

17th century. On the other hand, in his will, dated 10 January 1577, William Roper expressly declares his wish to be buried at Chelsea in the county of Middlesex, "in the vault with the body of my dearly beloved wife". Professor Herbrüggen, who most usefully prints the whole of this will and thus enables us to judge the testator's plainly unclouded mind, avoids all reference to this positive and damning testimony; but unless we suppose that the passage of 32 years had left Roper uncertain of his wife's last resting place, we cannot suppose that she was buried at Canterbury. Her coffin could, of course, have been transferred there later (which would account for the epitaph allegedly found in St. Dunstan's but now preserved only in a 17th-century antiquary's transcription), but in 1577 she would not seem to have been where the theory must place her in 1544.

Thus: there is good evidence for the existence of a skull, separately interred in the Roper's burial place in St. Dunstan's, Canterbury; there is no good evidence that Margaret ever possessed her father's skull and very good evidence against her originally being buried at Canterbury. The tradition that the skull (now much decayed) is Thomas More's may nevertheless, no doubt, be correct, but the most thorough and most favourably inclined investigation capable of being undertaken has failed to prove the case. Notwithstanding such profane doubts, the skull, one may be sure, will serve the purposes of the faith: in respect of his physical relics, Sir Thomas is no worse off than are most of the saints.

Cambridge

G. R. Elton

## Neuzeit

Hans-Jürgen Schönstädt: *Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH 1978. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 88) XXXVI, 328 S., Lw. Hinter dem eigenartigen, rein grammatisch unsinnigen Titel verbirgt sich eine solide Erlanger historische Dissertation aus dem Jahre 1976. Worum es hier inhaltlich geht, bezeichnet exakt der Untertitel. Ausführlich und unter Berücksichtigung einer eindrucklichen Materialfülle werden die Verlautbarungen protestantischer Pfarrer und Professoren zum Reformationsjubiläumsjahr 1617 durchmustert und analysiert. Sehr deutlich zeigt sich dabei, in welchem Ausmaß die Erinnerung an die Reformation und die Gestalt Luthers den eigenen politischen, konfessionellen und kontroverstheologischen Bedürfnissen und Zielsetzungen angepaßt wurde.

Das beginnt bereits bei den Planungen für diese Feierlichkeiten. Der Verfasser kann zeigen, daß vor 1617 kein allgemein anerkannter Reformationsfeiertag existierte und daß der Anstoß zur Begehung des Jubiläums in diesem Jahr im wesentlichen auf die Initiative des reformierten Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz zurückging, den dabei natürlich in hohem Maße politische und kirchenpolitische Interessen leiteten. Wie in den einzelnen deutschen Territorien dann das Jubiläum gefeiert wurde, beschreibt detailliert der erste Teil der Arbeit (13–85). Danach wird überzeugend dargelegt, unter welchen geistigen und speziell theologischen Voraussetzungen die Prediger ihren Stoff behandelten (86–106). Unverkennbar waren sie von festen dogmatischen Voraussetzungen geprägt, die einen einigermaßen unbefangenen historischen Zugriff überhaupt nicht zuließen. Die Geschichte diente faktisch nur als Illustration für vorher erstellte biblizistische Typen, *figurae*; sie vermittelte Anschauungsmaterial für feststehende dogmatische Wahrheiten. Unter solchen Voraussetzungen konnte die römische Kirche mit ihrer Lehre und Praxis nur verurteilt werden (106–200): selbstverständlich galt der Papst als Antichrist, dementsprechend die katholische Lehre als widerchristlich, was – im einzelnen breit entfaltet – natürlich verheerende theologische und vor allem sittliche Folgen haben mußte. In der Tat: Wo man derart dogmatisch dachte, mußte die Wahrheit

eine einzige und unteilbare sein, konnte der konfessionelle Gegner also an keiner Stelle Recht behalten. Daß daraus Haß und Verteufelung der anderen Konfession resultierten, liegt auf der Hand.

Als die leuchtende Kehrseite des römisch-katholischen Dunkels interpretierten die protestantischen Autoren sodann die Reformation (200–253). Sie erscheint hier als die Erfüllung der Heilsgeschichte, als das Werk Gottes zur Wiederherstellung der reinen Lehre, der ursprünglichen Offenbarung Jesu Christi. Das Werkzeug Gottes dafür aber war Luther (254–303). In den Ausführungen der Prediger wird der Reformator als der neue Noah, Mose, Elias oder auch als der Engel der Apokalypse bezeichnet; seine historische Persönlichkeit verschwindet völlig hinter dem über menschliche Maßstäbe hinaus glorifizierten dogmatischen Lehrer.

