber der Unterschied zu den Londoner Verhältnissen lag eben in der schriftlich fixierten Dauerhaftigkeit der Vertragsbeziehungen, die weit über ein solches Kapazitätsmanagement hinausging.

Da die Beteiligten ein überragendes Interesse an dieser Nekoökonomie hatten, verloren zugleich auch die skizzierten normativen Konfliktpotentiale ihre soziale Sprengkraft. Die Ökonomisierung der Familiengräber fungierte als sozialer Mechanismus, um konfligierende Geltungsansprüche fallweise auszuschalten. Damit trägt dieser Befund zur Klärung der Frage bei, warum es in Irland bis zum Ausbruch der *Irish Rebellion* im Jahr 1641 kaum zu religiös motivierten Grabschändungen oder gar Ikonoklasmen kam:¹⁴⁴ Es bestanden vertragliche Verpflichtungen, die dies verhinderten.

7 Ambiguitätstraining. Verfügungen *ad pias causas* und Bruderschaften

Erklärungsbedürftig erscheint nun allerdings, warum die Iren solche interkonfessionellen Wirtschaftsformen praktizierten, anstatt eine räumliche Trennung der Konfessionen in der Form separierter Begräbnisfelder anzustreben, wie dies etwa in Frankreich üblich war.¹⁴⁵ Es ist daher danach zu fragen, inwiefern in Irland Rahmenbedingungen existierten, die einen ökonomischen Umgang mit Grabstätten besonders begünstigten.

Stiftungen

Als Rahmenbedingung für die Entstehung interkonfessioneller Wirtschaftspraktiken kommen die bereits mehrfach erwähnten testamentarischen Verfügungen zugunsten anglikanischer Pfarrkirchen in Betracht: Um eine Beisetzung in der gewünschten Grabstätte sicherzustellen, spendeten zahlreiche Testator:innen Geld bzw. Naturali-

für Begräbnisse in Kanzelnähe im Jahr 1635: dreizehn Pfund für „Capt[ain] Mervins ground“ sowie dreizehn Pfund und vier Schillinge für die Grabstätte eines „M[aste]r Esmonde“. Ebd., 96.

143 VR, 52: Geldzahlungen „ffor layinge the greate pyle of dead mens boanes in the ground“.

144 CHERRYSON et al., *A Fine and Private Place*, S. 81; TAIT, *Irish Images of Jesus*. Stattdessen war es hier sogar möglich, katholische Priester und protestantische Pfarrer in unmittelbar benachbarten Gräbern beizusetzen und für beide ein gemeinsames Epitaph anzufertigen, wie sich dies etwa für die Kathedrale der Stadt Trim nachweisen lässt. TAIT, *Death, Burial and Commemoration*, S. 70: „Here lie the Bodies of John Gregg, [Protestant] Dean of Lismore and First Vicar of Trim Who died Jan 21 1629 and William Griffith next Vicar of Trim Who died [blank].“ Vgl. MYTUM, *Archaeological Perspectives*, S. 180.

145 Vgl. LURIA, *Sacred Boundaries*, S. 139.

en.¹⁴⁶ Solche Verfügungen waren kein neues Phänomen. Sie standen in der Tradition der verbreiteten Stiftungen ‚zu frommen Zwecken‘ (*ad pias causas*).¹⁴⁷ Dabei handelte es sich um ein zentrales Element mittelalterlicher bzw. frühneuzeitlicher katholischer Frömmigkeit, das dem Seelenheil des Stifters sowie der Familienmemoria diente.¹⁴⁸ In Irland kamen die Spenden allerdings aus strukturellen Gründen nicht etwa der katholischen, sondern der anglikanischen Kirche zugute. Dennoch veränderten sich bisherige Stiftungstraditionen anfänglich kaum: Praktizierende Katholiken setzten sich zunächst weiterhin für den Erhalt ihrer nunmehr protestantischen Ortskirchen finanziell ein.¹⁴⁹

Dies soll im Folgenden anhand eines Beispiels verdeutlicht werden: Kurz vor seinem Tod errichtete der langjährige oberste Richter der irischen Queen’s Bench, Sir John Plunket (1497–1582), mehrere Stiftungen zugunsten protestantischer Kirchen in der Grafschaft Dublin. Unter anderem stellte er testamentarisch Geld für Baumaßnahmen an den Kirchengebäuden zur Verfügung.¹⁵⁰ Die Hintergründe dieses Vorgangs lassen sich nahezu vollständig rekonstruieren. Zwar sympathisierten einzelne Mitglieder der Familie Plunket mit der anglikanischen Kirche. Der in Dublin ansässige eigentliche Kern der Familie, dem John Plunket angehörte, entwickelte jedoch bereits zu einem frühen Zeitpunkt der Konfessionsbildung ein offensives katholisches Selbstverständnis.¹⁵¹

So galt Christopher Plunket (ca. 1564–1613), ein naher Verwandter John Plunkets, als „Ringleader“ der katholischen Parlamentsabgeordneten in Irland.¹⁵² Einer seiner Söhne schmuggelte wiederholt Schriften, die von englischen Beamten als „papistisches“ Propagandamaterial eingestuft wurden, aus Frankreich nach London und versuchte anschließend, sie in Irland auf den Markt zu bringen.¹⁵³ Weitere Mitglieder der Familie spendeten wiederholt Geld an verschiedene katholische Priesterseminare im Ausland.¹⁵⁴ In Dublin besaß die Familie ein Haus, in dem in regelmäßi-

146 Siehe Kapitel VI.5 dieser Arbeit.

147 Vgl. grundlegend ARIÈS, *Hour of Our Death*, S. 91 f. Wie Ariès nachgewiesen hat, enthalten zeitgenössische Testamente aus der englischen Grafschaft Lincolnshire in aller Regel finanzielle Zusagen an lokale Kirchengemeinden.

148 Vgl. RÜTHER, *Prestige und Herrschaft*, S. 62–75, 90–109; GEUENICH und GERHARD OEXLE (Hrsg.), *Memoria*; HENGERER, *Macht und Memoria*.

149 TAIT, *Wills of the Irish Catholic Community*, S. 188 f.

150 NAI, RC 5/2, S. 8–23.

151 GILLESPIE, *Vestry Records*, S. 12; LENNON, *Lords of Dublin*, S. 263.

152 LPL, *Carew MS 600*, fol. 51 (*A Note of the Lords and Recusants in the Houses of Parliament*). Vgl. ARCHDALL, *The Peerage of Ireland*, Bd. 6, S. 179 f.

153 TNA, SP 63/226, fol. 185 (*Brief Arthur Chichesters*, 14.04.1609).

154 TNA, SP 63/254, fol. 208 (*Informationen über den Unterhalt von Studenten auf dem Kontinent*, 10.01.1634). Bei den Spendern handelte es sich um Luke sowie Robert Plunket. Luke Plunket lehnte zudem die Übernahme öffentlicher Ämter, bei denen ein Treueeid auf den König als Oberhaupt der anglikanischen Kirche geleistet werden musste, aus religiösen Gründen ab. LENNON, *Lords of Dublin*, S. 184. Zu katholischen Priesterseminaren im europäischen Ausland siehe Kapitel III dieser Arbeit.

gen Abständen heimlich die katholische Messe gefeiert wurde.¹⁵⁵ Schließlich schenkte der Dubliner Alderman Thomas Plunket (1576–1627) – zeitgenössischen Angaben zufolge „one of the richest Aldermen that ever was“ – dem Priesterseminar in Douai nicht weniger als eintausend Pfund.¹⁵⁶ Zudem ließ er sich nach seinem Tod sieben Tage lang in einer Mönchskutte aufbahnen und anschließend auch darin bestatten.¹⁵⁷

Auf den ersten Blick hat es den Anschein, als sei John Plunket in der Frühphase der Konfessionsbildung – ganz im Gegensatz zu seinen spirituell aktiven Verwandten der nachfolgenden Generationen – konfessionell vollkommen indifferent gewesen. So war er unter der katholischen Königin Maria I. (1553–1558) intensiv gefördert worden. Bei einem Besuch in England hatte ihn die Königin persönlich empfangen und ihm bei dieser Gelegenheit umfangreiche Ländereien versprochen, die er in der Folge zu außerordentlich vorteilhaften Bedingungen pachten durfte. Unter den neuen konfessionellen Vorzeichen hielt Elisabeth I. (1558–1603) nach ihrer Thronbesteigung im November 1558 nicht nur an ihm fest, sondern sorgte für den vorläufigen Höhepunkt seiner Karriere: Sie ernannte ihn zum Chief Justice in Irland. Nachdem er sich in der Folgezeit mehrfach – häufig in enger Absprache mit dem anglikanischen Erzbischof von Dublin, Adam Loftus (1533/4–1605) – als verlässlicher Verbündeter der Königin erwiesen hatte, wurde er 1567 sogar zum Ritter geschlagen.¹⁵⁸ Für seine Karriere waren konfessionelle Gesichtspunkte offenkundig nicht maßgebend.

Auf dem Feld der privaten Glaubensausübung war John Plunket allerdings keineswegs konfessionell indifferent: Er suchte die Nähe zu Frömmigkeitsformen, die etwa zeitgleich eine katholische Kodierung erfuhren. So ließ er südlich von Dunsoghly Castle, seinem Stammsitz, eine Privatkapelle errichten.¹⁵⁹ Da im frühneuzeitlichen Irland keine offiziellen katholischen Kirchen existierten und als katholisch geltende liturgische Handlungen vor den wachsamen Augen der Obrigkeit verborgen werden mussten, war die Errichtung wohnortnaher klandestiner Kapellen ein wichtiges Element katholischer Spiritualität.¹⁶⁰ So unterstützte der in Rathmore ansässige Zweig der Familie in seiner Kapelle in Killeen in der Grafschaft Meath mehrere katholische Geistliche, die regelmäßig Seelenmessen zugunsten ihrer Förderer abhiel-

Vgl. im Überblick GILLESPIE und Ó HUGINN, *Irish Europe, 1600–1650*; BROCKLISS, *Irish Colleges*; BHREATHNACH et al., *The Irish Franciscans*; O'CONNOR und LYONS, *Irish Communities in Early-Modern Europe*; DIES., *Irish Migrants in Europe after Kinsale*; O'CONNOR (Hrsg.), *The Irish in Europe*.

155 LENNON, *Lords of Dublin*, S. 263.

156 TCD, MS 6404 (Ware's Annals), fol. 65v (29.01.1626); LENNON, *Lords of Dublin*, S. 76.

157 TCD, MS 6404 (Ware's Annals), fol. 65v (29.01.1626); GILLESPIE, *Irish Franciscans*, S. 51; LENNON, *Lords of Dublin*, S. 183. Im September 1607 hatte sich Thomas Plunket zudem geweigert, das Bürgermeisteramt zu übernehmen, da hier ein Treueeid (*Oath of Supremacy*) auf den König als Oberhaupt der anglikanischen Kirche und damit ein protestantisches Glaubensbekenntnis geleistet werden musste. Ebd.

158 BALL, *The Judges in Ireland*, Bd. 1, S. 208; DERS., *A History of County Dublin*, Bd. 6, S. 67 f.

159 Vgl. BALL, *The Judges in Ireland*, S. 208 f.; DERS., *A History of County Dublin*, S. 68 f.

160 Vgl. WALSHAM, *Beads, Books and Bare Ruined Choirs*, S. 369–398.

ten.¹⁶¹ Um seine Marienfrömmigkeit zum Ausdruck zu bringen, ließ John Plunket seine Kapelle nicht nur mit den Passionsinstrumenten, sondern auch mit Rosen und Lilien ausgestalten.¹⁶²

Zugleich förderte er eine in der Nähe des Dunsoghly Castle gelegene ‚heilige‘ Quelle, die er offenkundig mithilfe aufwendiger Baumaßnahmen zu einer Pilgerstätte erweitern wollte.¹⁶³ Eine solche planmäßige Unterstützung potentieller Wallfahrtsorte war, wie Alexandra Walsham zuletzt gezeigt hat, ein fester Bestandteil der expandierenden katholischen Frömmigkeitskultur in Irland, an der seit der Mitte des 16. Jahrhunderts Laien wie John Plunket intensiv mitwirkten: „[P]ersecution compelled the faithful to create a new geography of the sacred centred on the household and the landscape.“¹⁶⁴ Im nahegelegenen Dublin entwickelten sich zeitgleich mehrere Quellen, darunter die St. Patrick’s Well in der Nähe des Trinity College, zu zentralen Anlaufstellen einer florierenden katholischen Konfessionskultur. Die wohl bekannteste Pilgerstätte des Landes war das so genannte Purgatorium des heiligen Patrick in Donegal, das bald auf keiner Landkarte Irlands mehr fehlen durfte.¹⁶⁵

Zwar war die Konfessionsgeschichte solcher Pilgerstätten komplizierter, als es zunächst den Anschein hat. Denn auch wenn die reformatorische Lehre die Verehrung solcher Sakralorte strikt ablehnte, so wurden sie doch häufig auch von Protestanten aufgesucht. Lange glaubten protestantische Laien nicht nur an deren heilsame Wirkung, sondern beteiligten sich auch am häufig tief verwurzelten örtlichen Heiligenkult und anderen volksreligiösen Praktiken, die mit solchen Pilgerstätten traditionell eng verknüpft waren.¹⁶⁶ Berichte über die Verwendung von Wunderwassern, magischen Amuletten und Talismanen in protestantischen Haushalten existieren noch aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.¹⁶⁷

Wieviele Pilgerstätten auf kleinstem Raum existierten, zeigt der Fall der Grafschaft Tipperary, der Heimatregion des bekannten Historikers und katholischen Missionars Geoffrey Keating: In Tubrid, wo Keating regelmäßig Predigten abhielt, befand sich eine Pilgerstätte des heiligen Ciarán von Clonmacnoise, außerdem in unmittelbarer Nachbarschaft der gälische Sakralort Tobar Íosa, eine an Jesus Christus erinnernde Wunderquelle, sowie ein Wunderstein, der im lokalen Brauchtum mit einem Besuch des heiligen Patrick assoziiert wurde, daneben mindestens eine weitere Pilgerstätte des irischen Nationalheiligen. Im nahegelegenen Zisterzienser-

161 LENNON, *Confraternities in Ireland*, S. 20; COGAN, *The Diocese of Meath Ancient and Modern*, Bd. 1, Dublin 1862, S. 354 f.

162 BALL, *The Judges in Ireland*, S. 208 f.; DERS., *A History of County Dublin*, S. 68 f.

163 Ebd.

164 WALSHAM, *The Reformation of the Landscape*, S. 156; DIES., *Beads, Books and Bare Ruined Choirs*, S. 388.

165 LENNON, *Lords of Dublin*, S. 186; GILLESPIE, *Devoted People*, S. 159–161.

166 GILLESPIE, *The Religion of Protestant Laity*, S. 115 f.; DERS., *Seventeenth-Century Ireland*, S. 20; DERS., *Devoted People*, S. 159–161; LENNON, *Lords of Dublin*, S. 186.

167 GILLESPIE, *Seventeenth-Century Ireland*, S. 29.

kloster Holy Cross Abbey verehrten Gläubige aus ganz Irland eine bedeutende Kreuzreliquie, ehe diese wohl in den 1630er Jahren in das Ursulinenkloster nach Cork gelangte.¹⁶⁸

Angehörige beider Konfessionen knüpften hier an vertraute Formen mittelalterlicher Spiritualität an, integrierten diese aber zugleich in den entstehenden Kanon konfessioneller Frömmigkeit und konkurrierten um die ideologische Vorherrschaft über solche Sakralorte. Lange Zeit waren Pilgerstätten daher, so erneut Walsham, „[a] place and space within which Catholics and Protestants interacted and coexisted with each other“, ehe sich dort langsam eine katholische Kodierung gängiger Frömmigkeitspraktiken immer mehr durchsetzte.¹⁶⁹

Sakralorte wie Wunderquellen wurden somit zwar häufig auch von Protestantinnen und Protestanten aufgesucht, dies änderte jedoch nichts daran, dass sie bereits seit dem 16. Jahrhundert eine ungleich bedeutendere Stellung in der katholischen Frömmigkeitskultur einnahmen. Da Kirchen als Orte der offiziellen Gottesverehrung im irischen Katholizismus fast völlig fehlten, waren solche Sakralorte aus dem religiösen Leben der einfachen Gläubigen kaum wegzudenken.¹⁷⁰ Pilgerreisen zu Wunderquellen mochten zwar auch Angehörige anderen Konfessionen unternehmen, aber gerade für Katholikinnen und Katholiken war dies häufig ein Akt der konfessionellen Selbstvergewisserung: Ihre Konfessionalität konstituierte sich geradezu in der Teilnahme an Wallfahrten, in der Naturverehrung und im Wunderglauben. Diese Katholizität war es auch, die John Plunket durch den Aufbau einer Pilgerstätte förderte und zugleich, für sich und seine Familie, performativ herstellte: Dass sich die Plunkets als katholisch verstanden, kam hier, wie auch in ihrer Familienkapelle, öffentlich sichtbar zum Ausdruck.

Häufig versuchten katholische Priester, auf den Natur- und Wunderglauben der Gläubigen Einfluss zu nehmen, etwa durch Verhaltensmanuale für die bei Pilgerreisen zu vollziehenden (und vor allem: zu unterlassenden) religiösen Handlungen. Angesichts ihrer identitätsstiftenden Bedeutung mussten solche Praktiken unter allen Umständen auf eine normkonforme Grundlage gestellt werden. Zu groß war die Gefahr der Abweichung in fundamentalen Glaubensfragen, besonders des Heiligenkults. Wenig überraschend taten sich gerade Theologen mit Auslandsstudium hier besonders hervor, hatten diese doch aufgrund ihrer akademischen Sozialisation in den Kadenschmieden der Gegenreformation besonders hohe Erwartungen an die religiöse Lebensführung der Gläubigen.¹⁷¹

Zugleich betrieben katholische Missionare hier aktive Konfessionsbildung. Häufig hielten sie ihre Gottesdienste unter freiem Himmel ab und integrierten die Naturverehrung der Bevölkerung in ihre offizielle Seelsorge. Damit machten sie zugleich

168 CUNNINGHAM, Geoffrey Keating, S. 46 f.

169 WALSHAM, Catholic Reformation, S. 205

170 WALSHAM, Catholic Reformation, S. 129–205, 341–398. Siehe Kapitel VI.7 dieser Arbeit.

171 CUNNINGHAM, Geoffrey Keating, S. 46 f.; GILLESPIE, Reading Ireland, S. 152.

aus der Not eine Tugend, denn Kirchen standen ihnen wie erwähnt nicht zur Verfügung.¹⁷² Diese konfessionelle Vereinnahmung des religiösen Brauchtums war wohl auch der Grund, warum der 1611 unter der Ägide der Franziskaner fertiggestellte irische Katechismus, obwohl im fernen Antwerpen gedruckt, weder Kosten noch Mühen scheute, die wichtigste Pilgerstätte des Landes prominent darzustellen: Die Titelseiten einiger Exemplare zeigten – aufwendig produziert – das Purgatorium des heiligen Patrick, das alljährlich von zahllosen Gläubigen aufgesucht wurde, meist nach 14-tägiger Pilgerreise durch ganz Irland.¹⁷³

John Plunket sucht also die Nähe zu katholisch kodierten Frömmigkeitspraktiken, *obwohl* er zugleich zahlreiche protestantische Kirchen finanziell unterstützte. Ein solches Verhalten war im frühneuzeitlichen Irland zunächst keinesfalls ungewöhnlich. Zahlreiche bekennende Katholiken taten dies ebenfalls, und zwar insbesondere dann, wenn sich die Beteiligten zuvor über eine konkrete Gegenleistung verständigt hatten oder eine solche Gegenleistung zumindest zu erwarten war.¹⁷⁴

Beispielsweise spendete der Dubliner Patrizier Thomas Cusack in seinem 1571 verfassten Testament Geld an den anglikanischen Kirchenvorstand der Christ Church Cathedral. Als wichtiger Schauplatz städtischer Memorialkultur war die Kathedrale für die Hinterbliebenen von höchster symbolischer Bedeutung. Indem Cusack eine Seelgerätstiftung vornahm, knüpfte er zugleich an eine katholische Frömmigkeitsform an – und sein Testament wird daher in der Forschung auch als „orthodoxes katholisches Dokument“ bezeichnet.¹⁷⁵ Vergleichbare ökonomische Austauschbeziehungen konnte für zahlreiche namentlich identifizierbare Katholiken nachgewiesen werden, etwa für die bereits erwähnten Richard Walsh, Paul Strange, Henry Shee und Edmond Malone.¹⁷⁶ Sie alle knüpften klare Erwartungen an

172 Siehe Kapitel IV.2 dieser Arbeit. Vgl. TNA, SP 63/226/185 (Arthur Chichester an Robert Cecil, 14.04.1609); 63/227/34 (Arthur Chichester an das englische Privy Council, 04.07.1609).

173 GILLESPIE, *Irish Franciscans*, S. 108.

174 TAIT, *Wills of the Irish Catholic Community*, S. 188 f.

175 NAI, RC 10/2, 388. TAIT, *Wills of the Irish Catholic Community*, hier zit. S. 186: „Cusack’s will finally emerges, therefore, as an *orthodox Catholic document* in terms of its statement of faith, but one which leaves a degree of ‚wriggle room‘ to allow his family to retain control of certain bequests.“ [Hervorhebung durch mich.] Vgl. GILLESPIE, *The Religion of the Protestant Laity*, S. 109. Allerdings enthält das Testament zugleich Elemente der protestantischen Rechtfertigungslehre: Beispielsweise verwendete Cusack im Hinblick auf die erhoffte Erlösung durch Jesus Christus Signalbegriffe wie „only“ sowie „merely and undoubtedly“. Hervorzuheben ist im Übrigen, dass Cusack und der bereits erwähnte John Plunket miteinander verschwägert waren. Genet Sarsfield, die im Verlauf ihres Lebens sechs Mal geheiratet hatte, hatte zunächst – als vierten Ehemann – Thomas Cusack sowie nach dessen Tod John Plunket geehelicht. Vgl. LENNON, *Lords of Dublin*, S. 84; BALL, *A History of County Dublin*, S. 67. Diese komplizierten Familienverhältnisse sorgten für langwierige Erbschaftauseinandersetzungen zwischen Sarsfield und ihrem Sohn aus vierter Ehe, Edward Cusack.

176 Siehe Kapitel VI.4/5 dieser Arbeit. NAI, RC 5/2, 242–249 (Richard Walsh, 27.12.1619); 5/4, 27–34 (Paul Strange, Jan. 1617); ebd., 763–776 (Henry Shee, 02.11.1612); 5/6, 236–240 (Edmond Malone, 1630).

ihre finanziellen Zuwendungen: Sie verlangten die Übertragung von Nutzungsrechten an ihren Familiengräbern.

In der bei Dublin gelegenen Kleinstadt Ballymore kümmerten sich sogar nahezu ausnahmslos bekennende Katholiken um die Instandhaltung der lokalen protestantischen Pfarrkirche – und auch hier war die gewährte Gegenleistung von entscheidender Bedeutung. Im Gegenzug erhielten sie weitreichende Nutzungsrechte an verschiedenen pfarreigenen Grundstücken. Ganz in diesem Sinne waren die gegenseitigen Ansprüche vertraglich geregelt worden. Erst, als es angesichts dringend notwendiger Renovierungsarbeiten zu einer Vervielfachung der von der katholischen Gemeinde zu tragenden finanziellen Belastungen kam, scheiterte dort die bisherige Praxis.¹⁷⁷

Diese Fälle zeigen eindrücklich, dass es in Irland zunächst konfessionsübergreifend als vollkommen akzeptabel galt, sich für den Erhalt der örtlichen Kirchengebäude finanziell einzusetzen – und zwar unabhängig von deren rechtlicher Konfessionszugehörigkeit. Es gehörte zu den Überlebensstrategien irischer Katholiken, sich auf diese Weise mit der strukturellen Überlegenheit der anglikanischen *established church* zu arrangieren: Offizielle katholische Kirchen, die ihren sozialen Repräsentationsbedürfnissen entsprochen hätten, existierten nicht. Daher erfüllten anglikanische Kirchen auch in katholischen Kreisen eine wesentliche Memorialfunktion.¹⁷⁸ Konfessionsübergreifende materielle Transfers in Bezug auf die Ortskirchen hatten sich in Irland also bereits seit längerem bewährt – und daher lag auch ein ökonomischer Umgang mit kirchlichen Grabstätten nahe.

Bruderschaften und Zünfte

Eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Herausbildung interkonfessioneller Wirtschaftspraktiken spielte zudem das religiöse Engagement städtischer Bruder-

¹⁷⁷ Bereits 1630 wurde in einem Visitationsbericht festgestellt, die Kirche sei „not in reparation“. RCB, D.6.29. 1638 wurde daher erstmals seit langem ein Mitglied der anglikanischen Kirche mit Renovierungsarbeiten am Kirchengebäude beauftragt. Als Gegenleistung durfte er zu bevorzugten Konditionen kircheneigene Grundstücke pachten. Begründet wurde dies explizit damit, dass die Kirche inzwischen „greatly out of repaire“ sei. RCB, D.6.30 (05.05.1638). Dass konfessionsübergreifende Arrangements bis dahin völlig normal gewesen waren, zeigt diese Quelle in aller Deutlichkeit, denn einer der bisherigen Amtsinhaber wurde explizit als *Recusant* eingestuft: „And for that also the said Henry is deceased who was in his life time conformable on Religion, and his widdow no waies able to performe the same, and the said Garret Fleming also a *Recusant*, and therefore altogether unfitting to be appointed a builder of any Church wherein he never intends to be a hearer.“ Ebd. [Hervorhebungen durch mich.]

¹⁷⁸ Vgl. etwa TAIT, *Wills of the Irish Catholic Community*, S. 190.

schaften und Zünfte, das ebenfalls eine starke ökonomische Komponente aufwies.¹⁷⁹ So existierten im spätmittelalterlichen Dublin mehr als dreißig dieser Laienbruderschaften bzw. *fraternities*. Wie in weiten Teilen Europas organisierten sie zahlreiche verwandtschaftsähnliche Hilfeleistungen, zu denen neben der Armenfürsorge auch besondere Frömmigkeitsangebote zählten: Sie unterhielten Kapellen, die sich zu meist in den städtischen Pfarrkirchen befanden, und kümmerten sich um die Bezahlungen der dort tätigen Kapläne. So betreute die Dubliner Marienbruderschaft einen Altar in der Pfarrkirche St. John the Evangelist, während die äußerst vermögende Sankt-Anne-Bruderschaft zeitweilig bis zu sechs Kapläne in der weiter westlich gelegenen Pfarrei St. Audoen finanzierte.¹⁸⁰ An kirchlichen Feiertagen, etwa am Namenstag des Schutzheiligen, feierten die Mitglieder der Bruderschaften dort Gottesdienste. Von den Kaplänen wurden tägliche Gebete sowie Seelenmessen erwartet.¹⁸¹

Zugleich beteiligten sich die *fraternities* in ihren Kirchen an den Renovierungs- und Instandhaltungskosten. So investierten die Dreifaltigkeitsbruderschaft wie auch die Sankt-Edward-Bruderschaft regelmäßig Geld in den Erhalt der Christ Church Cathedral. Die Sankt-Augustine-Bruderschaft tat dies in der St. Patrick's Cathedral. Eine ähnliche Funktion erfüllten die städtischen Kaufmannsgilden und Handwerkerzünfte. Beispielsweise unterhielt die Schuhmacherzunft eine Marienkapelle in der Pfarrkirche St. Michael und beteiligte sich wiederholt an der Instandsetzung des Kirchengebäudes. Irlandweit existierten vergleichbare Arrangements.¹⁸²

Im Verlauf des späten 16. Jahrhunderts bildete sich nun allerdings die bereits aus anderen Kontexten bekannte Konstellation heraus: Während die Pfarrkirchen ein protestantisches Profil entwickelten, verstanden sich die *fraternities* zunehmend als Teil des städtischen Katholizismus (Colm Lennon spricht daher von einem „Sprungbrett“ der katholischen Kirche in Irland).¹⁸³ Dies hatte jedoch kaum Auswirkungen auf die von den Fraternitäten praktizierte Frömmigkeitskultur – und auch an ihrem finanziellen Engagement änderte sich zunächst nur wenig.

Die Analyse der nahezu vollständig erhaltenen Rechnungsbücher der Dubliner Schneiderzunft (Guild of Tailors) zeigt dies in aller Deutlichkeit.¹⁸⁴ Die Guild of

179 Vgl. dazu LENNON, *Chuntries in the Irish Reformation*, S. 9. Siehe grundlegend MALLINCKRODT, *Struktur und kollektiver Eigensinn*, bes. S. 48–73 (mit weiteren Verweisen), TRUANT, *The Rites of Labor*.

180 CLARK UND REFAUSSÉ (Hrsg.), *Directory of Historic Dublin Guilds*, S. 34.

181 Vgl. LENNON, *Fraternity and Community*; DERS., *Survival of the Confraternities*; CLARK UND REFAUSSÉ (Hrsg.), *Directory of Historic Dublin Guilds*, S. 11–13, 32–40; WEBB, *Guilds of Dublin*, bes. S. 71.

182 CLARK UND REFAUSSÉ (Hrsg.), *Directory of Historic Dublin Guilds*, S. 32–40. Vgl. MALLINCKRODT, *Struktur und kollektiver Eigensinn*, S. 298 f.

183 LENNON, *Fraternity and Community*, hier zit. S. 176 f.

184 BL, Egerton MS 1765 (*Trade Guilds of Dublin*). Dabei handelt es sich um eine von William Monck Mason im 19. Jahrhundert angefertigte Abschrift. Die Originale sind 1922 zusammen mit umfangreichen Beständen des irischen Public Record Office in Dublin verbrannt. Zur Guild of Tailors vgl. v. a. CLARK UND REFAUSSÉ (Hrsg.), *Directory of Historic Dublin Guilds*, S. 28 f.; BERRY, *The Merchant Tailors' Guild*.

Tailors besaß seit dem frühen 15. Jahrhundert eine Johannes dem Täufer geweihte Kapelle in der Pfarrkirche St. John the Evangelist. Wie erwähnt wurde dort auch der Marienaltar durch eine Laienbruderschaft betreut.¹⁸⁵ Die für den Unterhalt der Kapelle notwendigen finanziellen Mittel erwirtschaftete die Zunft aus ihrem umfangreichen Grundbesitz in der Dubliner High Street, der Winetavern Street, im nördlich der Liffey gelegenen Stadtviertel Oxmantown sowie in den Grafschaften Dublin und Wicklow.¹⁸⁶

Das finanzielle Engagement der Guild of Tailors für ihre Kirche wurde von der Reformation kaum beeinflusst. So erwähnt eine 1592 angefertigte Zunftrechnung Geldzahlungen, die dem Lebensunterhalt des anglikanischen Pfarrers dienen. Zudem erhielten der Vikar, der Küster sowie der Kirchenvorstand regelmäßig Geld. Weitere Zahlungen an die Pfarrei, die zumeist für dringende Renovierungsarbeiten verwendet wurden, lassen sich unter anderem 1602 und 1608 nachweisen. Die inzwischen als „Singing Men“ bezeichneten Kapläne wurden ebenfalls weiterhin aus der Zunftkasse finanziert.¹⁸⁷ Die Guild of Tailors zog sich zu keinem Zeitpunkt aus der Finanzierung der Pfarrei zurück. Selbst nach dem Ende der *Irish Rebellion* leistete die Zunft vollkommen selbstverständlich ihre bislang üblichen Zahlungen.¹⁸⁸

Dies galt etwa auch für die mit der Dubliner Pfarrkirche St. Audoen verbundene, politisch einflussreiche Sankt-Anne-Bruderschaft. Denn obwohl die Bruderschaft durch die Enteignung von Kirchengütern im Kontext der städtischen Reformation erhebliche Vermögensverluste hatte hinnehmen müssen, engagierte sie sich in ganz erheblichem Umfang finanziell.¹⁸⁹ Beispielsweise beliefen sich die Ausgaben für sechs *singing men*, den Organisten, den Kirchenpfleger sowie zwei Schreiber im Jahr 1619 auf rund fünfzig Pfund.¹⁹⁰ Auch die von der Bruderschaft betreute Sankt-Anne-

185 GILLESPIE, *Urban Parishes*, S. 230.

186 WEBB, *Guilds of Dublin*, S. 80 f.

187 BL, Egerton MS 1765 (Trade Guilds of Dublin), fol. 131–136. Entsprechende Einträge lauten zum Beispiel (jeweils mit Rechnungsjahr und/oder Folionummer): fol. 131r (1592) „to the preast of St. Johns III s“; fol. 131v (1602): „Item paid for Rushes to St. Johns church midsomer Day IIII d“; fol. 131v (1602): „Item to the proctors of St Johns Church“; fol. 132v (1608): „Item more paid to the singing men of St. Johns III s“; fol. 133r (1608): „More for soe much paid the Curate of St. Johns III s IIII d“ usw.

188 Etwa ebd., fol. 141 (Zunftrechnung des Jahres 1644): „Imprimis payde to the church 1/7/6“. Während der *Irish Rebellion* wurden höchstwahrscheinlich keine Zunftrechnungen angefertigt.

189 GILLESPIE, *Urban Parishes*, S. 240; LENNON, *Survival of the Confraternities*, S. 6. In Dublin besaß die *fraternity* allerdings auch nach der Säkularisierung umfangreiches Immobilienvermögen etwa in der Bridge Street, der Cook Street, am Merchants Quay und am Cornmarket. Vgl. BERRY, *Religious Guild of S. Anne*; NAI, RC, Jakob I., 115/61 (20. Feb. 1617).

190 LENNON, *Lords of Dublin*, S. 186. Unmittelbar vor der Reformation sahen die Bestallungsurkunden der Kapläne zumeist eine jährliche Besoldung von acht bis zehn Mark auf Lebenszeit vor. Daneben hatten die Kapläne Anspruch auf freie Verpflegung und eine standesgemäße Unterkunft („a chamber convenient for a priest“). Die *fraternity* sorgte zudem für die Messgewänder sowie für Brot, Wein und Wachs. BERRY, *Religious Guild of S. Anne*, S. 45–47.

Kapelle in der Südpapsis der Kirche wurde kontinuierlich finanziell unterstützt.¹⁹¹ So erfolgten dort seit 1597 mit finanzieller Rückendeckung der *fraternity* aufwendige Renovierungsarbeiten.¹⁹² 1605 stellte die Bruderschaft insgesamt hundert Mark (ca. sechsundsechzig Pfund) zur Verfügung, um die Bauarbeiten zum Abschluss zu bringen. Zudem erhielt der anglikanische Kirchenvorstand eine von der *fraternity* gedeckte Bürgschaft, um den bei einer Schwarzpulverexplosion beschädigten Kirchturm zu reparieren und dort eine Kirchturmuhre einzubauen.¹⁹³ Die anglikanische Pfarrkirche St. Audoen profitierte also im späten 16. und 17. Jahrhundert substantiell vom finanziellen Einsatz der Sankt-Anne-Bruderschaft.

Dieser Befund ist bemerkenswert, denn die Bruderschaft galt als Hochburg des städtischen Katholizismus.¹⁹⁴ Beispielsweise unterhielt sie einen geheimen Gottesdienstsaal in den Räumen des ehemaligen Priesterkollegs Blakeney's Inn, in dem unter der Aufsicht eines Mitglieds der Bruderschaft die katholische Messe gefeiert wurde.¹⁹⁵ Bei den 1613 durchgeführten Wahlen zum irischen Parlament wurde mit Nicholas Stephens ein Aufseher (*warden*) der Bruderschaft als angeblicher Rädelführer der katholischen Opposition vorübergehend verhaftet. Der bereits erwähnte streng katholische Alderman Thomas Plunket amtierte zwischen 1618 und 1621 sogar als Gildemeister (*master*). Dessen Bruder Luke Plunket betrieb in einem von der *fraternity* gemieteten Gebäude ein katholisches *mass house*.¹⁹⁶

Die Sankt-Anne-Bruderschaft war eng mit der katholischen Elite Dublins verflochten, ja sie wird in der Forschung sogar als „Shadow Body“ der Stadtverwaltung bezeichnet.¹⁹⁷ So waren 1584 fünfzehn der insgesamt vierundzwanzig Dublin Aldermen zugleich Mitglieder der Bruderschaft. Anfang des 17. Jahrhunderts galt dies immerhin noch für zwölf Personen. Das Amt des Gildemeisters übten nahezu ausschließlich Dubliner Aldermen aus – und zumeist handelte es sich um bekennende Katholiken.¹⁹⁸

191 CLARK und REFAUSSÉ (Hrsg.), *Directory of Historic Dublin Guilds*, S. 34; BERRY, *Religious Guild of S. Anne*, S. 23.

