

Jonatan Vinkler

ALI JE MOGOČE O LUTHRU PISATI ENAKO KOT V PRETEKLOSTI?

Imaginarij Luthra skozi čas – razmerje do historiografskih paradigem

Luther in imaginarij krivovercev

Pomemben del evropske zgodovine pred letom 1517, srednji vek, je v marsičem oblikoval in določal cerkvenopolitični idearij o *dveh mečih*, duhovnem in posvetnem. O dveh glavah krščanstva – papežu in cesarju. Prvemu da je bilo menda od zgoraj poverjeno sporočilo časne sreče in večne odrešitve ter dana pravica, da uči vero in moralo, da odmerja dolžnosti in pravice, odmene ter kazni. Ob njem je stal (ne)suvereni nosilec posvetne moči, kronan »po milosti Božji«. Ta naj bi Kristusovemu vikarju na tem svetu utrl pot med ljudmi in mu priboril njihovo pokornost. Oba pa sta veljala za nezamenljiva člena na Jakobovi lestvici med nebom in zemljo. Pripoznana sta bila kot nesporna pastirja ljudstva. Slednjega naj bi vodila po stezah krščanske (pravo)vernosti tako v zasebnem kot javnem življenju, v vprašanjih države kot Cerkve. Svojo oblast sta uveljavljala s pomočjo duhovništva in plemstva (*sacerdotium et imperium*), ki jima je bilo podrejeno, in sicer preko zakonodajnih zborov – koncilov ali državnih zborov –, ali pa individualno, v obliki sodb in dekretov (Palacký 1968, 11:9). Veljala sta za nenadomestljiva skrbnika vsega ljudstva in vsakega posameznika posebej na njegovi poti iz včerajšnjosti v vsezmagujočo večnost.

Zato je *avtoriteta* njunih besed in dejanj veljala brez izjeme za končno *oblast* in mislilo se je, da onstran podrejenosti njima slehernik ne more doseči svojega končnega cilja – srečne posmrtnosti. Izreki in pisanja

hierarhije rimske cerkve so tako sčasoma pridobili status neposrednega razodetja Božje volje, torej privilegij brezprizivne in absolutne veljavnosti. Vsak dvom o njihovi prav(ič)nosti in rešnji moči je (ob)veljal za greh, vsak miselni odmik o njih za herezijo, krivoverstvo, in vsaka izrazito individualna delovanjska pot za državni zločin. V Luthrovi domovini so tako cesarji Svetega rimskega cesarstva od Friderika II. (1194–1250) naprej praktično brez izjeme neujemanje med posameznikom in cerkvijo zastran vprašanj vere šteli v škodo slednjega – ne le za herezijo, temveč za posamičnikov zločin – in ga tako pravno ter kazensko tudi obravnavali.

Ob omenjenem ni neumestno izpostaviti, da je bil v 16. stoletju reliigijski spoznavni okvir še vedno najcelovitejši interpretativni model, ki ga je evropska kultura tedaj poznala. Kajti vera je tedanjemu sleherniku pojasnjevala vse – od tod onstran, od včerajšnjosti v večnost in celotisto, kar si je mogel posameznik (zgolj za)misliti »spe ali bde« –, človek pa se je dojemal kot ne nujno nepomemben delovalnik ob miljnikih odrešenjske zgodovine. Le-ta je bila razumljena kot zmagoviti pohod duše in družbe od padca (Adama in Eve v Edenu) ter izgubljenega raja preko poslednje sodbe k ponovno pridobljenemu paradizu v nebesih.