Es macht die Leistung dieser Untersuchung aus, daß diese Grundgedanken ebenso umsichtig wie kenntnisreich belegt und entfaltet werden. Kritisch anzumerken ist allerdings zweierlei: Einmal befremdet die Art und Weise, in der der Verfasser immer wieder direkt oder indirekt jene Autoren des frühen 17. Jahrhunderts wegen ihres Umgangs mit der Geschichte rügt, kritisiert oder auch ironisiert (z. B. 150f., 162, 198, 249f., 315 u. ö.). Er widerspricht dadurch mindestens indirekt seiner zuvor so überzeugend entwickelten These, daß diese Prediger aufgrund ihres dogmatischen Ansatzes nicht umhin konnten, mit der Geschichte unhistorisch, also gewaltsam umzugehen. Wichtiger scheint mir der andere Einwand: Sch. betont zu Recht, daß die protestantischen Angriffe auf die katholische Lehre diese häufig schief, wenn nicht sogar verzerrt und falsch darstellten. Diese Feststellung wird nun allerdings nicht durch die Konfrontation mit katholischen Lehraussagen jener Zeit erhärtet, sondern erfolgt aufgrund einer einigermaßen merkwürdigen Norm. Einige Beispiele hierfür mögen genügen: Der reformatorische Glaubensbegriff, erfahren wir, sei im wesentlichen identisch mit demjenigen des Tridentinums (142f.); nur in der „Hitze der konfessionellen Auseinandersetzung“ hätten einzelne katholische Theologen bisweilen die dogmatische Insuffizienz des *sola scriptura* behauptet; und die Protestanten hätten „den lebendigen Christus mit dem Wortbestand der Bibel identifiziert“ (139)! Hier, bei der Kenntnis und Verarbeitung der theologischen Zusammenhänge liegt mithin die klare Grenze der im übrigen so überzeugenden Studie.

Gießen

Martin Greschat

Feofan Prokopovič. *De arte rhetorica libri X. Kijoviae 1706*. Mit einer einleitenden Untersuchung und Kommentar hsg. nach zwei Handschriften aus den Beständen der Kiever Zentralen Bibliothek von Renate Lachmann. Handschriftenredaktion Bernd Uhlenbruch. (*Rhetorica Slavica II*). Köln/Wien: Böhlau 1982, 516 S.

Dieses Jugendwerk des später berühmten kirchlichen Mitarbeiters des Zaren Peter d. Gr. wird hier erstmalig vollständig in lateinischem Text vorgelegt. Feofan, der diese Vorlesungen kurz nach seiner Rückkehr aus Rom gehalten hat, hatte den Unterschied zwischen östlicher und westlicher Überlieferung am eigenen Leibe erlebt. In Kiev wie in Moskau bestimmten verschiedene Auffassungen das Bildungswesen der Akademien. In ihrer Einleitung zeichnet die Hsg. die Hauptlinien nach. Zu einem Durchbruch kommt es freilich erst mit dem „Geistlichen Reglement“ (*Duchovnyj reglament. 1721*), das die Richtung des Schul- und Bildungswesens bestimmte.

Als 24jähriger Dozent leistete Feofan an der Kiever Akademie eine große Arbeit. Er sprengte die Grenzen der bisherigen Vorschriften, obwohl in seiner Übergangszeit noch manche Reste barocker Kultur verblieben. Bemerkenswert sind Feofans Bemühungen um die Literatursprache. Da die Reformen des Zaren noch nicht in allem deutlich waren, konnte auch die Neuorientierung, um die sich der Präfekt an der Kiever Akademie bemühte, keine ganz ausgeprägte Form erreichen. Ob die *ars oratoria sacra* bei ihm bereits politisiert sei, bleibt eine Frage. Die Rede, die er 1706 vor dem Zaren in der Kirche hielt, zeigt nur leise Anklänge dazu. Der Lehrer der Rhetorik kann sich auf antike Vorbilder berufen und die Kirchenväter mitsprechen lassen. Über den Kreis seiner Schüler