192 LENNON, *Survival of the Confraternities*, S. 9.

193 LENNON, *Lords of Dublin*, S. 187; DERS., *Chuntries in the Irish Reformation*, S. 15.

194 CLARK und REFAUSSÉ (Hrsg.), *Directory of Historic Dublin Guilds*, S. 34.

195 LENNON, *Lords of Dublin*, S. 185 f. Das Blakeney's Inn wurde durch einen Warden der Bruderschaft verwaltet. Die Bruderschaft hatte das Gebäude 1534 von James Blakeney erhalten und zu einem Priesterseminar ausgebaut. 1593 war es für die übliche Laufzeit von einundsechzig Jahren an einen Sohn des anglikanischen Alderman Nicholas Weston verpachtet worden. Wenige Jahre später hatte die *fraternity* dann allerdings offenbar wieder die Kontrolle übernommen. Vgl. BERRY, *Religious Guild of S. Anne*, S. 24–29, 53–54.

196 LENNON, *Lords of Dublin*, S. 200, 204, 263. Thomas' Sohn Robert wurde später ebenfalls Mitglied der Bruderschaft. LENNON, *Chuntries in the Irish Reformation*, S. 17.

197 LENNON, *Confraternities in Ireland*, S. 23.

198 Ebd. Vgl. DERS., *Chuntries in the Irish Reformation*, S. 15–17; DERS., *Lords of Dublin*, S. 187. Allerdings ist zu betonen, dass bekennende Anglikaner wie etwa Robert Ball (Alderman 1604–1635) und

Dass die Sankt-Anne-Bruderschaft im städtischen Katholizismus eine herausragende Rolle spielte, zeigt sich schließlich daran, dass sie mit verschiedenen Priesterseminaren auf dem europäischen Kontinent in engem Kontakt stand. So war die Mutter des ebenso erfolgreichen wie umstrittenen Jesuitenpaters Henry Fitzsimon (1566/69–1643/45), der seit 1604 in Rom, Spanien und Flandern im Exil lebte, Mitglied der Bruderschaft. Zahlreiche weitere Missionare unterhielten ebenfalls verwandtschaftliche Beziehungen zu Mitgliedern der *fraternity*. Die englische Administration in Dublin vertrat aus diesem Grund die Auffassung, die Sankt-Anne-Bruderschaft sei Teil einer von Rom aus gesteuerten Kampagne gegen den Protestantismus. Mehrere Versuche, sie aus diesem Grund zu enteignen oder gar aufzulösen, unter anderem 1593, 1603 und 1611, scheiterten allerdings am Widerstand der Dubliner Bevölkerung.¹⁹⁹

1634 wurde erneut der Versuch unternommen, den Einfluss der Bruderschaft einzudämmen. Inzwischen hatte der anglikanische Vikar Thomas Lowe ein päpstliches Schreiben ausfindig gemacht, das der Sankt-Anne-Bruderschaft befahl, ihre Grundstücke und Gebäude künftig ausschließlich an Katholiken zu verpachten.²⁰⁰ Mit dem Fund des Schreiben war Lowe ein besonderer Coup gelungen, denn die *fraternity* bewahrte ihre Korrespondenz eigentlich in einer mit drei Schlössern gesicherten Truhe auf, zu der nur hohe Funktionäre der Bruderschaft Zugang hatten (wie Lowe an den Brief gelangt war und ob sich womöglich um eine Fälschung handelte, ist unbekannt).²⁰¹ Die Regierung um Vizekönig Wentworth nahm den Fall zum Anlass, erneut Ermittlungen einzuleiten. Wie bereits in früheren Verfahren wurde dies mit der aggressiven Katholizität der Sankt-Anne-Bruderschaft begründet. Sie habe, so einer der Vorwürfe, einen Großteil ihrer Einkünfte – laut ersten Ermittlungsergebnisse handelte es sich um jährlich rund zweihundert Pfund – zur illegalen Unterstützung katholischer Geistlicher in verschiedene schwarze Kassen abgezweigt.²⁰²

John Cusack (Alderman 1604–1626) vorbehaltlos als Mitglieder der Bruderschaft akzeptiert wurden. Beide übernahmen sogar wiederholt das Amt des Warden.

199 LENNON, *Chuntries in the Irish Reformation*, S. 20–24; DERS., *Survival of the Confraternities*, S. 9; DERS., *Lords of Dublin*, S. 174–175.

200 BERRY, *Religious Guild of S. Anne*, S. 33 f.

201 Die Truhe, die als Archiv der Bruderschaft genutzt wurde, war 1591 angefertigt und zunächst offenbar im Haus des Alderman Christopher Fagan aufbewahrt worden. Nach Fagans Tod übernahm dessen Amtskollege Nicholas Ball das Archiv, anschließend gelangte es in den Besitz des Alderman Matthew Handcock (im Amt bis 1622), danach verliert sich die Spur. Vgl. LENNON, *Chuntries in the Irish Reformation*, S. 21.

202 Ebd., S. 35–37. Offiziell erzielte die Bruderschaft Einnahmen von rund 75 Pfund pro Jahr. Die für die Ermittlungen zuständige Kommission hatten dann allerdings tatsächliche Einnahmen in Höhe von ca. 289 Pfund ermittelt. In ihrem Gründungsstatut von 1430 waren der Fraternität Einnahmen in Höhe von 100 Mark bzw. ca. 66 Pfund jährlich gestattet worden. Ebd., S. 22 f.; CLARK und REFAUSSÉ (Hrsg.), *Directory of Historic Dublin Guilds*, S. 32. Bereits im Juni 1630 hatte sich der anglikanische Erzbischof von Dublin, Launcelot Bulkeley (1586–1650), über die aus seiner Sicht höchst intransparente Buchführung der Bruderschaft beschwert: „There is a Guild in that Parish [i. d. Pfar-

Wie diese Beispiele verdeutlichen, galt die Sankt-Anne-Bruderschaft in Regierungskreisen als äußerst gefährliches Zentrum des Katholizismus, ja sie wurde wiederholt aktiv bekämpft – und dennoch engagierte sich die Bruderschaft vollkommen selbstverständlich zugunsten ‚ihrer‘ protestantischen Pfarrkirche.²⁰³ Ebenso wie die Guild of Tailors finanzierte sie Teile des Personals und beteiligte sich an Baumaßnahmen.

Vergleichbare Praktiken lassen sich in zahlreichen weiteren städtischen Korporationen nachweisen.²⁰⁴ Lediglich in Einzelfällen änderte sich die von den *fraternities* gepflegte Frömmigkeitskultur im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts grundlegend. So waren etwa die von der Dubliner Weberzunft finanzierte Marien- und Allerheiligenkapelle gemeinsam mit dem örtlichen Karmeliterkloster säkularisiert worden.²⁰⁵ Im Allgemeinen bestanden bisherige Arrangements jedoch fort.²⁰⁶ Die anglikanische Kirche wurde durch regelmäßige Zuwendung finanziell entlastet, während die Fraternitäten bewährte karitative Angebote beibehalten und sich weiterhin öffentlich sichtbar in das städtische Leben einschreiben konnten. Es handelt sich also um eine ‚Win-win-Situation‘, die die Beteiligten vor die Wahl stellte, durch pragmatische Konzessionen viel zu gewinnen oder durch religiösen Rigorismus viel zu verlieren.

Diese Gepflogenheiten trugen damit dazu bei, ein finanzielles Engagement aktiver Katholiken zugunsten anglikanischer Kirchen nicht nur zu legitimieren, sondern zu erzwingen. Ganz so wie in der testamentarischen Stiftungstradition wurden in den städtischen Korporationen Praktiken kulturell eingeübt, die mit Blick auf die Nutzung von Kirchengebäuden konfessionsübergreifende ökonomische Transaktionen in hohem Maße begünstigten.

Dafür spricht nicht zuletzt, dass die Fraternitäten an der kommunalen Sepulchralkultur maßgeblich beteiligt waren: Im Rahmen der üblichen bruderschaftlichen Totenfürsorge kümmerten sie sich um die Beisetzung ihrer verstorbenen Mitglieder.²⁰⁷ So ließ sich etwa die Dubliner Kaufmannsgilde ausdrücklich das Recht zusi-

rei St. Audoen] called St Ann’s Guild, that has swallowed up all the Church means, which should be for the Minister and reparation of the Church.“ Vgl. RCB, D.6.29 (The State of the Several Churches and Parishes of the Diocese of Dublin, as they were Returned to Launcelot Bulkeley, Lord Archbishop of Dublin, 1630).

203 Einschränkung ist jedoch darauf hinzuweisen, dass die Pfarrkirche St. Audoen in einem Visitationsbericht aus dem Jahr 1630 – als eine der wenigen Kirchen Dublins – als baufällig bezeichnet wurde: „*The Church is out of reparation. There are but sixteen Protestant Houses in the Parish, all the rest, (being above three parts) are Recusants.*“ RCB, D.6.29. [Hervorhebung durch mich.] Siehe Kapitel V.3 dieser Arbeit.

204 Vgl. dazu im Überblick CLARK und REFAUSSÉ (Hrsg.), *Directory of Historic Dublin Guilds*, S. 11–13, S. 32–40.

205 LENNON, *Chuntries in the Irish Reformation*, S. 12f.

206 Ebd., S. 13.

207 Vgl. MALLINCKRODT, *Struktur und kollektiver Eigensinn*, S. 50f.; PILTZ, *Nachbarschaft und Gemeinschaft in der Frühen Neuzeit*. So ließ sich aus der Zugehörigkeit zu einer Fraternität oftmals

chern, in ihrer Kapelle in der Christ Church Cathedral selbständig Bestattungen vorzunehmen: „[T]o make use of the same as a buriall place for the brethern and sisters of the said fraternity“.²⁰⁸ Im Gegenzug erhielt die anglikanische Diözese regelmäßige Nutzungsgebühren sowie die schriftliche Zusage der Gilde, sich finanziell an der Instandhaltung der Kathedrale zu beteiligen.²⁰⁹ Ganz in diesem Sinne finanzierte die Guild of Tailors die für die Totenwachen ihrer verstorbenen Mitglieder benötigten Kultgegenstände (etwa Kerzen) und knüpfte damit vollkommen selbstverständlich an vorreformatorische Gepflogenheiten an.²¹⁰

Es ist daher plausibel, dass zwei Faktoren das Entstehen der irischen Nekroökonomie erheblich begünstigten: Erstens galt es im Kontext karitativer Praktiken konfessionsübergreifend als üblich, anglikanische Kirchen finanziell zu unterstützen. Trotz konfessioneller Differenzen nahmen irische Katholiken vielfach Vermächtnisse *ad pias causas* zugunsten ihrer protestantischen Ortskirchen vor. Ebenso wie in der irischen Sepulkalkultur folgten die Beteiligten zumeist einer ökonomischen Logik von Leistung und Gegenleistung, die konfessionelle Gegensätze strikt ausklammerte. Zweitens ist anzunehmen, dass das religiöse Engagement der städtischen Zunft- und Laienbruderschaften hier ebenfalls eine gewisse Rolle spielte. Denn auch hier wurde der Faktor Konfession von den Beteiligten situativ in den Hintergrund gedrängt: Während die Pfarrkirchen ein anglikanisches Profil ausbildeten, galten die Fraternitäten als katholisch – und dennoch finanzierten sie unentwegt Reparaturen, Baumaßnahmen sowie Teile des anglikanischen religiösen Personals.

Es waren hier also Verhaltensweisen an der Tagesordnung, die auf einer fallweisen Neutralisierung konfessioneller Differenzen beruhten, ja Konfessionsverschiedenheit geradezu trainierten. Eine produktive Bewältigung konkurrierender Geltungsbehauptungen beruhte nicht zuletzt darauf, den Umgang mit ihnen einzuüben: „[G]elebte Ambiguitätstoleranz [wurde] von einem ständigen Ambiguitätstraining begleitet“.²¹¹ Beide Phänomene, die karitative Stiftungstradition sowie die Frömmigkeitspraxis der Laien- und Zunftbruderschaften, hatten einen solchen Trainingseffekt zur Folge: Konfessionsübergreifende Wirtschaftspraktiken im Umgang mit Kirchenräumen waren üblich – und da sie für alle Beteiligten finanziell vorteilhaft waren, wurden sie gesellschaftlich prämiert. Durch den routinierten Austausch

der Anspruch auf ein prestigeträchtiges Kirchengrab ableiten. Vgl. grundlegend ARIES, *Hour of Our Death*, S. 88 f.

208 DCA, Gilbert MS 78 (Guild of Merchants), 129.

209 WEBB, *Guilds of Dublin*, S. 152.

210 BL, Egerton MS 1765, fol. 134r (1611): „More that he paid for viii Lib[ra] waxe at xviii the pownd when Mr. Littell died XIII s[hilling]“; fol. 135r (1618): „ffirst the accoumptant paieth to be allowed for soe much paid by him for white lighte for the wake of Walter Corry“. Vgl. WEBB, *Guilds of Dublin*, S. 85.

211 BAUER, *Kultur der Ambiguität*, S. 253–267, hier zit. S. 253 f. Anders als im vormodernen Nahen und Mittleren Osten – der empirischen Grundlage für Bauers Modellbildung – waren es im frühneuzeitlichen Irland jedoch nicht etwa die Literatur, die Philosophie oder die Rhetorik, die ein solches Ambiguitätstraining begünstigten, sondern ökonomische Austauschbeziehungen.

von Gütern und Leistungen wurde der Aufstieg konfessioneller Reinheitsvorstellungen zu einer potenziell destruktiven Leitnorm vorerst verhindert.

8 Die Irish Rebellion und das Ende der irischen Nekroökonomie

Am 22. Oktober 1641 brachte der irische Adlige Phelim O'Neill (†1652) die Festung Charlemont in der nordirischen Grafschaft Armagh unter seine Kontrolle, indem er sich vom Kommandanten der Burg zum Abendessen einladen ließ. Anstatt wie geplant eine gemeinsame Mahlzeit einzunehmen, überwältigten O'Neill und seine Begleiter ihre völlig überraschten Gastgeber. Eine Reihe von Aufständen in der Provinz Ulster folgte. Zeitgleich versuchte eine kleine Gruppe von Verschwörern erfolglos, den Sitz der irischen Regierung in Dublin zu stürmen und das königliche Waffenarsenal unter ihre Kontrolle zu bringen. Beide Ereignisse markierten den Beginn der *Irish Rebellion*.²¹² Damit geriet Irland in den Sog der instabilen Lage in England und Schottland, wo die Einberufung des *Long Parliament* im Herbst 1640 zu einer massiven Einschränkung königlicher Macht, ja zu einer Legitimationskrise der Herrscherdynastie geführt hatte.²¹³ Angehörige der gälischen Oberschicht wie Phelim O'Neill sahen nun die Gelegenheit gekommen, ihre alte Vormachtstellung aus der Zeit vor der Gründung der *plantations* zurückzuerobern.²¹⁴ Angesichts dieser Konfliktbereitschaft stellt sich die Frage, inwiefern die konsensorientierte Nekroökonomie von der *Irish Rebellion* beeinflusst oder gar infrage gestellt wurde.

Wie der Fall des Dubliner Pfarrei St. John the Evangelist zeigt, stellte die Beisetzung der Kriegstoten die Bevölkerung vor erhebliche Herausforderungen: Sterberegistern zufolge wurden dort zwischen 1621 und 1640 zumeist nicht mehr als fünfzehn Personen pro Jahr beigesetzt. Im letzten Vorkriegsjahr waren es sogar nur sechs Personen.²¹⁵ Nach Beginn der Kampfhandlungen mussten dann jedoch umgehend Gräber für dreiundvierzig Flüchtlinge organisiert werden, die in der Pfarrei umgekom-

212 Vgl. etwa die zeitgenössische Schilderung in: DCA, Gilbert Collection, MS 169 (James Ware, Diary), 224 (22.10.1641): „[A]bout 9 at night a Discovery was made [...] that there was a plott by the Lo[r]d Magwire and sundry others of the Old Irish Papists to seize upon the Castle of Dublin [...] and to possess the city and slay the English both in Dublin and other parts of the Kingdom.“ [Hervorhebung durch mich.]

213 Keineswegs zufällig wurde diese Krise durch die kommenden Ereignisse in Irland massiv verschärft. Für eine Perspektive, die die Ereignisse in England, Schottland und Irland zueinander in Beziehung setzt, vgl. PEČAR, Irland-Massaker, bes. S. 327 f., 330.

214 Zur *Irish Rebellion* vgl. v. a. PERCEVAL-MAXWELL, The Outbreak of the Irish Rebellion of 1641; CANNY, Religion, Politics and the Irish Rising of 1641; DERS., Making Ireland British, S. 461–550; Ó SIOCHRÚ (Hrsg.), Kingdoms in Crisis; MAC CUARTA, Religious Violence; DARCY, The Irish Rebellion of 1641; Ó SIOCHRÚ und OHLMEYER, Ireland 1641; GIBNEY, The Shadow of a Year.

215 MILLS, Registers of St John, S. 263–265. Anzahl der Bestattungen in den Vorjahren: vier (1621/1622), vier (1622/1623), zehn (1623/1624), sieben (1624/1625), fünf (1625/1626), fünfzehn (1626–1628), vier (1628/1629), keine Angaben (1629/1630), zehn (1631/1632), zwölf (1632/1633), acht (1633/1634),

men waren. Von Januar bis August 1642 wurden mehr als einhundertfünfzig Personen beigelegt. Der Kirchenvorstand musste somit innerhalb kürzester Zeit eine Verzehnfachung der Todesfälle logistisch bewältigen. Unter größten Anstrengungen gelang es zunächst noch, die Namen der Verstorbenen zu ermitteln und eine vorschriftsmäßige Buchführung zu gewährleisten. Im September 1642 brechen die Register jedoch abrupt ab.²¹⁶

Was dies für die Sepulkralkultur bedeutete, zeigt eine Analyse der *1641 Depositions*. Dabei handelt es sich um die Protokolle von rund achttausend Zeugenbefragungen, die zwischen Oktober 1641 und März 1660 von einer eigens eingesetzten Kommission unter dem Vorsitz des anglikanischen Bischofs Henry Jones (1605–1681) durchgeführt wurden. Angesichts ihres Umfangs und der Anzahl befragter Personen gelten sie in der Forschung als Quellenbestand von unschätzbarem Wert.²¹⁷ Die vernommenen Zeugen waren überwiegend Protestanten, die zumeist die Rückgabe ihrer im Krieg verlorenen Güter sowie Schadensersatz forderten.²¹⁸ Einundneunzig Zeugenaussagen befassen sich mit Grab- und Leichenschändungen.²¹⁹

Die darin enthaltenen Schilderungen waren alles andere als neutral: Um ihre Ansprüche durchzusetzen, beschrieben die Zeugen den Aufstand als protestantisches Martyrium in einer feindlichen, moralisch verkommenen Umwelt.²²⁰ Nicht ohne Grund galt die *Irish Rebellion* bereits in der protestantischen Publizistik des 17. Jahrhunderts als konfessionell motiviertes Massaker. Dieser Interpretation zufolge galten die Rebellen als gewaltbereite religiöse Fanatiker, deren Ziel es gewesen sei, den Protestantismus auszulöschen.²²¹ So hatte der irische Jurist John Temple (1600–1677) den Aufstand als eine Verschwörung „for the universal Extirpation [Ausrottung] of all these British and Protestants“ bezeichnet und sich dabei auf die Inhalte

neun (1634/1635), vierzehn (1635/1636), vierzehn (1636/1637), vierzehn (1637/1638), neunzehn (1638/1639), sechs (1639/1640).

216 Ebd., S. 56–58. Anzahl der Bestattung von Januar bis August 1641: vierundvierzig (Januar), dreiundvierzig (Februar), neunundzwanzig (März), siebzehn (April), sechs (Mai), sechs (Juni), fünf (Juli), sieben (August).

217 OHLMEYER, *Anatomy of Plantation*, S. 54.

218 Siehe Kapitel I.3 dieser Arbeit. Zu den *1641 Depositions* vgl. OHLMEYER, *Anatomy of Plantation*; COOLAHAN, *Orality, Print and the 1641 Depositions*; DARCY, *The 1641 Depositions*. Bei der Arbeit mit den Protokollen ist zu berücksichtigen, dass der Wortlaut der Aussagen von den Protokollanten zumeist verändert wurde. So wurden Zeugenaussagen in irischer Sprache zumeist unmittelbar ins Englische übersetzt. In vielen Fällen bemühten sich die Protokollanten jedoch um eine annähernd authentische Wiedergabe der Aussage. Vgl. etwa COOLAHAN, *Orality, Print, and the 1641 Depositions*, S. 71.

219 Diese wurden im Rahmen der erwähnten Digitalisierung verschlagwortet. Vgl. 1641.tcd.ie [zuletzt am aufgerufen am 27.02.18], *Nature of Deposition: Desecration*.

220 Zum Motiv des protestantischen Martyriums vgl. PEČAR, *Irland-Massaker*, S. 334 f.

221 GIBNEY, *The Shadow of a Year*, S. 26. Zugleich spielten bei dieser Art der Darstellung auch ökonomische Motive eine gewisse Rolle: Die Nachfrage nach Berichten, die die Leidensgeschichte irischer Protestanten schilderten, war unglaublich groß. Vgl. PEČAR, *Irland-Massaker*, S. 333.

der *Depositions* berufen.²²² Im Gegensatz dazu wiesen katholische Autoren die Deutung der *Irish Rebellion* als konfessionell motiviertes Massaker zurück. Sie beschrieben den Aufstand als legitimen Bürgerkrieg und bestritten die Glaubwürdigkeit der Zeugenaussagen.²²³ Damit bestimmten die *Depositions* alle weiteren publizistischen und historiographischen Deutungsversuche – und wie kaum ein anderes Ereignis ist die *Irish Rebellion* daher in der irischen Nationalgeschichte äußerst umstritten.²²⁴

Trotz des tendenziösen Charakters vieler Aussagen und der langen Tradition der politischen Vereinhaltung sind die *Depositions* in vielen Punkten glaubwürdig. Dass manches übertrieben klingt, liegt laut neueren Forschungen daran, dass die Zeugen sich bei ihren Schildungen an verbreiteten Grausamkeitsstereotypen orientierten, um die Gewalthandlungen für ihre Umwelt plausibel zu machen. Inzwischen wird auch kaum mehr bezweifelt, dass es im Kriegsverlauf tatsächlich zu zahlreichen Gewaltverbrechen gegen die Zivilbevölkerung kam.²²⁵ Aufgrund ihrer außerordentlichen rituellen Sprengkraft spielten Grab- und Leichenschändungen dabei eine kaum zu überschätzende Rolle.

So gab etwa die Zeugin Suzan Steele aus der Grafschaft Longford zu Protokoll, der Leichnam ihres Ehemannes sei nach dessen Ermordung in einen Straßengraben geworfen und von plündernden Soldaten misshandelt worden.²²⁶ Laut Aussage der Zeugin Honorah Beamond hatten irische Rebellen in der Grafschaft Monaghan sechzehn schottische Siedler in einem Moor ertränkt und „in one hole in the highe way“ verscharrt.²²⁷ Eine weitere Person gab an, die Aufständischen hätten im Februar 1642 eine größere Siedlergruppe in einen Hinterhalt gelockt, ermordet und deren Leichen anschließend „into a deepe hole“ geworfen, „one vpon another Soe that none [...] escaped death“.²²⁸ Der im nordirischen Antrim stationierte Soldat Daniel McGillmartin berichtete schließlich, er habe auf dem *highway* in Richtung Belfast fünfundzwanzig unbestattete Tote gezählt.²²⁹ In allen diesen Fällen galt die Tatsache, dass den Opfern des Kriegsgeschehens in einem Klima der physischen Gewalt ein christli-

222 TEMPLE, *The Irish Rebellion*, hier zit. S. 10.

223 Vgl. etwa CURRY, *A Brief Account*; DERS., *Historical Memoirs*.

224 Vgl. etwa DARCY, *Politics, Pogroms, and Print*.

225 Vgl. im Überblick LOTZ-HEUMANN, *Gewaltpraktiken*, S. 383; GIBNEY, *The Shadow of a Year*, S. 20–69.

226 TCD, MS 817, fol. 213v (Suzan Steele, 14.07.1645): „[T]ooke her husband & stripped him out of his shirt wherein he was buried.“

227 Ebd., MS 834, fol. 170r (Honorah Beamond, 07.06.1643).

228 Ebd. MS 821, fol. 181 (Ann Sherring, 10.02.1644). In der Grafschaft Monaghan wurden die Leichen zweier englischer Adliger angeblich auf einen Misthaufen geworfen. Ebd., MS 834, fol. 162r (Brigitt Lee, 24. Nov. 1642): „And further saith that the rebells aforesaid or some others by their meanes murdered one Oliver Peirce and one Mr Richard Blany knighte of the shire and left his carcass lying dead vpon a dunghill where it lay Rotting for a whole quarter of a yeare.“ [Hervorhebung durch mich.]

229 Ebd., MS 838, fol. 179v (Daniel McGillmartin, 31.05.1653).

ches Begräbnis verweigert worden war, als drastischer, ja moralisch erschütternder Verstoß gegen bisherige Gepflogenheiten.

Eindrücklich zeigt dies auch der deutlich veränderte Umgang mit Familiengräbern: So berichtete der aus der Grafschaft Armagh stammende Zeuge John Perrie von einem Gespräch über die geplante Beisetzung des protestantischen Adligen Toby Caulfield. Perrie war laut eigener Aussage davon ausgegangen, dass Caulfield traditionsgemäß im Grab seiner Familie bestattet werden würde. Dies geschah jedoch gerade nicht – und zwar aus konfessionellen Gründen: „[H]e thought not, because the Lord Caulfeild [sic] was a Protestant“, so einer der Aufständischen.²³⁰ Mit der gleichen Begründung wurde einem getöteten protestantischen Landeigentümer laut Aussage seiner Frau eine Beisetzung im Kirchengrab seiner Familie verweigert.²³¹ Die Bereitschaft, Familiengräber konfessionsübergreifend zu dulden, war solchen Aussagen zufolge kaum mehr gegeben.

Zwar waren Grabschändung in Kriegs- und Krisenzeiten in ganz Europa verbreitet.²³² In Irland waren sie jedoch symbolisch besonders wirkungsvoll, verletzten sie doch auf drastische Weise eine bisherige Leitnorm. Dies verdeutlicht ein in den Ormond Papers der irischen National Library geschilderter Fall. Im März 1642 ließ der Hauptmann Thomas Meredith ein Grab in der Kirche von Castlemartin in der Grafschaft Kildare entfernen. Dabei handelte es sich um das Familiengrab eines mit Meredith verfeindeten Master Edward, der zuvor ein Anwesen der Familie Meredith zerstört hatte. Aus Merediths Sicht war die wirksamste Form der Vergeltung nun nicht etwa die Zerstörung weiterer Immobilien, sondern die Schändung der Grabstätte der Familie: „[T]his would vex the said Mr Edward more then any thing he could doe unto him“, so Meredith.²³³ Weil Familiengräber in Irland als gemeinschafts- und identitätsstiftend galten, eignete sich ihre Zerstörung – wie Meredith erkannt hatte – hervorragend dazu, die Ehre des Gegners symbolisch anzugreifen.

Ganz in diesem Sinne wurden in der *Irish Rebellion* zahlreiche bereits bestehende Gräber rituell attackiert. In der Pfarrkirche von Clonmel hatte eine Rebellengruppe die Gebeine mutmaßlicher Protestanten exhumiert, verbrannt und die Kirche anschließend nach katholischem Ritus neu geweiht.²³⁴ Mehrere aus der Grafschaft Kildare stammende Zeugen gaben an, die Aufständischen hätten zahlreiche Leichen aus ihren Familiengräbern entfernt und anschließend demonstrativ außerhalb der Kirchhofsmauern verscharrt.²³⁵ Auch in der heutigen Grafschaft Offaly zerstörten

230 Ebd., MS 836, fol. 62v (John Parrie, 31.05.1642).

231 Ebd., MS 815, fol. 376 (Martha Piggot, 31.10.1646). [Hervorhebung durch mich.] Stattdessen wurde er auf dem Kirchhof beigesetzt, wo sein Grab Piggot zufolge angeblich von marodierenden Truppen geschändet wurde.

232 KRUSENSTJERN, Seliges Sterben und böser Tod; KAISER, Zwischen „ars moriendi“ und „ars mortem evitandi“.

233 NLI, Coll. 17 (Ormond Family Papers), MS 11060/7.

234 Ebd., MS 820, fol. 56 (Hugh Croker, 09.12.1642).

235 Ebd., MS 813, fol. 285v (William Collis, 04.05.1643); fol. 260r (Thomas Huetsonn, 15. Feb. 1642).

aufständische Truppen laut Aussage des Zeugen Thomas Le Strange Gräber: „Divers rebels [...] digged vpp the floure [...] there with the dead Corpses of divers protestants“.²³⁶ Ähnliche Vorkommnisse wurden landesweit aus zahlreichen Pfarreien berichtet.²³⁷

Dabei scheint es nicht zuletzt die neue Priestergeneration gewesen zu sein, die strategisch auf eine Konfessionalisierung der Begräbnisstätten hinarbeitete. Wie auch auf anderen Feldern, machte sich deren gemeinsame Sozialisation in den Kaderschmieden des Katholizismus von Salamanca bis Rom hier sehr deutlich bemerkbar.²³⁸ In New Ross in der Grafschaft Wexford weigerten sich katholische Geistliche beispielsweise demonstrativ, eine Kirche zu weihen und verlangten die Entfernung aller protestantischen Kirchengräber.²³⁹ In der Grafschaft Clare hatten lokale Rebellenführer eine ‚Exhumierungswelle‘ angeordnet: „[N]oe *vnsanctified or hereticall corps of protestants* [...] must remaine within their churches“.²⁴⁰

Zeugenaussagen zufolge ereigneten sich wiederholt Leichenschändungen. So gab Alice Champyn aus der nordirischen Grafschaft Fermanagh an, die Rebellen hätten nach der Einnahme eines befestigten Stützpunkts die Leichen der getöteten Besatzung streunenden Hunden zum Fraß vorgeworfen.²⁴¹ Auch exhumierte Leichen wurden angeblich in vielen Fällen von Tieren geschändet: „[T]hey [die Aufständischen] *diggd vp a number of the English graves & left the corps above ground to be abused by dogges or Hogges or any other ravenous creatures*“, so der Zeuge Davin Buck.²⁴² Beispielsweise war der Leichnam des Hufschmieds Edward Erwin laut Aussage des Zeugen Richard Tailor von Tieren aufgefressen worden.²⁴³ Die Dubliner Landesregierung sprach angesichts derartiger Vorkommnisse von einer beispie-

236 Ebd., MS 814, fol. 231v (Thomas Le Strange, 12.01.1644).

237 Ebd., MS 815, fol. 242r (James Weld, 09.04.1642): „And saith in Mucragh the Rebels digged vp the Church ground *turned vp the dead Corpses* by reporte brooke downe & *malitiously defaced the Churche*.“ Ebd., MS 813, fol. 256r (Aussage von John Muskett, 06.04.1642): „And that they [in Kilrush in der Grafschaft Clare] *cast an English mans bones up & threw them out of the Church-yard*.“ Ebd., MS 815, fol. 35r (Emanuel Beale, 11. April 1642): „And further deposeth that fflorence Beale and his Company *did digg vpp many Coffins and other dead bodies and dead mens bones of protestants* in the parish Church of Mountrath otherwise called Clonnagh.“ [Hervorhebungen durch mich.] In Kilkenny drohte eine Rebellengruppe ebenfalls an, alle kürzlich beigesetzten Protestanten zu exhumieren. Vgl. TCD, MS 812, fol. 247v (John Mayre, 29.05.1645); ebd., fol. 203v (Aussagen v. Joseph Wheeler, Elizabeth Gilbert, Rebecca Hill, Thomas Lewis, Jonas Wheeler, Patrick Maxwell und John Kevan, 05.07.1643).

238 Siehe Kapitel III dieser Arbeit.

239 Ebd., MS 818, fol. 24v (William Whalley, 05.12.1642).

240 Ebd., MS 829, fol. 81r (John Ward, 25.04.1643). [Hervorhebung durch mich.]

241 TCD, MS 835, fol. 197 (Alice Champyn, 14. 04.1642).

242 Ebd., fol. 217r (David Buck, 12.04.1642). [Hervorhebung durch mich.] Vgl. die Aussage der Zeugin Mary Woods, TCD, MS 813, fol. 385r (23.02.1642): „[A]nd did in a most inhumane manner digg vpp the Corpses of many dead *Protestants* who had beene long since buried and threw them out into a filthie backside to bee deuoured by dogges or other beasts.“

243 Ebd., fol. 260v (Richard Tailor, 21.10.1645).

sen Eskalation der Gewalt, ja sogar von einer irischen „Bartholomäusnacht“ – und damit stellte sie das Ereignis ganz explizit in die Tradition einer protestantischen Leidensgeschichte.²⁴⁴

Gerade *weil* die gemeinsame Nutzung von Begräbnisstätten in Irland bislang einen konfessionsübergreifenden Grundkonsens zum Ausdruck gebracht hatte, eignete sich der demonstrative Verstoß gegen die bisherige Praxis dazu, diesen Grundkonsens aufzukündigen. So berichtete die Witwe Isabell Smith, die Aufständischen hätten nach der Einnahme eines kleinen Forts in der heutigen Grafschaft Laois die gesamte Besatzung getötet und den Leichen „of those poor Christians“ ein Begräbnis verweigert.²⁴⁵ In der Grafschaft Cavan hatten die Rebellen laut Aussage des Zeugen Adam Gouer den Hinterbliebenen das Ausheben von Gräbern ausdrücklich verboten: „[S]ome of the Rebels vowed that if any digged graves wherein to bury the dead children they should be buried there in themselves.“²⁴⁶

In Waterford, wo Angehörige beider Konfessionen wenige Jahre zuvor einen rechtsverbindlichen Vertrag über die gemeinsame Nutzung städtischer Familiengräber ausgehandelt hatten, beseitigte die katholische Bevölkerungsmehrheit 1642 zahlreiche als protestantisch geltende Gräber – und kündigte damit den bisherigen Konsens auf: „The said parties [...] in a most unchristian [sic] & barbaro[us] maner began to digg vp the buried“, so berichtete ein Augenzeuge.²⁴⁷ In Limerick, wo Edmund Sexton noch wenige Jahre zuvor vollkommen selbstverständlich Gräber verpachtet und verkauft hatte, wurden schließlich binnen kürzester Zeit die Leichen des anglikanischen Bischofs George Webb (1581–1642) sowie zahlreicher weiterer Personen exhumiert und geschändet.²⁴⁸

Die toten Körper einer als feindlich konzipierten Konfessionsgemeinschaft, so lässt sich festhalten, wurden in der *Irish Rebellion* mit drastischen Mitteln aus den nunmehr ausschließlich für die eigene Konfession beanspruchten Sakralräumen

244 TNA, SP 63/260/283 (10/11.1641): „So I hope the Hand of Justice shall hew and quarter him in pieces for this matchless bloody Treason *exceeding the Sicilian Verspers and French Massacres*.“ [Hervorhebung durch mich.] Vgl. dazu PEČAR, Irland-Massaker, S. 335.