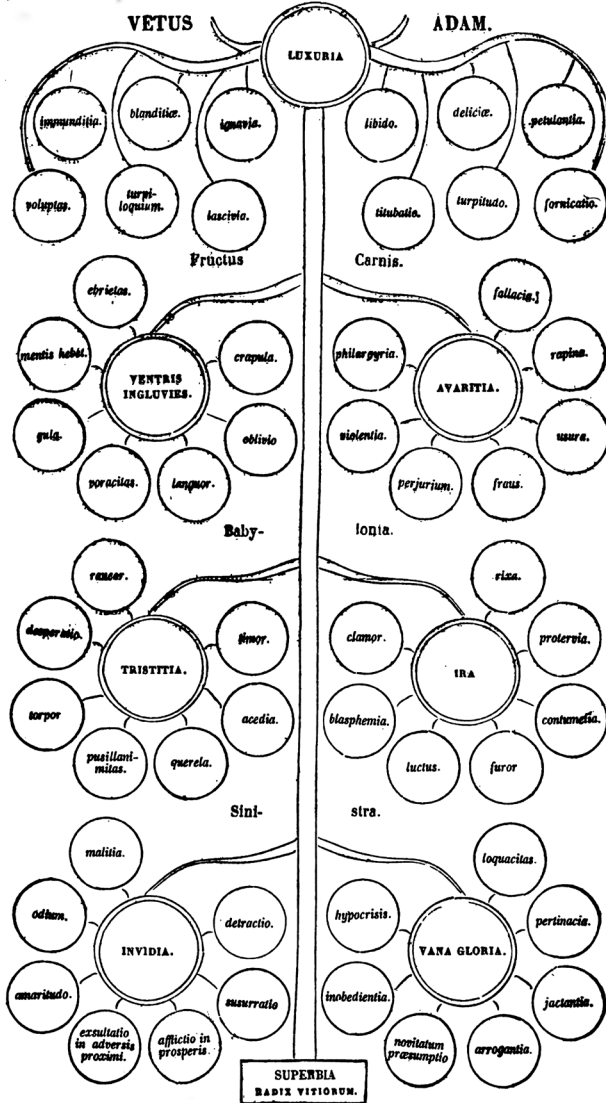
Toda neobhodni »robni pogoji« takega pogleda na bivanje so zavest o razodeti resnici, njena dogmatična artikulacija – slednjo je do Luthra predstavljala izključno uradna in s strani papeža ter koncilov aprobirana teologija Rimske cerkve – in predpostavka o njeni transcendentalnosti, in tako vsezavezujočnosti. To je pomenilo, da je bila živeta pluralnost pogledov na področje verskega praktično *nemisljiva*. Za evropskega človeka do Luthra je bil z izjemo Češkega kraljestva, kjer Jihlavski kompaktati 1436. pravno sankcionirajo ravno »nagodbo« Rimske cerkve s heretičnimi husiti (Vinkler 2017, 12–16), lahko nekdo samo katoliško *pravoveren* ali *krivoveren* ali *neveren* ... ne pa *drugače veren*. Predluthrovske »odmike« v versko reformo je Rimska cerkev sankcionirala z asimiliranjem ali eliminiranjem pglavitnih predstavnikov tovrstnega mišljenja. Tako je npr. reformo Frančiška Asiškega »vključila« v lastno strukturo in ji s tem omejila domet, odločnega M. Jana Husa prepustila ognju na grmadi, zoper njegove verske in politične somišljenike v Češkem kraljestvu pa brez kakršnihkoli skrupulov zbornala križarsko vojsko.

Predvsem pa: srednje- in zgodnjenovoveška Rimska cerkev ter družba Okcidenta sta bili prepričani, da je vsak odmik od ustaljene religijske vsebine in forme *herezija*. Torej Satanovo delo. V avguštinski mentalni matriki Božje države se more heretik nahajati le v *civitas diaboli* – in tako na strani Antikrista. Izključen je iz občestva prav verujočih, slednji pa ga morejo prepoznati po posebnih, toda ponavljajočih se lastnostih, ki da so značilne posebej za Hudičeve učence. Tako nastanejo »tipični« popisi heretikov (Grundmann 1927, 94), ki tvorijo njihov imaginarij in so se le komaj kaj ujemali z intelektualnimi biografijami posameznikov, ki so bili pod naletom zavoljo herezije (Lambert 2000, 22).

Heretikom vsesplošno pripisujejo predvsem *napuh* (*superbia, radix vitiorum*). Italijanski minorit Jakob Markijski (Jacobus de Marchia, 1391–1476) tako v svojem *Dialogu proti fratičelom* zapiše »*Omnis hereticus superbus est.*« (Grundmann 1927, 94)

Poleg omenjenega sestoji tradicionalni imaginarij krivovercev še iz drugih jim očitanih nedobrih lastnosti, ki da pri teh Zlodejevih pomagačih nastopajo skupaj, kot celovita *arbor vitiorum*, na kateri vsa zla koreninijo v napuhu. *Arbor vitiorum* predstavi Hugo Svetoviktorski v svojem spisu *De fructibus carnis et spiritus* (MPL 176, 999, 1007), verske odpadnike pa naj bi še posebej označevale *vana gloria* (iskanje prazne slave), *hypocrisis* (hinavščina), *inobedientia* (nepokorščina), *novitatum presumptio* (stremljenje po novem), *arrogantia* (aroganca), *jactantia* (ponos), *pertinacia* (svojeglavost) in *loquacitas* (blebetavost), če pa je priročno, se heretikom pripisuje tudi neizobraženost in bogat nabor »mesenih pregreh« (npr. katarom in valdežanom, Molnár 1991, 91–105); slednje je bilo ob javnem razglasu heretika ljudem ljudske kulture tudi edino razumljiva semantika.

Zavoljo zapisanega je bil tudi imaginarij Luthra za časa njegovega življenja nujna posledica Wittenberženove mišljenjsko-delovanijske umestitve v relaciji do tedaj veljavnega kreda Rimske cerkve in njene poglavitne hierarhije. Bil je torej modificirani poznosrednjeveški imaginarij *heretika*. Luther je bil presojan izključno *teološko* in *eshatološko*. Zato je na katoliški strani obveljal za *napihnjenca* (*jactantia*), *upornika* (*inobedientia*) in *predrznega razvratneža* (zlasti po proki s Katarino von Boro),



Hugo Svetoviktorski, Arbor vitiorum, »De fructibus carnis et spiritus« in: MPL 176 <https://archive.org/details/patrologiaeacurs05migooq>.

predvsem pa za *razdiralca cerkvene enotnosti* (*novitatum presumptio*; veljal je tudi za spodkopovalca »treh redov sveta«) in *trdovratnega* (*perinatia*) *heretika*. Kot tak je bil ubeseden zlasti v sočasnem katoliškem zgodovinoписju (Cochläus, Faber), ki je bilo tedaj pretežno biografika in/ali polemika. Imaginarij Luthra – krivoverca je dobil že v prvih desetletjih reformacije na Nemškem tudi likovno izrazitev, in sicer skozi modificirane upodobitve *divjih ljudi*. Z le-temi je poznosrednjeveška in zgodnjenovoveška družba Okcidenta likovno definirala ter reflektirala podobe lastnih strahov in samougledovanja ogroženosti.

Divji človek deluje kot simbol, ki je nasprotje spodobnosti in skromnosti, ki je nasprotje uglajenosti ter civiliziranosti. Je zgolj estetizirana alegorična oblika srednjeveškega marginalca, skupine ali posameznika, ki je zanikala dominantni red, zanikala sprejete norme sobivanja ter pravila in zakone moči. (Kavur 2014, 37–38)

Tako je mogel biti Luther na karikaturah, npr. na znamenitem lesorezu Hansa Brosamerja (Cochläus 1529, naslovni list), podobljen kot apokaliptični sedemglavi zmaj, hidra herezije in Satanovo seme, nazadnje pa je postala sintagma Luther med katoličani skoraj sinonim za sedemglavo biblično *bestio triumphans*, ki naj bi se pojavila ob poslednji sodbi in koncu sveta, ki ga je tedanji svet pričakoval praktično vsak dan; slehernik Luthrove dobe je bil namreč prepričan, da živi v peti dobi stvarstva in tako ob njegovem koncu.

Podobno je bil Luther ubeseden v opisih in upodobljen na karikaturah zlasti v pamfletni literaturi svoje dobe. Naletu sovražne pozornosti in iz le-te izpeljanemu imaginariju se ni ognilo ne njegovo javno ne zasebno življenje in celo smrt ne. Že za časa Luthrovega življenja so krožili obrekljivi spisi o tem, kako je heretični doktor končal od Boga pozabljen in nespokorjen. Toda, ko se je bližala zadnja ura, so se Luthrovi prijatelji, zavedajoč se morebitnega učinka »neblage smrti« na javno mnenje, pripravili. Vprašanje, na katerega ni bilo mogoče odgovoriti vnaprej, je bilo namreč: Kdo se bo ob poslednji uri polastil Luthra? Vsevišnji ali Temni gospod?



Hans Brosamer, *Martinus Luther Siebenkopff*, lesorez, 1529. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel <http://diglib.hab.de/drucke/190-16-theol-8s/start.htm>.

Vedeli so, da preprosti ljudje ljudske kulture, ki jih je reformacija v nemškem jeziku primarno nagovarjala, menijo, da pri neskesanih heretikih Hudič dobesedno pograbi svoj plen – dušo grešnika. Ljudje učene kulture, zlasti teologi in zdravniki, so razmišljali nekoliko drugače: da je mogoče odhod grešnika v pekel definirati medicinsko – kot trenutno nezavest in zastoj srca. Ker pride do slednjega stanja naenkrat in brez predhodnih kliničnih znakov, more Satan iz dotičnega iztrgati nit življenja, dušo, in to tako, da cerkev umirajočemu ne more dati poslednje pomoči in blagoslova.

Zato je Justus Jonas, ki je bil Luthrov dolgoletni prijatelj in zaupnik, tedaj pa župnik v Halleju, 18. februarja 1546 Luthru na smrtni postelji zastavil naslednje vprašanje: »Častiti oče, ali boste do smrti vztrajali v Kristusu in v veri, ki ste jo učili?« Na to je Luther kot zadnje, kar je izrekel na tem svetu, odvrnil z jasnim »Da« (Oberman 1992, 3, 4). Jonas je ob Luthru hitro zbral priče. Te so potrdile, da odhod brata Martina onstran ni bil strašna predsmrtna agonija neizpokorjenega grešnika, boj, v katerem sta se Dobro in Zlo brezkompromisno potezala za dušo škofa-bridigarja, temveč nič več kot bežni trenutek prehoda. Ker se je Jonas dobro zavedal, da Luthrova smrtna postelja tedaj ni bila samo kraj/trenutek poslednje skrivnosti za umirajočega, temveč tudi gledališki oder – v igri je bila namreč preprečitev neženiranega obrekovanja, da je prvoborec, apostol reformacije kot poslednje dejanje tuzemskega življenja zagrešil nič drugega kot smrtni greh, *samomor* –, je takoj po Luthrovi smrti natančno protokoliral zadnjih štirindvajset ur wittenberškega škofa-bridigarja, spis pa poslal Luthrovemu vladarju, volilnemu knezu Johannu Friedrichu, ter prepis še Luthrovim sodelavcem na uni-verzi v Wittenbergu, ne pa Luthrovi vdovi Katarini (Oberman 1992, 5).

Luthrovi sodelavci so tako poudarili predvsem, da je škof-bridigar umrl »mirno in [torej] v Božji milosti«, Melanchthon pa je za morebitne dvomljivce v učeni kulturi v latinščini popisal, kako vzrok Luthrove smrti nista bila nenadna koma in zastoj srca, temveč da so pokojniku počasi pošle življenjske moči zavoljo napredujoče bolezni (Melanchthon 1549, E1, nepaginirano).