245 Ebd., MS 815, fol. 381 (Isabell Smith, 09.06.1647). Der neu eingesetzte Kommandant des Stützpunkts ließ die Nachricht verbreiten, er sei ausschließlich nach einer Lösegeldzahlung zur Beisetzung der Toten bereit – ansonsten würde er die Leichen an Ort und Stelle verwesen lassen: „[They will] rott above ground.“

246 Ebd., MS 833, fol. 1r (Adam Glouer, 04.01.1642).

247 Ebd., MS 820, fol. 312v (Lawrence Hooper, 31. Mai 1643).

248 Ebd., fol. 180r (Ursula Lory, 28.09.1642): „[S]he likewi[se] saith that the late *Bishopp* of limericke deceased being buried some foure [or] fiye dayes in *St Munchins church at limerick* his corpes was digged out of the graue & strippe[d] of his shrowde & cut of his eares & cutt his face as she is informed by his owne children *that sawe him*.“ [Hervorhebungen im Original.] Vgl. ebd., MS 829, fol. 381 (Michael Swainton, 02.09.1653): „He alsoe saith that some of the wicked rebbells whose names he knoweth not came into Munchoins Church in Limerick & there *digged out of his grave the bodie of the late Reverend Bishop Webb* & robbed him of his shrowd.“ [Hervorhebung durch mich]

entfernt. So schilderte etwa der protestantische Gelehrte Robert Maxwell in seiner Zeugenaussage ein höchst ehrverletzendes Ritual, das bisherige konsensorientierte Gepflogenheiten pervertierte. Maxwell zufolge hatten die Rebellen die Leichen ihrer getöteten Feinde auf dem Bauch liegend verscharrt, um ihnen – so die Vorstellung – den Weg zur Hölle zu zeigen: „[T]hey soe placed them to the intent [that they] might have a prospect and sight of hell only“, so Maxwell. Angeblich verwendeten sie dabei den ironischen Leichensegen „Thy soule to the Devill“.²⁴⁹ Unabhängig davon, ob dies den Tatsachen entsprach, zeigt sich deutlich, dass Grab- und Leichenschändungen in der *Irish Rebellion* als wirksamen Mittel galten, um die eigene Kriegspartei rituell zu reinigen und auf eine konfessionelle Kodierung festzulegen.²⁵⁰

Waren normative Konfliktpotentiale im Spannungsfeld von Familie und Konfession bislang erfolgreich eingedämmt worden, indem vertraglich fixierte ökonomische Transaktionen zum Maß aller Dinge erklärt wurden, entwickelte sich nun die Reinheit der Heilsgemeinschaft innerhalb kürzester Zeit zur eigentlichen Leitnorm. Die toten Körper vermeintlicher Häretiker waren zwingend aus den konfessionsspezifischen Sakralräumen zu entfernen. Zwar waren religiöse Reinheitsvorstellungen bereits zuvor mit weitreichenden Geltungsansprüchen aufgetreten. Allerdings hatten sie bisher mit konkurrierenden Normen, wie etwa der obligatorischen Beisetzung im Familienkontext, weitgehend konfliktfrei koexistiert. In einem Klima der religiösen Aggression und der konfessionellen Imprägnierung zahlreicher Lebensbereiche war dies nicht länger möglich. Arrangements, die eine Neutralisierung konfessioneller Differenzen bewirkten, wurden aufgekündigt und bekämpft. Damit verlor die irische Nekroökonomie ihre elementare rechtliche und soziale Verbindlichkeit und damit ihre eigentliche Existenzgrundlage.

Mit der *Irish Rebellion* entfielen die strukturellen und normativen Grundlagen simultaner Begräbnisstätten. Anschließend gelang es kaum mehr, an die Mechanismen der Vorkriegszeit anzuknüpfen. Zwar beriefen sich auch nach Kriegsende vereinzelt Personen auf die integrierende Symbolkraft irischer Familiengräber, so etwa der oben erwähnte Dubliner Kaufmann Theodore Schout in seinem 1650 verfassten Testament und auch katholische Kirchenbestattungen wurden weiterhin vorgenommen.²⁵¹ Allerdings hatte die *Irish Rebellion* die bisherige Praxis diskreditiert und, wie im Anschluss an Thomas Bauer formuliert werden kann, eine „Disambiguierung“²⁵² bewirkt: Die Fähigkeit, mit konkurrierenden Verhaltensnormen im Konfessionskontakt produktiv umzugehen, war offenkundig im Kriegsverlauf teilweise verloren ge-

249 TCD, MS 809, fol. 12r (Robert Maxwell, 22.08.1642).

250 Vgl. dazu LURIA, *Sacred Boundaries*, S. 104; DAVIS, *The Rites of Violence*; CROUZET, *Die Gewalt zur Zeit der Religionskriege*; LOTZ-HEUMANN, *Gewaltpraktiken*, S. 375–389; BURSHEL, *Die Erfindung der Reinheit*, S. 41.

251 TNA, PROB 11/212/599 (Theodore Schout, 06.06.1650). Vgl. im Überblick TAIT, *Death, Burial and Commemoration*; siehe Kapitel V.3–5 dieser Arbeit.

252 Vgl. BAUER, *Kultur der Ambiguität*, S. 57.

gangen – und daher kam es in der Sepulkalkultur kaum mehr zu konfessionsübergreifenden Vereinbarungen nach dem Muster der alten Nekroökonomie.

Anders als bislang oft angenommen war die konfessionsübergreifende Nutzung von Grabstätten kein ideologisches Kampfgebiet der Konfessionen. Stattdessen bildeten sich Praktiken heraus, die konfessionelle Auseinandersetzungen bis zum Ausbruch der *Irish Rebellion* zumeist erfolgreich verhinderten. Trotz normativer Konfliktpotentiale war die irische Sepulkalkultur von einer auffallenden Koexistenzbereitschaft geprägt.

In Irland galten die üblichen Regeln der Nekrogeographie der Frühen Neuzeit. Verstorbene wurden zumeist im Umfeld ihrer Ortskirchen bestattet. Spätmittelalterliche räumliche Hierarchien blieben dabei meist intakt. Wer gegen diese Regeln verstieß, tat dies zumeist in demonstrativer Absicht, um sich durch die symbolische Geringschätzung des eigenen Leichnams im Augenblick des Todes von irdischen Eitelkeiten zu befreien.

Ein wichtiges Rückgrat dieser Bestattungskultur waren Familiengräber. Bereits seit dem frühen Mittelalter war der Leichnam einer Person zwingend mit den Gebeinen seiner verstorbenen Ahnen in einer gemeinsamen letzten Ruhestätte zusammenzuführen. Zwar entwickelten sich Familiengräber in weiten Teilen Europas in ähnlicher Weise zu einem wichtigen Element dynastischer Identitätspflege. Es war daher nicht so sehr deren dynastische Funktion für die lokale Oberschicht, die den irischen Fall besonders auszeichnete, sondern ihre herausragende Symbolkraft. Familiengräber fungierten in Irland als gemeinschaftsstiftende *ethnoscapes*. Eine Beisetzung in diesen Grablegen herbeizuführen, etablierte sich als Verhaltensnorm mit höchster Verbindlichkeit.

Daraus ergaben sich jedoch Probleme. Um die Norm zu erfüllen, ließen sich zahlreiche Katholiken in anglikanischen Kirchen beisetzen. Dort hatten ihre Ahnen lange vor der Reformation Familiengräber angelegt. Aus diesem Grund war es in Irland üblich, den katholischen Glauben mit dem Wunsch nach einer Beisetzung in einem protestantischen Kirchenraum pragmatisch zu verbinden.

Damit konkurrierte die irische Sepulkalkultur massiv mit den religiösen Reinheitsvorstellungen der Konfessionskirchen. Aus protestantischer Perspektive bedrohte es nämlich auf empfindliche Weise die Reinheit der Heilsgemeinde, Katholiken in den eigenen Sakralräumen beizusetzen. Katholiken setzten sich hingegen der Gefahr der rituellen Verunreinigung aus, indem sie ein Begräbnis im spirituellen Machtbereich der anglikanischen Kirche anstrebten. Daher spielte religiöse Reinheit auch eine Schlüsselrolle, wenn es galt, die konfessionsübergreifende Nutzung von Begräbnisstätten einzuschränken oder gar gänzlich zu unterbinden.

Zwar koexistierten konkurrierende Normen in der Frühen Neuzeit auf unterschiedlichste Weise, ohne dass dies Konflikte verursachte, ja oft wurden solche Normenkonkurrenzen kaum wahrgenommen. Da Gräber jedoch allerhöchsten kulturellen Anforderungen genügen mussten, traten normative Konflikte hier besonders

deutlich zutage, was den Zeitgenossen meist auch vollkommen bewusst war. Unter diesen besonderen Bedingungen entstanden Routinen, die die Normenkonkurrenz zwar nicht grundsätzlich infrage stellten, sie aber in der Praxis beherrschbar machten: intergenerationelle Verträge, die die Vermeidung von Konflikten nach dem Prinzip von Leistung und Gegenleistung gesellschaftlich prämierten. Diese Praxis bezeichne ich als ‚Nekroökonomie‘. Sie bewirkte zugleich auch eine gewisse Neutralisierung konfessioneller Differenzen, gehörte es doch zu den Grundprinzipien einer solchen Nekroökonomie, konfessionelle Fragen strikt auszuklammern.

So erwies sich der protestantische Alderman Edmund Sexton als präzise kalkulierender Quasiunternehmer, der Gräber zu einem Gegenstand seiner wirtschaftlichen Überlegungen machte und dabei keinerlei Konfessionsgrenzen kannte. Sextons Pächter, zumeist Katholiken, erhielten umfangreiche Nutzungsrechte an ihren Familiengräbern, während Sexton von ihnen umgekehrt Bargeld und weitere materielle Leistungen erhielt. Stets wurden diese Transaktionen vertraglich fixiert. Dies hatte zur Folge, dass sich bekennende Katholiken an der Instandhaltung einer anglikanischen Kirche in erheblichem Maße finanziell beteiligten, davon aber zugleich durch die Möglichkeit der Einhaltung einer wichtigen Norm kulturell profitierten.

Im Hinblick auf die Nutzung und wirtschaftliche Verwertung von Familiengräbern traten konfessionelle Differenzen hier vollkommen in den Hintergrund. Dies ist umso bemerkenswerter, als Sexton in zahlreichen anderen Kontexten größten Wert auf seine Zugehörigkeit zur *established church* legte und konfessionelle Differenzen meist deutlich herausstellte. So war er peinlich genau auf die Einhaltung protestantischer Glaubensvorschriften bedacht, war in protestantische soziale Netzwerke eingebunden und verstand sich seinen Aufzeichnungen zufolge als Vorkämpfer des Protestantismus. Bei der Verpachtung ‚seiner‘ Gräber war sein Selbstverständnis als Protestant hingegen zweitrangig.

Derartige Arrangements waren in Irland weit verbreitet und zumeist führten sie, wie im Fall Edmund Sextons, zu einer situativen Neutralisierung konfessioneller Differenzen. Katholiken erwarben mit größter Selbstverständlichkeit Nutzungsrechte an Gräbern in protestantischen Sakralräumen. Gräber galten als wirtschaftlich verwertbare Immobilien. Der Vergleichsfall der Londoner Pfarrei St. Helen's Bishopsgate hat die Besonderheiten dieser Nekroökonomie deutlich aufgezeigt. Zwar war eine Monetarisierung von Grabstätten auch dort keinesfalls ungewöhnlich. Denn in Anbetracht der demographischen Entwicklung waren zunehmend finanzielle Zugangsbeschränkungen erforderlich, um die begrenzten Kapazitäten der Begräbnisstätten zu regulieren. In der Folge bildete sich dort ein komplexes Gebührensystem heraus. Es handelte sich allerdings stets um einmalige Zahlungen, mit denen ein ‚Eintrittsticket‘ in die Begräbnisstätte erworben wurde. Im Gegensatz dazu waren in Irland gerade die Intergenerationalität und der Wiederholungscharakter der Geld- und Vermögenstransfers maßgebend. Um Konfliktpotentiale einzudämmen, kam es dort auf das Kriterium der Rechtssicherheit ganz entscheidend an.

Sehr wahrscheinlich knüpften die Beteiligten dabei an ältere soziale Praktiken an. So blieb die ältere Tradition der Stiftungen *ad pias causas* auch in der Frühen Neuzeit üblich – und zwar konfessionsübergreifend.

Bekennende Katholiken investierten Geld in den Erhalt anglikanischer Kirchen und erhielten dafür materielle und immaterielle Gegenleistungen verschiedenster Art, etwa Nutzungsrechte an kirchlichen Grundstücken. So kümmerten sich in der Stadt Ballymore in erster Linie Katholiken um die Instandhaltung der protestantischen Ortskirche und erhielten dafür weitreichende Zugriffsrechte auf pfarreigene Immobilien.

Im Kontext der Stiftungskultur der Frühen Neuzeit war dies in gewisser Weise sogar zwingend erforderlich. Denn da in Irland keine offiziellen katholischen Kirchen existierten, waren Katholiken zu Repräsentationszwecken gemäß der Logik der ständischen Ehre auf die Nutzung protestantischer Kirchen angewiesen. Umgekehrt verfügten viele anglikanische Kirchengemeinden über nur wenig Geld. Wohl auch aus diesem Grund wurden solche materiellen Transfers mit größter Selbstverständlichkeit praktiziert.

Auch die städtischen Fraternitäten begünstigten in Irland weitreichende konfessionsübergreifende Praktiken. Im religiösen Leben des Spätmittelalters hatten solche Zunft- und Laienbruderschaften eine große Rolle gespielt, etwa beim Unterhalt von Kapellen oder bei der Finanzierung von religiösem Personal. Und obwohl sie sich in späterer Zeit zu einem zentralen Element katholischer Konfessionskultur in Irland entwickelten, änderte sich deren religiöse Funktion kaum. So unterhielt etwa die Dubliner Schneiderzunft bereits seit dem 15. Jahrhundert eine Johannes dem Täufer geweihte Kapelle in der anglikanischen Pfarrkirche St. John – und sie tat dies auch lange nach der Reformation, als sie längst ein katholisches Sozialprofil aufwies. Regelmäßig leistete sie umfangreiche Geldzahlungen, die dem Unterhalt der Kirche dienten. Mit der genossenschaftlichen Totenfürsorge blieb zudem eine weitere Funktion der Fraternitäten erhalten.

Der Fall der einflussreichen Sankt-Anne-Bruderschaft weist ebenfalls deutlich auf den Fortbestand älterer Praktiken hin. Zwar war deren Vermögen infolge der Reformation teilweise säkularisiert worden. Dennoch engagierte sie sich finanziell in ganz erheblichem Umfang zugunsten der anglikanischen Pfarrkirche St. Audoen – und dies, obwohl sie zugleich ein dezidiert katholisches Sozialprofil aufwies, ein geheimes *Mass-house* unterhielt und zumeist von Katholiken geleitet wurde (nicht zuletzt unterhielt sie auch Verbindungen zum katholischen Exulantenmilieu auf dem Kontinent). Mit tatkräftiger Unterstützung des anglikanischen Klerus verhängte die Dubliner Regierung wiederholt Sanktionen gegen die Sankt-Anne-Bruderschaft, was diese jedoch nicht davon abhielt, den Kirchenvorstand ‚ihrer‘ anglikanischen Pfarrei weiterhin mit großzügigen Spenden und Krediten finanziell zu unterstützen.

Vorreformatorische Gepflogenheiten bestanden also teils fast unverändert fort. Auch unter den Bedingungen konfessioneller Differenz behielten katholische geprägte Fraternitäten die Kontrolle über Kapellen und Altäre und damit über Teilbe-

reiche von anglikanischen Kirchen. Konfessionsübergreifende materielle Transfers galten hier als vollkommen akzeptabel, ja als zwingend erforderlich – Konfessionsverschiedenheit wurde somit gleichsam trainiert. Damit wurde zugleich auch der Aufstieg des religiösen Reinheitsgedankens zu einer potenziell destruktiven Leitnorm verhindert.

Mit dem Ausbruch der *Irish Rebellion* 1641 verlor diese Praxis jedoch ihre gesellschaftliche Verbindlichkeit. Im Kriegsverlauf kam es in ganz erheblichem Umfang zu Grab- und Leichenschändungen. Rituelle Angriffe auf Grabstätten erlaubten es, den bisherigen Grundkonsens demonstrativ aufzukündigen und die eigene Kriegspartei auf eine konfessionelle Kodierung festzulegen. Zwar sind die Quellen, besonders die bekannten *1641 Depositions*, stark vom Versuch der nachträglichen Rationalisierung des Kriegsgeschehens geprägt. Dennoch belegen sie eindrucksvoll den nahezu flächendeckenden Zusammenbruch der irischen Nekroökonomie.

Um Sakralräume von feindlichen Elementen zu befreien und sie für die eigene Konfession in Besitz zu nehmen, wurden landesweit Grabstätten zerstört. Besonders in Limerick und Waterford, wo die simultane Nutzung von Begräbnisstätten bislang stets vertraglich vereinbart worden war, kam es zu drastischen Grab- und Leichenschändungen.

Aufgrund ihrer konfessionellen Integrationsfunktion eigneten sich Familiengräber ganz besonders für solche Angriffe, was von einigen Tätern sogar explizit als Motiv angegeben wurde. Da sie bislang als Rückgrat der irischen Nekroökonomie fungiert hatten, war die rituelle Schändung von Familiengräbern ein äußerst wirksames Mittel, um den bisherigen Grundkonsens symbolisch anzugreifen. Deutlich hat dies die Grabschändung des Thomas Meredith gezeigt. Da dieser bei der Zerstörung der Grabstätte seines Rivalen ein gemeinschaftsstiftendes Prinzip öffentlich verletzte, entfaltete sein Angriff eine besondere symbolische Wucht. Grab- und Leichenschändungen bewirkten eine drastische symbolische Herabsetzung andersgläubiger Personen und dienten der Verhinderung, ja Beseitigung produktiver Konfessionskontakte.

Binnen kürzester Zeit stieg die Reinheit der Heilsgemeinde zur prägenden Leitnorm auf. Die konfessionsübergreifende Nutzung von Begräbnisstätten erschien nicht länger opportun. Ganz im Gegenteil waren diese nunmehr zwingend von den toten Körpern mutmaßlicher Häretiker zu befreien. Damit entfiel zugleich das für die bisherige Praxis so grundlegende Prinzip der Rechtssicherheit – mit gravierenden Folgen, denn damit verschwand eine wesentliche Legitimationsgrundlage interkonfessioneller Koexistenz, die die kulturelle Praxis der Neutralisierung von Konfession maßgeblich geprägt hatte.

VII Ergebnisse

Ziel dieser Studie war es, mit neuen kulturhistorischen Konzepten alte, häufig etwas zu statische Vorstellungen von Konfession zu hinterfragen. Denn immer noch gilt sie in Teilen der Forschung als Struktur- und Leitkategorie der Epoche. Eine solche Perspektive zeigt jedoch stets nur einzelne, isolierte Dimensionen der Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit. Demgegenüber war es mein Anliegen, am Beispiel Irlands die Mehrdimensionalität von Konfession herauszuarbeiten: Sie war nicht nur mit einer Vielzahl kultureller Merkmale verwoben, sie existierte auch in dynamischen, häufig widersprüchlich erscheinenden Normenkonstellationen – und meist galt dies als selbstverständlicher Normalzustand. Daher war es aus meiner Sicht notwendig, Konfessionalität auch tatsächlich in ihren wechselnden Erscheinungsformen zu untersuchen.

Die grundlegende Aufgabe bestand deshalb darin, solche Dimensionen zunächst einmal aufzuspüren und zu rekonstruieren. Damit konnten zugleich weitgehend unbekannte Szenarien des konstruktiven Umgangs mit konfessionellen Gegensätzen identifiziert werden. Schließlich wurde die Kulturgeschichte der Konfessionen durch die Verbindung von Intersektionalität und Multinormativität konzeptuell weitergeführt.

Bündelt man die gewonnenen Erkenntnisse der vorausgehenden fünf Kapitel, lassen sich am Beispiel Irlands idealtypisch sechs Dimensionen von Konfessionalität unterscheiden:

1. Seit dem frühen 17. Jahrhundert erfuhr Konfession eine protonationale Ausrichtung – und in einigen Konstellationen war sie bald nicht mehr von der landsmannschaftlichen Zugehörigkeit zu trennen. Irinnen und Iren galten im Sinne eines imaginierten Volkscharakters als katholisch. Diese Verbindung von Konfession und landsmannschaftlichem Status hatte erhebliche Auswirkungen auf das entstehende irische Nationalbewusstsein. Binnendifferenzen zwischen gälischen und anglonormannischen Irinnen und Iren wurden zugunsten einer konfessionell definierten irischen ‚Nation‘ in den Hintergrund gedrängt.¹

Dies hat sich besonders deutlich im irischen Exulantenmilieu auf dem europäischen Kontinent gezeigt. Seit der Jahrhundertwende entstand dort eine neue Geschichtsschreibung, die Vorstellungen einer identitätsstiftenden irisch-katholischen *patria* entscheidend vorantrieb. Sie wurde zunächst in lateinischer, später auch in irischer Sprache ausgearbeitet und beruhte in ihrer populären Variante auf der für Irland charakteristischen Handschriftenkultur. Gemeinsam mit anderen Autoren begründeten Philip O’Sullivan Beare, Peter Lombard, die *Four Masters* sowie Geoffrey Keating im Rahmen dieser Historiographie einen einflussreichen Abgrenzungsdiskurs. Um mutmaßliche Normverletzungen als antiirisch hervorzuheben und zu be-

1 Kapitel II– IV.

kämpfen, führten sie konfessionelle, protonationale und zivilisatorische Unterscheidungsmerkmale in der Kontrastfigur des englischen Eroberers zusammen.² An die Stelle der alten Unterscheidung zwischen gälischen Iren und Anglo-Iren trat der Gegensatz von katholischen Iren (*Éireannaigh*) und protestantischen Engländern (*Nua-Ghall*).³

Diese Kategorien waren jedoch flexibel: Auch Engländer konnten Iren werden. Um als Ire in Erscheinung zu treten, kam es für protestantische Ausländer entscheidend darauf an, konfessionelle Differenzen in den Hintergrund zu drängen. Sie mussten unentwegt Neutralisierungsarbeit leisten, um die diskursive Koppelung von Konfession und landsmannschaftlicher Zugehörigkeit aufzulösen.⁴ In ihren Heirats- und Patronagebeziehungen, in der Bewirtschaftung ihrer Ländereien und in der materiellen Kultur knüpften sie an einheimische Gepflogenheiten an, während sie die Konfession in den Hintergrund drängten. Sofern protestantische Immigrantinnen und Immigranten eine Aufnahme in irische Kreise anstrebten (was allerdings keineswegs selbstverständlich war), mussten sie den konfessionellen Gegensatz situativ ruhen lassen und zugleich kulturelle und oft auch ständische Gegensätze überwinden. Unter diesen Voraussetzungen war ‚Irishsein‘ in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Eigenschaft, die auch gebürtige Engländer und Schotten erwerben konnten. Der Suggestivkraft gängiger Konflikterzählungen ist es zu verdanken, dass diese inklusive Praxis bisher noch kaum erkannt wurde.

2. Die Betonung konfessioneller Gemeinsamkeiten war ein hervorragendes Mittel, um den Abbau kultureller Differenzen zu beschleunigen. Dies war auch der Grund, warum katholische Siedlerinnen und Siedler ihre Konfession zum Teil deutlich herausstellten. Nicht wenige religiös indifferent erscheinende Immigranten entwickelten unter dem Einfluss ihrer neuen irischen Umwelt ebenfalls ein katholisches Selbstverständnis. Englische und schottische Katholiken waren somit keine Randgruppe, sondern in gewisser Hinsicht privilegiert. Sie konnten ihre Konfession einsetzen, um *Irishness* zu erwerben – und damit entfiel für sie die sonst so aufwendige Neutralisierungsarbeit.⁵

Ganz im Gegenteil könnte man hier von einer Aktivierung von Konfession sprechen. Indem katholische Immigrantinnen und Immigranten nicht nur gemeinsam mit Einheimischen an religiösen Ritualen wie der klandestinen Messe teilnahmen, sondern auch bei ihren sonstigen Aktivitäten an ihrer Konfession keinen Zweifel ließen, trieben sie ihre Integration voran. Diese Dimension relativiert den für die irische Nationalgeschichte so zentralen protestantischen Charakter der *plantations* er-

² Dies war auch der Grund, warum sich in diesem Zeitraum der Abgrenzungsdiskurs der irischen Gastfreundschaft herausbildete: Sie diente dazu, englische Normverletzungen zu diagnostizieren und das eigene Verhalten davon kontrastiv abzuheben.

³ Kapitel IV.

⁴ Kapitel II.

⁵ Kapitel II–III.

heblich. Und so war es auch kein Zufall, dass etwa die Earls of Abercorn genau wie ihre zahlreichen Klienten keinen Hehl aus ihrer katholischen Konfessionszugehörigkeit machten. In Irland war dies für sie ein großer Vorteil.

Dies galt umso mehr, als Ire und Schotten aufgrund der geographischen Nähe beider Länder über ein vergleichbares kulturelles Verhaltensrepertoire verfügten. Das gemeinsame religiöse Bekenntnis trug entscheidend dazu bei, kulturelle Gemeinsamkeiten in echte Integrationserfolge umzumünzen. Dies galt für Ähnlichkeiten in der Sprache, der Landwirtschaft, der materiellen Kultur und im Wohnverhalten. Trat auch noch der Konfessionsfaktor hinzu, war es oft nur ein kleiner Schritt, um in einheimische Heirats- und Verwandtschaftskreise aufgenommen zu werden.

Gleichzeitig war die Nahtstelle von Konfession und landsmannschaftlicher Zugehörigkeit jedoch auch nicht völlig unproblematisch. Wer als Engländer im Umgang mit Ire konfessionelle Gegensätze außer Acht ließ und kulturelle Gemeinsamkeiten betonte, gefährdete seinen Status als Mitglied der englischen Nation. Nicht selten wurden daher bei Personen, die sich langfristig in Irland aufhielten, zivilisatorische Defizite diagnostiziert. In Irland lebende englische Emigranten hatten demzufolge ihren ursprünglichen Lebensstil aufgegeben und die ‚barbarischen‘ Sitten Irlands übernommen – und dadurch, dass sie sich zu integrieren versuchten, bestätigten sie die schlimmsten Befürchtungen. In einigen wenigen Fällen verloren sie damit neben der Fähigkeit, den kulturellen Überlegenheitsanspruch Englands zu verkörpern, auch die Möglichkeit, mit ihren Leistungen im Mutterland auf sich aufmerksam zu machen. Denn ihre in Irland erzielten Erfolge, etwa als Beamte im Dienste der Krone, wurden im Rahmen solcher Degenerationsdiskurse tendenziell entwertet.

Ein Beispiel hierfür ist Richard Boyle.⁶ Angesichts kultureller Vorbehalte in England war er gezwungen, sein neugewonnenes Selbstverständnis als Ire noch stärker herauszustellen und auf diese Weise seine schwindenden Karrierechancen in England durch alternative Optionen in Irland zu ersetzen. Auch deshalb transferierte er Teile seines Vermögens von England nach Irland. Eine wachsende Distanz zu ihrem Herkunftsland dürfte – neben logistischen Gründen – auch der Grund gewesen sein, warum in Dublin lebende englische Immigrantinnen und Immigranten eine Überführung ihres Leichnams nach England augenscheinlich nicht einmal in Erwägungen zogen.⁷ Der Aufbau von *Irishness* vollzog sich manchmal auf Kosten der eigenen *Englishness*. Und so überrascht es wenig, dass der gegen Irland gerichtete englische Degenerationsdiskurs immer auch den Vorwurf des Katholizismus enthielt und damit gleichsam, aus protestantischer Perspektive, die Behauptung religiöser Degeneration.

Grundsätzlich konnte festgestellt werden, dass die Dubliner Landesregierung im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts zumeist mit einer gewissen konfessionspoliti-

6 Kapitel II.

7 Kapitel VI.

schen Radikalität auftrat, während die Krone in aller Regel eine Vermittlerfunktion einnahm. Da sich jedoch höchst unterschiedliche situationsbezogene Strategien im Umgang mit der katholischen Kirche herausbildeten, die von aktiver Verfolgung bis zu stillschweigender Nichteinmischung reichten, existierten hier keinerlei Automatismen. Die Diagnose landsmannschaftlicher oder konfessioneller Verfehlungen hing ganz entscheidend von den Einstellungen der handelnden Personen ab – und nicht zuletzt von der politischen Lage (etwa mit Blick auf die konfessionell flexible Heirats- und Bündnispolitik Englands und die Ambitionen des katholischen Spaniens).⁸

Konfessionelle Fragen wurden also nicht nur in einigen Konstellationen ganz bewusst in den Vordergrund gestellt, während sie in anderen als bedeutungslos zurückgestellt wurden. Sie waren darüber hinaus auch auf das Engste mit protonationalen Zuschreibungen verschränkt.⁹ Daher plädiere ich dafür, die Rolle von Konfession für die Konstruktion frühneuzeitlicher *ethnoscapes* (bzw. von ‚Ethnizität‘) künftig verstärkt in den Blick zu nehmen. Dies gilt etwa für die religiös-konfessionelle Überformung nationaler Sinnstiftungen. Dabei ließe sich an Studien zu vormodernen Nationaldiskursen anknüpfen, wie sie etwa von Caspar Hirschi vorgelegt wurden.¹⁰ Denn obwohl es sich offenkundig um einen zentralen Herstellungsmodus von Differenz handelte, ist er für die Frühe Neuzeit bislang kaum untersucht worden.

Angesichts seiner Sonderstellung als englische Kolonie am Rande Europas ist der irische Fall dafür ein hervorragender Ausgangspunkt. Nicht nur die Konfessionskirchen, sondern auch zahlreiche Bevölkerungsgruppen und nationale Zuschreibungen befanden sich hier in einem permanenten Wettbewerb miteinander – und doch standen sie sich in der Praxis keinesfalls unversöhnlich gegenüber.

3. Konfessionelle, konsumkritische und koloniale Ordnungskonzepte waren ineinander verschränkt und verstärkten sich gegenseitig.¹¹ Auf der einen Seite wurden konsumkritische Diskurse besonders seit den 1630er Jahren dazu genutzt, die bisherige Multifunktionalität anglikanischer Kirchenräume zu bekämpfen. Indem sie bislang übliche Konsumformen als profan und illegitim definierten, trugen solche Diskurse gleichsam *ex negativo* zu einer konsequenteren Ausdifferenzierung des Sakralen bei. Nur noch bestimmte, als sakral definierte kirchliche Funktionen sollten erhalten bleiben (Symbolhandlungen, Gebete, Lesungen usw.), wohingegen der Handel und Konsum von Rauschmitteln verstärkt attackiert wurde.

Auf der anderen Seite begünstigte der koloniale Topos einer kulturellen Rückständigkeit Irlands eine weitere Verschärfung dieser Konsumkritik. Er beschrieb die

8 Kapitel III.

9 Kapitel II–IV.

10 HIRSCHI, *The Origins of Nationalism*; vgl. grundlegend ARMSTRONG, *Nations before Nationalism*; SMITH, *The Nation in History*; siehe für Irland BRADSHAW, *Irish Nation*; siehe Kapitel II.3 und VI.3 dieser Arbeit.

11 Kapitel V.

Bewohner Irlands als exzessive Konsumenten mit verminderter Selbstkontrolle und Irland als zivilisatorisches *wasteland*.¹² Daher trat England dort mit großer Selbstverständlichkeit als Ordnungsmacht auf und fühlte sich berechtigt, das Konsumverhalten der Bevölkerung in paternalistischer Weise zu regulieren. Konsumkritische Abhandlungen, wie sie etwa Joshua Sylvester, John Hammond, Richard Brathwait sowie nicht zuletzt König Jakob I. vorgelegt hatten, wurden dazu genutzt, in Irland kulturelle Defizite zu identifizieren.

Allerdings hat sich ebenso deutlich gezeigt, wie fragil und angreifbar diese Verschränkung konfessioneller, konsumkritischer und kolonialer Denkmuster war. Denn sie existierte in einem Spannungsfeld konkurrierender ökonomischer, familiärer und nicht zuletzt ständischer Einflussfaktoren.¹³ So war es besonders der sozio-ökonomische Status lokaler Eliten, der eine konfessionell geprägte Ordnungs- und Konsumpolitik teilweise verhinderte. Da sie von der bisherigen Multifunktionalität kirchlicher Räume und dem dort stattfindenden Verkauf von Genussmitteln finanziell profitierten, taten Angehörige der einheimischen Oberschicht meist nichts, was solche Arrangements gefährdete. Sie orientierten sich nicht so sehr am konfessionellen Rigorismus des anglikanischen Klerus, sondern an ihren ständischen und ökonomischen Interessen – und daher ist es auch kein Zufall, dass sie konsumkritischen Regulierungsversuchen reserviert gegenüberstanden. Im Fall der Dubliner Christ Church Cathedral waren es in erster Linie lokale Amtsträger aus einheimischen Familien, die den Reformeifer der Laudianer deutlich hemmten.¹⁴

In gewisser Weise begünstigte die soziale Privilegierung ständischer und ökonomischer Faktoren also eine fallweise Zurückstellung der Konfession.¹⁵ Selbst die größten Verfechter einer konsumkritischen Ordnungspolitik wie Vizekönig Thomas Wentworth gaben im Zweifel ihren ökonomischen Interessen – und nicht zuletzt der Staatskasse – den Vorzug. Konfession fungierte hier keinesfalls als statische Strukturkategorie mit universeller Geltung. Vorherrschend war ein situationsgebundener, flexibler, oft auch strategischer Umgang mit konfessionellen Geltungsbehauptungen, mithin eine Praxis, die im Anschluss an Keith Luria auch als *boundary work* bezeichnet werden kann (wobei es oft allerdings gerade darum ging, solche Grenzarbeiten prinzipiell zu verhindern).¹⁶

Da er die Geltung konfessioneller Grenzen terminologisch bereits voraussetzt, erscheint der Begriff ‚Interkonfessionalität‘ somit oft nur wenig geeignet, solche Phänomene zu beschreiben. Solange konfessionelle Grenzen nicht relevant waren, mussten sie nicht überwunden werden, und solange konfessionelle Orthodoxien nicht maßgebend waren, konnte man nicht von ihnen abweichen. Anstatt von Inter-

¹² Kapitel II und V.

¹³ Kapitel II.

¹⁴ Kapitel V.

¹⁵ Kapitel V–VI.

¹⁶ LURIA, *Sacred Boundaries*, xvii, xxi–xxiv; vgl. FRIJHOFF, *How Plural were the Religious Worlds*, bes. S. 23–25; siehe Kapitel I.2 dieser Arbeit.

konfessionalität sollte man daher künftig wohl besser von Konfessionsneutralität bzw. Metadoxie sprechen.

4. Die Geltung konfessioneller Differenzen hing entscheidend von ökonomischen Faktoren ab. Dass Wirtschaftsbeziehungen in der Frühen Neuzeit über Konfessionsgrenzen hinweg stattfanden, ist bekannt. Solche Arrangements, für die Wilhem Frijhoff und andere den Begriff ‚Alltagsökumene‘ geprägt haben, waren finanziell lukrativ und gefährdeten die eigenen religiösen Überzeugungen kaum.¹⁷ Selbst im symbolischen Kernbereich des irischen Anglikanismus spielte der konfessionelle Gegensatz angesichts ökonomischer Tauschinteressen kaum eine Rolle, etwa wenn Vertreter der anglikanischen Kirche in der Christ Church Cathedral bekennende Katholiken als Pächter und Steuerzahler duldeten.¹⁸

Bisher kaum in den Blick geraten ist jedoch die fundamentale Bedeutung von Verträgen. Um konfessionelle Differenzen aus ihren Beziehungen herauszuhalten, verpflichteten sich in Irland Angehörige verschiedener Konfessionen für alle zukünftigen Generationen zu Geld- und Handelsgeschäften – und sie taten dies auf vertraglicher Grundlage.¹⁹ In einigen Kontexten war allein die schriftlich fixierte Dauerhaftigkeit der zu leistenden ökonomischen Transaktionen maßgebend, während der konfessionelle Gegensatz zurückgestellt wurde. Selbst von den engagiertesten Vertretern der Konfessionskirchen wurde er in solchen Situationen sorgfältig gemieden. In gewisser Hinsicht könnte man hier sogar von institutionalisierter Konfessionsneutralität sprechen: Konfessionelle Fragen wurden nicht nur strikt ausgeklammert, sondern ihre Bedeutungslosigkeit wurde, zumindest symbolisch, sogar auf Dauer festgeschrieben.