Tako so Jonas in sodelavci z retorično (argumentacijsko) strategijo vnaprejšnje zavrnitve (*refutatio*) nagovorili oblikovanje imaginarija zastran Luthrove smrti v prihodnosti. Nemirno, neobičajno oz. »slabo« umiranje je za ljudi med srednjim vekom in koncem 19. stoletja ob tedaj prezentnem imaginariju dobre smrti (*ars bene moriendi*) signaliziralo, da je dotični šel onkraj pod težo nepravoverne, nespokorjene in zato nespokojne vesti, da tako z njim »ni bilo vse prav«. Topos dobre smrti se zato pojavlja nato kot *locus communis* tudi v drugih biografijah pomembnih protestantskih reformatorjev, npr. tudi v Matije Trosta poslovenitvi Andreaeve knjige o Trubarju, v *Eni leipi inu pridni predigi per pogrebi tiga vissoku vučeniga gospud Truberia, rainciga* (1588). V njej je v povezavi z Luthrom brati:

Iest sim tudi hotil zapissati inu očitu pustiti drukati, koku se ie gospud Primož iz tiga svita ločil, de bi nikar če pruti vaši gnadi inu gospostvu, temuč tudi pruti vsem očitu spričal, koku ie on iz tiga svita šal. Zakai sicer ie vedeče, kadar imeniti služabniki naše evangeliske cerqve umerio inu izveličansku v GOSPUDI zaspe, de naši zuparniki, susseb pak papežniki, vse žlaht hudu čez nie si zmišlao inu od nyh pravio, kakor de bi ene strašne, čudne smerti bily umerli, de bi skuzi tudi našimu pravimu vuku enu hudu ime sturili, kakor se ie tudi doctor Luteriu raincimu inu drugim pravim, imenitim predigariem več zgudilo, od katerih so ony taku dobru za nyh životu kakor po nyh smerti vse hudu zmišlali inu lagali.

[...]

Ker pruti timu GOSPUD Bug na tyranih inu pregainavcih teh kersčnikov inu sovražnikih čiste Božie bessede čestu krat timu svitu strašne exemple pred uči stavi, de nikar lahko v Cristusu ne zaspe, temuč de ta strašni obraz te smerti vidio, strašnu bledo inu eriovo kakor volli inu h puslednimu na Bugi cagaio inu prez vsiga trošta tiga s. evangelia umerio; inu taku svoi zasluženi lon preimeio, de ne mogo na svoio puslednio uri tiga trošta s. evangelia imeti inu morao taku še živu pred svoio smertio paklenske beteže počutiti, preiden se iz tiga svita ločio.

Kateru pak, bodi Bogu hvala dana, per rainciga gospud Primoža smerti nei bilu viditi, temveč ie on po svoim odrešitvi iz serca inu vesselu želil inu ie smerti z vesselim duhum pod uči šal inu ie bil v svoim serci skuzi

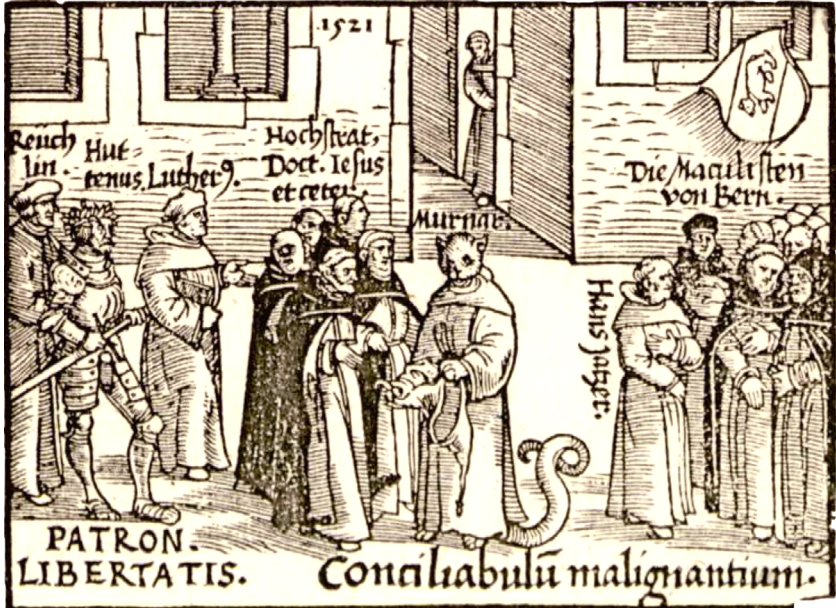
pridigo s. evangelia inu preiete s. sacramento tiga s. karsta inu večerie Cristuseve na tu nerterdneši zagvišan, de ie smert požerta v obladanie, kateru ie nam Bug dal skuzi Jezusa Cristusa. (Trost 1588, B4–B5a)

Na evangeličanski strani so Luthra opisovali s podobami: *pravi Božji služabnik, luč prave vere, izvoljena posoda Božja* (ob strani velja pustiti številne tekstne aluzije na Luthrovo apostolstvo), *nemški Herkul* (Holbein ml., toda slednji ironično)¹ in tudi *zavetnik oz. zagovornik svobode*.