Besonders der von mir als Nekroökonomie bezeichnete Umgang mit Gräbern hat dies deutlich gezeigt. Begräbnisstätten waren in Irland unentwegt Gegenstand von Verträgen – und zumeist verpflichteten sich die Beteiligten darin auch im Namen ihrer zukünftigen Erben zur Vertragstreue. Während andernorts, etwa in London, auf Grundlage einmaliger Geldzahlungen lediglich ‚Eintrittstickets‘ in die lokalen Pfarrkirchen erworben wurden, die zur Nutzung von Grabstätten berechtigten, kam es in Irland ganz entscheidend auf die Dauerhaftigkeit solcher Vertragsbeziehungen an. Indem Gräber im Rahmen des rechtlichen Normensystems den Status von Handelswaren erhielten, wurden konfessionelle Differenzen in einem Kernbereich der Spiritualität, der Totenfürsorge, teilweise neutralisiert und normativen Spannungen zwischen Familie und Konfession die Grundlage entzogen. Das Kriterium der Rechtssicherheit trat an die Stelle konkurrierender Geltungsbehauptungen, zu denen etwa konfessionelle Reinheitsvorstellungen zählten, und setzte sie in einigen Konstella-

17 FRIJHOFF, *Embodied Beliefs*, 39–65; grundlegend SCRIBNER, *Preconditions of Tolerance*, bes. S. 38; siehe Kapitel I.2 und VI dieser Arbeit.

18 Kapitel V.

19 Kapitel VI.

tionen außer Kraft, ohne jedoch deren Berechtigung prinzipiell infrage zu stellen. Auf diese Weise war es möglich, an bisherigen Gepflogenheiten wie der simultanen Nutzung von Begräbnisstätten festzuhalten, ohne in religiöse Schwierigkeiten zu geraten.

Dass bekennende Katholikinnen und Katholiken sich zugunsten anglikanischer Kirchen finanziell engagierten und dafür zahlreiche materielle Gegenleistungen erhielten, wurde in der Folge gesellschaftlich prämiert, da alle Beteiligten ein Interesse an der Pflege und Aufrechterhaltung dieser Praxis hatten. Wohl auf der Grundlage älterer vertraglicher Arrangements nach dem Prinzip von Leistung und Gegenleistung, zu denen etwa Stiftungen *ad pias causas* sowie das religiöse Engagement städtischer Fraternitäten zählte, war dies in Irland seit dem späten 16. Jahrhundert der Fall. Damit existierten zahlreiche Szenarien, in denen ein produktiver Umgang mit konfessioneller Differenz im Kontext von Markt- und Handelsbeziehungen kontinuierlich eingeübt wurde.²⁰

Über die Geltung bzw. Zurückstellung konfessioneller Gegensätze wurde somit nicht zuletzt auf der Grundlage von Verträgen entschieden. In einer Gesellschaft, die sich wie kaum eine andere durch vordergründige Bikonfessionalität auszeichnete, entstanden auf Dauer gestellte Mechanismen, die die teils radikalen Geltungsbehauptungen konfessioneller Normen in einigen Kontexten suspendierten.

Dass dabei selbst widersprüchlichste Normen kaum zu Konflikten führten, ist angesichts neuerer Forschungen wenig überraschend. Normenkonkurrenzen wurden in aller Regel ohne größere Probleme ausgehalten, ja oft nicht einmal registriert. Künftig sollte jedoch die kritische Schnittstelle identitätsstiftender lebensweltlicher Normen und konfessioneller Reinheitserwartungen stärker betrachtet werden. Denn dort, wo sie aufeinandertrafen, waren meist ungeheuer sensible Fragen und damit potentielle Konflikte berührt, die oftmals eben doch der Bewältigung bedurften. Dies galt besonders dann, wenn solche Normenkollisionen von den Zeitgenossen ausdrücklich thematisiert und damit gleichsam auf die Agenda gesetzt wurden.

5. Die Konfessionskultur des irischen Katholizismus war eine Kultur der situativen Heimlichkeit. Aus politischen Gründen kam es in zahlreichen Kontexten auf die pragmatische Zurückstellung, ja die aktive Verschleierung der eigenen Konfessionszugehörigkeit entscheidend an. Dies galt für die Errichtung klandestiner Kapellen als Ersatz für offizielle Kirchen, den heimlichen Vollzug religiöser Rituale außerhalb von Siedlungen in der freien Natur und die illegale Einfuhr von Liturgiegeräten, Devotionalien und religiöser Literatur. Die Kunst der *dissimulatio* gehörte zu den elementaren Überlebensstrategien irischer Katholikinnen und Katholiken.²¹

Die irische Administration in Dublin wusste die Vorteile derartiger Dissimulationsstrategien ebenfalls zu schätzen. Öffentliche Glaubensbekundungen von Katholi-

20 Kapitel V und VI.

21 Kapitel III.

ken waren Machtdemonstrationen und als solche mussten sie unbedingt verhindert werden. Aus dieser Perspektive erschließt sich die Logik der von der Obrigkeit phasenweise praktizierten ‚Toleranz‘: Die Duldung der privaten Glaubensausübung bedeutete schlicht weniger öffentliche Aufmerksamkeit für katholische Frömmigkeitsformen und war damit politisch opportun.

Ein weiterer Faktor, der diese Kultur der Heimlichkeit besonders begünstigte und sie letztlich strukturell verankerte, trat noch hinzu. Aus Irland stammende katholische Priester wurden seit dem frühen 17. Jahrhundert zunehmend im europäischen Ausland ausgebildet. Angesichts der fortschreitenden Kriminalisierung derartiger Karrierewege gelangten sie anschließend nur unter strengster Geheimhaltung wieder zurück auf die Insel. Wer ein Theologiestudium in Salamanca, Paris oder Rom absolviert hatte, nahm bei seiner Rückkehr erhebliche persönliche Risiken in Kauf. Wie gefährlich ein solcher Schritt tatsächlich war, hing dann allerdings wiederum maßgeblich von den Erwägungen der politischen Entscheidungsträger in Irland und England ab.

Missionare verkleideten sich daher häufig als Adlige, Ärzte oder Kaufleute, griffen auf die Dienste von Schmugglern zurück und hielten sich in den Häusern verbündeter Katholiken versteckt. Die für eine Inselgesellschaft geradezu zwingende Überschreitung geographischer und politischer Grenzen verschärfte in katholischen Kreisen phasenweise die Notwendigkeit, die eigene Konfession unter keinen Umständen öffentlich zu praktizieren.

6. Die konfessionelle Kodierung von Konflikten wie etwa der *Irish Rebellion* war nicht so sehr deren Ursache, sondern deren Folge. Der Verstoß gegen alte Ordnung trieb die konfessionelle Polarisierung voran, indem er konfessionelle Differenzen verstärkt sichtbar machte, ja sie in gewisser Hinsicht überhaupt erst herstellte. In scharfer Abgrenzung zum bisherigen Status Quo einer situativen Einhegung und Neutralisierung von Glaubensfragen wurde Konfession nunmehr als eigentliches Leitprinzip des Lebens radikal in Geltung gesetzt.²²

Deutlich zeigt dies der Zusammenbruch der irischen Nekoökonomie. Angesichts der konfessionsübergreifenden Symbolkraft von Familiengräbern spielte deren Zerstörung in der *Irish Rebellion* eine ganz entscheidende Rolle. Denn gerade weil konfessionelle Gegensätze hier bislang mit so großem Erfolg zurückgestellt worden waren, eigneten sich Grabstätten vorzüglich für rituelle Angriffe. Aus diesem Grund kam es in Waterford und Limerick, wo konfessionsübergreifende Verträge zuvor eine kaum zu überschätzende Rolle gespielt hatten, in ganz erheblichem Umfang zu Grabschändungen. Dass es dabei darum ging, gemeinschaftsstiftende Gepflogenheiten im Konfessionskontakt zu attackieren und zu beseitigen, wurde von den Tätern zum Teil explizit als Motiv angegeben. Ganz im Gegensatz zu bisherigen Gewohnheiten, die eine lebensweltliche Harmonisierung unterschiedlichster Normen

22 Kapitel III und VI.

bewirkt hatten, stieg die Reinheit der Heilsgemeinde in der Folge zur maßgeblichen Leitnorm auf – mit erheblichen Folgen für den Umgang mit Glaubensfragen.

Diese Aktivierung von Konfession wurde wiederum maßgeblich durch die Glaubensvorstellungen junger katholischer Geistlicher beeinflusst.²³ Fast ausnahmslos hatten sie die Kaderschmieden des Katholizismus auf dem europäischen Kontinent durchlaufen. Daher legten sie nicht nur größten Wert auf eine stärkere konfessionelle Durchdringung breiter Lebensbereiche. Indem sie Katholizität und Irischsein als zwei Seiten einer Medaille betrachteten und diese Vorstellung in die irische Gesellschaft einpflanzten, trieben sie die Verschränkung von Ethnizität und Konfession weiter voran. Im Sinne einer symbolischen Kriegserklärung richteten sich ihre öffentlichen Glaubensbekundungen zugleich gegen die bislang praktizierte Kultur der Heimlichkeit.

Meist werden die gewaltsamen Ereignisse der Jahre 1641/42 auf frühere Konfessionskontakte projiziert – ein wesentlicher Grund für die hartnäckige Persistenz religiöser Konfliktnarrative.²⁴ Diese Verbindung von Konfession und Gewalt sollte jedoch künftig stärker qualifiziert werden. Denn die radikale Aktivierung konfessioneller Differenzen war, wie andere Dimensionen, lediglich eine von vielen kulturellen Spielarten von Konfession.

In dieser Studie wurden am Beispiel Irlands sechs Dimensionen von Konfession herausgearbeitet: ihre potenziell integrative protonationale Aufladung, die religiös-konfessionelle Überformung nationaler Sinnstiftungen, Metadoxie (bzw. Konfessionsneutralität), die institutionalisierte Einhegung von Konfession, situative Heimlichkeit, sowie die Aktualisierung und Aktivierung von Konfession.

Betrachtet man diese Befunde, hieß Konfessionelle Mehrdimensionalität in der Frühen Neuzeit vor allem dreierlei:

Erstens war Konfession mit kulturellen Differenzen wie Stand, Vermögen, Geschlecht, Konsum, Reinheit und ‚Nation‘ intersektional verschränkt – und sie kann daher auch gar nicht getrennt von ihnen untersucht werden, etwa wenn sie in Marktbeziehungen eingebettet, an protonationale Vorstellungen gekoppelt oder in den Dienst ständischer Distinktionsbemühungen gestellt wurde.

Zweitens war sie in ein Geflecht pluraler Normen eingewoben. Je nach Kontext wurde sie unter dem Einfluss lebensweltlicher sowie rechtlicher Normen verstärkt, relativiert oder infrage gestellt. Da selbst widersprüchlichste Normen toleriert oder aber sozial eingehegt wurden, erschien diese Multinormativität meist als selbstverständlicher Normalzustand.

Drittens war sie unentwegt Gegenstand situativer Neutralisierungsarbeit. Sie wurde nicht nur reproduziert und in ihrer Bedeutung bekräftigt, sondern, im Sinne eines *Undoing Difference*, häufig relativiert und als irrelevant etikettiert – bis hin zu

²³ Kapitel III–IV.

²⁴ Kapitel VI.

ihrer völligen institutionellen Eingrenzung und Neutralisierung. Als historisch wandelbare Konstruktionsleistung stand die eigene Konfessionalität so gleichsam zur Disposition.

Anstatt sie als universelle Strukturkategorie der Frühen Neuzeit zu interpretieren, sollte Konfession daher stärker in ihrer Intersektionalität und Multinormativität betrachtet werden. Denn die Geschichte der Konfessionen ist immer auch die Geschichte ihrer Mehrdimensionalität.

VIII Anhang

1 Quellen- und Literaturverzeichnis

Ungedruckte Quellen

British Library, London (BL)

Add MS 4106 (Transcripts of State Papers and Letters).
Add MS 4756 (1622 Commission).
Add MS 18735 (George Alleyne, Muster Book der Ulster Plantation, 1618).
Add MS 19832 (Betham Manuscripts).
Add MS 21135 (Collection [on] the History of Ireland).
Add MS 22267 (Richard Boyle, True Remembrances).
Add MS 34313 (Political Tracts Relating to Ireland).
Add MS 39853 (Charles Cornwallis, Letters).
Add MS 46926 (Correspondence and Papers, Civil War, 1642–1647).
Add MS 72414 (Trumbull Papers).
Egerton MS 80 (Papers Relating to Ireland).
Egerton MS 917 (Papers and Letters ... Relating to the Affairs of Ireland).
Egerton MS 1765 (Trade Guilds of Dublin).
Sloane MS 1008 (Papers of Edmund Borlase [on the] Rebellion of 1641).
Stowe MS 180 (Luke Gernon, A Discourse of Ireland).
RP 628/1 (Narrative of the ‚Rise‘ of Richard Boyle, 1674).

Chatsworth House Archives, Derbyshire (CHA)

Devonshire Collection Archive, Cork Manuscripts (CM): II–IX, XI f., XIV, XVII f., XXI f., XXIV.

Dublin City Archives, Dublin (DCA)

Gilbert Collection.
MS 78 (Guild of Merchants).
MS 169 (James Ware, Diary).

Lambeth Palace Library, London (LPL)

Carew MS 600.

London Metropolitan Archives, London (LMA)

P69/HEL/B (St. Helen's Bishopsgate).

National Archives of Ireland, Dublin (NAI)

97/46/1/1 (Pembroke Estate: Fitzwilliam Papers).
999/139, 184, 447, 481 (Testaments).
999/399 (Council Book, 1581–86).
999/791 (Josephine O'Farrell, Excerpt).
999/842 (Catalogue of Christ Church Deeds, 1605–1700).
Co 2834 f.; 2840 (Court Records).
D 5283, 14729, 20032, 23059b (Deeds).
M 612 (Chronological List of Irish Students Admitted to the Inner Temple, London, 1547–1657).
M 2443 (Account Between Contractors ... for Victualling Carrickfergus, 1602).
M 2469 (Subsidy Roll, Dublin).
M 2450 f. (Treasury Orders).
M 2533 (Copies of Documents, mainly Ecclesiastical, Diocese of Dublin).
M 2534 (List of Leases by Thomas Howell, Chapter Clerk).
M 2544 (Ecclesiastical Promotions, Dublin).

M 3622 (Chronological Catalogue of the Irish who Entered the Society of Jesus, 1550–1772).
 M 5133 (Christ Church Cathedral, 1574–91).
 M 6956 (Newburgh Estate, County Cavan).
 M 7000 (Miscellaneous Deeds, Patents, Fines and Recoveries).
 MS 2011 (Pembroke Estate).
 MS 2445 (Lord Deputy Falkland, Letter Book, 1629–1644).
 PA 97, 1071 (Private Accessions, Testamente).
 RC 1 (Inquisitions).
 RC 5/10 (Record Commission, Testamente).
 RE (Court Documents).
 T (Testaments).

National Library of Ireland, Dublin (NLI)

GO MS 64–79 (Funeral Entries).
 GO MS 233–254 (Betham Will Abstracts).
 GO MS 290 (Abstracts of Dublin Consistorial Wills).
 MS 6245 (Rental of the Estates of Richard Boyle, 1st Earl of Cork, 1637).
 MS 11060 (Ormond Family Papers).
 MS 12813, 13236–13238, 13240, 13255 (Richard Boyle: Letters).
 MS 16085.
 MS 40888.
 MS 41674 (Title Deeds, Wills, Marriage settlements, Leases).
 MS 43154 (Cork House, Dublin).
 MS 43266 (Richard Boyle: Letters).
 MS 43267 (Richard Boyle: Papers).
 MS 43303/3 (Receipts, 1611).
 POS 2924 (Richard Boyle, Letter Book, 1629–1633).

Public Record Office of Northern Ireland, Belfast (PRONI)

D623 (Abercorn Papers), A/1/1–20 (James Hamilton: Briefe).
 MIC552/1.

Representative Church Body Library, Dublin (RCB)

C.2.1.22 (St. Patrick, Dublin: Guard Book).
 C.2.2 (St. Patrick, Dublin: Deeds).
 C.6.1.3 (Christ Church, Dublin: Parvum Registrum).
 C.6.1.17 (Christ Church, Dublin: Lease Books).
 C.6.1.26 (Christ Church, Dublin: Guard Books).
 C.6.1.27 (Christ Church, Dublin: Miscellaneous Volumes).
 C.6.2.32 (Christ Church, Dublin: Deeds).
 C.6.3.6 (Christ Church, Dublin: Miscellaneous Maps).
 C.16.1 (Holy Trinity, Waterford: Deeds).
 C.16.17 (Holy Trinity, Waterford: Miscellaneous Volumes).
 C.20.1 (St. Fin Barre, Cork: Chapter Act Books).
 D.6.29 (The State of the Several Churches and Parishes of the Diocese of Dublin, as they were Returned to Launcelot Bulkeley, Lord Archbishop of Dublin, 1630).
 D.6.30 (Lease Made by the Archbishop of Dublin ... to John Hoey, 1638).
 MS 33 (Copy of the 1607 Regal Visitation for the Dioceses of Cashel, Emly, Lismore and Waterford).
 MS 338 (Merchant Tailors Charity).
 P.116 (Pfarrei St. Audoen, Dublin).
 P.326 (Pfarrei St. Werburgh, Dublin).

P 328 (Pfarrei St. John, Dublin).
 P.527 (Pfarrei Holy Trinity, Cork).

Sheffield City Archives, Sheffield (SCA)

WWM, Str P (Thomas Wentworth, 1st Earl of Strafford: Letters), 1–44.

The National Archives, London (TNA)

C 3/413/3 (Court of Chancery, Six Clerks Office: Raleigh vs. Cork).
 E 122/235/19 (Accounts of Customs and Subsidies at Various Ports).
 E 122/235/134 (Sir Ralph Sydley ... Victualling the Army in Ireland, 1610–11).
 E 117/10/24 (Christ Church and St. Nicholas, Dublin, 1547–1558).
 PRO 31/8/199 f. (Philadelphia Papers).
 PROB 11/64–214 (Prerogative Court of Canterbury, Testamente).
 SP 12, 62 f. (State Papers): 12/283a; 62/257; 63/48, 63/180, 63/212, 63/215, 63/216, 63/218, 63/221, 63/222, 63/223, 63/224, 63/226, 63/227, 63/228, 63/229, 63/232, 63/233, 63/235, 63/238, 63/239, 63/241, 63/242, 63/244, 63/245, 63/249, 63/252, 63/254, 63/255, 63/256, 63/258, 63/259, 63/260, 63/266.

Trinity College, Dublin (TCD)

MS 735 (Irish Ecclesiastical Records).
 MS 6404 (Ware's Annals).
 MS 806 (Irish Historical Documents).
 MS 809–841 (1641 Depositions).
 MS 843 (Irish Historical Papers).
 MS 851 (Madden Manuscript).
 MS 1040 (Church of Ireland Records).
 MS 1188 (William Reeves: Irish Historical Documents).
 MS 1477 (Documents from St. John's Parish, Dublin).
 MS 1477a (Abstracts).
 MS 1478–80 (St. Bride, Dublin).

Gedruckte Quellen

The Bishops Potion. Or a Dialogue betweene the Bishop of Canterbury and his Physician (1641), in: William Oldys, John Malham und R. Dutton (Hrsg.), *The Harleian Miscellany. Or, A Collection of Scarce, Curious, and Entertaining Pamphlets and Tracts* (Bd. 5), London 1810, S. 41–43.

A Proclamation Concerning Ale-Houses, 03.05.1621, STC, 14174.

Albertinus, Aegidius, *Lucifers Königreich und Seelengejaidt*, Berlin 1890 [1. Aufl. 1617].

Archdall, Mervyn, *The Peerage of Ireland. Or, A Genealogical History of the Present Nobility of that Kingdom* (Bd. 6), Dublin 1789, S. 179–180.

Bayly, Lewis, *The Practice of Piety: Directing a Christian how to Walk, that He May Please God*, ND London 1792.

Bellings, Richard, *History of the Irish Confederation and the War in Ireland*, hrsg. v. John T. Gilbert, Dublin 1882.

Bernard, Nicholas, *Some Memorials of the Life and Penitent Death of Dr. John Atherton, Bishop of Waterford in Ireland*, London 1711.

Birch, Thomas (Hrsg.), *The Works of the Honourable Robert Boyle* (Bd. 1), London 1772.

Bishop Atherton's Case Discuss'd. In a Letter to the Author of a Late Pamphlet, Entitled the Case of John Atherton, London 1711, ESTC, T214461.

- Bray, Gerald (Hrsg.), *The Anglican Canons 1529–1947*, Woodbridge 1998.
- Curtis, Edmund und R. B. McDowell (Hrsg.), *Irish Historical Documents, 1172–1922*, London 1943.
- Certaines Verses Written in the Barbarian Tongue, Dropt out of a Negroes Pocket, which I Thought Good to Insert, because they Tend to the Honour of Tobacco, in: John Taylor, *The Nipping and Snipping of Abuses or the Woolgathering of Witte [...] Concerning the Propogation, and Excessive Use of Tobacco*, London 1614, D 3.
- Curry, John, *A Brief Account from the Most Authentic Protestant Writers of the Causes, Motives and Mischiefs of the Irish Rebellion*, London 1747.
- Ders., *Historical Memoirs of the Irish Rebellion in the Year 1641*, ND London 1765.
- Elrington, Charles Richard (Hrsg.), *The Whole Works of the Most Rev. James Ussher*, Dublin 1847–1864.
- Gilbert, John (Hrsg.), *Calendar of Ancient Records of Dublin (Bd. 4)*, Dublin 1894.
- Gillespie, Raymond (Hrsg.), *The First Chapter Act Book of Christ Church Cathedral*, Dublin, 1574–1634, Dublin 1997.
- Ders., (Hrsg.), *The Vestry Records of the Parish of St John the Evangelist*, Dublin, 1595–1658, Dublin 2002 (VR).
- Griffith, Margaret C. (Hrsg.), *Calendar of Inquisitions Formerly in the Office of the Chief Remembrancer of the Exchequer Prepared from the MSS of the Irish Record Commission*, Dublin 1991.
- Grosart, Alexander B. (Hrsg.), *The Lismore Papers. First Series: Autobiographical Notes, Remembrances and Diaries of Sir Richard Boyle, First and ‚Great‘ Earl of Cork (Bd. 1–5)*, [London] 1886 (LP I/1–5).
- Ders., (Hrsg.), *The Lismore Papers. Second Series: Selections from the Private and Public (or State) Correspondence of Sir Richard Boyle, First and ‚Great‘ Earl of Cork (Bd. 1–5)*, [London] 1887 f. (LP II/1–5).
- Hamilton, Hans Claude, Ernest G. Atkinson und Robert Pentland Mahaffy (Hrsg.), *Calendar of the State Papers, Relating to Ireland (CSPI), 1509–1603 (11 Bde.)*, London 1860–1912.
- Harris, Walter (Hrsg.), *The History and Antiquities of the City of Dublin*, Dublin 1766.
- Holmes, Peter J., *Elizabethan Casuistry (Catholic Record Society 67)*, Norfolk 1981.
- House of Commons, *A Copie of a Letter sent by Mr. Speaker [...] Also, a worthie, learned, and religious speech, delivered by the Earl of Cork [...]*, London 1642, ESTC, R212754.
- Hughes, Paul L. und James F. Larkin (Hrsg.), *Tudor Royal Proclamations (Bd. 1): Royal Proclamations of King James I. 1603–1625*, Oxford 1973 (Bd. 2): *The Later Tudors (1553–1587)*, New Haven und London 1969.
- Jakob I., *A Counterblaste to Tobacco*, London 1604, ESTC, S109101.
- Jennings, Brendan (Hrsg.), *Wadding Papers, 1614–38*, Dublin 1953.
- Ders., *Louvain Papers, 1606–1827*, Dublin 1968.
- Jerome, Stephen, *The Soules Centinell Ringing an Alarum against Impietie and Impenitencie*, Dublin 1631, ESTC, S93108.
- Ders., *Treason in Ireland, For the Blowing up of the Kings English Forces, With a Hundred Barrells of Gun-Powder*, London 1641, ESTC, R219999.
- Jonson, Ben, *The Irish Masque at Court*, hrsg. v. Stephen Orgel, New Haven und London 1969.
- Keating, Geoffrey, *Eochair-sgiath an Aifrinn*, hrsg. v. Patrick O’Brian, Dublin 1898.
- Ders., *Foras Feasa ar Éirinn*, [1634], 4. Bde., übers. u. komm. v. David Comyn und Patrick Dinneen, London 1902–1914.
- Ders., *Trí Bior-Ghaoithe an Bháis*, hrsg. v. Osborn Bergin, Dublin und London 1931.
- Knowler, William, *The Earl of Strafforde’s Letters and Dispatches (Bd. 1 u. 2)*, London 1739.
- Lombard, Peter, *De Regno Hiberniae*, hrsg. v. Patrick F. Moran, Dublin 1868.
- Ders., *De Regno Hiberniae, Sanctorum Insula Commentarius*, Löwen 1632 [ND Dublin 1868, hrsg. v. Patrick F. Moran].

- McEney, M. J. und Raymond Refaussé (Hrsg.), *Christ Church Deeds*, Dublin 2001.
- Mac Erlean, John C. (Hrsg.), *Duanaire Dháibhidh Uí Bhrudair. The Poems of David Ó Bruadair (Bd. 1–3)*, London 1910–1917.
- Millett, Benignus, *Calendar of Vol. 1 of the Collection Scrittura riferite nei congressi*, Irlanda in Propaganda Archives, in: *Collectanea Hibernica* 6/7 (1963/64), S. 46–50.
- Mills, James (Hrsg.), *Registers of the Parish of St John the Evangelist*, Dublin, 1619–1699, Dublin 2000.
- Multibibus, Blasius [Richard Brathwait], *Disputatio Inauguralis Theoretico-Practica Ius Potandi, cum Omnibus Solennitatibus et Controversiis Currentibus Secundum Ius Civile Discussis*, [London] 1616, ESTC, S114432.
- Ders., *The Smoking Age, or: the Man in the Mist. With the Life and Death of Tobacco*, [London] 1617, STC, 656:09.
- Ders., *Jus Potandi, oder Zechrecht. Druck der Ausgabe von 1616 mit einem Nachwort von Michael Stolleis*, Neuwied 1997.
- Ní Mhurchadha, Maighréad, *The Vestry Records of the Parish of St Audoen*, Dublin, 1636–1702, Dublin 2012.
- Ó Duinnín, Pádraig (Hrsg.), *Dánta Phiarais Feiritéir*, Dublin 1934.
- O'Donovan, John (Hrsg.), *Annals of the Kingdom of Ireland, by the Four Masters (Bd. 4)*, Dublin 1851.
- Ders., *Annals of the Kingdom of Ireland, by the Four Masters. From the Earliest Period to the Year 1616 (Bde. 1–7)*, Dublin 21856.
- O'Sullivan Beare, Philip, *Historiae Catholicae Iberniae Compendium*, hrsg. von Matthew Kelly, Dublin 1850.
- Oberbreyer, Max (Hrsg.), *Jus Potandi oder deutsches Zechrecht. Commentbuch des Mittelalters*, Heilbronn 21877.
- Orders Devised by the Especiall Commandement of the Queenes Maiestie, for the Reliefe and Stay of the Present Dearth of Graine within the Realme [...]*, London 1586, STC, 9194.
- Perkins, William, *A Case of Conscience, the Greatest that ever was. How a Man may Knowe whether he be the Child of God or no. Resolved by the Worde of God*, London 1592, ESTC, S120135.
- Philaretus [John Hammond], *Work for Chimny-Sweepers. Or a Warning for Tobacconists*, London 1602, SCT, 1852:31.
- Pickering, Danby, *The Statutes at Large (Bd. 5–7)*, Cambridge 1763.
- Report of the Historical Manuscript Commission, 10th Report, Appendix 6* (1886).
- Rich, Barnabe, *A New Description of Ireland, wherein is Described the Disposition of the Irish whereunto they are Inclined*, London 1610, STC, 20992.
- Ders., *Allarme to England, Foreshewing what Perilles are Procured, where the People Live without Regarde of Martiall Lawe*, London 1578.
- Rochford, Robert, *The Life of the Glorious Bishop S. Patricke, Apostle and Primate of Ireland. Togeather with the Lives of the Holy Virgin S. Bridgit and of the Glorious Abbot Saint Columbe, Patrons of Ireland, St. Omer 1625 (ND in: English Recusant Literature, 1558–1640 (Bd. 210), hrsg. v. David M. Rogers, London 1974)*.
- Roth, David, *De processu martyriali quorundam fidei pugilum in Hibernia*, Köln 1619.
- Russell, C. W., John P. Prendergast und Robert Pentland Mahaffy (Hrsg.), *Calendar of the State Papers, Relating to Ireland (CSPI), 1603–1647 (7 Bde.)*, London 1872–1901.
- Seager, Francis, *The Schoole of Vertue*, London 1557 (ND in: *The Babees' Book: Medieval Manners for the Young*, hrsg. v. Frederick J. Furnivall, London 1868, S. 333–355).
- Shuckburgh, Evelyn S., *Two Biographies of William Bedell, bishop of Kilmore. With a selection of his letters and an unpublished treatise*, Cambridge 1902.

- Sibbes, Richard, *The Soules Conflict with it Selfe, and Victorie over it Selfe by Faith*, London 1635, ESTC, S483532.
- Speed, John, *The Theatre of the Empire of Great Britaine*, London 1611.
- Spenser, Edmund, *A View of the State of Ireland*. From the first printed edition (1633), hrsg. v. Andrew Hadfield und Willy Maley, Oxford 1997.
- Stafford, Thomas, *Pacata Hibernia. Ireland Appeased and and Reduced. Or, an Historie of the late Warres of Ireland [...] under the Government of Sir George Carew*, London 1633, ESTC, S117457.
- Stanihurst, Richard, *Great Deeds in Ireland (De Rebus in Hibernia Gestis)*, hrsg. v. John Barry und Hiram Morgan, Cork 2013.
- Ders., *The Historie of Ireland from the First Inhabitation Therof, unto the Yeare 1509*, in: *The First Volume of the Chronicles of England, Scotlande, and Ireland*, hrsg. v. Raphael Holinshed, London 1577, ESTC, S93012.
- Sylvester, Joshua, *Tobacco Battered and the Pipes Shattered*, London 1616/17, STC, 2256:15.
- Taylor, John, *The Nipping and Snipping of Abuses, or the Woolgathering of Witte [...] Concerning the Propogation, and Excessive Use of Tobacco* London 1614, ESTC, S118233.
- Temple, John, *The Irish Rebellion. Or, an History of the Beginnings, and First Progress of the General Rebellion Raised within the Kingdom of Ireland, in the Year 1641*, London 1646 [ND 1751], ESTC, N474045.
- The Dublin Penny Journal*, Jg. 1832/33.
- The Life and Death of John Atherton Lord Bishop of Waterford [...] Who for Incest, Buggery, and many other Enormous Crimes, after Having Lived a Vicious Life, Dyed a Shameful Death*, London 1641, ETSC, R4391.
- The Renueving of Certaine Orders Devised by the Speciall Commandement of the Queenes Majestie [...] With an Addition of some other Particular Orders for Reformation of the Great Abuses in Ale-Houses and such like*, London 1594, STC, 9201.
- Villegas y Selvago, Alonso de, *Flos sanctorum y historia general, de la vida y hechos de Jesu Christo [...] y de todos los santos*, Toledo 1587.
- Williams, N. J. A. (Hrsg.), *Pairlement Chloinne Tomáis*, Dublin 1981.
- Younge, Richard, *The Blemish of Government, Shame of Religion, Disgrace of Mankind; or, a Charge Drawn up against Drunkards*, London 1655, STC, 1753:27.

Literatur

- Algazi, Gadi, Valentin Groebner und Bernhard Jussen (Hrsg.), *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 188)*, Göttingen 2003.
- Allen, Theodore W., *The Invention of the White Race (Bd. 1): Racial Oppression and Social Control*, London und New York 1994.
- Andrews, John H., *The Oldest Map of Dublin*, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy, Section C* 83 (1983), S. 205–237.
- Ariès, Philippe, *The Hour of Our Death*, New York und Toronto 1981.
- Armstrong, John A., *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, NC 1982.
- Armstrong, Robert, *Establishing a Confessional Ireland, 1641–1691*, in: Jane Ohlmeyer (Hrsg.), *The Cambridge History of Ireland (Bd. 2): 1550–1730*, Cambridge 2018, S. 220–245.
- Arnold, A. J. und J. M. Bidmead, *Going „to Paradise by Way of Kensal Green“. A Most Unfit Subject for Trading Profit?*, in: *Business History* 50 (2008), S. 328–350.
- Asch, Ronald G., Birgit Emich und Jens Ivo Engels (Hrsg.), *Integration, Legitimation, Korruption. Politische Patronage in Früher Neuzeit und Moderne*, Frankfurt am Main u. a. 2011.

- Ders., Art. ‚Thomas Wentworth‘, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Bd. 58 (2004), S. 142–157.
- Bähr, Andreas, Abgötterei stinkt. Unreinheit, Konfession und Krankheit im 17. Jahrhundert, in: Peter Burschel und Christoph Marx (Hrsg.), *Reinheit*, Köln, Weimar und Wien 2011, S. 119–139.
- Bähr, Matthias, ‚A Wall of Separation‘. Die Vernichtung religiöser Ambiguität in Irland (ca. 1600–1640), in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 41 (2014), S. 89–123.
- Ders., The Power of the Spoken Word. Depositions of the Imperial Chamber Court. Power, Resistance, and ‚Orality‘, in: Thomas V. Cohen und Lesley K. Twomey (Hrsg.), *Spoken Word and Social Practice. Orality in Europe (1400–1700)*, Leiden 2015, S. 115–138.
- Ders., Migration als intersektionale Praxis. Konfession, Stand und Ethnizität in Irland, in: ders. und Florian Kühnel (Hrsg.), *Verschränkte Ungleichheit. Praktiken der Intersektionalität in der Frühen Neuzeit* (*Zeitschrift für Historische Forschung*, Beihefte 56), Berlin 2018, S. 242–273.
- Ders. und Florian Kühnel, Plädoyer für eine Historische Intersektionsanalyse, in: dies. (Hrsg.), *Verschränkte Ungleichheit. Praktiken der Intersektionalität in der Frühen Neuzeit* (*Zeitschrift für Historische Forschung*, Beihefte 56), Berlin 2018, S. 9–37.
- Baker, Christine, Occam’s Duck. Three Early Medieval Settlement Cemeteries or Ecclesiastical Sites?, in: Christiaan Corlett und Michael Potterton (Hrsg.), *Death and Burial in Early Medieval Ireland in the Light of Recent Archaeological Excavations*, Dublin 2010, S. 1–21.
- Ball, F. Elrington, *A History of County Dublin* (Bd. 6) (South Finglan), Dublin 1920, S. 67–68.
- Ders., *The Judges in Ireland, 1221–1921* (Bd. 1), London 1926, S. 208.
- Bardon, Jonathan, *The Plantation of Ulster. The British Colonisation of the North of Ireland in the Seventeenth Century*, Dublin 2012.
- Barry, Judy, Art. ‚Catherine Boyle Fenton‘, in: *Dictionary of Irish Biography* [<http://dib.cambridge.org>; abgerufen am 20.12.16].
- Barry, Terence B., *The Archaeology of Medieval Ireland*, London und New York 1987.
- Bärsch, Jürgen, Der Kirchhof als Ort des Gottesdienstes – Liturgiegeschichtliche Beobachtungen anhand nachtridentinischer Diözesanritualien aus Köln, Münster, Osnabrück und Paderborn, in: Jan Brademann und Werner Freitag (Hrsg.), *Leben bei den Toten. Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne*, Münster 2007, S. 174–191.
- Bauer, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.
- Bauman, Zygmunt, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 2005.
- Becker, Howard S., *Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens*, Wiesbaden 2014.
- Bellingradt, Daniel, *Flugpublizistik und Öffentlichkeit um 1700. Dynamiken, Akteure und Strukturen im urbanen Raum des Alten Reiches* (*Beiträge zur Kommunikationsgeschichte*, 26), Stuttgart 2012.
- Bennett, Judith M., *Ale, Beer and Brewsters in England. Women’s Work in a Changing World, 1300–1600*, New York und Oxford 1996.
- Bereswill, Mechthild, Folkert Degenring und Sabine Stange (Hrsg.), *Intersektionalität und Forschungspraxis. Wechselseitige Herausforderungen* (*Forum Frauen- und Geschlechterforschung*, 43), Münster 2015.
- Berry, Henry F., *History of the Religious Guild of S. Anne, in S. Audoen’s Church, Dublin, 1430–1640*, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy, Section C* 30 (1904/05), S. 51–88.
- Ders., *The Merchant Tailors’ Guild – that of St. John the Baptist, Dublin*, in: *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland, Series 6*, Bd. 8 (1918), S. 19–64.
- Black, Jeremy, *A History of the British Isles*, Basingstoke und London 1997.
- Bode, Christoph, *Ästhetik der Ambiguität. Zu Funktion und Bedeutung von Mehrdeutigkeit in der Literatur der Moderne*, Tübingen 1988.

- Boran, Elizabethanne, The Libraries of Luke Challoner and James Ussher, 1595–1608, in: Helga Robinson-Hammerstein (Hrsg.), *European Universities in the Age of Reformation and Counter Reformation*, Dublin 1998, S. 75–115.
- Borsay, Peter und Lindsay Proudfoot, The English and Irish Urban Experience, 1500–1800. Change, Convergence and Divergence, in: dies. (Hrsg.), *Provincial Towns in Early Modern England and Ireland. Change, Convergence and Divergence*, Oxford und New York 2002, S. 1–27.
- Bossy, John, Catholicity and Nationality in the North European Counter-Reformation, in: Stuart Mews (Hrsg.), *Religion and National Identity*, Oxford 1982, S. 285–296.
- Ders., The Counter-Reformation and the People of Catholic Ireland, 1596–1641, in: *Historical Studies* 8 (1971), S. 155–169.
- Böth, Mareike, *Erzählweisen des Selbst. Körperpraktiken in den Briefen Liselottes von der Pfalz (1652–1722) (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 24)*, Köln, Weimar und Wien 2015.
- Bottigheimer, Karl S., The Failure of the Reformation in Ireland. Une Question Bien Posée, in: *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985), S. 196–207.
- Ders. und Ute Lotz-Heumann, The Irish Reformation in European Perspective, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 89 (1998), S. 268–309.
- Boulton, Jeremy, Food Prices and the Standard of Living in London in the ‚Century of Revolution‘, 1580–1700, in: *Economic History Review* 53 (2000), S. 455–492.
- Bourdieu, Pierre, *Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital*, in: ders., *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburg 1992, S. 49–79.
- Brademann, Jan, Konfessionalisierung als Institutionalisierung. Theoretisch-empirische Überlegungen zur kulturgeschichtlichen Erweiterung eines Forschungsparadigmas, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 91 (2009), S. 425–459.
- Ders., Mit den Toten und für die Toten. Zur Konfessionalisierung der Sepulkralkultur im Münsterland (16. bis 18. Jahrhundert), Münster 2013.
- Ders. und Werner Freitag, Heilig und profan. Der Kirchhof als Ort symbolischer Kommunikation – eine Forschungsskizze, in: dies. (Hrsg.), *Leben bei den Toten. Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne*, Münster 2007, S. 391–411.
- Bradshaw, Brendan, The Reformation in the Cities. Cork, Limerick and Galway, 1534–1603, in: John Bradley (Hrsg.), *Settlement and Society in Medieval Ireland. Studies presented to F. X. Martin*, Kilkenny 1988, S. 445–476.
- Ders., „And so began the Irish Nation.“ Nationality, Nationalism and National Consciousness in Pre-Modern Ireland, Farnham 2015.
- Brady, Ciaran, The End of the O’Reilly Lordship, 1584–1610, in: David Edwards (Hrsg.), *Regions and Rulers in Ireland, 1100–1650. Essays for Kenneth Nicholls*, Dublin 2004, S. 174–200.
- Ders., Making Good. New Perspectives on the English in Early Modern Ireland, in: ders. und Jane Ohlmeyer (Hrsg.), *British Interventions in Early Modern Ireland*, Cambridge 2005, S. 1–27.
- Ders. und Jane Ohlmeyer (Hrsg.), *British Interventions in Early Modern Ireland*, Cambridge 2005.
- Ders., Politics, Policy and Power, 1550–1603, in: Jane Ohlmeyer (Hrsg.), *The Cambridge History of Ireland (Bd. 2): 1550–1730*, Cambridge 2018, S. 23–47.
- Brakensiek, Stefan, Akzeptanzorientierte Herrschaft: Überlegungen zur politischen Kultur der Frühen Neuzeit, Helmut Neuhaus (Hrsg.), *Die Frühe Neuzeit als Epoche (Historische Zeitschrift, Beihefte. Neue Folge 49)*, München 2009, S. 395–408.
- Brann, Ross, *The Compunctious Poet. Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*, Baltimore 1991.
- Braudel, Fernand, *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century, (Bd. 1): The Structures of Everyday Life. The Limits of the Possible*, London 1981.
- Brendecke, Arndt (Hrsg.), *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*, Köln, Weimar und Wien 2009.

- Ders., *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte (Frühneuzeit-Impulse, 3)*, Köln, Weimar und Wien 2015.
- Brennan, Thomas E., Beat Kümin und B. Ann Tlusty (Hrsg.), *Public Drinking in the Early Modern World (Bd. 2). Voices from the Tavern, 1500–1800*, London 2011.
- Brockliss, Laurence W. B., *The Irish Colleges on the Continent and the Creation of an Educated Clergy*, in: Thomas O'Connor und Mary Ann Lyons (Hrsg.), *The Ulster Earls and Baroque Europe. Refashioning Irish Identities, 1600–1800*, Dublin 2010, S. 142–165.
- Ders. und Patrick Ferté, *Prosopography of Irish Clerics in the Universities of Paris and Toulouse, 1573–1792*, in: *Archivum Hibernicum* 58 (2004), S. 7–165.
- Brookes, Kirsten G., *Inhaling the Alien. Race and Tobacco in Early Modern England*, in: Barbara Sebek und Stephen Deng (Hrsg.), *Global Traffic. Discourses and Practices of Trade in English Literature and Culture from 1550 to 1700*, New York 2008, S. 157–178.
- Brown, James R., *Drinking Houses and the Politics of Surveillance in Pre-Industrial Southampton*, in: Beat Kümin (Hrsg.), *Political Space in Pre-Industrial Europe*, Surrey 2009, S. 61–80.
- Brown, Peter, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, London 1981.
- Brubaker, Rogers, *Ethnicity, Race, and Nationalism*, in: *Annual Review of Sociology* 35 (2009), S. 21–42.
- Buchanan, Ronald H., *The Planter and the Gael. Cultural Dimensions of the Northern Ireland Problem*, in: Frederick W. Boal und J. Neville H. Douglas (Hrsg.), *Integration and Division. Geographical Perspectives on the Northern Ireland Problem*, London und New York 1982, S. 49–73.
- Budner, Stanley, *Intolerance of Ambiguity as a Personality Variable*, in: *Journal of Personality* 30 (1962), S. 29–50.
- Bührmann, Andrea D., *Intersectionality – ein Forschungsfeld auf dem Weg zum Paradigma? Tendenzen, Herausforderungen und Perspektiven der Forschung über Intersektionalität*, in: *Gender. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 1 (2009), S. 28–44.
- Burghartz, Susanna, *Leib, Ehre und Gut. Delinquenz in Zürich Ende des 14. Jahrhunderts*, Zürich 1990.
- Burns, Eric, *The Smoke of the Gods. Social History of Tobacco*, Philadelphia 2007.
- Burschel, Peter, *Gemalte Kirchenräume in den nördlichen Niederlanden des 17. Jahrhunderts*, in: Renate Dürr und Gerd Schwerhoff (Hrsg.), *Kirchen, Märkte und Tavernen: Erfahrungs- und Handlungsräume in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Mai 2005, S. 527–558.
- Ders., *Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit*, Göttingen 2014.
- Ders., *Weiß und rein. Zur kulturellen Codierung von Hautfarben in der frühen Neuzeit*, in: Mark Häberlein, Stefan Paulus und Gregor Weber (Hrsg.), *Geschichte(n) des Wissens. Festschrift für Wolfgang E. J. Weber zum 65. Geburtstag*, Augsburg 2015, S. 431–442.
- Butler, Todd, *Power in Smoke. The Language of Tobacco and Authority in Caroline England*, in: *Studies in Philology* 106 (2009), S. 100–118.
- Butlin, R. A., *The Population of Dublin in the Late Seventeenth Century*, in: *Irish Geography* 5 (1965), S. 58–64.
- Caball, Marc, *Lost in Translation. Reading Keating's Foras feasa ar Éirinn, 1635–1847*, in: ders. und Andrew Carpenter (Hrsg.), *Oral and Print Cultures in Ireland, 1600–1900*, Dublin 2010, S. 47–68.
- Cahill, Mary und Maeve Sikora, *Breaking Ground, Finding Graves. Reports on the Excavations of Burials by the National Museum of Ireland, 1927–2006 (Bd. 2)*, Dublin 2011.
- Canny, Nicholas, *The Treaty of Mellifont and the Re-organization of Ulster*, in: *The Irish Sword* 9 (1970), S. 249–262.
- Ders., *The Formation of the Old English Elite in Ireland*, Dublin 1975.
- Ders., *Dominant Minorities. English Settlers in Ireland and Virginia, 1550–1650*, in: A. C. Hepburn (Hrsg.), *Minorities in History*, New York 1979, S. 51–69.

- Ders., Why the Reformation Failed in Ireland: Une Question Mal Posée, in: *Journal of Ecclesiastical History* 30 (1979), S. 423–450.
- Ders., *The Upstart Earl. A Study of the Social and Mental World of Richard Boyle, first Earl of Cork, 1566–1643*, Cambridge 1982.
- Ders., *Kingdom and Colony: Ireland in the Atlantic World, 1560–1800*, Baltimore und London 1988.
- Ders., Reviewing A View of the Present State of Ireland, in: *Irish University Review* 26 (1996), S. 252–267.
- Ders., Religion, Politics and the Irish Rising of 1641, in: Judith Devilin und Ronan Fanning (Hrsg.), *Religion and Rebellion*, Dublin 1997, S. 40–70.
- Ders., *Making Ireland British, 1580–1650*, Oxford 2001.
- Chatres, John A., *The English Inn and Road Transport before 1700*, in: Hans Conrad Peyer (Hrsg.), *Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter*, München und Wien 1983, S. 153–176.
- Cherryson, Annia, Zoe Crossland und Sarah Tarlow, *A Fine and Private Place. The Archeology of Death and Burial in Post-Medieval Britain and Ireland*, Bristol 2012.
- Chrościcki, Juliusz, Mark Hengerer und Gérard Sabatier (Hrsg.), *Les funéraires princières en Europe, XVIe – XVIIIe siècle* (Bd. 1), Paris 2012 und (Bd. 2), Rennes und Versailles 2013.
- Clark, Gregory, *The Price History of English Agriculture, 1209–1914*, in: *Research in Economic History* 22 (2004), S. 41–103.
- Clark, Mary und Raymond Refaüssé (Hrsg.), *Directory of Historic Dublin Guilds*, Dublin 1993.
- Clark, Peter, *The Alehouse and the Alternative Society*, in: Donald Pennington und Keith Thomas (Hrsg.), *Puritans and Revolutionaries. Essays in Seventeenth-Century History presented to Christopher Hill*, Oxford 1978, S. 47–72.
- Ders., *The English Alehouse: a Social History, 1200–1830*, London und New York 1982.
- Clarke, Aidan, *The Graces, 1625–41*, Dublin 1968.
- Ders., *The Irish Economy, 1600–1660*, in: T. W. Moody, F. X. Martin und F. J. Byrne (Hrsg.), *A New History of Ireland* (Bd. 3): *Early Modern Ireland*, Oxford 1976, S. 168–186.
- Ders., *The Government of Wentworth, 1642–1640*, in: T. W. Moody, F. X. Martin und F. J. Byrne, *A New History of Ireland* (Bd. 3): *Early Modern Ireland 1534–1691*, Oxford 1976, S. 243–269.
- Ders., *The Atherton File*, in: Decies. *Journal of the Old Waterford Society* 11 (1979), S. 45–55.
- Ders., *The Old English in Ireland, 1625–1642*, Dublin 2000.
- Ders., *Bishop William Bedell and the Irish Reformation (1571–1642)*, in: Ciaran Brady (Hrsg.), *Worsted in the Game. Losers in Irish History*, Dublin 1989, S. 61–70.
- Ders., *A Woeful Sinner: John Atherton*, in: Vincent P. Carey und Karl S. Bottigheimer (Hrsg.), *Taking Sides? Colonial and Confessional Mentalités in Early Modern Ireland*, Dublin 2003, S. 138–149.
- Clegg, Cyndia Susan, *Press Censorship in Jacobean England*, Cambridge 2001.
- Coakley, John, *Pathways from Ethnic Conflict. Institutional Redesign in Divided Societies*, New York 2010.
- Ders. und Jennifer Todd (Hrsg.), *Breaking Patterns of Conflict in Northern Ireland*, London 2014.
- Cogan, Anthony, *The Diocese of Meath Ancient and Modern* (Bd. 1), Dublin 1862.
- Cohen, Thomas V., *Tracking Conversations in the Italian Courts*, in: ders. und Lesley Twomey (Hrsg.), *Spoken Word and Social Practice, Orality in Europe (1400–1700)*, Leiden und Boston 2015, S. 139–181.
- Collins, Patricia Hill, *It's All in the Family. Intersections of Gender, Race, and Nation*, in: Uma Narayan und Sandra Harding (Hrsg.), *Decentering the World. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, Bloomington, IN 2000, S. 156–176.
- Collinson, Patrick, *A Comment. Concerning the Name Puritan*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980), S. 483–488.

- Coolahan, Marie-Louise, „And This Deponent Further Sayeth“. Orality, Print and the 1641 Depositions, in: Marc Caball und Andrew Carpenter (Hrsg.), *Oral and Print Cultures in Ireland, 1600–1900*, Dublin 2010, S. 69–84.
- Corish, Patrick J., *The Catholic Community in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Dublin 1981.
- Dies., *Women and Religious practice*, in: Margaret MacCurtain und Mary O’Dowd (Hrsg.), *Women in Early Modern Ireland*, Edinburgh 1991, S. 212–220.
- Coster, Will, *Community, Piety, and Family in Yorkshire Wills between the Reformation and the Restoration*, in: Diana Wood (Hrsg.), *Life and Thought in the Northern Church, c.1100–c.1700. Essays in Honour of Claire Cross*, Woodbridge 1999, S. 511–531.
- Ders., *A Microcosm of Community. Burial, Space and Society in Chester, 1598 to 1633*, in: ders. und Andrew Spicer (Hrsg.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, New York 2005, S. 124–143.
- Cox, Jane, *Wills, Inventories and Death Duties. The Records of the Prerogative Court of Canterbury and the Estate Duty Office. A Provisional Guide*, London 1988.
- Cranfill, Thomas und Dorothy Hart, *Barnaby Rich. A Short Biography*, Austin, TX 1953 (ND 2014).
- Crawford, W. H., *The Creation and Evolution of Small Towns in Ulster in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in: Peter Borsay und Lindsay Proudfoot (Hrsg.), *Provincial Towns in Early Modern England and Ireland. Change, Convergence and Divergence*, Oxford und New York 2002, S. 97–120.
- Cregan, Donal F., *The Social and Cultural Background of a Counter-Reformation Episcopate, 1618–1660*, in: Art Cosgrove und Donal McCartney (Hrsg.), *Studies in Irish History Presented to R. Dudley Edwards*, Dublin 1979, S. 85–117.
- Crenshaw, Kimberlé W., *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine*, in: *The University of Chicago Legal Forum* 139 (1989), S. 139–167.
- Cressy, David, *Birth, Marriage and Death. Ritual, Religion and the Life-Cycle in Tudor and Early Stuart England*, Oxford 1997.
- Crouzet, Denis, *Die Gewalt zur Zeit der Religionskriege im Frankreich des 16. Jahrhunderts*, in: Thomas Lindenberger und Alf Lüdtke (Hrsg.), *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1995, S. 78–105.
- Cunningham, Bernadette, *The Composition of Connacht in the Lordships of Clanricard and Thomond, 1577–1641*, in: *Irish Historical Studies* 24 (1984), S. 1–14.
- Dies., *Native Culture and Political Change in Ireland, 1580–1640*, in: Ciaran Brady und Raymond Gillespie (Hrsg.), *Natives and Newcomers. Essays on the Making of Irish Colonial Society, 1534–1641*, Dublin 1986, S. 148–170.
- Dies., *Representations of King, Parliament and the Irish People in Geoffrey Keating’s Foras Feasa ar Éirinn and John Lynch’s Cambrensis Eversus (1662)*, in: Jane Ohlmeyer (Hrsg.), *Political Thought in Seventeenth-Century Ireland. Kingdom or Colony*, New York 2000, S. 131–154.
- Dies., *The World of Geoffrey Keating. History, Myth and Religion in Seventeenth-Century Ireland*, Dublin 2000.
- Dies., *The Annals of the Four Masters. Irish History, Kingship and Society in the Early Seventeenth Century*, Dublin 2010.
- Dies., *John Colgan as Historian*, in: Raymond Gillespie und Ruairí Ó hUiginn (Hrsg.), *Irish Europe, 1600–1650. Writing and Learning*, Dublin 2013, S. 121–134.
- Cunningham, Jack, James Ussher und John Bramhall. *The Theology and Politics of Two Irish Ecclesiastics of the Seventeenth Century*, Aldershot 2007.
- Cunningham, John, *Politics, 1641–1660*, in: Jane Ohlmeyer (Hrsg.), *The Cambridge History of Ireland (Bd. 2): 1550–1730*, Cambridge 2018, S. 72–95.

- Curtis, Maurice, *To Hell or Monto. The Story of Dublin's Two Most Notorious Districts*, New York 2015.
- Dames Burtchaell, George, *Genealogical Memoirs of the Members of Parliament for the County and City of Kilkenny, Dublin 1888*.
- Darcy, Eamon, Annaleigh Margey und Elaine Murphy (Hrsg.), *The 1641 Depositions and the Irish Rebellion*, London 2012.
- Darcy, Eamon, *Politics, Pogroms, and Print. The 1641 Depositions and Contemporary Print Culture*, Diss. phil., Dublin 2010.
- Ders., *The Irish Rebellion of 1641 and the Wars of the Three Kingdoms*, London 2013.
- Darnton, Robert, *Literaten im Untergrund. Lesen, Schreiben und Publizieren im vorrevolutionären Frankreich*, München und Wien 1985.
- Davis, Kathy, *Intersectionality as Buzzword. A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful*, in: *Feminist Theory* 9 (2008), S. 67–85.
- Davis, Natalie Zemon, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Madison, WI 2000.
- Dies., *The Rites of Violence. Religious Riot in Sixteenth-Century France*, in: *Past and Present* 59 (1973), S. 51–91.
- Degele, Nina und Gabriele Winker, *Intersektionalität als Mehrebenenanalyse (2007)* [URL: www.sozio-logie.uni-freiburg.de/personen/degele/dokumente-publikationen/intersektionalitaet-meh-rebenen.pdf; zuletzt abgerufen am 25.01.2022].
- de Paulo, Craig, Patrick Messina und Marc Stier (Hrsg.) *Ambiguity in the Western Mind*, New York 2005.
- Dickson, David, *Dublin. The Making of a Capital City*, London 2014.
- Dilcher, Gerhard, *Ordnung der Ungleichheit. Haus, Stand und Geschlecht*, in: Ute Gerhard (Hrsg.), *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, München 1997, S. 55–71.
- Donald, Peter, *An Uncounselled King. Charles I and the Scottish Troubles, 1637–1641*, Cambridge 2004.
- Dolan, Frances E., *Gender and the ‚Lost‘ Spaces of Catholicism*, in: *Journal of Interdisciplinary History* 32 (2002), S. 641–665.
- Dorfner, Thomas, *Mittler zwischen Haupt und Gliedern. Die Reichshofratsagenten und ihre Rolle im Verfahren (1658–1740)*, Münster 2016.
- Downey, Declan, *Purity of Blood and Purity of Faith in Early Modern Ireland*, in: Alan Ford und John McCafferty, *The Origins of Sectarianism*, Cambridge 2005, S. 216–228.
- Ders., *The Irish Contribution to Counter-Reformation Theology in Continental Europe*, in: Brendan Bradshaw und Dáire Keogh (Hrsg.), *Christianity in Ireland. Revisiting the Story*, Dublin 2002, S. 96–108.
- Drake, Nathan, *Shakespeare and His Times. Including the Biography of the Poet, Criticisms on His Genius and Writings*, Paris 1838.
- Dülmen, Richard v., *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit (Bd. 1): Das Haus und seine Menschen*, München 1990.
- Dürr, Renate, *Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden, 1550–1750*, Gütersloh 2006.
- Dürr, Renate, *Zur politischen Kultur im lutherischen Kirchenraum. Dimensionen eines ambivalenten Sakralitätskonzeptes*, in: dies. und Gerd Schwerhoff (Hrsg.), *Kirchen, Märkte und Tavernen. Erfahrungsräume und Handlungsräume in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 2005, S. 497–526.
- Duve, Thomas, *European Legal History – Concepts, Methods, Challenges*, in: ders. (Hrsg.), *Entanglements in Legal History. Conceptual Approaches*, Berlin 2014, S. 29–66.
- Ders., *Was ist ‚Multinormativität‘? – Einführende Bemerkungen*, in: *Rechtsgeschichte – Legal History* 25 (2017), S. 88–101.

- Dwelling, Michael, Das Label und die Macht. Der Labeling Approach vom Pragmatismus zur Gesellschaftskritik und zurück, in: *Kriminologisches Journal* 43 (2009), S. 162–178.
- Dwyer, Philip (Hrsg.), *The Diocese of Killaloe from the Reformation to the Close of the Eighteenth Century*, Dublin 1878.
- Eaton, Richard M., *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*, Berkeley u. a. 1993.
- Edwards, David, A Haven of Popery. English Catholic Migration to Ireland in the Age of Plantations, in: Alan Ford und John McCafferty (Hrsg.), *The Origins of Sectarianism in Early Modern Ireland*, Cambridge 2015, S. 95–126.
- Ders., Beyond Reform: Martial Law and the Tudor Reconquest of Ireland, in: *History Ireland* 5 (1997), S. 16–21.
- Ders. und Colin Rynne (Hrsg.), *The Colonial World of Richard Boyle, First Earl of Cork*, Dublin und Portland, OR 2018.
- Ders., Legacy of Defeat: The Reduction of Gaelic Ireland after Kinsale, in: Hiram Morgan (Hrsg.), *The Battle of Kinsale*, Bray 2004.
- Ders., Political Change and Social Transformation, 1603–1641, in: Jane Ohlmeyer (Hrsg.), *The Cambridge History of Ireland* (Bd. 2): 1550–1730, Cambridge 2018, S. 48–71.
- Ders., The Land-Grabber's Accomplices: Richard Boyle's Munster Affinity, 1588–1603, in: ders. und Colin Rynne (Hrsg.), *The Colonial World of Richard Boyle, First Earl of Cork*, Dublin und Portland, OR 2018, S. 166–188.
- Edwards, Dudley R., *Ireland in the Age of the Tudors. The Destruction of Hiberno-Norman Civilization*, London 1977.
- Ehrenpreis, Stefan, Kaiserliche Gerichtsbarkeit und Konfessionskonflikt. Der Reichshofrat und Rudolf II., 1576–1612 (Schriften der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 72), Göttingen 2006.
- Ekin, Des, *The Stolen Village. Baltimore and the Barbary Pirates*, Dublin 2008.
- Emich, Birgit, Nicole Reinhardt, Hillard v. Thiessen und Christian Wieland, Stand und Perspektiven der Patronageforschung. Zugleich eine Antwort auf Heiko Drost, in: *ZfH* 32 (2005), S. 233–265.
- Dies., Die Formalisierung des Informellen. Der Fall Rom, in: Reinhardt Butz und Jan Hirschbiegel (Hrsg.), *Informelle Strukturen. Dresdner Gespräche III zur Theorie des Hofes*, Berlin 2009, S. 149–156.
- Dies., Die Formalisierung des Informellen. Ein Beitrag zur Verwaltungsgeschichte der Frühen Neuzeit, in: Peter Eich, Sebastian Schmidt-Hofner und Christian Wieland (Hrsg.) *Der wiederkehrende Leviathan. Staatlichkeit und Staatswerdung in Spätantike und Frühen Neuzeit* Winter, Heidelberg 2011, S. 81–95.
- Dies., Staatsbildung und Klientel: Politische Integration und Patronage in der Frühen Neuzeit, in: Ronald G. Asch, Birgit Emich und Jens Ivo Engels (Hrsg.), *Integration, Legitimation, Korruption. Politische Patronage in Früher Neuzeit und Moderne*, Frankfurt am Main 2011, S. 33–48.
- Dies., Normen an der Kreuzung. Intersektionalität statt Normenkonkurrenz oder: Die unaufhebbare Gleichzeitigkeit von Amt, Stand und Patronage, in: Arne Karsten und Hillard v. Thiessen (Hrsg.), *Normenkonkurrenz in historischer Perspektive* (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 50), Berlin 2015, S. 83–100.
- Dies., Konfession und Kultur, Konfession als Kultur? Vorschläge für eine kulturalistische Konfessionskultur-Forschung, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 109 (2018), S. 375–388.
- Everitt, Alan, *The English Urban Inn 1560–1760*, in: ders. (Hrsg.), *Perspectives in English Urban History*, London 1973, S. 91–137.
- Färber, Beatrix, Bedeutung und Rezeptionsgeschichte des Foras Feasa ar Éirinn (c. 1634) von Geoffrey Keating (Seathrún Céitinn), in: *Zeitschrift für celtische Philologie* 59 (2012), S. 97–117.

- Fenning, Hugh, Irishmen Ordained at Lisbon, 1587–1625, 1641–60, in: *Collectanea Hibernica* 31/32 (1989/90), S. 103–117.
- Ders., Irish Dominicans at Lisbon before 1700. A Biographical Register, in: *Collectanea Hibernica* 42 (2000), S. 27–65.
- Ders., Irish Dominicans at Louvain before 1700: A Biographical Register, in: *Collectanea Hibernica* 43 (2001), S. 111–160.
- Ders., Irish Dominicans at Rome, 1570–1699: A Biographical Register, in: *Collectanea Hibernica* 44/45 (2002/2003), S. 13–55.
- Finnegan, David, Old English Views of Gaelic Irish History and the Emergence of an Irish Catholic Nation, c. 1569–1640, in: Brian Mac Cuarta (Hrsg.), *Reshaping Ireland. 1550–1700. Colonization and Its Consequences. Essays Presented to Nicholas Canny*, Dublin 2011, S. 187–213.
- Fischer, Norbert, *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert*, Hamburg 1996.
- Ders. und Markwart Herzog (Hrsg.), *Nekropolis. Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden*, Stuttgart 2005.
- Fissel, Mark Charles, *The Bishops' Wars. Charles I's Campaigns against Scotland, 1638–1640*, Cambridge 1994.
- Fitch, Marc (Hrsg.), *Index to Administrations in the Prerogative Court of Canterbury*, London (Bd. 1–6), London 1944–1986.
- Flanagan, Eugene, The Anatomy of Jacobean Ireland. Captain Barnaby Rich, Sir John Davies and the Failure of Reform, 1609–1622, in: Hiram Morgan (Hrsg.), *Political Ideology in Ireland, 1541–1641*, Dublin 1999, S. 158–180.
- Flather, Amanda, *Gender and Space in Early Modern England*, Woodbridge 2007.
- Fletcher, Anthony, *Reform in the Provinces. The Government of Stuart England*, New Haven 1986.
- Fontaine, Laurence, *The Moral Economy. Poverty, Credit and Trust in Early Modern Europe*, New York 2014.
- Dies. und Jürgen Schlumbohm, Household Strategies for Survival. An Introduction, in: dies. (Hrsg.), *Household Strategies for Survival, 1600–2000. Fission, Faction and Cooperation*, Cambridge 2000, S. 1–17.
- Ford, Alan, „Firm Catholics“ or „Loyal Subjects“? Religious and Political Allegiance in Early Seventeenth-Century Ireland, in: D. George Boyce, Robert Eccleshall und Vincent Geoghegan (Hrsg.) *Political Discourse in Seventeenth- and Eighteenth-Century Ireland*, Basingstoke und New York 2001, S. 1–31.
- Ders., „Force and Fear of Punishment“. Protestants and Religious Coercion in Ireland, 1603–1633, in: Elizabethanne Boran und Crawford Gibben (Hrsg.), *Enforcing Reformation in Ireland and Scotland, 1550–1700*, Aldershot 2006, S. 91–130.
- Ders., *Sectarianism in Early Modern Ireland*, in: ders. und John McCafferty (Hrsg.), *The Origins of Sectarianism in Early Modern Ireland*, Cambridge 2005, S. 6–17.
- Ders., *The Protestant Reformation in Ireland*, Frankfurt am Main 1985.
- Ders., *Who Went to Trinity? The Early Students of Dublin University*, in: Helga Robinson-Hammerstein (Hrsg.), *European Universities in the Age of Reformation and Counter Reformation*, Dublin 1998, S. 53–74.
- François, Étienne (Hrsg.), *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse, 1750–1850*, Paris 1986.
- Freist, Dagmar (Hrsg.), *Diskurse – Körper – Artefakte. Historische Praxeologie in der Frühneuzeitforschung (Praktiken der Subjektivierung, 4)*, Bielefeld 2015.
- Dies., *Glaube – Liebe – Zwietracht. Religiös-konfessionell gemischte Ehen in der Frühen Neuzeit (Bibliothek altes Reich, 14)*, Berlin und Boston 2017.

- Dies., Wirtshäuser als Zentren frühneuzeitlicher Öffentlichkeit. London im 17. Jahrhundert, in: Johannes Burkhardt (Hrsg.), *Kommunikation und Medien der Frühen Neuzeit*, München 2005, S. 201–224.
- Friedeburg, Robert v., *Ländliche Gesellschaft und Obrigkeit. Gemeindeprotest und politische Mobilisierung im 18. und 19. Jahrhundert (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 117)*, Göttingen 1997.
- Fries, Norbert, *Ambiguität und Vagheit. Einführung und kommentierte Bibliographie*, Tübingen 1980.
- Frijhoff, Willem, *Embodied Beliefs. Ten Essays on Religious Culture in Dutch History (Studies in Dutch Religious History, 1)*, Hilversum 2002.
- Ders., How Plural were the Religious Worlds in Early-Modern Europe? Critical Reflections from the Netherlandic Experience, in: C. Scott Dixon, Dagmar Freist und Mark Greengrass (Hrsg.), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, Farnham 2009, S. 21–51.
- Füssel, Marian, Die Materialität der Frühen Neuzeit. Neuere Forschungen zur Geschichte der materiellen Kultur, in: *ZHF* 42 (2015), S. 433–463.
- Galloway, Peter, *The Cathedrals of Ireland*, Belfast 1992.
- García Hernán, Enrique, Irish Clerics in Madrid, 1598–1665, in: Thomas O'Connor und Mary Ann Lyons (Hrsg.), *Irish Communities in Early-Modern Europe*, Dublin 2006, S. 267–293.
- Garvin, Tom, *Foras Feasa ar Éirinn/The History of Ireland (1634)*, in: ders. und Bryan Fanning (Hrsg.), *The Books that Define Ireland*, Sallins 2014, Kap. 2 (ohne Seitenzählung).
- Gately, Iain, *Tobacco. A Cultural History of How an Exotic Plant Seduced Civilization*, London 2001.
- Ders., *La Diva Nicotina. The Story of How Tobacco Seduced the World*, London 2001.
- Gestrich, Andreas, Jens-Uwe Krause und Michael Mitterauer, *Geschichte der Familie*, Stuttgart 2003.
- Ders., Art. ‚Familie‘, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 3 (2006), Sp. 790–808.
- Geuenich, Dieter und Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*, Göttingen 1994.
- Gibney, John, *The Shadow of a Year. The 1641 Rebellion in Irish History and Memory*, Madison, WI 2013.
- Gillespie, Raymond, Funerals and Society in Early Seventeenth Century Ireland, in: *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 115 (1985), S. 86–91.
- Ders., The End of an Era: Ulster and the Outbreak of the 1641 Rising, in: Ciaran Brady und Raymond Gillespie, *Natives and Newcomers. Essays on the Making of Irish Colonial Society, 1534–1641*, New Bridge 1986, S. 191–213.
- Ders., *Transformation of the Irish Economy, 1550–1700 (Studies in Irish Economic and Social History)*, Dublin 1991.
- Ders., The Book Trade in Southern Ireland, 1590–1640, in: Gerald Long (Hrsg.), *Books Beyond the Pale. Aspects of the Provincial Book Trade in Ireland before 1850*, Dublin 1996, S. 9–11.
- Ders., *Devoted People. Belief and Religion in Early Modern Ireland (Social and Cultural Values in Early Modern Europe)*, Manchester und New York 1997.
- Ders., Thomas Howell and his Friends. Serving Christ Church Cathedral, Dublin, 1570–1700. Given at the Joe Coedy Memorial Lecture in Christ Church Cathedral, Dublin, on 18th March 1997, Dublin 1997.
- Ders., The Crisis of Reform, 1620–1660, in: Kenneth Milne (Hrsg.) *Christ Church Cathedral, Dublin. A History*, Dublin 2000, S. 195–217.
- Ders., The Shaping of Reform, 1558–1625, in: Kenneth Milne (Hrsg.), *Christ Church Cathedral, Dublin. A History*, Dublin 2000, S. 175–194.
- Ders., The Religion of the Protestant Laity in Early Modern Ireland, in: Brendan Bradshaw und Dáire Keogh (Hrsg.), *Christianity in Ireland. Revisiting the Story*, Dublin 2002, S. 109–123.

- Ders., Irish Cathedral Libraries before 1700, in: Charles Benson und Siobhán Fitzpatrick (Hrsg.), *That Woman! Studies in Irish Bibliography. A Festschrift for Mary ‚Paul‘ Pollard*, Dublin 2005, S. 176–192.
- Ders., *Reading Ireland. Print, Reading and Social Change in Early Modern Ireland*, Manchester 2005.
- Ders., *Seventeenth-Century Ireland: Making Ireland Modern (New Gill History of Ireland, Bd. 3)*, Dublin 2006.
- Ders., *Urban Parishes in Early Seventeenth-Century Ireland. The Case of Dublin*, in: Elizabeth Fitzpatrick und Raymond Gillespie (Hrsg.), *The Parish in Medieval and Early Modern Ireland. Community, Territory and Building*, Dublin 2006, S. 228–241.
- Ders., *The Church of Ireland Clergy, c.1640*, in: Toby Barnard und W. G. Neely (Hrsg.), *The Clergy of the Church of Ireland, 1000–2000. Messengers, Watchmen and Stewards*, Dublin 2006.
- Ders., *Scotland and Ulster. A Presbyterian Perspective, 1603–1700*, in: Willam Kelly und John R. Young (Hrsg.), *Scotland and the Ulster Plantations. Explorations in the British Settlements of Stuart Ireland*, Dublin 2009, S. 84–107.
- Ders., *The Irish Franciscans, 1600–1700*, in: Edel Bhreathnach et al. (Hrsg.), *The Irish Franciscans, 1534–1990*, Dublin 2009, S. 45–76.
- Ders., *The Problems of Plantations: Material Culture and Social Change in Early Modern Ireland*, in: James Lyttleton und Colin Rynne (Hrsg.), *Settlement and Material Culture, c.1550–c.1700*, Dublin 2009, S. 43–60.
- Ders., *Contrasting Communities. A Comparative Approach to Irish Communities in Baroque Europe*, in: Thomas O’Connor und Mary Ann Lyons (Hrsg.), *The Ulster Earls and Baroque Europe*, Dublin 2010, S. 166–182.
- Ders., *The Louvain Franciscans and the Culture of Print*, in: ders. und Ruairí Ó hUiginn (Hrsg.), *Irish Europe, 1600–1650. Writing and Learning*, Dublin 2013, S. 102–120.
- Ders. und Ruairí Ó hUiginn (Hrsg.), *Irish Europe, 1600–1650. Writing and Learning*, Dublin 2013.
- Goffman, Erving, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt am Main 2010.
- Goodman, Jordan, *Tobacco in History. The Cultures of Dependence*, London und New York 1994.
- Gordon, Bruce und Peter Marshall (Hrsg.), *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge 2000.
- Gräf, Holger Thomas, *Der Konfessionalist als Friedenspolitiker? Dynastie und Diplomatie als außenpolitische Instrumente unter Landgraf Moritz 1592–1627*, in: Andreas Hedwig, Christoph Kampmann und Karl Murk (Hrsg.), *Bündnisse und Friedensschlüsse in Hessen. Aspekte friedenssichernder Politik der Landgrafschaft Hessen im Mittelalter und in der Neuzeit (Schriften des Staatsarchivs Marburg, 32)*, Marburg 2016, S. 175–191.
- Graves, C. Pamela, *Social Space in the English Medieval Parish Church*, in: *Economy and Society* 18 (1989), S. 297–322.
- Grehan, James, *Smoking and Early Modern Sociability. The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries)*, in: *The American Historical Review* 111 (2006), S. 1352–1377.
- Greyerz, Kaspar v. (Hrsg.), *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*, Göttingen 2000.
- Ders., *Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 68)*, München 2007.
- Ders. (Hrsg.), *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1850) (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 9)*, Köln, Weimar und Wien 2001.