V zvezi s slednjim velja premisliti pamfletno delo *History Von den fier ketzren Prediger ordens der obseruantz zu Bern jm Schweytzer land verbrant* v strassburški izdaji iz leta 1521, in sicer lesorez na naslovnem listu. Na njem Luther zaključuje vrsto »zagovornikov svobode« (*patroni libertatis*), ki jo začinja Johannes Reuchlin in nadaljuje Ulrich von Hutten. S tem je bil wittenberški profesor in pridigar eksplicitno umeščen v idearij zgodnjega nemškega humanizma. Pri likovni upodobitvi gre namreč za razviden sklic na srditi, tudi sodni spor (pred rimsko kurijo) humanista Johanna Reuchlina s poznosholastičnimi teologi univerze v Kölnu, ki se je do Luthrovih 95 tez (1517) komajda nekoliko polegel.

V anale evropske intelektualne zgodovine se je trajno vgraviral zlasti zavoljo klasične humanistične zbirke (izmišljenih) pisem *Epistolae obscurorum virorum/Pisma mračnjakov*, v kateri so nemški humanisti z najbolj pekočo ironijo obračunali s stališči, intelektualnimi pozicijami, neaktualno vednostjo ter tu in tam tudi s precej posvetnjaškim življenjem svojih katoliških šomoštverskih protivnikov. Delo se je na knjižnem trgu pojavilo oktobra 1515 in četudi je bila anonimno, se je knjiga prodajala kot vroče žemlje. Še istega leta, 1515., je bila ponatisnjena, naslednje leto pa je izšla že tretja izdaja: bralci so, kot se zdi, prav kulinarično uživali v strupenem nemškem posmehovanju, kajti na sholastični strani ni ostalo nič, kar ne bi prišlo v mlin jedkega posmeha, pravzaprav že norčevanja.

1 Holbeinov lesorez je bil izvirno objavljen v *Schweizer Chronik* Heinricha Brennwald in Johanna Stumpfa (1519), toda za Luthra, kot se zdi, neafirmativno (prim. Thalheim 2012).



Celo priimke spoštovanih »magistrov naših« so humanisti z žilico za bridko ironijo prekrstili v razne Medolize, Perobere, Tintomaze, Škarjeburse, Zizotiske, Mutobebce in celo Gnojkidacijuse, prav nič pietetno pa so se anonimni humanistični avtorji razgovorili o ljubezenskem življenju teologov, ki bi moralo biti za slednje ob upoštevanju regul posvečenega življenja katoliških duhovnikov kvečjemu biblična *pium desiderium*. Neki »magister Konrad iz Zwickaua« se tako M. Ortvinu Graciu izpoveduje s prav obešenjaškim klafanjem:

Kakor ste mi pisali, da se ne brigate več za te lahkomišelnosti in da nočete žensk več ljubiti ali podse jemati, kvečjemu po enkrat ali dvakrat na mesec, jaz se čudim, da mi to pišete. Ko vendar vem nasprotno. Le-tu je en tovariš, ki je pred kratkim prišel iz Kölna in Vam je dobro znan in je bil tudi zmeraj z Vami. On pravi, da krtačite ženo Janeza Pfefferkorna ... (Pisma mračnjakov, 69)

In tudi:



Thomas Murner, *History Von den fier ketzren Prediger ordens*, lesorez, 1521
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00025321-1>.
Hans Holbein ml., *Luther als Hercules Germanicus*, kolorirani lesorez, 1519
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Luther_as_Hercules_Germanicus,_by_Hans_Holbein_the_Younger.jpg

Kakor ste mi zadnjič pisali od svoje ljubice, kako jo presrčno ljubite, in da ona ljubi Vas in Vam pošilja venčke in facaneteljne in pasove in podobno in da ne jemlje denarja od Vas kakor vlačuge. In kadar je njen mož zdoma, tedaj hodite k nji in ona je zelo zadovoljna; in zadnjič ste mi rekli, da ste jo v eni sapi trikrat okobálili in enkrat stoje v veži za vrati, potem ko ste zapeli: »Odprite, prvaki, svoje duri!« In potlej je prišel njen mož in Vi ste jo ucvrli odzadaj čez vrt: tako hočem zdaj pisati tudi jaz Vam, kako mi odsesta z mojo prijateljico. (Pisma mračnjakov, 84)

Omenjeni disput se je izkazal hkrati za enega prvih resnejših spoprijemov za »svobodo vesti« v nemškem 16. stoletju (Sovre 1954, 11–20). Aluzijo izkazuje tudi omemba dominikanskega teologa in inkvizitorja za nadškofije Mainz, Trier in Köln, M. Jacoba van Hoogstratena na isti upodobitvi, je pa omenjeni naslovni list predvsem likovni obračun s frančiškanom Thomasom Murnerjem (1475–1537), kajti njega in protivnike »zagovornikov svobode« je avtor lesoreza poimenoval *conciliabulum malignantium* – »zborček hudobnežev«. Murner je na omenjenem naslovnem listu upodobljen z dominantno figuro zvitorepega mačka, morda zavoljo onomatopejske asociacije med njegovim priimkom, mačjim »predenjem« in zvičajnostjo, ki so mu jo očitali. Si je pa na protestantski strani tak epitet prislužil zaradi svoje skrajno jedke in bridke, morda celo najbolj strupene nemške satire na račun Luthra v svojem času (predvsem *Uon dem grossen Lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat*, 1522), sicer pa je bil možak vsestransko nadarjen, izobražen in podjeten. Cesar Maksimilijan I. ga je leta 1505 okronal z naslovom *poeta laureatus*, po katerem je tedaj hlepel marsikateri pesnikujoči humanist. Naslednje leto (1506) je postal *doctor theologiae*, znani pa so tudi Murnerjevi vplivi na teologijo sira Thomasa Mora (Headley 1967, 73–92) in stiki z angleškim kraljem Henrikom VIII., ki je Murnerja v svojem predanglikanskem obdobju štel za pomemben branik rimske pravovernosti,² učeni katoliški