- Ders., Manfred Jakobowski-Wiessen, Thomas Kaufmann und Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Heidelberg 2003.
- Griesebner, Andrea und Susanne Hehenberger, *Intersektionalität. Ein brauchbares Konzept für die Geschichtswissenschaften?*, in: Vera Kallenberg, Jennifer Meyer und Johanna M. Müller (Hrsg.), *Intersectionality und Kritik*, Wiesbaden 2013, S. 105–124.
- Grochowina, Nicole, *Bekehrungen und Indifferenz in Ostfriesland im 16. Jahrhundert*, in: Ute Lotz-Heumann, Jan Friedrich Missfelder und Matthias Pohl (Hrsg.), *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 205)*, Berlin 2007, S. 243–270.
- Groebner, Valentin, *Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit (Konflikte und Kultur, 4)*, Konstanz 2000.
- Ders., *Der menschliche Körper als Ware im Europa der Frühen Neuzeit*, in: Andreas Exenberger und Josef Nussbaumer (Hrsg.), *Von Körpermärkten*, Innsbruck 2008, S. 27–38.
- Ders., *Der Körper des Toten als Rohstoff. Schreckensgeschichten und ihre historischen Vorbilder*, in: Brigitte Tag und Dominik Groß (Hrsg.), *Der Umgang mit der Leiche. Sektion und toter Körper in internationaler und interdisziplinärer Perspektive*, Frankfurt am Main 2010, S. 355–370.
- Grosart, Alexander B., *Life of Richard the First Earl of Cork, from Original Sources*, in: ders. (Hrsg.), *Lismore Papers, Second Series (Bd. 5)*, [London] 1988, S. 189–288.
- Grüne, Niels und Tom Tölle, *Corruption in the Ancien Régime. Systems-Theoretical Considerations on Normative Plurality*, in: *Journal of Modern European History* 11 (2013), S. 31–51.
- Grüne, Niels, „Leute, welche dieser Stellen [...] unwürdig sind?“ *Konsistenzerwartungen und Normenassimilation in der Frühen Neuzeit*, in: Arne Karsten und Hillard von Thiessen (Hrsg.), *Normenkonkurrenz in Historischer Perspektive (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 50)*, Berlin 2015, S. 121–138.
- Ders., „Und sie wissen nicht, was es ist“. *Ansätze und Blickpunkte historischer Korruptionsforschung*, in: ders. und Simona Slanička (Hrsg.), *Korruption. Historische Annäherungen an eine Grundfigur politischer Kommunikation*, Göttingen 2010, S. 11–34.
- Ders. und Simone Slanička (Hrsg.), *Korruption. Historische Annäherungen an eine Grundfigur politischer Kommunikation*, Göttingen 2010.
- Haan, Heiner und Gottfried Niedhart, *Geschichte Englands vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, München 2002.
- Haasis, Lucas und Constantin Rieske (Hrsg.), *Historische Praxeologie. Dimensionen vergangenen Handelns*, Paderborn 2015.
- Hacke, Daniela, *Women, Sex and Marriage in Early Modern Venice*, Aldershot 2003.
- Dies., *Konfession und Kommunikation. Religiöse Koexistenz und Politik in der Alten Eidgenossenschaft (Die Grafschaft Baden 1531–1712)*, Köln, Weimar und Wien 2017.
- Hahn, Barbara M., *Making Tobacco Bright. Creating an American Commodity*, Baltimore 2011, 1617–1937.
- Haight, Christopher, *The Character of an Antipuritan*, in: *Sixteenth-Century Journal* 35 (2004), S. 671–688.
- Hailwood, Mark, *Alehouses and Good Fellowship in Early Modern England*, Woodbridge 2014.
- Ders., *Alehouses, Popular Politics and Plebeian Agency in Early Modern England*, in: Fiona Williamson (Hrsg.), *Reconceptualising Politics. Space and Popular Agency, c. 1500–1900*, Cambridge 2010, S. 51–76.
- Hall, Kim F., *Things of Darkness. Economies of Race and Gender in Early Modern England*, Ithaca und London 1995.

- Hamm, Bernd, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7 (1992), S. 241–279.
- Hanlon, Gregory, *Confession and Community in Seventeenth-Century France. Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphia 1993.
- Harding, Vanessa, „And one more may be laid there“. The Location of Burials in Early Modern London, in: *London Journal* 14 (1989), S. 112–129.
- Dies., *The Dead and the Living in Paris and London, 1500–1670*, Cambridge 2002.
- Dies., *Choices and Changes: Death, Burial and the English Reformation*, in: David Gaimster und Roberta Gilchrist (Hrsg.), *The Archeology of Reformation*, Leeds 2003, S. 386–398.
- Dies., *The Last Gasp. Death and the Family in Early Modern London*, in: James Kelly und Mary Ann Lyons (Hrsg.) *Death and Dying in Ireland, Britain and Europe. Historical Perspectives*, Sallins 2013, S. 77–94.
- Harley, David, *The Beginnings of the Tobacco Controversy. Puritanism, James I, and the Royal Physicians*, in: *Bulletin of the History of Medicine* 67 (1993), S. 28–50.
- Harris, Tim, *Rebellion. Britain's First Stuart Kings, 1567–1642*, Oxford 2014.
- Härter, Karl, *Policey und Strafjustiz in Kurmainz. Gesetzgebung, Normdurchsetzung und Sozialkontrolle im frühneuzeitlichen Territorialstaat (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, 190)*, Frankfurt am Main 2005.
- Ders., *Security and „gute Policey“ in: Early Modern Europe: Concepts, Laws and Instruments*, in: *Historical Social Research* 35 (2010), S. 41–65.
- Ders. und Angela De Benedictis (Hrsg.), *Revolten und politische Verbrechen zwischen dem 12. und 19. Jahrhundert. Rechtliche Reaktionen und juristisch-politische Diskurse*, Frankfurt am Main 2013.
- Ders., *Early Modern Revolts as Political Crimes in the Popular Media of Illustrated Broadsheets*, in: Malte Griesse (Hrsg.), *From Mutual Observation to Propaganda War. Premodern Revolts in Their Transnational Representations*, Bielefeld 2014, S. 309–350.
- Ders., *Political Crime in Early Modern Europe: Assassination, Legal Responses and Popular Print Media*, in: *European Journal of Criminology* 11 (2014), S. 142–168.
- Ders. und Michael Stolleis (Hrsg.), *Repertorium der Policeyordnungen in der Frühen Neuzeit (Bd. 1–12)*, Frankfurt am Main 1996–2017.
- Hase, Thomas, *Nonkonformismus und europäische Religionsgeschichten. Vorläufige Überlegungen*, in: *Religion, Staat, Gesellschaft* 12 (2011), S. 307–315.
- Heal, Felicity, *Hospitality in Early Modern England*, Oxford 1990.
- Heiss, Hans, *Zentralraum Wirtshaus. Gaststätten im vormodernen Tirol 1600–1850*, in: *Geschichte und Region/Storia e regione* 10 (2001), S. 11–37.
- Hengerer, Mark (Hrsg.), *Macht und Memoria. Begräbniskultur europäischer Oberschichten in der Frühen Neuzeit*, Köln, Weimar und Wien 2005.
- Hirschauer, Stefan, *Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 46 (1994), S. 668–693.
- Hirschi, Caspar, *The Origins of Nationalism. An Alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany*, Cambridge 2012.
- Hoffmann, Roland, *Princes of Ireland, Planters of Maryland. A Carroll Saga, 1500–1782*, Chapel Hill, NC London 2000.
- Holenstein, André, *„Gute Policey“ und lokale Gesellschaft im Staat des Ancien Régime. Das Fallbeispiel der Markgrafschaft Baden(-Durlach) (Frühneuzeit Forschungen 9, 2 Bde.)*, Epfendorf 2003.
- Hooson, David (Hrsg.), *Geography and National Identity*, Oxford u. a. 1994.

- Horning, Audrey, „The root of all vice and bestiality“. Exploring the Cultural Role of the Alehouse in the Ulster Plantation, in: James Lyttleton und Colin Rynne (Hrsg.), *Settlement and Material Culture, c.1550–c.1700*, Dublin 2009, S. 113–131.
- Houlbrooke, Ralph, *Death, Religion and the Family in England, 1480–1750*, Oxford 1998.
- Houston, Robert A., *Punishing the Dead? Suicide, Lordship, and Community in Britain, 1500–1830*, Oxford 2010.
- Howe, Stephen, *Ireland and Empire. Colonial Legacies in Irish History and Culture*, Oxford 2000.
- Hughes, Jason, *Learning to Smoke. Tobacco Use in the West*, Chicago und London 2003.
- Hunter, Judith, *English Inns, Taverns, Alehouses and Brandy Shops. The Legislative Framework, 1495–1797*, in: Beat Kümin und B. Ann Tlusty (Hrsg.), *The World of the Tavern. Public Houses in Early Modern Europe*, Aldershot 2002, S. 65–82.
- Johnson, Nicholas D., *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity. A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*, Cambridge 2007.
- Jancke, Gabriele, *Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Praktiken, Normen und Perspektiven von Gelehrten*, Göttingen 2013.
- Jancke, Gabriele, *Gastfreundschaft in frühneuzeitlichen Hausgesellschaften. Ökonomie und soziale Beziehungen*, in: Joachim Eibach und Inken Schmidt-Voges (Hrsg.), *Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch*, Berlin und Boston 2015, S. 449–446.
- Janssen, Geert H., *The Dutch Revolt and Catholic Exile in Reformation Europe*, Cambridge 2014.
- Jeffries, Henry A., *The Irish Church and the Tudor Reformations*, Dublin 2010.
- Jennings, Brendan, *Wild Geese in Spanish Flanders*, Dublin 1964.
- Jendorff, Alexander, *Adel vom Rheingau bis zum Siegerland im Zeitalter der religiös-konfessionellen Reformationen. Vielfalt und Grenzen, herrschaftliche Potentiale und religiöse Sinngebungen*, in: ders., Heide Wunder und Carina Schmidt (Hrsg.), *Reformation – Konfession – Konversion. Adel und Religion zwischen Rheingau und Siegerland im 15. und 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 2017, S. 13–37.
- Ders., *Religion und niederadeliger Eigensinn. Konfessionsbildung, ständische Selbstbehauptung und Fürstenherrschaft im Werra-Weser-Gebiet im langen 16. Jahrhundert (Beiträge zur Reformationsgeschichte in Thüringen 2)*, Jena 2015.
- Jones, Thomas Warton, *A True Relation of the Life and Death of the Right Reverend Father in God William Bedell, Lord Bishop of Kilmore in Ireland*, London 1871.
- Joris, Elisabeth, *Kinship and Gender. Property, Enterprise, and Politics*, in: David W. Sabean, Simon Teuscher und Jon Mathieu (Hrsg.), *Kinship in Europe. Approaches to Long-Term Development (1300–1900)*, New York und Oxford 2007, S. 231–257.
- Jürgens, Henning P. und Thomas Weller (Hrsg.), *Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, 81)*, Göttingen 2010.
- Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley u. a. 1995.
- Kaiser, Michael, *Zwischen „ars moriendi“ und „ars mortem evitandi“. Der Soldat und der Tod in der Frühen Neuzeit*, in: ders. und Stefan Kroll (Hrsg.), *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit*, Münster 2004, S. 323–343.
- Kallenberg, Vera und Johanna M. Müller, *Introduction. Intersectionality as a Critical Perspective for the Humanities*, in: dies. und Jennifer Meyer (Hrsg.), *Intersectionality und Kritik. Neue Perspektiven und alte Fragen*, Wiesbaden 2013, S. 15–35.
- Kane, Brendan, *Scandal, Wentworth's Deputyship and the Breakdown of Stuart Honour Politics*, in: Brian Mac Cuarta (Hrsg.), *Reshaping Ireland, 1550–1700. Colonization and Its Consequences*, Dublin 2011, S. 147–162.
- Kaplan, Benjamin J., *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, MA 2007.

- Karant-Nunn, Susan, *Tod, wo ist dein Stachel? Kontinuität und Neuerung bei Tod und Begräbnis in der jungen evangelischen Kirche*, in: Christine Magin, Ulrich Schindel und Christine Wolf (Hrsg.), *Traditionen, Zäsuren, Umbrüche. Inschriften des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit im historischen Kontext*, Wiesbaden 2008, S. 193–204.
- Karsten, Arne (Hrsg.), *Das Grabmal des Günstlings. Studien zur Memorialkultur frühneuzeitlicher Favoriten*, Berlin 2011.
- Ders. und Hillard v. Thiessen (Hrsg.), *Normenkonkurrenz in historischer Perspektive (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 50)*, Berlin 2015.
- Kästner, Alexander, *Tödliche Geschichte(n). Selbsttötungen in Kursachsen im Spannungsfeld von Normen und Praktiken (1547–1815)*, Konstanz 2011.
- Ders. und Gerd Schwerhoff, *Religiöse Devianz in alteuropäischen Stadtgesellschaften. Eine Einführung in systematischer Absicht*, in: dies. (Hrsg.), *Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgemeinschaften (Konflikte und Kultur, 28)*, Konstanz 2013, S. 9–43.
- Ders. und Evelyne Luef, *The Ill-Treated Body. Punishing and Utilising the Early Modern Suicide Corps*, in: Richard Ward (Hrsg.), *A Global History of Execution and the Criminal Corpse*, Basingstoke 2015, S. 147–169.
- Kaufmann, Jean-Claude, *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris 1992.
- Kaufmann, Thomas, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998.
- Ders., *Einleitung*, in: ders., Kaspar von Greyerz, Manfred Jakobowski-Tiessen und Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 201)*, Heidelberg 2003, S. 9–15.
- Ders., *Religions- und konfessionskulturelle Konflikte in der Nachbarschaft. Einige Beobachtungen zum 16. und 17. Jahrhundert*, in: Georg Pfeleiderer und Ekkehard W. Stegemann (Hrsg.), *Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis*, Zürich 2006, S. 139–172.
- Ders., *What is Lutheran Confessional Culture?*, in: Per Ingesman (Hrsg.), *Religion as an Agent of Change. Crusades – Reformation – Pietism (Brill's Series in Church History and Religious Culture, 72)*, Leiden und Boston 2016, S. 127–148.
- Ders., *Religious, Confessional and Cultural Conflicts Among Neighbors. Observations on the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: Randolph C. Head und Daniel Christensen (Hrsg.), *Orthodoxies and Heterodoxies in Early Modern German Culture. Order and Creativity, 1550–1750*, Leiden und Boston 2017, S. 91–115.
- Kearney, Hugh F., *Strafford in Ireland, 1633–41. A Study in Absolutism*, Manchester 1959.
- Ders., *The British Isles. A History of Four Nations*, Cambridge 1989.
- Keogh, Dermot, *Twentieth-Century Ireland. Revolution and State Building*, Dublin 2005.
- Kettering, Sharon, *Patronage in Early Modern France*, in: *French Historical Studies* 17 (1992), S. 829–862.
- King, Walter, *The Regulation of Alehouses in Stuart Lancashire*, in: *Transactions of the Historical Society of Lancashire and Cheshire* 129 (1979), S. 41–46.
- Kippel, Diethelm, *Art. ‚Aufwandsgesetze‘*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 1 (2005), Sp. 840–844.
- Klinger, Cornelia, Gudrun-Axeli Knapp und Birgit Sauer (Hrsg.), *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität (Politik der Geschlechterverhältnisse, 36)*, Frankfurt am Main 2007.
- Knapp, Gudrun-Axeli, *Von Herkunft, Suchbewegungen und Sackgassen. Ein Abschlusskommentar*, in: Sabine Hess, Nikola Langreiter und Elisabeth Timm (Hrsg.), *Intersektionalität revisited. Empirische, theoretische und methodische Erkundungen*, Bielefeld 2011, S. 249–271.

- Koschorke, Albrecht, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt am Main 2013.
- Koselleck, Reinhart, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main 1989, S. 211–259.
- Koslofsky, Craig, *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany, 1540–1700*, New York 2000.
- Kotthoff, Helga, Was heißt eigentlich *doing gender*? Differenzierungen im Feld von Interaktion und Geschlecht, in: *Freiburger FrauenStudien* 12 (2003), S. 125–156.
- Krämer, Felix, Schuldendifferenz. Intersektionale Verschränkungen zwischen Geschlecht und Ökonomie in der US-Zeitgeschichte, in: *L'Homme* 27 (2016), S. 93–106.
- Krasnodska-D'Aughton, Malgorzata, Franciscan Chalice, 1600–50, in: Edel Bhreathnach et al. (Hrsg.), *The Irish Franciscans, 1534–1990*, Dublin 2009, S. 287–304.
- Krischer, André, *Verräter. Kulturgeschichte eines Deutungsmusters von Judas bis Wikileaks*, Köln, Weimar und Wien 2015.
- Krusenstjern, Benigna v., Was sind Selbstzeugnisse. Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert, in: *Historische Anthropologie* 2 (1994), S. 462–471.
- Dies., Seliges Sterben und böser Tod. Tod und Sterben in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, in: dies. und Hans Medick (Hrsg.), *Zwischen Alltag und Katastrophe. Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe*, Göttingen 1999, S. 469–496.
- Kühlmann, Ute, *Die irische Ziehkindschaft im europäischen Kontext. 7. bis 16. Jahrhundert (Historische Studien, 510)*, Husum 2017.
- Kühnel, Florian, Die Ehre der Unehrliehen. Rituelle Verunreinigung und Ehrverlust in der Frühen Neuzeit, in: Peter Burschel und Christoph Marx (Hrsg.), *Reinheit*, Köln, Weimar und Wien 2011, S. 271–301.
- Ders., *Kranke Ehre? Adlige Selbsttötung im Übergang zur Moderne*, München 2013.
- Ders., Chamäleon oder Chimäre? Rollen und Intersektionen des frühneuzeitlichen Gesandten, in: *Saeculum* 68 (2018), S. 161–190.
- Ders., Kulturkontakt intersektional. Heirats- und Bestattungspraktiken von Engländern im Osmanischen Reich, in: Matthias Bähr und Florian Kühnel (Hrsg.), *Verschränkte Ungleichheit. Praktiken der Intersektionalität in der Frühen Neuzeit (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 56)*, Berlin 2018, S. 173–204.
- Ders., *Childish Tributes. Diplomatic Gifts between Europe and the Ottoman Empire around 1600*, erscheint in: Suna Suner und Reinhard Eisendle (Hrsg.), *Culture and Diplomacy. Ambassadors as Cultural Actors in the Ottoman-European Relations from the 16th to the 19th Century (Diplomatica I)*.
- Ders., Differenz im Alltag. Diplomatie als kollektive Praxis im frühneuzeitlichen Istanbul (in Vorbereitung).
- Kümin, Beat, Useful to Have, but Difficult to Govern. Inns and Taverns in Early Modern Bern and Vaud, in: *Journal of Early Modern History* 3 (1999), S. 153–175.
- Ders., Public Houses and their Patrons in Early Modern Europe, in: ders. und B. Ann Tlusty (Hrsg.), *The World of the Tavern. Public Houses in Early Modern Europe*, Aldershot 2002, S. 44–62.
- Ders., The Secular Legacy of the Late Medieval English Parish, in: Clive Burgess und Eamon Duffy (Hrsg.), *The Parish in Late Medieval England. Proceedings of the 2002 Harlaxton Symposium*, Donington 2002, S. 95–111.
- Ders., Sacred Church and Worldly Tavern. Reassessing an Early Modern Divide, in: Will Coster und Andrew Spicer (Hrsg.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005, S. 17–38.

- Ders., *Drinking Matters. Public Houses and Social Exchange in Early Modern Central Europe*, Basingstoke und New York 2007.
- Ders., *Public Houses and Civic Tensions in Early Modern Bern*, in: *Urban History* 34 (2007), S. 89–101.
- Ders., *In Vino Res Publica? Politische Sozialibilität im Wirtshaus der Frühen Neuzeit*, in: Gerd Schwerhoff (Hrsg.), *Stadt und Öffentlichkeit in der Frühen Neuzeit (Städteforschungen. Veröffentlichungen des Instituts für vergleichende Städtegeschichte in Münster A 83)*, Köln 2011, S. 65–79.
- Ders., *Wirtshäuser als frühneuzeitliche Kommunikationszentren*, in: Lukas Morscher et al. (Hrsg.), *Orte der Stadt im Wandel vom Mittelalter zur Gegenwart. Treffpunkte, Verkehr und Fürsorge*, Innsbruck 2013, S. 91–105.
- Lake, Peter, *Anti-Puritanism. The Structure of a Prejudice*, in: ders. und Kenneth Fincham (Hrsg.), *Religious Politics in Post-Reformation England. Essays in Honour of Nicholas Tyacke*, Woodbridge 2006, S. 80–97.
- Lambert, Sheila, *State Control of the Press in Theory and Practice. The Role of the Stationers' Company before 1640*, in: Robin Myers und Michael Harris (Hrsg.), *Censorship and the Control of Print in England and France, 1600–1910*, Winchester 1992, S. 1–32.
- Lamont, Michèle und Virág Molnár, *The Study of Boundaries in the Social Sciences*, in: *Annual Review of Sociology* 28 (2002), S. 167–195.
- Landwehr, Achim, „Normdurchsetzung“ in der Frühen Neuzeit? Kritik eines Begriffs, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 48 (2000), S. 146–162.
- Ders., *Die Implementation frühneuzeitlicher Polizeyordnungen in Leonberg*, Frankfurt am Main 2000.
- Ders., „Gute Policy“. Zur Permanenz der Ausnahme, in: Alf Lüdtke und Michael Wildt (Hrsg.), *Staats-Gewalt. Ausnahmezustand und Sicherheitsregimes. Historische Perspektiven (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, 27)*, Göttingen 2008, S. 39–63.
- Lanzinger, Margareth, *Verwaltete Verwandtschaft. Eheverbote, kirchliche und staatliche Dispenstraxis im 18. und 19. Jahrhundert*, Köln, Weimar und Wien 2015.
- Laqueur, Thomas W., *The Places of the Dead in Modernity*, in: Colin Jones und Dror Wahrman (Hrsg.), *The Age of Cultural Revolutions. Britain and France, 1750–1820*, Berkeley u. a. 2002, S. 17–32.
- Ders., *The Deep Time of the Dead*, in: *Social Research* 78 (2011), S. 799–820.
- Ders., *The Work of the Dead. A Cultural History of Mortal Remains*, Princeton, NJ 2015.
- Leerssen, Joseph, *Mere Irish and Fíor-Ghael. Studies in the Idea of Irish Nationality, its Development and Literary Expression prior to the Nineteenth Century*, Cork 1996.
- Lennon, Colm, *Richard Stanihurst the Dubliner, 1547–1618*, Dublin 1981.
- Ders., *Lords of Dublin in the Age of Reformation*, Dublin 1989.
- Ders., *The Chantries in the Irish Reformation*, in: R. V. Comerford, Mary Cullen, Jacqueline R. Hill und Colm Lennon (Hrsg.), *Religion, Conflict and Coexistence in Ireland. Essays Presented to Monsignor Patrick J. Corish*, Dublin 1990, S. 6–25.
- Ders., *The Survival of the Confraternities in Post-Reformation Dublin*, in: *Confraternitas* 6 (1995), S. 5–12.
- Ders., *The Urban Patriciates of Early Modern Ireland. A Case-Study of Limerick*, Maynooth 1999.
- Ders., *Fraternity and Community in Early Modern Dublin*, in: Robert Armstrong und Tadhg Ó hAnnracháin (Hrsg.), *Community in Early Modern Ireland*, Dublin 2006, S. 167–178.
- Ders., *Confraternities in Ireland: A Long View*, in: ders. (Hrsg.), *Confraternities and Sodalities in Ireland. Charity, Devotion and Sociability*, Blackrock 2012, S. 15–34.
- Ders., *Protestant Reformations, 1550–1641*, in: Jane Ohlmeyer (Hrsg.), *The Cambridge History of Ireland (Bd. 2): 1550–1730*, Cambridge 2018, S. 196–219.

- Lindemann, Mary, *Patriots and Paupers. Hamburg 1712–1830*, New York und Oxford 1990.
- Linden, David van der, *Experiencing Exile. Huguenot Refugees in the Dutch Republic, 1680–1700*, Farnham und Burlington 2015.
- Little, George A., *The Jesuit University of Dublin, c.1627* in: *Dublin Historical Record* 13 (1952), S. 34–47.
- Little, Patrick, *Lord Broghill and the Cromwellian Union with Ireland and Scotland*, Woodbridge 2004.
- Litzenberger, Caroline, *Local Responses to Changes in Religious Policy Based on Gloucestershire Wills (1540–1580)*, in: *Continuity and Change* 8 (1993), S. 417–439.
- Loeber, Rolf, *Sculptured Memorials to the Dead in Early Seventeenth-Century Ireland. A Survey from *Munimenta Eblanae* and Other Sources*, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C. Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature* 81 (1981), S. 267–293.
- Lotz-Heumann, Ute, *Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 13)*, Tübingen 2000.
- Dies., *Gewaltpraktiken und ihre Diskursivierung. Die irische Rebellion von 1641*, in: Claudia Ulbrich, Claudia Jarzebowski und Michaela Hohkamp (Hrsg.), *Gewalt in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2005, S. 375–389.
- Dies., *Confessionalisation in Ireland. Periodisation and Character, 1534–1649*, in: Alan Ford und John McCafferty (Hrsg.), *The Origins of Sectarianism in Early Modern Ireland*, Cambridge 2005, S. 24–53.
- Louthan, Howard, Gary B. Cohen und Franz A. J. Szabo (Hrsg.), *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500–1800*, New York 2011.
- Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main ³1996.
- Ludwig, Ulrike, *Das Duell im Alten Reich. Transformationen und Variationen frühneuzeitlicher Ehrkonflikte (Historische Forschungen, 112)*, Berlin 2016.
- Luria, Keith, *Territories of Grace. Cultural Change in the Seventeenth-Century Diocese of Grenoble*, Berkeley und Los Angeles 1991.
- Ders., *Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington 2005.
- Lyons, Mary Ann, *Lay Female Piety and Church Patronage in Late-Medieval Ireland*, in: Brendan Bradshaw und Dáire Keogh (Hrsg.), *Christianity in Ireland. Revisiting the Story*, Dublin 2002, S. 57–75.
- Mac Cuarta, Brian, *Religious Violence against Settlers in South Ulster, 1641–42*, in: David Edwards, Padraig Lenihan und Clodagh Tait (Hrsg.), *Age of Atrocity. Violence and Political Violence Conflict in Early Modern Europe*, Dublin 2007, S. 154–175.
- Ders. (Hrsg.), *Reshaping Ireland, 1550–1700. Colonization and its Consequences. Essays Presented to Nicholas Canny*, Dublin 2011.
- Mac Craith, Mícheál, *An Irishman's Diary: Aspects of Tadhg Ó Cianáin's Rome*, in: Gillespie und Ruairí Ó hUiginn (Hrsg.), *Irish Europe, 1600–1650: Writing and Learning*, Dublin 2013, S. 63–84.
- MacCarthy-Morrogh, Michael, *The Munster Plantation. English Migration to Southern Ireland 1583–1641*, New York 1986.
- MacDonald, Michael und Terence R. Murphy, *Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England*, Oxford 1990.
- Macinnes, Allan I., *Charles I and the Making of the Covenanting Movement, 1625–1641*, Cambridge 2003.
- Macrory, Patrick, *The Siege of Derry*, London u. a. 1988.
- Maginn, Christopher und Steven G. Ellis, *The Tudor Discovery of Ireland*, Dublin 2015.

- Maier, Bernhard, *Geschichte Schottlands*, München 2015.
- Maissen, Thomas, *Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Eine Einführung*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007), S. 225–246.
- Mallinckrodt, Rebekka v., *Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Göttingen 2005.
- Mally, Willy, Art. ‚Rich, Barnabe‘, in: *Oxford Dictionary of National Biography* 46 (2004), S. 657–661.
- Maltby, Judith, *Prayer Book and People in Elizabethan and Early Stuart England*, Cambridge 1998.
- Margey, Annaleigh, *Plantations, 1550–1641*, in: Jane Ohlmeyer (Hrsg.), *The Cambridge History of Ireland* (Bd. 2): 1550–1730, Cambridge 2018, S. 555–583.
- Marsh, Christopher, *Attitudes to Will-Making in Early-Modern England*, in: Tom Arkell, Nesta Evans und Nigel Goose (Hrsg.), *When Death Do us Part. Understanding and Interpreting the Probate Records of Early Modern England*, Oxford 2000, S. 144–175.
- Ders., *Sacred Space in England, 1560–1640. The View from the Pew*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 53 (2002), S. 286–311.
- Martin, A. Lynn, *Alcohol, Sex and Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*, Basingstoke 2001.
- Martschukat, Jürgen, *Geschichte der Männlichkeiten. Akademisches Viagra oder Baustein einer relationalen und intersektionalen Geschlechtergeschichte?*, in: *L’Homme* 26 (2015), 119–127.
- Mbembe, Achille, *Necropolitics*, in: *Public Culture* 15 (2003) S. 11–40.
- McCafferty, John, *The Reconstruction of the Church of Ireland. Bishop Bramhall and the Laudian Reforms, 1633–1641*, Cambridge 2007.
- Ders., *Ireland and Scotland, 1534–1663*, in: Anthony Milton (Hrsg.), *The Oxford History of Anglicanism* (Bd. 1): *Reformation and Identity, c.1520–1662*, Oxford 2017, S. 243–265.
- McCall, Leslie, *The Complexity of Intersectionality*, in: *Signs. Journal of Women, Culture and Society* 30 (2005), S. 1771–1800.
- McCaughey, Terence, *Dr. Bedell and Mr. King. The Making of the Irish Bible*, Dublin 2001.
- McGonagle, Marie, Art. ‚Ireland‘, in: Derek Jones (Hrsg.), *Censorship. A World Encyclopedia* (Bd. 2), London und Chicago 2001, S. 1215–1217.
- McGurk, J. J. N., Art. ‚Lee, Thomas‘ (1551/52–1601), in: *Oxford Dictionary of National Biography* 33 (2004), S. 121–125.
- Meigs, Samantha A., *The Reformations in Ireland. Tradition and Confessionalism, 1400–1690*, Dublin 1997.
- Meneley, Anne, *Tournaments of Value. Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town. 20th Anniversary Edition*, Toronto 2016.
- Merritt, Julia F. (Hrsg.), *The Political World of Thomas Wentworth, Earl of Strafford, 1621–1641*, Cambridge 1996.
- Dies., *Puritans, Laudians, and the Phenomenon of Church-Building in Jacobean London*, in: *The Historical Journal* 41 (1998), S. 935–960.
- Milton, Anthony, *Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600–1640*, Cambridge 1995.
- Mintz, Sidney W., *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, New York 1986.
- Montaño, John Patrick, *The Roots of English Colonialism in Ireland*, Cambridge 2011.
- Moody, Theodore William, *The Londonderry Plantation, 1609–41*, Belfast 1939.
- Ders., *The Ulster Question, 1603–1973*, Dublin und Cork 1974.
- Ders., Francis X. Martin und Francis J. Byrne (Hrsg.), *A New History of Ireland* (Bd. 3): *Early Modern Ireland, 1534–1693*, Oxford 1976.

- Morgan, Hiram, Hugh O'Neill and the Nine Years War in Tudor Ireland, in: *Historical Studies* 36 (1993), S. 21–38.
- Ders., Tyrone's Rebellion. The Outbreak of the Nine Years War in Tudor Ireland, Woodbrige 1993.
- Ders., Tom Lee. The Posing Peacemaker, in: Brendan Bradshaw, Andrew Hadfield und Willy Maley (Hrsg.), *Representing Ireland. Literature and the Origins of Conflict 1534–1660*, Cambridge 1993, S. 132–165.
- Ders., Faith and Fatherland or Queen and Country? An Unpublished Exchange Between O'Neill and the State at the Height of the Nine Years' War, in: Dúiche Néill (Hrsg.): *Journal of the O'Neill Country Historical Society* 9 (1994), S. 9–65.
- Ders., Faith and Fatherland in Sixteenth-Century Ireland, in: *History Ireland* 3 (1995), S. 13–20.
- Ders., „Un Pueblo Unido...“. The Politics of Philip O'Sullivan Beare, in: Enrique García Hernán, Miguel Angel de Bunes, Óscar Recio Morales und Bernardo J. García García (Hrsg.), *Irlanda y la Monarquía Hispánica. Kinsale 1601–2001. Guerra, Política, Exilio y Religión*, Madrid 2002, S. 265–282.
- Ders., Making Ireland Spanish. The Political Writings of Philip O'Sullivan Beare, in: Jason Harris und Keith Sidwell (Hrsg.), *Making Ireland Roman. Irish Neo-Latin Writers and the Republic of Letters*, Cork 2009, S. 86–108.
- Muldrew, Craig, *Food, Energy and the Creation of Industriousness. Work and Material Culture in Agrarian England, 1550–1780*, Cambridge 2011.
- Murphy, Sean, The Sligo Papers, Westport House, Co. Mayo. A Report, in: *Analecta Hibernica* 33 (1986), S. 17–46.
- Münch, Paul, Grundwerte der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft? Aufriß einer vernachlässigten Thematik, in: Winfried Schulze (Hrsg.), *Ständische Gesellschaft und Mobilität (Schriften des Historischen Kollegs, 12)*, München 1988, S. 1–18.
- Myers, James P., „Murdering Heart ... Murdering Hand“. Captain Thomas Lee of Ireland, Elizabethan Assassin, in: *Sixteenth Century Journal* 22 (1991), S. 47–60.
- Myers, John, Early English Colonial Experiences in Ireland. Captain Thomas Lee and Sir John Davies, in: *Éire-Ireland* 23 (1988), S. 8–21.
- Mytum, Harold, Archaeological Perspectives on External Mortuary Monuments of Plantation Ireland, in: James Lyttleton und Colin Rynne (Hrsg.), *Plantation Ireland. Settlement and Material Culture c. 1550–1700*, Dublin 2009, S. 165–181.
- Näther, Birgit, *Die Normativität des Praktischen: Strukturen und Prozesse vormoderner Verwaltungsarbeit. Das Beispiel der landesherrlichen Visitation in Bayern (Verhandeln, Verfahren, Entscheiden – Historische Perspektiven 4)*, Münster 2017.
- Neumann, Franziska, Reformation als religiöse Devianz? Das Schneeberger Kondominat und der Fall Georg Amandus (1524/25), in: Alexander Kästner und Gerd Schwerhoff (Hrsg.), *Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgemeinschaften*, Konstanz 2013, S. 93–122.
- Dies., Nicht jeder hat einen Hintern aus Blei. Adlige Beamte im Bergbau zwischen Normenkonkurrenz und Normenkompatibilität, in: Ulrike Ludwig (Hrsg.), *Adlige Beamte. Eine Machtelite zwischen Stand und Funktion (im Erscheinen)*.
- Niggemann, Ulrich, Glaubensflucht als Migrationstyp? Charakteristika konfessionsbedingter Migration in der Frühen Neuzeit, in: *Historisches Jahrbuch* 135 (2015), S. 46–68.
- Norton, Marcy, *Sacred Gifts, Profane Pleasures. A History of Tobacco and Chocolate in the Atlantic World*, Ithaca und London 2008.
- Norton, Robert W., Measurement of Ambiguity Tolerance, in: *Journal of Personality Assessment* 39 (1975), S. 607–619.