- 2 Murner je bil poleg Cuthberta Tunstalla, ki je bil Henrikov emisar, po potrebi pa tudi špicelj (na državnem zboru v Wormsu, 28. januarja– 25. maja 1521; od tam je pisal kodirano korespondenco kardinalu Thomasu Wolseyju v londonški Whitehall, pisma pa so kralja Henrika VIII. navedla k prvim ukrepom zoper

teolog pa je prevedel celo pismo angleškega kralja saškemu deželnemu knezu zastran Luthra (Henrik 1522).

Luthrov imaginarij do Rankeja

1

Prikazani idearij se ni znatneje spremenil niti v prvi polovici 17. stoletja, je pa na predvečer tridesetletne vojne dobil nov poudarek. Prva stoletnica 95 tez je namreč 1617. izzvenela v poudarjanju Luthrovega boja proti papeštvu (Koch 2017, nepaginirano). Toda tridesetletna vojna, ki je prinesla desetletja najbolj krvoločnih spopadov na evropski celini, je imaginarij Luthra spremenila tako na katoliški kot evangeličanski strani. Kajti sočasna historiografija je npr. že v epohalnem delu Matthäusa Meriana *Theatrum Europaeum* (1635–1738) pričela ugotavljati, da se grozljivo morjenje, ki je dele Reicha dobesedno izpraznilo, kajti smrtnost kot posledica vojne je ponekje znašala krepko čez 60 %, niti ni dogajalo predvsem zavoljo »vprašanj vesti«, torej zaradi luteranske reformacije in posledične verske delitve Reicha na evangeličanski in katoliški del. Temveč: zaradi slabo prikritih vladarskih, torej *političnih* teženj srednjevropskih Habsburžanov (Wilson 2009, 12–75), ki so želeli svoj obdonavski imperij unificirati predvsem upravno, in to z uveljavitvijo absolutizma in centralizma ter s posledičnim poteptanjem dotedanjih, vedno znova ali celo vnaprej potrjevanih posebnih deželnih svobod kraljestev, npr. dežel češke krone, kjer so bili na prestol le voljeni (tak primer je pomendranje verskih svobod, k spoštovanju katerih je cesar Rudolf II. v *Majestátu* 1609. zavezal ne le sebe, temveč tudi svoje naslednike na tronu Reicha in češkem prestolu). Velikega podviga političnega in upravnega »gleichschaltunga« so se lotili navdahnjeni s politično teorijo baroka, ki je na dvor ob lepi, modri Donavi priromala predvsem z versko brezkompromisnimi diplomati in vojščaki iz dežele odločnega Filipa II. Španskega.

Luthrovo »nevarno novotarijo«), eden najpomembnejših informatorjev angleškega dvora zastran Luthrove »stvari« v Reichu.

Ti so dvor na Dunaju napolnili zlasti po zmagi vojske Katoliške lige na upornimi Čehi v bitki na Beli gori pri Pragi 8. novembra 1620.

Eden izmed njih je bil tudi svetovalec češkega kralja in cesarja Ferdinanda II., neki Martin de Huerta. Ta je poklicno pot začel precej skromno, kot krojaški pomočnik, jo nadaljeval nato kot lakaj in nazadnje kot špicelj. Za tem pa je prišla »češka vojna«. In možak se je uдинjal med soldate Katoliške lige. Ker je bil podjeten človek, je hitro napredoval. Toda slednje je bilo pripisati prej njegovi zvitosti in spretnemu intrigiranju kot pa zaresnemu junaštvu na bojnem polju. Hiter vzpon po klinih vojaške hierarhije je mogel v dobršni meri vknjižiti tudi na račun svoje atletske postave, ki mu je prinesla naklonjenost grofice s Kolovrat. In ta človek je cesarju svetoval, da naj »da brez izjeme pomoriti vse, da ne bo od tega nevernega krivoverskega naroda [Čehov] ostala živa niti duša« (Denis 1930, 28). Nekaj podobnega je vedel predlagati tudi znameniti španski diplomat na dunajskem dvoru Íñigo Vélez de Guevara grof Oñate, ki je monarhu razlagal, na kak način so upori v Kataloniji in Aragonu španskim katoliškim kraljem omogočili ne le utrditi, temveč povečati lastno moč. Za Čehe, ki so bili po Beli gori premagani in tako v podobni situaciji kot Katalonci ali Aragonci, je predlagal nič manj kot genocid:

S štirideset tisoč možmi dobre španske vojske, ki bi se ji pridružila še lahka poljska konjenica, bi bil do kraja iztrebljen ta brezbožni narod, ki je tako dolgo žalil cesarsko visokost. (Denis 1930, 28)