- Ó Buachalla, Breandán, James our True King. The Ideology of Irish Royalism on the Seventeenth Century, in: George D. Boyce, Robert Eccleshall und Vincent Geoghegan (Hrsg.), *Political Thought in Ireland since the Seventeenth Century*, London und New York 1993, S. 7–35.
- O'Connor, Thomas, Ireland and Europe, 1580–1815. Some Historiographical Remarks, in: ders. (Hrsg.), *The Irish in Europe, 1580–1815*, Dublin 2001, S. 9–26.
- Ders., Diplomatic Preparations for Kinsale. Lombard's Commentarius (1600), in: Enrique García Hernán, Miguel Angel de Bunes, Óscar Recio Morales und Bernardo J. García García (Hrsg.), *Irlanda y la Monarquía Hispánica. Kinsale 1601–2001. Guerra, Política, Exilio y Religión*, Madrid 2002, S. 137–150.
- Ders. und Mary Ann Lyons (Hrsg.), *The Ulster Earls and Baroque Europe. Refashioning Irish Identities, 1600–1800*, Dublin 2009.
- O'Doherty, Denis J., Students of the Irish College Salamanca, 1595–1619, in: *Archivium Hibernicum* 2 (1913), S. 1–36.
- Ó hAnnracháin, Tadhg, „Though Hereticks and Politicians Should misinterpret their Goode Zeal“. Political Ideology and Catholicism in Early Modern Ireland, in: Jane Ohlmeyer (Hrsg.), *Political Thought in Seventeenth-Century Ireland. Kingdom or Colony*, Cambridge 2000, S. 155–175.
- Ders., „In Imitation of that Holy Patron of Prelates the Blessed St Charles“: Episcopal Activity in Ireland an the Formation of a Confessional Identity, 1618–1633, in: Alan Ford und John McCafferty (Hrsg.), *The Origins of Sectarianism in Early Modern Ireland*, Cambridge 2005, S. 73–94.
- Ders., The Consolidation of Irish Catholicism within a Hostile Imperial Framework. A Comparative Study of Early Modern Ireland and Hungary, in: Hilary M. Carey (Hrsg.), *Empires of Religion*, Basingstoke und New York 2008, S. 25–42.
- Ders., Guerres de religion ou guerres ethniques? Les conflits religieux en Irlande, 1500–1650, in: *Revue Historique* 647 (2009), S. 65–97.
- Ders., Introduction. Religious Acculturation and Affiliation in Early Modern Gaelic Scotland, Gaelic Ireland, Wales and Cornwall, in: ders. und Robert Armstrong (Hrsg.), *Christianities in the Early Modern Celtic World*, Basingstoke 2014, S. 1–13.
- Ó Macháin, Pádraig, „One glimpse of Ireland“: The Manuscript of Fr. Nicolás (Fearghal Dubh) Ó Gadhra, OSA, in: Raymond Gillespie und Ruairí Ó hUiginn (Hrsg.), *Irish Europe, 1600–1650: Writing and Learning*, Dublin 2013, S. 135–162.
- Ó Muraíle, Nollaig, An Insider's View: Tadhg Ó Cianáin as Eyewitness to the Exile of Ulster's Gaelic lords, 1607–8, in: Raymond Gillespie und Ruairí Ó hUiginn (Hrsg.), *Irish Europe, 1600–1650: Writing and Learning*, Dublin 2013, S. 44–62.
- O'Neill, James, *The Nine Years War, 1593–1603. O'Neill, Mountjoy and the Military Revolution*, Dublin 2017.
- Ders., Counter Reformation. The Catholic Church, 1550–1641, in: Jane Ohlmeyer (Hrsg.), *The Cambridge History of Ireland (Bd. 2): 1550–1730*, Cambridge 2018, S. 171–195.
- Ders., Counter Reformation. The Catholic Church, 1550–1641, in: Jane Ohlmeyer (Hrsg.), *The Cambridge History of Ireland (Bd. 2): 1550–1730*, Cambridge 2018, S. 171–195.
- Ó Siochrú, Michéal (Hrsg.), *Kingdoms in Crisis. Ireland in the 1640s*, Dublin 2001.
- Ders., Civil Autonomy and Military Power in Early Modern Ireland, in: *Journal of Early Modern History* 15 (2011), S. 31–57.
- Ders. und Jane Ohlmeyer (Hrsg.): *Ireland, 1641. Context and Reactions*, Manchester 2013.
- O'Scea, Ciaran, The Devotional World of the Irish Catholic Exile in Early-Modern Galicia, 1598–1666, in: Thomas O'Connor (Hrsg.), *The Irish in Europe, 1580–1815*, Dublin 2001, S. 27–48.
- Ohlmeyer, Jane (Hrsg.), Introduction. For God, King or Country? Political Thought and Culture in Seventeenth-Century Ireland, in: dies. (Hrsg.), *Political Thought in Seventeenth-Century Ireland. Kingdom or Colony*, Cambridge 2000, S. 1–31.

- Dies., *Seventeenth-Century Ireland and Scotland and their Wider Worlds*, in: Thomas O'Connor und Mary Ann Lyons (Hrsg.), *Irish Communities in Early-Modern Europe*, Dublin 2006, S. 457–483.
- Dies., *Anatomy of Plantation. The 1641 Depositions*, in: *History Ireland* 17 (2009), S. 54–56.
- Dies., *Making Ireland English: The Irish Aristocracy in the Seventeenth Century*, New Haven 2012.
- Dies., *The Cambridge History of Ireland* (Bd. 2): 1550–1730, Cambridge 2018.
- Okamura, Jonathan Y., *Situational Ethnicity*, in: *Ethnic and Racial Studies* 4 (1981), S. 452–465
- Osborne, Toby, *Dynasty and Diplomacy in the Court of Savoy. Political Culture and the Thirty Years' War*, Cambridge 2007.
- Osterhammel, Jürgen, *Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas*, in: ders., *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*, Göttingen 2001, S. 203–239.
- Ders., *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, München 2010 (1. Aufl. München 1998).
- Ders. und Jan C. Jansen, *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2015.
- Palmer, Patricia, *The Severed Head and the Grafted Tongue. Literature, Translation and Violence in Early Modern Ireland*, Cambridge 2014.
- Parez, Jan, *The Irish Franciscans in Seventeenth- and Eighteenth-Century Prague*, in: Thomas O'Connor und Mary Ann Lyons (Hrsg.), *Irish Migrants in Europe after Kinsale. 1602–1820*, Dublin 2003, S. 104–117.
- Pečar, Andreas, *Der König – Theologe und Prophet? Biblizistische Selbstdarstellung Jakobs VI./I. im Spiegel seiner Schriften*, in: *ZHF* 35 (2008), S. 207–234.
- Ders., *Macht der Schrift. Politischer Biblizismus in Schottland und England zwischen Reformation und Bürgerkrieg (1534–1642)*, München 2011.
- Ders., *On the Path of the Maccabees? The Rhetoric of 'Holy War' in the Sermons and Pamphlets of 'Puritans' in the Run-up to the English Civil War (1620–1642)*, in: Gabriela Signori (Hrsg.), *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective* (Brill's Studies in Intellectual History, 206), Leiden und Boston 2012, S. 247–265.
- Ders., „He is a blessed man that takes and dashes the little ones against the stones“. *Das Irland-Massaker als Zeichen des nahenden Endkampfes vor dem Ausbruch des Englischen Bürgerkrieges (1641–1642)*, in: Peter Burschel und Christoph Marx (Hrsg.), *Gewalterfahrung und Prophetie* (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, 13), Wien, Köln und Weimar 2013, S. 327–352.
- Ders., *Monarchie und Theokratie in England. Symbiose und Konkurrenz zweier Herrschermodelle von der Reformation bis zum Bürgerkrieg*, in: ders. und Kai Trampedach (Hrsg.), *Theokratie und theokratischer Diskurs. Die Rede von der Gottesherrschaft und ihre politisch-sozialen Auswirkungen im interkulturellen Vergleich*, Tübingen 2013, S. 409–435.
- Perceval-Maxwell, Michael, *The Outbreak of the Irish Rebellion of 1641*, Montreal u. a. 1994.
- Pérez Tostado, Igor, *Irish Influence at the Court of Spain in the Seventeenth Century*, Dublin 2008.
- Ders., Igor und Enrique García Hernán (Hrsg.), *Irlanda y el Atlántico Ibérico. Movilidad, participación e intercambio cultural (1580–1623)*, Valencia 2010.
- Peyer, Hans Conrad, *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter*, Hannover 1987.
- Pfister, Ulrich, *Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 42 (1992), S. 28–68.
- Piltz, Eric, *Reinheit oder Frieden? Religiöse Devianz und die Rhetorik der Gottlosigkeit in Antwerpen*, in: Alexander Kästner und Gerd Schwerhoff (Hrsg.), *Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgemeinschaften*, Konstanz 2013, S. 123–154.

- Ders., Nachbarschaft und Gemeinschaft in der Frühen Neuzeit. Studien zu Funktionsweisen organisierter Nachbarschaften am Beispiel von Coesfeld und Andernach, Diss. phil. Dresden 2015 (im Erscheinen).
- Pollard, Mary, *Dublin's Trade in Books, 1550–1800*, Dublin 1989.
- Popitz, Heinrich, *Die normative Konstruktion von Gesellschaft*, Tübingen 1980.
- Ders., *Soziale Normen*, Frankfurt am Main 2006.
- Pratt, Mary Louise, *Travel Writing and Transculturation*, London ²2007.
- Price, Jacob M., Tobacco Use and Tobacco Taxation. A Battle of Interest in Early Modern Europe, in: Jordan Goodman, Paul E. Lovejoy und Andrew Sherratt (Hrsg.), *Consuming Habits. Global and Historical Perspectives on How Cultures Define Drugs*, London und New York ²2007, S. 158–177.
- Queckbörner, Boris, *Englands Exodus. Form und Funktion einer göttlichen Erwählung im Tudor-England*, Bielefeld 2017.
- Radeke, Christian, Das ungewohnte Alte. Wahrnehmungsmuster klingender Räume in: *Kunst und Kirche* 58 (1995), S. 16–19.
- Rahden, Till van, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 139)*, Göttingen 2000.
- Ranger, Terence O., Richard Boyle and the Making of an Irish Fortune, 1588–1614, in: *Irish Historical Studies* 10 (1957), S. 257–297.
- Ders., *The Career of Richard Boyle, First Earl of Cork in Ireland, 1588–1643*, unveröffentlichte D. Phil-Thesis, Oxford 1959.
- Rau, Susanne, *Räume der Stadt. Eine Geschichte Lyons 1300–1800*, Frankfurt am Main und New York 2014.
- Dies. und Gerd Schwerhoff, Frühneuzeitliche Gasthaus-Geschichte(n) zwischen stigmatisierenden Fremdzuschreibungen und fragmentierten Geltungserzählungen, in: Gert Melville (Hrsg.), *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln, Weimar und Wien 2002, S. 181–201.
- Recio Morales, Óscar, Irish Émigré Group Strategies of Survival, Adaptation and Integration in Seventeenth- and Eighteenth-Century Spain, in: Thomas O'Connor und Mary Ann Lyons (Hrsg.), *Irish Communities in Early-Modern Europe*, Dublin 2006, S. 240–266.
- Reckwitz, Andreas, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003), S. 282–301.
- Ders., Kulturelle Differenzen aus praxeologischer Perspektive. Kulturelle Globalisierung jenseits von Modernisierungstheorie und Kulturessentialismus, in: Ilja Srubar, Joachim Renn und Ulrich Wenzel (Hrsg.), *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*, Wiesbaden 2005, S. 92–111.
- Rehberg, Karl-Siegbert, Kultur, in: Hans Joas (Hrsg.), *Lehrbuch der Soziologie*, Frankfurt am Main und New York ³2007, S. 73–105.
- Reid, Noel, *A Table of Church of Ireland Parochial Records and Copies*, Naas 1994.
- Reinhard, Wolfgang, *Papa Pius II. Prolegomena zu einer Sozialgeschichte des Papsttums*, in: Remigius Bäumer (Hrsg.), *Von Konstanz nach Trient. Festgabe für August Franzen*, Paderborn 1972, S. 261–299.
- Ders., Konfession und Konfessionalisierung in Europa, in: ders. (Hrsg.), *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang (Schriften der Philosophischen Fachbereiche der Universität Augsburg, 20)*, München 1981, S. 165–189.
- Ders., Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: *ZfH* 10 (1983), S. 257–277.

- Ders. und Heinz Schilling (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 198), Gütersloh 1998.
- Ders., *Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion, 1415–2015*, München 2016.
- Reinkowski, Maurus, *Keine Kryptoreligion, aber doch kryptoreligiös. Zur Frage einer realen Existenz von Kryptojuden und Kryptochristen im islamischen geprägten Mittelmeerraum und Nahen Osten*, in: Andreas Pietsch und Barbara Stollberg-Rilinger (Hrsg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Schriften für Reformationsgeschichte, 214), Gütersloh 2013, S. 75–98.
- Reitemeier, Arnd, *Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters. Politik, Wirtschaft und Verwaltung*, Stuttgart 2005.
- Resch, Claudia, *Verwandtschaft oder Freundschaft im Angesicht des Todes. Vmbstender am Kranken- und Sterbebett*, in: Gerhard Krieger (Hrsg.), *Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter*, Berlin 2009, S. 189–209.
- Reynolds, Andrew, *Anglo-Saxon Deviant Burial Customs*, Oxford u. a. 2009.
- Robinson, Philip, *Plantation and Colonisation. The Historical Background*, in: Frederick W. Boal und J. Neville H. Douglas (Hrsg.), *Integration and Division. Geographical Perspectives on the Northern Ireland Problem*, London und New York 1982, S. 19–47.
- Ders., *Carrickfergus, Irish Historic Town Atlas* (Bd. 2), Dublin 1986.
- Ronan, Myles V. (Hrsg.), *Archbishop Bulkeley's Visitation of Dublin, 1630*, in: *Archivium Hibernicum* 8 (1941), S. 56–98.
- Rosseaux, Ulrich, *Städte in der Frühen Neuzeit*, Darmstadt 2006.
- Ruane, Joseph, *Colonialism and the Interpretation of Irish Historical Development*, in: Marilyn Silverman und P. H. Gulliver (Hrsg.), *Approaching the Past. Historical Anthropology through Irish Case Studies*, New York 1992, S. 293–323.
- Ders. und Jennifer Todd, *The Dynamics of Conflict in Northern Ireland. Power, Conflict and Emancipation*, Cambridge 1996.
- Ders., *Ireland's Ethno-Religious Conflicts. Path Dependence and its Legacies*, in: Patrick J. Duffy und William Nolan (Hrsg.), *At the Anvil. Essays in Honour of William J. Smyth*, Dublin 2012, S. 631–652.
- Rugg, Julie, *The Origins and Progress of Cemetery Establishment in Britain*, in: Glennys Howarth und Peter Jupp (Hrsg.), *The Changing Face of Death. Historical Accounts of Death and Disposal*, Basingstoke 1997, S. 105–119.
- Rupp, E. Gordon, *William Bedell, 1571–1642*, Cambridge 1972.
- Rüther, Stefanie, *Prestige und Herrschaft. Zur Repräsentation der Lübecker Ratsherren in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köln u. a. 2003.
- Ryan, Salvador, *Steadfast Saints or Malleable Models? Seventeenth-Century Irish Hagiography Revisited*, in: *The Catholic Historical Review* 91 (2005), S. 251–277.
- Sabeau, David W., *Property, Production and Family in Neckarhausen*, Cambridge 1990.
- Ders., *Kinship in Neckarhausen, 1700–1870*, Cambridge 1998.
- Safley, Thomas M. (Hrsg.), *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, Leiden 2011.
- Schilling, Heinz (Hrsg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 195), Gütersloh 1985.
- Ders., *Die frühneuzeitliche Konfessionsmigration*, in: Klaus J. Bade (Hrsg.), *Migration in der europäischen Geschichte seit dem späten Mittelalter*, Osnabrück 2002, S. 67–89.
- Ders., *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, Berlin 2009.

- Schlögl, Rudolf, Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit, in: *Geschichte und Gesellschaft* 34 (2008), S. 155–224.
- Schlumbohm, Jürgen, Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 23 (1997), S. 647–663.
- Ders. und Christophe Duhamelle (Hrsg.), *Eheschließungen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts. Muster und Strategien* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 197), Göttingen 2003.
- Schmitz-Esser, Romedio, *Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers*, Ostfildern 2014.
- Schneider, Wolfgang, *Aspectus Populi. Kirchenräume der katholischen Reform und ihre Bildordnungen im Bistum Würzburg* 1999, S. 61–65.
- Schnicke, Falko, Terminologie, Erkenntnisinteresse, Methode und Kategorien. Grundfragen intersektionaler Forschung, in: ders. und Christian Klein (Hrsg.) *Intersektionalität und Narratologie. Methoden – Konzepte – Analysen* (Schriftenreihe Literaturwissenschaft, 91), Trier 2014, S. 1–32.
- Schröder, Hans-Christoph, *Englische Geschichte*, München 2015.
- Schul, Susanne und Mareike Böth, *Abenteuerliche ‚Überkreuzungen‘. Vormoderne intersektional*, in: dies. und Michael Mecklenburg (Hrsg.), *Abenteuerliche ‚Überkreuzungen‘. Vormoderne intersektional* (Aventiuren, 12), Göttingen 2017, S. 9–39.
- Schüller, Karin, *Irish Migrant Networks and Rivalries in Spain, 1575–1659*, in: Thomas O’Connor und Mary Ann Lyons (Hrsg.), *Irish Migrants in Europe after Kinsale, 1602–1820*, Dublin 2003, S. 88–103.
- Schulze, Winfried (Hrsg.), *Die ständische Gesellschaft des 16./17. Jahrhunderts als Problem von Statik und Dynamik*, in: ders. (Hrsg.), *Ständische Gesellschaft und Mobilität* (Schriften des Historischen Kollegs, 12), München 1988, S. 53–72.
- Ders., *Annäherungen an den Menschen in der Geschichte* (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 2), Berlin 1996.
- Schunka, Alexander, *Konfession, Staat und Migration in der Frühen Neuzeit*, in: Jochen Oltmer (Hrsg.), *Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jahrhundert*, Berlin 2015, S. 117–169.
- Schwartz, Stuart B., *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New Haven 2008.
- Schwerhoff, Gerd, *Devianz in der alteuropäischen Gesellschaft. Umriss einer historischen Kriminalitätsforschung*, in: *ZHF* 19 (1992), S. 385–414.
- Ders., *Sakralitätsmanagement. Zur Analyse religiöser Räume in der Frühen Neuzeit*, in: Susanne Rau und Gerd Schwerhoff (Hrsg.), *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, Hamburg 2008, S. 38–68.
- Ders. und Susanne Rau, *Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit. Überlegungen zu Leitbegriffen und Themen eines Forschungsfeldes*, in: dies. (Hrsg.), *Zwischen Gotteshaus und Taverne*, Köln, Weimar und Wien 2008, S. 11–52.
- Ders., *Die ‚Policy‘ im Wirtshaus. Frühneuzeitliche Soziabilität im Spannungsfeld herrschaftlicher Normsetzung und gesellschaftlicher Interaktionspraxen*, in: Gert Melville und Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.), *Dimensionen institutioneller Macht. Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart*, Köln 2012, S. 177–193.
- Ders., *Transzendenz ohne Gemeinsinn? Ein religiöser ‚Überfüller‘ im 17. Jahrhundert*, in: André Brodocz et al. (Hrsg.), *Die Grundlegung politischer Ordnung. Festschrift für Hans Vorländer*, Wiesbaden 2014, S. 45–62.

- Ders. und Eric Piltz (Hrsg.), *Gottlosigkeit und Eigensinn. Religiöse Devianz im konfessionellen Zeitalter*, Berlin 2015.
- Ders., *Köln im Ancien Régime, 1686–1794 (Geschichte der Stadt Köln, 7)*, Köln 2017.
- Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven 1990.
- Scribner, Bob, *Preconditions of Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Germany*, in: ders. und Ole Peter Grell (Hrsg.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge 1996, S. 32–47.
- Ders., *Religion and Culture in Germany (1400–1800)*, Leiden u. a. 2001.
- Shammas, Carole, *The Pre-industrial Consumer in England and America*, Oxford 1990.
- Sheehan, Anthony, *Irish Towns in a Period of Change, 1558–1625*, in: Ciaran Brady und Raymond Gillespie (Hrsg.), *Natives and Newcomers. Essays on the Making of Irish Colonial Society, 1534–1641*, Dublin 1986, S. 93–119.
- Siebenhüner, Kim, *Things That Matter. Zur Geschichte der materiellen Kultur in der Frühneuzeitforschung*, in: *ZfH* 42 (2015), S. 373–409.
- Signori, Gabriela, *Einheit in Vielfalt? Annäherungen an den ‚vorreformatorischen‘ Kirchenraum*, in: Susanne Wegmann und Gabriele Wimböck (Hrsg.), *Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit*, Korb 2007, S. 215–234.
- Simms, Katharine, *Guesting and Feasting in Gaelic Ireland*, in: *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 108 (1978), S. 67–100.
- Simon, Thomas, *„Gute Policey“. Ordnungsbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, 170)*, Frankfurt am Main 2004.
- Slack, Paul, *The Making of English Social Policy, 1577–1631*, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 39 (1980), S. 1–22.
- Smith, Anthony D., *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover, NH 2000.
- Smyth, William J., *Making the Documents of Conquest Speak. The Transformation of Property, Society, and Settlement in Seventeenth-Century Counties Tipperary and Kilkenny*, in: Marilyn Silverman und P. H. Gulliver (Hrsg.), *Approaching the Past. Historical Anthropology Through Irish Case Studies*, New York 1992, S. 236–290.
- Sörries, Reiner, *„Kirchhof“ oder Coemeterium? Anmerkungen zum mittelalterlichen Friedhof, zu den Sonderfriedhöfen und zur Auslagerung vor die Stadt*, in: Norbert Fischer und Markwart Herzog (Hrsg.), *Nekropolis. Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden*, Stuttgart 2005.
- Spannhoff, Christof, *Leben ohne die Toten. Konfliktaustrag und Kompromissfindung im Kontext der Begräbnisplatzverlegungen im Kreis Tecklenburg (1780–1890)*, Münster 2014.
- Spohnholz, Jesse, *The Tactics of Toleration. A Refugee Community in the Age of Religious Wars*, Newark, NJ 2011.
- Ders. und Gary K. Waite (Hrsg.), *Exile and Religious Identity, 1500–1800 (Religious Cultures in the Early Modern World, 18)*, London 2014.
- Stalley, Roger, *The 1562 Collapse of the Nave and its Aftermath*, in: Kenneth Milne (Hrsg.), *Christ Church Cathedral, Dublin. A History*, Dublin 2000, S. 218–236.
- Stehr, Nico, *Die Moralisierung der Märkte. Eine Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main 2007.
- Stewart, Frances und Armin Langer, *Horizontal Inequalities. Explaining Persistence and Change*, in: Frances Stewart (Hrsg.), *Horizontal Inequalities and Conflict. Understanding Group Violence in Multiethnic Societies*, Basingstoke und New York 2008, S. 54–82.
- Stollberg-Rilinger, Barbara, *Einleitung*, in: dies. und Thomas Weller (Hrsg.), *Wertekonflikte – Deutungskonflikte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 19.–20. Mai 2005*, Münster 2007, S. 9–20.

- Dies., Einleitung, in: dies. und Andreas Pietsch (Hrsg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 214), Heidelberg 2013, S. 9–26.
- Dies., *Die Frühe Neuzeit – eine Epoche der Formalisierung?*, in: Andreas Höfele, Jan-Dirk Müller und Wulf Oesterreicher (Hrsg.), *Die Frühe Neuzeit. Revisionen einer Epoche*, Berlin 2013, S. 3–28.
- Stolleis, Michael, *Was bedeutet Normdurchsetzung bei Policeyordnungen der Frühen Neuzeit?*, in: Richard H. Helmholz, Paul Mikat, Jörg Müller und Michael Stolleis (Hrsg.), *Grundlagen des Rechts. Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag*, Paderborn 2000, S. 739–757.
- Tait, Clodagh, *Death, Burial and Commemoration in Ireland, 1550–1650*, Basingstoke und New York 2000.
- Dies., *Irish Images of Jesus, 1550–1650*, in: *Church Monuments* 16 (2001), S. 44–57.
- Dies., *Colonising Memory. Manipulations of Death, Burial and Commemoration in the Career of Richard Boyle, First Earl of Cork (1566–1643)*, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy, Section C*, 101 (2001), S. 107–134.
- Dies., „A Trusty and Wellbeloved Servant“. *The Career and Disinterment of Edmond Sexton of Limerick, d. 1554*, in: *Archivium Hibernicum* 56 (2002), S. 51–64.
- Dies., „As Legacie upon my Soule“. *The Wills of the Irish Catholic Community, c.1550–1660*, in: Robert Armstrong und Tadhg Ó hAnnracháin (Hrsg.), *Community in Early Modern Ireland*, Dublin 2006, S. 179–198.
- Tarlow, Sarah, *Ritual, Belief and the Dead in Early Modern Britain and Ireland*, Cambridge 2011.
- Teuscher, Simon, *Bekannte – Klienten – Verwandte. Soziabilität und Politik in der Stadt Bern um 1500*, Köln, Weimar und Wien 1998.
- Thiessen, Hillard v., *Korruption und Normenkonkurrenz. Zur Funktion und Wirkung von Korruptionsvorwürfen gegen die Günstling-Minister Lerna und Buckingham in Spanien und England im frühen 17. Jahrhundert*, in: Jens Ivo Engels, Andreas Fahrmeir und Alexander Nützenadel (Hrsg.), *Geld – Geschenke – Politik. Korruption im neuzeitlichen Europa*, München 2009, S. 91–120.
- Ders., *Diplomatie und Patronage. Die spanisch-römischen Beziehungen 1605–1621 in akteurszentrierter Perspektive*, Epfendorf 2010.
- Ders., *Das Sterbebett als normative Schwelle. Der Mensch in der Frühen Neuzeit zwischen irdischer Normenkonkurrenz und göttlichem Gericht*, in: *HZ* 295 (2012), S. 625–659.
- Ders., *Normenkonkurrenz. Handlungsspielräume, Rollen, normativer Wandel und normative Kontinuität vom späten Mittelalter bis zum Übergang zur Moderne*, in: ders. und Karsten (Hrsg.), *Normenkonkurrenz in historischer Perspektive* (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 50), Berlin 2015, S. 241–286.
- Ders., *Das Zeitalter der Ambiguität. Vom Umgang mit Werten und Normen in der Frühen Neuzeit*, Köln 2021.
- Thomas, Keith, *Cleanliness and Godliness in Early Modern England*, in: Anthony Fletcher und Peter Roberts (Hrsg.), *Religion, Culture and Society in Early Modern Britain. Essays in Honour of Patrick Collinson*, Cambridge 1994, S. 57–83.
- Tippelskirch, Xenia v., *Intersektionale Betrachtungen der Frühen Neuzeit – ein Kommentar*, in: Matthias Bähr und Florian Kühnel (Hrsg.), *Verschänkte Ungleichheit. Praktiken der Intersektionalität in der Frühen Neuzeit* (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 56), Berlin 2018, S. 359–372.
- Thlusty, B. Ann, *Bacchus und die bürgerliche Ordnung. Die Kultur des Trinkens im frühneuzeitlichen Augsburg*, Augsburg 2005.
- Dies., *Crossing Gender Boundaries. Women as Drunkards in Early Modern Augsburg*, in: Sibylle Backmann (Hrsg.), *Ehrkonzepte in der frühen Neuzeit*, Köln 1998, S. 185–198.
- Townshend, Dorothea, *The Life and Letters of the Great Earl of Cork*, London 1904.

- Truant, Cynthia Maria, *The Rites of Labor. Brotherhoods of Compagnonnage in Old and New Regime France*, Ithaca u. a. 1995.
- Tyacke, Nicholas, *Anti-Calvinists. The Rise of English Arminianism, c. 1590–1640*, Oxford 1986.
- Ulbricht, Claudia, Shulamit und Margarete. *Macht, Geschlecht und Religion in einer ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts* (Aschkenas. Beihefte, 4), Köln, Weimar und Wien 1999.
- Dies., *Ständische Ungleichheit und Geschlechterforschung*, in: Marian Füssel und Thomas Weller (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit und ständische Gesellschaft. Theorien und Debatten in der Frühneuzeitforschung* (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit, 15/1), Frankfurt am Main 2011, S. 85–104.
- Dies., Hans Medick und Angelika Schaser (Hrsg.), *Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven* (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 20), Köln, Weimar und Wien 2012.
- Veer, Peter van der, *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley u. a. 1994.
- Vries, Jan de, *European Urbanization 1500–1800*, London 1984.
- Walgenbach, Katharina, „Die weiße Frau als Träger deutscher Kultur“. *Koloniale Diskurse über Geschlecht, „Rasse“ und Klasse im Kaiserreich*, Frankfurt am Main 2005.
- Dies., *Intersektionalität als Analyseperspektive heterogener Stadträume*, in: Elli Scambor und Fränk Zimmer (Hrsg.) *Die intersektionelle Stadt. Geschlechterforschung und Medien an den Achsen der Ungleichheit*, Bielefeld 2012, S. 81–92.
- Dies., Gabriele Dietze, Antje Hornscheidt und Kerstin Palm (Hrsg.), *Gender als interdependente Kategorie*, in: dies. (Hrsg.), *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, Opladen 2007, S. 23–64.
- Walsham, Alexandra, *Church Papists. Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England*, London 1993.
- Dies., *Charitable Hatred. Tolerance and Intolerance in England 1500–1700*, Manchester 2006.
- Dies., *The Reformation of the Landscape. Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford 2011.
- Dies., *Zu Tisch mit Satansjüngern. Geistliche und weltliche Soziabilität im nachreformatorischen England*, in: Andreas Pietsch und Barbara Stollberg-Rilinger (Hrsg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte, Bd. 214), Heidelberg 2013, S. 285–313.
- Dies., *Beads, Books and Bare Ruined Choirs. Transmutations of Ritual Life*, in: dies. (Hrsg.), *Catholic Reformation in Protestant Britain*, Surrey 2014, S. 369–398.
- Walther, Gerrit, *Humanismus und Konfession*, in: ders. und Notker Hammerstein (Hrsg.), *Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche*, Göttingen 2000, 113–127.
- Ders., *Konfession und ‚sprezzatura‘. Aspekte des europäischen Späthumanismus*, in: Alois Schmid (Hrsg.), *Die Anfänge der Münchner Hofbibliothek unter Herzog Albrecht V.* (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, Beiheft 37), München 2009, S. 10–27.
- Walvin, James, *Fruits of Empire. Exotic Produce and British Taste, 1660–1800*, Basingstoke und London 1997.
- Webb, John J., *The Guilds of Dublin*, Dublin 1929.
- West, Candace und Don Zimmerman, *Doing Gender*, in: *Gender and Society* 1 (1987), S. 125–151.
- Dies. und Sarah Fenstermaker, *Doing Difference*, in: *Gender and Society* 9 (1995), S. 8–37.
- Whyte, John, *Interpreting Northern Ireland*, New York 1990.
- Williamson, Tom, *Inigo's Stones. Inigo Jones, Royal Marbles and Imperial Power*, Kibworth 2012.
- Withington, Phil, *Intoxicants and the Early Modern City*, in: Steve Hindle, Alexandra Shepard und John Walter (Hrsg.), *Social Relations and Social Change in Early Modern England*, Woodbridge 2013, S. 135–163.
- Wohlrab-Sahr, Monika, *Über den Umgang mit biographischer Unsicherheit – Implikationen der ‚Modernisierung der Moderne‘*, in: *Soziale Welt* 43 (1992), S. 217–236.

Wright, William Ball, *The Ussher Memoirs*, Dublin 1889.

Wrightson, Keith, *Alehouses, Order and Reformation in Rural England 1590–1660*, in: Stephen Yeo und Eileen Yeo (Hrsg.), *Popular Culture and Class Conflict 1590–1914*, Brighton 1981, S. 1–27.

Wüst, Wolfgang (Hrsg.), *Die gute Policey im Reichskreis. Zur frühmodernen Normensetzung in den Kernregionen des Alten Reiches (Bd. 1–6)*, Berlin und Erlangen 2001–2013.

Zagorin, Perez, *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, MA 1990.

Zander, Sylvina, Von ‚Schinderkuhlen‘ und ‚Elendsecken‘. Das unehrliche Begräbnis vom 16. bis ins 19. Jahrhundert, in: Markwart Herzog und Norbert Fischer (Hrsg.), *Nekropolis. Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden*, Stuttgart 2005, S. 109–124.

Zaret, David, *Petitioning Places and the Credibility of Opinion in the Public Sphere*, in: Beat Kümin (Hrsg.), *Political Space in Pre-industrial Europe*, Aldershot 2009, S. 175–195.

2 Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen

- Abb. 1: John Speed, Karte Dublins, London 1610, Nachdruck 1887. Das Kirchspiel St. John the Evangelist befindet sich nördlich der Christ Church Cathedral (Nr. 35 in der Mitte der Karte). British Library, Creative Commons. — **23**
- Abb. 2: Willem Janszoon Blaeu, *Hibernia regnum vulgo Ireland*, in: ders., *Atlas Maior*, Bd. 6, Buch 13, Amsterdam 1662, unpaginiert. — **28**
- Abb. 3: Die plantations des 16. und 17. Jahrhunderts. Karte aus: Gillespie, *Seventeenth-Century Ireland*, xi. — **29**
- Abb. 4: Das Grab Catherine Boyles in der St. Patrick's Cathedral. Zeichnung von Thomas Dineley (1681), National Library of Ireland, Dublin, MS 392, 18. — **56**
- Abb. 5: Das Grab Catherine Boyles an seinem heutigen Standort. Fotografiert von Andreas F. Borchert, Creative-Commons-Lizenz [URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dublin_St._Patrick%27s_Cathedral_Nave_Boyle_Monument_2012_09_26.jpg, abgerufen am 25.07.2022] — **56**
- Abb. 6: Carrickfergus in der Provinz Ulster mit beehive huts in gälischer Bauweise. The National Archives, London, MPF 1/98. — **93**
- Abb. 7: John Speed, Karte Dublins, London 1610, Nachdruck 1887. British Library, Creative Commons. — **158**
- Abb. 8: Die Christ Church Cathedral in Dublin. Zeichnung von Thomas Dineley (1681), National Library of Ireland, Dublin, MS 392, 25. — **160**
- Abb. 9: Die Gaststätte Hell, Grundriss aus dem Jahr 1701. Representative Church Body Library, Dublin, C.6.3.6.3 — **179**
- Abb. 10: Die Christ Church Cathedral und die angrenzenden Kirchspiele St. John und St. Michael. Die Gaststätte Hell befindet sich im Süden der Kathedrale (Pfeil). Gedruckte Karte mit handschriftlichen Ergänzungen, frühes 18. Jahrhundert. National Archives of Ireland, Dublin, M 2533. — **180**
- Abb. 11: Die Kirche St. John the Baptist in Limerick nach den Umbauten durch Edmund Sexton. Zeichnung von Thomas Dineley (1681), National Library of Ireland, Dublin, MS 392, 132. — **220**
- Tab. 1: Richard Boyles Kinder und deren Ehepartnerinnen und -partner — **66**
- Tab. 2: Amtszeiten der englischen Vizekönige in Irland, 1599–1651. — **112**
- Tab. 3: Gaststätten in der Krypta der Christ Church Cathedral und ihre Betreiber — **174**
- Tab. 4: Testamente in Dublin lebender englischer Immigrantinnen und Immigranten, 1580–1650 — **207**
- Tab. 5: (im Anhang) Testamentarische Verfügungen aus den Grafschaften Meath, Kilkenny, Waterford und Dublin, 1570–1641 — **304**

3 Testamente, 1570–1641

Tab. 5: Testamentarische Verfügungen aus den Grafschaften Meath, Kilkenny, Waterford und Dublin, 1570–1641, chronologisch geordnet. Aufgeführt sind alle Testamente, die im Hinblick auf den gewünschten Bestattungsort Angaben enthalten. Ausgewertete Bestände: NAI, RC [Record Commission], 5/2: Dublin, 5/3–4: Kilkenny, 5/7–9, 10/9: Meath, NAI, T 1–16459, insb. T 12622: Waterford, TNA, PROB [Prerogative Court of Canterbury]: Dublin. Vgl. GRIFFITH, Calendar of Inquisitions. Örtliche Zuordnung auf Grundlage der archivischen Findmittel, daher vereinzelt Abweichungen.

Datum	Testator/in	Wohnort	Gewünschtes Grab
10.08.1570 NAI, RC 10/9, 335	Nicholas Hollywood	Artane, Co. Dublin	lokale Pfarrkirche „amongst other my Ancestors and friends“
11.01.1573 NAI, RC 5/9, 83 NAI, RC 10/9, 225	Walter Goldinge	Piercetown, Co. Meath	lokale Pfarrkirche „where my ffather was buried“
20.05.1583 NAI, T 12622/1	Patrick Comerford	Waterford	„ine Christe Church nere the Greate stone where my ffather [and] grand father were buried“
23.12.1584 NAI, RC 10/9, 390	Matthew Dawdall	Co. Meath	„[in] Saint Patricks Chapel of Drogheda where my ffather and Mother are buried“
01.11.1585 NAI, RC 5/5, 477	Nicholas Ley	Waterford	„my body to bee buried at Waterford in Christ Church“
08.02.1586 NAI, RC 10/9, 354	Symon Barnewell	Kilrue, Co. Meath	in „Kilbrewe“ [wahrscheinlich Kilrue] gelegene Pfarrkirche
12.06.1587 NAI, RC 10/9, 258	Walter Delahia	Dunshaughlin, Co. Meath	lokale Pfarrkirche „by my ffather“
06.02.1588 TNA, PROB 11/ 72/126	Thomas Genison	Dublin	„my bodie to be buried in the Cathedrall Church“ [Christ Church Cathedral, Dublin]
20.05.1593 NAI, RC 5/8, 71	Robert Dillon	Riverston, Co. Meath	„my body be buried by my ancestors in Taraghe [Tara]“
04.09.1593 NAI, RC 5/9, 224 NAI, RC 10/9, 554	Richard Sedgreve	Killegland, Co. Meath	„my bodie to be buried in the chancell of my p[ar]ish church or chapple of Kille-glan“
06.10.1601 NAI, RC 5/4, 261	Peter Butler FitzThomas	Co. Kilkenny	„in St. Kennyes church there at my father“
26.01.1603 NAI, RC 5/5, 805	Edward Rothe	Kilkenny	„my body to be buryed in St. Maryes Church in my fathers monument“

Datum	Testator/in	Wohnort	Gewünschtes Grab
Archivsignatur			
13.07.1606 TNA, PROB 11/ 108/108	Christopher Percivall	Dublin	„soe neare wheare the bodie of my mother lies buried [...] as may be“ [evtl. Überführung nach England]
01.07.1610 NAI, RC 5/7, 149	John Lye	Rathbride, Co. Kildare	lokale Pfarrkirche
23.03.1612 NAI, RC 5/2, 91	John Talbot	Castlering, Co. Louth	„in the p[ar]ish church of Gareston [Garristown, Co. Dublin] in the Tombe there builded [!] by Dame Maude Plunckett“
02.11.1612 NAI, RC 5/5, 763	Henry Shee	Kilkenny	lokale Pfarrkirche „where both my wives deceased are buried“
15.02.1616 NAI, RC 5/4, 71	John Rochford	Killarney, Co. Kilkenny	„in my father’s buriall“ in Cloghan, King’s County
01.1617 NAI, RC 5/4, 27	Paul Strange	Waterford	„I will that my body be buried in Christ Church in the buryall which I bought of John Booth“
27.12.1619 NAI, RC 5/2, 242	Richard Walsh	Oldcourt, Co. Wicklow	„my boddie to be buried amongst my ancestors in the parish Church of Tully [Co. Dublin]“
17.01.1620 NAI, RC 5/2, 379	Nicholas Hollewood	Artane, Co. Dublin	lokale Pfarrkirche
15.12.1620 NAI, RC 5/8, 24	Christopher Nugent	Moyrath, Co. Meath	„in the Church of Lagmon by my ancestors“
15.01.1621 NAI, T 12622/3	Richard Aylwarde	Waterford	„in the buriall of my ancestors“
10.07.1622 NAI, RC 5/5, 748	Jamer Archer FitzMartin	Kilkenny	„in St Patricks Church [Kilkenny] in the grave [...] where my father is buried“
[12.1622] NAI, RC 5/7, 42	William Dongan	Dublin	„my body to bee buried in Sainte Johns church in Dublin by my ffather and Mother“
08.01.1623 TNA, PROB 11/ 141/14	William Massam	Dublin	„my bodie to be buried [in the] maine place of St Patrickes Church“
10.03.1624 NAI, T 12622/6	John Browne Fitz-George	Waterford	„buried with [my] ancestors in St. John [the] Evangelyst Church [in Waterford]“

Datum	Testator/in	Wohnort	Gewünschtes Grab
<i>Archivsignatur</i>			
07.02.1625 NAI, RC 5/2, 274	Thomas White	Ward, Co. Dublin	„my body to be buried in St. Audowings church [St. Audoen] within the Cittie of Dublin by my parents“
06.04.1626 NAI, RC 5/5, 737	Fowlke (?) Denn	k. A.	Pfarrkirche in „ffidowne“ [Fiddown]
28.11.1628 NAI, RC 5/2, 605	Francis Aungiers Baron Longford	k. A.	„I will my body bee buried in the little Chapple neere my dwelling house in Dublin“
02.03.1629 NAI, T 9245	Thomas Bateson	Dublin	„my bodie to be buried in the Cathedrall Church of the blessed Trinitie“ [Christ Church Cathedral in Dublin]
12.07.1629 NAI, T 12622/27	John Sherlock Fitz-George	Waterford	„buried with his fathers ancestors in S. Nicholas is [!] Chappell nere [the] Cathedral Choir in Waterford“
30.07.1629 NAI, T 12622/30	Henry Walsh	Waterford	„buried in Christ Church Cathedrall [Waterford] in father & Grandfather burial“
26.10.1629 NAI, RC 5/8, 505	Thomas Hamlyn	Smithiston, Co. Meath	„my body to bee buried in our ladies churche of Julianston in my Grandfathers grave“
27.08.1630 NAI, T 12622/33	Robert Walsh	Waterford	„buried in [my] Ancestors Buriall in our Lady Chapell in Christ Church [Waterford]“
05.01.1631 NAI, RC 5/9, 28	Richard Reade	Derryconor, Co. Meath	lokale Pfarrkirche
20.08.1631 NAI, RC 5/5, 527	Walter Cottell	New Ross, Co. Wexford	„a restinge place where it shall seeme beste to his heavenly Majestie“
15.07.1632 NAI, RC 5/9, 360	Gerald Aylemer	Donadea, Co. Kildare	„in the Chappell of the Church of Donada with my wife Julia Nugent“
08.12.1634 NAI, RC 5/5, 569	Richard Watson	Kilkenny	lokale Pfarrkirche „in chann-cell therof where my monument is“
23.07.1635 TNA, PROB 11/ 168/456	Humphrey Rawlins	Dublin	„in the p[ar]ish Church or Church yarde of St Brides“
25.08.1635 NAI, RC 5/8, 189	Thomas Plunckett	Newton, Co. Meath	lokale Pfarrkirche in Girly, Co. Meath

Datum	Testator/in	Wohnort	Gewünschtes Grab
<i>Archivsignatur</i>			
23.03.1636 TNA, PROB 11/ 170/327	John Warnett	Dublin	lokale Pfarrkirche [Kirchhof]
31.03.1636 NAI, RC 5/2, 489	Walter Ussher	Dublin	„by my father in St John's Church in Dublin“
13.04.1636 NAI, RC 5/5, 650	Edmund Butler FitzRichard	Paulstown, Co. Kilkenny	„in St Kennyes Church at Kilkenny where my antecessors are use to be buried“
1637 NAI, T 770	John Fleminge	Dublin (Oxmantown)	lokale Pfarrkirche „by the rest of my friends“
16.04.1638 NAI, RC 5/2, 494	Edward Wingfield	k. A.	„my body to bee interred in Christian buriall att pouere Courte“ [Powerscourt, Co. Wicklow]
15.11.1639 TNA, PROB 11/ 185/92	Thomas Robinson	Kilmainham, Co. Dublin	lokale Pfarrkirche
26.01.1641 TNA, PROB 11/ 185/92	Elizabeth Rawson	Dublin	lokale Pfarrkirche in Dublin bzw. Überführung nach England
o. D. NAI, RC 5/8, 385	Edward Dowdall	Athlumney, Co. Meath	„in the p[ar]ishe church of Athlumney by James Dowdall“
o. D. NAI, RC 5/2, 614	Thomas Dufie	Co. Dublin	„And my body to bee buried [in] Pecters Church“ [St. Peter, Ort unbekannt]
o. D. NAI, RC 5/5, 451	William Purcell Fitz-Redmond	Esker, Co. Kilkenny	„in the Tombe or buriall place of my father and ancesstors“ in der lokalen Pfarrkirche

Orts- und Personenregister

- Abbot, George 74
Alleyne, George 89
Annesley, Francis 83
Antrim 146, 247
Antwerpen 120, 237
Archbold, Matthew 216
Ardfert, Diözese 38
Ards 27
Armagh 34, 35, 47–49, 95, 122, 125, 162, 163, 245, 248
Arthur, Thomas 122, 123, 125
Atherton, John 165, 166, 172, 203–209, 212, 213
Aylemer, Gerald 225
Aylwarde, Richard 225
Ayrshire 35
Babington, Brutus (1558–1611) 121
Ballymore 238, 254
Bandon 68, 70, 71, 75, 174
Bangor 126
Barret, Edmond 84
Barry, David, Viscount Barrymore 65, 66, 68
Bateson, Thomas 122
Bauer, Thomas 11–13, 218, 251
Bayly, Lewis 126
Beamond, Honorah 247
Beaumont, Thomas 73
Bedell, William 1, 126, 185, 216, 217
Belfast 20, 247
Bellarmin, Robert 122, 135
Bellow, James 169
Bernard, Nicholas 206
Berwick-upon-Tweed 45
Bideford 81
Bishop, Michael 205
Bishopps, Rose 118
Black Abbey, Dominikanerkloster 210
Blackburne, Edward 161
Blount, Charles, Baron Mountjoy 31, 43, 112
Bordeaux 38, 102, 117, 119, 135
Bottigheimer, Karl S. 151
Bourke, John 265
Boyle, Alice 63, 65, 66
Boyle, Catherine 66, 73
Boyle, Catherine, geb. Fenton 55–62, 81, 96
Boyle, Francis 63, 64, 66, 76, 78
Boyle, Joan 66, 96
Boyle, John 58, 81, 185
Boyle, Lewis 66, 72, 73, 99
Boyle, Mary 63, 66
Boyle, Richard (1566–1643) 19, 28, 51–100, 174, 175, 213, 224–226, 258
Boyle, Richard (1612–1698) 66
Boyle, Robert 63–66, 78, 81
Boyle, Roger 63, 66
Boyle, Sarah 66
Bramhall, John 127, 150–157, 162, 165, 167, 170–172, 175, 178, 182–188, 190, 193, 194, 196, 199, 200, 211, 217
Brathwait, Richard 187, 188, 193, 194, 260
Brigida 120, 122
Briskett, Ludovic 223
Bristol 118, 120
Buck, Davin 249
Buda 145
Bulkeley, Lancelot (ca. 1568–1650) 163, 173
Bullock, John 167–174, 177, 178, 196
Burke, Richard, Earl of Clanricarde 144–145
Butler, Edmund 146, 147
Butler, James, Earl of Ormond 67
Calvert, George, Lord Baltimore 80, 88
Calvin, Jean 53
Cambridge 38, 52, 101, 151, 191
Campbell, Archibald, Marquess of Argyll 123
Canny, Nicholas 54
Canterbury 1, 21, 53, 73, 74, 83, 151, 207
Carew, George, Earl of Totnes 58, 79
Carew, Robert 64
Carey, George 58
Carrickfergus 93, 147
Carrick-on-Suir 139
Carrigaline 84
Cary, Henry, Viscount Falkland 44, 112, 129
Casey, William 84
Cashel 123
Castlederg 92
Castlemartin 248
Caulfield, Toby 248
Cavan 34, 47, 91, 95, 225, 250
Cecil, Robert, Earl of Salisbury 32, 85, 86, 103, 104, 106, 111
Cecil, William 27
Challoner, Luke 122

- Champyn, Alice 249
 Chapman, John 81
 Charlemont, Festung 48, 49, 245
 Cheshire 188
 Chester 120, 205
 Chichester, Arthur 34, 36, 43, 107–113, 129, 130, 183
 Chillingworth, William 123
 Ciarán von Clonmacnoise 235
 Cicero, Marcus Tullius 123
 Clare 210
 Clark, Peter 175
 Clonmacnoise 119
 Clonmel 248
 Coke, John 102, 113, 127, 175
 Coleraine 34
 Colgan, John 122, 125
 Columban 120, 122
 Comerford, Patrick 211
 Connacht 26, 29–31
 Connell, Derby 219, 220
 Conway, Edward 122, 145
 Cork 28, 42, 51, 58, 67, 76, 84, 88, 107, 117, 119, 120, 175, 184, 215
 – Ursulinenkloster 236
 Coventry, Thomas 55
 Cromlin 168
 Crosby, Patrick 84
 Culmore, Festung 34
 Cumberland, Earl of 52, 74
 Cusack, Thomas 223, 237
 Davies, John 33, 34, 40, 91
 de Courcy, John 92
 de Granada, Luis 124
 de Villegas, Alfonso 125
 Dent, Daniel 208
 Derg, Fluss 92
 Derry 34, 57, 111, 121, 127, 211
 Devereux, Walter, Earl of Essex 30, 112, 133, 134, 146–148
 Dillon, Robert 224
 Donada 225
 Donegal 33, 34, 120, 210, 215
 – Purgatorium des heiligen Patrick 235, 237
 Dongan, William 212
 Dorset 80
 Douai 101, 102, 108, 120, 234
 Drogheda 128
 Dublin 2, 16–34, 39–44, 49, 53, 57, 58, 59, 68, 73, 82, 83, 91, 103, 106–113, 117–120, 126, 128–130, 133, 142, 144, 151, 153, 156–159, 163–170, 173, 175–177, 183–186, 193, 195, 198, 199, 203, 207, 208, 210, 213, 214, 222, 223, 226, 233, 234, 237–243, 245, 249, 251, 254, 258
 – Abtei St. Thomas 165
 – Blakeney's Inn 241
 – Christ Church Cathedral 24, 114, 150–167, 170, 171, 173–186, 189, 190, 193, 196, 198–201, 207, 211, 212, 226, 237, 239, 244, 260, 261
 – Cork House 51, 60, 68, 76
 – Court of Common Pleas 182
 – Erzdiözese 24
 – Four Courts 178
 – Grafschaft 23, 233
 – Oxmantown 171, 212, 240
 – Parlament 30, 40, 41, 44–49, 89, 103, 115, 116
 – St. Audoen 211, 239–241, 254
 – St. Bride 207
 – St. James 207
 – St. John the Evangelist 23–25, 60, 76, 159–167, 169, 171, 178, 197, 200, 203, 205, 206, 208, 211, 212, 231, 239, 240, 245, 254
 – St. Mary del Dam 224
 – St. Michael 239
 – St. Michan 173, 212
 – St. Patrick's Cathedral 24, 55, 96, 162, 215, 225, 235, 239
 – St. Patrick's Well 235
 – St. Werburgh 163, 168
 – Trinity College 19, 22–24, 39, 89, 101, 108, 109, 114, 122, 129, 159, 235
 Dungannon 95
 Dungarvan 224
 Dunsoghly Castle 234
 Dutton, Thomas 104
 Duve, Thomas 10
 Edinburgh 35, 126
 Elisabeth I. 18, 27, 30, 42, 77, 234
 Emich, Birgit 10
 England 16, 19, 26, 27, 29, 30–34, 41, 43–47, 58, 68, 75, 76, 79–88, 97–99, 116, 125, 126, 129, 139, 140, 145, 147, 148, 151, 153–156, 159, 186, 191, 193, 194, 198, 201, 206–208, 212, 234, 245, 258–260, 263

- English, Patrick 169
 Ennis, Franziskanerabtei 210
 Erwin, Edward 249
 Eton 64, 65, 81
 Fawkes, Guy 184
 Feiritéir, Piaras 70, 78, 84
 Fenton, Alice 69
 Fenton, Geoffrey 58, 62
 Fermanagh 34, 249
 Ferns 136
 FitzGeorge, John Brown 224
 FitzGeorge, John Sherlock 205
 FitzGerald, George, Earl of Kildare 66, 67, 78
 FitzMartin, James Archer 211
 Fitzsimon, Henry 242
 FitzWilliam, Garrett 70, 84
 Flandern 242
 Fleminge, Thomas 212
 Ford, Alan 115
 Fore 223
 Frankfurt am Main 120
 Frankreich 101, 117, 119, 135, 232, 233
 Frijhoff, Willem 4, 216
 Galway 30, 38, 144, 145, 223
 Gaydon, Edward 167–178, 196, 197
 Gaydon, Hester 173
 Gaydon, John 172
 Gaydon, Simon 173
 Genf 53, 54, 73
 Genison, Thomas 207
 George Villiers, Duke of Buckingham 111
 Gernon, Luke 162
 Gilbert, William 208
 Glasgow 101
 Goffman, Erving 16
 Gouer, Adam 250
 Hadaway, Andrew 90
 Hailwood, Mark 155
 Half Moon 164–177, 197–199
 Hamilton, George 90
 Hamilton, James 89
 Hammond, John 192, 260
 Hatton, Christopher 27
 Hawes, Edward 184
 Hay, James, Earl of Carlisle 74
 Heinrich III. 154
 Heinrich VII. 26, 139
 Heinrich VIII. 221
 Hell 165–182, 187, 188, 190, 196, 199
 Henrietta Maria 43
 Hertfordshire 51, 207
 Heydon, William 165
 Hirschauer, Stefan 17
 Hirschi, Caspar 259
 Holy Cross Abbey 236
 Howard, Theophilus 74
 Howell, Thomas 159, 160, 166, 168, 169, 172, 196
 Hunt, Raphael 199
 Hussey, James 125
 Inchiquin 84
 Invernizzi, Carlo 103
 Italien 101, 118
 Jakob I. 42, 43, 76, 87, 103, 110, 117, 191, 260
 Jerome, Stephen 22, 53, 183, 185
 Jones, Henry 246
 Jones, Inigo 76
 Jones, Thomas 59, 83
 Jonson, Ben 194
 Kafadar, Cemal 186
 Kaplan, Ben 4
 Karl I. 43–47, 76, 83, 87, 104, 116, 128, 174
 Kaufmann, Thomas 3
 Keating, Geoffrey 22, 26, 37, 106, 132–149, 218, 235, 256
 Kempen, Thomas von 126
 Kent 142
 Kerry 84
 Kewelling, William 84
 Kilconnell 223
 Kilcrea 210
 Kildare 162, 248
 Kilkenny 5, 88, 162, 210, 211, 214
 – St. Mary 214
 Killaloe 216
 Killeen 234
 Kilmacrenan 34
 Kilmahon 85
 Kinalmeaky 84
 King's County 29, 119
 Kinsale, Schlacht von 31, 91, 141
 Knockcrofty 49
 Kühnel, Florian 14
 Kümin, Beat 176
 Laois 29, 250
 Laqueur, Thomas 227

- Laud, William 1, 53, 55–57, 60, 61, 113, 115, 116, 151, 152, 156, 165, 172, 182, 186, 187, 189, 192
- Lee, Thomas 146, 147
- Leinster 28, 29, 88
- Leitrim 29, 224
- Lennan, Richard 84
- Lennon, Colm 239
- Leslie, Alexander 45
- Ley, Nicholas 224
- Liffey 158, 159, 171, 173, 212, 240
- Limerick 42, 57, 84, 88, 120, 123, 219–223, 250, 255, 263
- St. John the Baptist 219–228
- Linlithgowshire 89
- Liscarroll, Schlacht von 72
- Lismore Castle 77
- Lismore 53, 54, 68, 77
- Lisnagarvey 146
- Lissabon 101, 120, 145
- Loftus, Adam 108, 234
- Lombard, Peter 22, 143
- London 16, 18–20, 23, 24, 26, 27, 30, 32–36, 40, 41, 43, 44, 47, 51, 76, 80, 81, 88, 91–93, 106–112, 117–119, 121, 127, 129, 130, 140, 156, 158, 159, 184, 185, 189, 204, 233
- Queen's House 76
- St. Helen's Bishopsgate 25, 228–232, 253
- St. Paul's Cathedral 54
- Longford 29, 247
- Lotz-Heumann, Ute 3, 41, 111
- Lough Neagh 35
- Lough Swilly 33
- Lowe, Thomas 242
- Löwen 38, 101, 102, 105, 120, 122, 124, 125, 134–136, 138, 143
- Luria, Keith 4, 260
- Lyon, William 107
- Mac Cathmhaoil, Aodh 125
- MacDonnell, Randal, Earl of Antrim 46, 91, 95
- MacPhelim O'Neill, Brian 133
- Madrid 44, 104
- Maguire, Hugh 31
- Malone, Edmond 214
- Marcombes, Isaac 53, 54, 65, 72, 87
- Maria Anna, spanische Infantin 43
- Maria I. 234
- Maria Stuart 42
- Matthews, Eugene 103
- Maxwell, Robert 251
- Maynooth 67
- McCafferty, John 2
- McGillmartin, Daniel 247
- McSwine, Owen 70
- McTeige Carty, Donogh 71
- Meagh, James 117
- Meath 49, 210, 214, 234
- Meredith, Thomas 248, 255
- Mogeely 83
- Monaghan 247
- Montgomery, George 111
- Montgomery, Hugh 91
- Moore, Thomas 66
- Moriarty, Dermot 84
- Munster Plantation 88
- Munster 27, 28, 39, 58, 75, 79, 104, 107
- Murray, Thomas 75
- Neapel 158
- New Ross 249
- Newburn, Schlacht von 47
- Newcastle 47
- Niederlande 4, 159, 216
- Nordamerika 35
- Northampton, Earl of 83
- Nugent, Christopher 223
- Nugent, Richard, Earl of Westmeath 32, 95
- Ó Bruadair, David 72
- Ó Cianáin, Tadhg 136
- Ó hAnnracháin, Tadhg 105
- Ó Cionga, Murtagh 1–6, 14
- O'Brien, Donogh, Earl of Thomond 104
- O'Callaghan, Derby 119–121
- O'Clerigh, Michael 134
- O'Devany, Conor 110
- O'Doherty, Cahir 33, 34
- O'Donnell, Hugh Roe 31
- O'Donnell, Hugh 105, 106
- O'Donnell, Rory, Earl of Tyrconnell 32, 33, 136
- O'Driscoll, Fynn 70
- O'Ferrall, Richard 143
- O'Mahony, Conor 143
- O'More, Rory 48
- O'Neill, Hugh, Earl of Tyrone 31–33, 36, 105, 106, 136, 143
- O'Neill, Phelim 47–49, 133, 245
- O'Neill, Turlough MacHenry 36
- O'Sullivan Beare, Philip 22, 141–144, 149, 256
- O'Sullivan, Connor 118

- Offaly 29, 248
 Omagh 92
 Ossory 104
 Ovid 123
 Oxford 38, 51, 78, 101
 Pale 26, 39, 43, 88, 140
 Paris 102, 119, 120, 123, 158, 263
 Patrick, irischer Nationalheiliger 120, 122, 124, 237
 Perkins, William 53
 Perrie, John 248
 Philipp II. 31
 Philipp III. 32, 141
 Philips, Mary 111
 Pickeman, Jane 213
 Plunket, Christopher 120, 233
 Plunket, John 233–238
 Plunket, Luke 241
 Plunket, Thomas 234, 241
 Plunket, William 169
 Pontefract 151
 Popitz, Heinrich 9
 Quinn 210
 Radcliffe, George 193, 194
 Raleigh, Walter 75, 191
 Ram, Thomas 161
 Rathmore 234
 Rathmullan 33
 Rawlins, Humphrey 207
 Rawson, Elizabeth 208
 Reckwitz, Andreas 14
 Red Lion 165, 166
 Red Stag 165–167, 170, 174, 196
 Reeves, William 212
 Reims 108, 135
 Reinhard, Wolfgang 4
 Rice, Thomas 125
 Rich, Barnabe 137, 164
 Rider, John 216
 Rinuccini, Battista 104
 Ripon 151
 Robinson, Thomas 207
 Roceter, Barnaby 109
 Roche, John 136
 Rochford, Robert 120, 124, 125
 Rom 33, 38, 116, 117, 136, 143, 242, 249
 Roth, David 104, 123
 Rothe, Edward 211
 Rouen 101, 121
 Salamanca 38, 101–104, 142, 249, 263
 Salisbury 187
 Santiago de Compostela 141
 Sarsfield, Dominick 74
 Saumur 53, 54
 Schilling, Heinz 4
 Schottland 26, 27, 35, 45, 47, 92, 93, 245
 Schout, Theodore 208, 213
 Scott, James C. 188
 Semple, Robert 126
 Sexton, Christopher 126
 Sexton, Edmund der Ältere 221
 Sexton, Edmund 219–228, 250, 253
 Shee, Henry 237
 Shelton, John 170
 Shelton, William 167, 170, 172, 174, 196
 Sheppard, Richard 208
 Shropshire 207
 Skandinavien 32
 Smith, Isabell 250
 Smith, Thomas 27
 Somerset 80, 203
 Spanien 32, 33, 43–45, 101, 111, 129, 141, 142, 242, 259
 Spanische Niederlande 39, 48, 101, 141, 142
 Speed, John 23, 157, 158
 Spenser, Edmund 27
 St. John, Oliver 112, 129
 Stafford, Thomas 79
 Stalbridge 80
 Stanihurst, Richard 22, 141, 158
 Steele, Suzan 247
 Stephens, Nicholas 241
 Strabane 89, 90
 Strange, Paul 214, 224
 Strongbow 162
 Suárez, Francisco 135
 Sylvester, Joshua 192, 260
 Tait, Clodagh 203
 Tara 49, 224
 Taylor, John 194
 Temple, John 264
 Thiessen, Hillard von 7, 8, 213
 Tingham, Edmond 55
 Tipperary 235
 Tobar Íosa 235
 Toulouse 102
 Trient, Konzil von 105
 Tuam, Diözese 128

- Tubrid 235
 Tuchet, George 91
 Tweed 47
 Tyrone, Grafschaft 118
 Ulster Plantation 34–37, 83, 89, 90–93, 98–95
 Ulster 26–28, 30, 39, 47–49, 76, 103, 133, 147, 245
 Ussher, James 78, 122, 123, 163
 Ussher, Richard 168, 174
 Ussher, Robert 167–177, 196–198
 Ussher, Walter 212
 Valladolid 101, 142
 Venedig 158
 Villiers, Edward 80
 Virgil 123
 Virginia 189
 Wadding, Luke 136
 Wales 92, 155
 Wallop, Henry 72
 Walsh, Henry 205
 Walsh, Richard 211, 214, 237
 Walsh, Robert 211
 Walsh, Thomas 211
 Walsham, Alexandra 4, 203, 218, 235, 236,
 Wandesford, Christopher 88, 151
 Ware, James 156, 188
 Warnett, John 207
 Warwick, Earl of 62, 79, 85
 Warwickshire 184
 Waterford und Lismore, Diözese 60, 135, 165, 203
 Waterford 21, 30, 38, 42, 73, 84, 102, 104, 117, 120, 203, 205, 210, 211, 214, 220, 224, 226, 250
 – St. John the Evangelist 225
 Webb, George 296
 Wentworth, Thomas 19, 46, 47, 56, 57, 60, 61, 89, 102, 113–116, 121–123, 127, 128, 130, 144, 145, 149, 151, 153, 156, 159, 163, 174, 175, 187–189, 193, 201, 203, 226, 242, 260
 Westmeath 29, 214, 216, 223
 Westminster 43
 Weston, Richard 80, 86, 113
 Weston, Robert 58, 62
 Weston, William 160
 Wexford 29, 85, 88, 220, 249
 White, Thomas 101
 Wicklow 211, 214, 240
 Wise, John 104
 Wotton, Henry 81
 Yellow Ford, Schlacht am 31
 York 123, 151, 176
 Yorkshire 151
 Youghal 54, 59, 60, 68, 69, 77, 81, 117

Abstract

The schism between Catholics and Protestants shaped early modern history, and has long been a starting point for historians. Drawing from unpublished sources, and against the backdrop of current research, this book addresses the question of how people of different faiths coexisted in the seventeenth century and how they managed to avoid religious conflict. It focuses on an island marked by the legacy of sectarian violence: Ireland. Bringing together concepts from cultural history, sociology, and legal studies, such as intersectionality and multinormativity, this study provides new insights into confessional coexistence in early modern history:

(1) From the early seventeenth century, confession increasingly came to be understood in proto-national terms, to the extent that it became virtually indistinguishable from territorial belonging: Irish men and women were considered Catholic in the sense of a deeply ingrained trait of their national character. Combining religion and territorial belonging in this way had a significant impact on Irish consciousness. Cultural differences, such as the long-standing divide between Gaelic Irish and Old English, were increasingly called into question, and the notion of an Irish 'nation' defined by confession became dominant. This was however very flexible. Foreigners could easily become Irish as long as they managed to conceal their religious differences.

(2) Focusing on common religious ground was an excellent means of overcoming cultural differences in other fields. This is why Catholic settlers often emphasized their religion, and why some immigrants overcame their religious indifference in favour of Catholicism: they could use religion in order to acquire Irishness. This suggests that confession was crucial to the construction of early modern ethno-scapes (or 'ethnicity'), something that could potentially provide a fruitful avenue of further research.

(3) Religion, critical attitudes towards consumption, and colonial stereotypes reinforced each other. Particularly during the 1630s, criticism of consumption emerged as an important means of combatting the customary multifunctionality of pre-modern churches, which were sites of both religion and sociability. At this time only ecclesiastical functions were considered acceptable, and the trading and consumption of intoxicants and other forms of sociability, which had long been universally accepted, were deemed illegal. Colonial stereotypes, such as the alleged backwardness of Ireland, further strengthened this critique of hitherto accepted practices of consumption. According to this discourse, the Irish, living in a cultural wasteland, were excessive consumers, as they allegedly lacked self-control. This was however not a one-way street. Often neither confession nor colonial stereotypes prevailed in the face of competing interests and attitudes, giving way to a situation-bound, flexible approach that I call 'metadoxy'.

(4) While it has become a historiographical commonplace that economic relations transcended confessional boundaries, little attention has thus far been paid to

the interconnectedness of religion and private law contracts. My research indicates that in order to neutralize sectarian differences, members of both communities committed themselves to long-term monetary transactions, and they often did so on a contractual footing. What then ensued was a surprisingly relaxed attitude to the confessional divide which was enacted and trained through the market. This also meant that some religious norms lost their edge.

(5) In worship and devotion, Catholic religious culture depended on secrecy. For Catholics, concealing one's religion was often crucial, and the art of dissimulation emerged as the predominant strategy for survival. Importantly, religious dissimulation was also tacitly condoned by the government as a viable alternative to public manifestations of Catholic faith, which were considered dangerous. This is what 'tolerance' meant in early modern Ireland: accepting private worship meant less Catholicism in the public realm.

(6) During conflicts such as the Irish Rebellion, it was more than anything else the symbolic violation of the status quo that drove polarization, making the confessional divide much more visible and reinforcing it. In a sense, a heightened awareness of the religious divide was a result of conflict rather than one of its causes. During major conflicts, in contrast to the established order of things, which had often managed to contain religious strife, confession was asserted as the guiding principle of everyday life.

Dank

Dieses Buch stellt die überarbeitete und gekürzte Fassung meiner Habilitationsschrift dar, die 2019 von der Philosophischen Fakultät der Technischen Universität Dresden angenommen wurde. Gerd Schwerhoff, Barbara Stollberg-Rilinger und Andreas Pečar haben die Gutachten übernommen und zahlreiche Hinweise und Anregungen gegeben, wofür ich mich ganz herzlich bedanke.

Wie alle Habilitationen hat auch dieses Buch eine längere Geschichte. Meine Beschäftigung mit dem Thema geht zurück auf eine Tätigkeit als Postdoc in Dublin und London als Stipendiat des *Deutschen Akademischen Austauschdienstes* und der *Fritz Thyssen Stiftung*. Beiden Organisationen bin ich ebenso zu Dank verpflichtet wie den Kolleginnen und Kollegen am *Institute for British-Irish Studies* (inzwischen *Centre for Peace and Conflict Research*) in Dublin. Mein besonderer Dank gilt meiner Mentorin Jennifer Todd für ihre Gastfreundschaft, Großzügigkeit und fachliche Expertise. Das Personal in zahlreichen Archiven und Bibliotheken auf beiden Seiten der Irischen See hat mein Vorhaben mit Rat und Tat unterstützt. Ihnen allen sei herzlich gedankt.

Dass man eine größere Forschungsarbeit nicht allein produziert, sondern auf die Unterstützung kluger Köpfe angewiesen ist, gehört aus gutem Grund zum Kanon akademischer Danksagungen. Gerd Schwerhoff hat die Entstehung der Arbeit mit Interesse, Engagement und überragender Fachkenntnis gefördert, mir eine geistige Heimat an seinem Lehrstuhl gegeben und auch mit menschlichem Zuspruch nicht gespart. Anregungen und heilsame Kritik verdanke ich den aktiven und ehemaligen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Lehrstuhls, Stefan Beckert, Sebastian Frenzel, Alexander Kästner, Ulrike Ludwig, Franziska Neumann, Cheryl Petreman, Maximilian Rose, Hiroyuki Saito, Igor Pérez Tostado, Benjamin Seebröker, Jan Siegemund, Andrea Tonert, Wiebke Voigt und Andrew Wells. Scharfsinnigere und nicht zuletzt nettere Kolleginnen und Kollegen kann man sich kaum wünschen!

Eine Sachbeihilfe der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* sowie ein Forschungsstipendium der *Gerda Henkel Stiftung* haben es mir ermöglicht, mich ganz auf die Arbeit an meiner Habilitation zu konzentrieren. Für die erhaltene Förderung möchte ich mich ganz herzlich bedanken. Ebenfalls bedanken möchte ich mich für die Wertschätzung und konstruktive Kritik, die mir bei Tagungen und Kolloquien im In- und Ausland entgegengebracht worden ist.

Große Teile dieses Buches habe ich als Fellow des *Alfried Krupp Wissenschaftskollegs* in Greifswald geschrieben. Mein Dank gilt der Direktorin des Kollegs, Ulla Bonas, der wissenschaftlichen Geschäftsführung um Christian Suhm, allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Kollegs und ganz besonders den Fellows des Jahrgangs 2018/19 für kollegiale Hilfe, nie versiegende Neugier und die Bereitschaft, ihr Wissen mit mir zu teilen.

An der Drucklegung der Arbeit hatten viele Menschen Anteil. Für die Aufnahme in die Schriftenreihe des *Deutschen Historischen Instituts London* danke ich der

Hausgeberin, Christina von Hodenberg, sowie den Mitgliedern des Beirats. Nicole Götzelmann und Mina Weidner haben Teile des Manuskripts mit großer Akribie redaktionell bearbeitet. Zahlreiche Hinweise und Korrekturen verdanke ich Markus Mößlang und Jozef van der Voort vom DHI: Beide haben den Text mit kaum zu übertreffender Sorgfalt gelesen. Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern von De Gruyter Oldenbourg, besonders Bettina Neuhoff und Monika Pflughar, danke ich für die umsichtige Betreuung der Publikation.

Meine Freunde Florian Kühnel und Eric Piltz haben den Text an entscheidenden Stellen besser, klarer und reifer gemacht und mir in vielerlei Hinsicht den Rücken gestärkt. Ein wichtiger Halt waren mir meine Schwester Simone Bähr und ihre Familie. Die Hilfe und Unterstützung, die ich von Beatrice Brülke erfahren habe, lässt sich nicht in Worte fassen. Ihr und meiner Tochter Helena widme ich dieses Buch.

Dresden, im September 2022
Matthias Bähr