Iz navedka je razbrati popolnoma prakticistično monarhistično artikulacijo baročne politične teorije, kot je pač mogoča iz ust vojaškega škornja ali brezskrupuloznega diplomata. Toda tudi teorijo politične moči, ki temelji na misli, da je temeljni, edini mogoči, od vsega drugega neodvisni in primarni vir vse (politične) moči ter prava vsemogočna volja Božja. Tako se monarhi tedanje dobe razumevanje le kot posvetni legati Pantokratorja, državljanske svobode pa so zgolj koncesije oz. »milosti« na podlagi razodete Božje volje, ne pa posledice ali izpeljave iz samonasebnih lastnosti človeka ali neodvisnega razuma. Takšno stališče je otrok srednjeveške filozofije zgodovine, in sicer takšne, kot jo je artikuliral Avgustin v svojem epohalnem *De civitate Dei*: Dve moči,

dve državi, dva imperija se potezata za prevlado nad svetom in se bojujeta tudi onstran vidnega, Bog in Satan. Kristus zagotavlja končno zmago prvega, čigar vidno telo je Cerkev. Druga država temelji na grehu Praočeta, ki je zavrgel pravo človeško naravo, »imago Dei«, pravo človeško podstat in pravice, ter ima za prvega državljana Kajna. Človek je lahko državljan prvega ali drugega imperija, takisto velja za človeške institucije. Monarhije in njihovi vladarji, moči, pravo in družbeni red imajo vrednost le tedaj, če so v eshatološkem horizontu *sub specie aeternitatis* na »pravi strani«, če imajo torej moralno vrednost. Slednjo in z njo upravičenje lastnega obstoja pred Bogom pa pridobijo le tedaj, če svoje poslanstvo najdevajo v tem, da v silovitem spoprijemu obeh transcendentálnih principov ljudi vodijo po poti verske resnice. Če jim v tej nadnaravni »igri prestolov« spodleti, se spremenijo v Hudičeve soldate, v zaveznike Nečistega, in tako izgubijo svojo upravičenost, »legitimite-to« (Černý 1996, 115).

Toda Habsburžani so se velikega projekta političnega in upravnega poenotevanja dominijev okoli Donave, ki so bili dedno ali volilno pod njihovim žezlom, lotili z nespretnimi rokami. In sicer tako, da so želeli pomesti predvsem s izraziti zgodovinskimi političnimi pravicami, ki so jih v njihovi državi, sestavljeni predvsem iz dednih dežel in kraljestev, kjer so bili le voljeni na tron, imele zlasti dežele svetováclavske in svetoš Stefanske krone. Kot pretvezo za politični prevrat po so pograbili priročno sklicevanje na versko delitev, ki da v monarhiji katoliških suverenov ne mentalno ne pravno (načela augsburške verske pomiritve, 1555: *cuius regio, eius religio*) ne kako drugače ni dopustna.

Idearij Luthra se tako po tridesetletni vojni ne oblikuje več le z ozikom na teološko in eshatološko razumevanje nemškega reformatorja na obeh straneh, temveč upošteva tudi razsežnost Luthra in reformacije kot političnega fenomena. *Dotlej zgolj religijskemu »interpretacijskemu krogu« se pridruži tudi politični.*

2

Nadaljnji pomemben premik v mišljenju in upovedovanju imaginarnega Luthra prinesejo intelektualnozgodovinski preboji (kot pos-

ledice) racionalizma. Beseda teče o uveljavitvi racionalistične tekstne kritike kot metodološkega postulata. Ta se izrazito uveljavi najprej na področju orientalistike (biblicistike). Tovrstna prizadevanja najdemo v srednjeevropskem kulturnem prostoru svoje osišče predvsem v časopisu *Orientalische und exegetische Bibliothek* (1717–1791), ki ga je izdal znameniti nemški biblicist in profesor filozofije ter orientalistike v Göttingenu Johann David Michaelis, svojo najizrazitejško vednostno realizacijo pa v novi znanstvenokritični izdaji *Novum testamentum* (prva izdaja Halle, 1775–1777) Johanna Jacoba Griesbacha.

Metoda kritičnega navzkrižnega primerjanja ter prevpraševanja kar najbolj raznovrstnih in številnih primarnih virov, ki je postala »pogonsko kolo« kritične biblicistike, je našla pot tudi v druge humanistične vede. Najprej in najizdatneje v zgodovinopisje. Intelktualno zgodovinsko je topogledno odigral izrazito pomembno vlogo kasnejši patirah slavistike, češki abbé Josef Dobrovský. Ta je z Michaelisom sodeloval od leta 1776, ko je bil v *Orientalische und exegetische Bibliothek* natisnjen prispevek Dobrovškega z naslovom *Pragische Fragmente hebräischer Handschriften*, v katerem je komaj triindvajsetletni češki hebraist zaslovel s svojim obvladovanjem paleografije in hebrejske etimologije. V prispevku je namreč analiziral rokopisni fragment v hebrejščini, ki je bil najden v Klementinski knjižnici v Pragi (danes Narodna knjižnica v Pragi). Kasneje je Michaelis Dobrovškemu objavil tudi sloviti *Fragmentum Pragense Evangelii s. Marci vulgo autographi* (*Orientalische und exegetische Bibliothek*, 1778), s katerim je bil njegov avtor dokončno uvrščen med mednarodno priznane biblicistične avtoritete. Ker se Dobrovský pod prvo razpravo v *Orientalische und exegetische Bibliothek* ni hotel podpisati, je Michaelis, ko je ocenjeval *Fragmentum Pragense Evangelii s. Marci*, zapisal:

»Da bi svoje bralce z g. Dobrovským bolje seznanil, dodajam, da je on tisti, komur se moramo zahvaliti za razpravo o praških hebrejskih fragmentih.« (Brandl 1883, 11)

Mentalna gramatika znotraj koordinat idearija znanstvenega kritizma (empirizma), racionalizma ter razsvetljenstva, ki je poganjala v

tek raziskovanje in drugačno upovedovanje podob Luthra, kot so ga bili v srednji Evropi vajeni do razsvetljenstva, prihaja v Dobrovskega razpravi *Fragmentum Pragense Evangelii s. Marci vulgo autographi* še posebej do izraza. Za ta spis velja, da avtentično predstavlja Dobrovskega temeljni in ves čas njegovega delovanja prisotni način mišljenja znanstvenih problemov, kritično obravnavo le-teh, prizadevanje za preverljivo vednostjo – »resnico«, v katere odkrivanje in odkritje je tedanji čas z redkimi izjemami še bolj ali manj nedolžno ter precej nepokvarljivo tudi zares verjel –, recepcija (kritika) in odzivanje Dobrovskega nanjo pa pokažeta tudi, kako se je Dobrovský (ne)ujel z mentalno matriko svoje dobe.

Kodeks, ki ga je v omenjenem spisu obravnaval Dobrovský, je prišel v glavno mesto dežel svetega Václava l. 1354. Takrat ga je namreč cesar Karel IV., ki je za svojega vladanja iz Prage naredil ne le *mater urbi*, temveč tudi evropsko pomembno »razstavišče« za vsakovrstne relikvije, dobil od oglejskega patriarha. Ta je v spremnem pismu praškemu nadškofu Arnoštu s Pardubic zapisal, da je na zadnjem listu rokopisa z lastno roko popisal, kakšno usodo je dotlej doživljal dragoceni dokument. In ta naj bi bila hudo imenitna. Besedilo da naj bi napisal sam sv. Marko, v Oglej naj bi ga prinesel sv. Hermagora, ki naj bi ga dobil naravnost iz rok znamenitega evangelista, ko je po njem zasedel patriarhovski prestol v Ogleju. Kodeks je prvotno obsegal sedem kvaternijev, od katerih sta bila dva darovana velikemu možu luksemburške dinastije, pet kvaternijev pa je ostalo v Ogleju. Za svoj del rokopisa je dal cesar, ki je bil sila vnet zbiralec svetniških antikvitet, izgotoviti imenitno šatuljo. Poleg tega je ukazal, naj se iz njega vsako leto tudi kaj prebere – in sicer na velikonočno nedeljo ter na nebovzetje. Omenjeni kodeks so imeli češki katoličani, še zlasti pa Pražani za veliko dragocenost, celo za relikvijo, saj ni ravno običajno, da bi se v kakem srednjeevropskem mestu hranil avtograf koga od prvih privržencev Jezusa iz Nazareta.

In Josef Dobrovský, *clericus ecclesiasticus*, ki mu je bilo tedaj komaj petindvajset let, si je dovolil s kritično tekstno in paleografsko analizo vreči kar najbolj temno senco dvoma na dolga stoletja veljavno izročilo o sv. Marka avtorstvu praškega evangelija. Pri tem je pokazal toliko bistrine, poznavanja paleografije in biblične eksegetike, da so se presene-

čeni čudili tako domači kot tuji učenjaki. In vsem seveda ni ugodil, zlasti onim ne, ki so svoje učene premisleke še vedno umeščali pod obnebjia idearija in imaginarija katoliške cerkve, kot sta bila oblikovana po koncilu v Tridentu in kot sta se začela na Češkem in Moravskem zlagoma, vendar po rokah bolj ali manj nasilno odločnih mož uveljavljati po l. 1621.

Dobrovský je s svojo raziskavo ugotovil, da kodeks, ki je bil pripisan sv. Marku, nima prav dosti opraviti z dobo, v kateri naj bi domnevno nastal. Mladi učenjak je namreč dognal, da je rokopis nastal v 9. stoletju in da je del prvotnega četveroevangelija, ki je danes znan pod imenom *Čedadski evangeliar*. Iz njega je namreč oglejski patriarh iz družine de la Turre med leti 1274 in 1299 izložil evangelij po Marku, kar je Dobrovský dokazoval s paleografsko analizo (identičen duktus v *Čedadskem evangeliarju* in *Evangeliju sv. Marka* v Pragi), pa tudi z dejstvom, da v *Čedadskem evangeliarju* manjka ravno evangelij po Marku, medtem ko ostali trije tam so. Dokazoval je tudi, da je bil Markov evangelij iz *Čedadskega evangeliarja* iztrgan precej pred Karlom IV., in to zato, da bi »nepoučeni, preprosti in lahkoverni«, kot se je ne brez posmeha izrazil Dobrovský, lažje verjeli, da je rokopis del samega evangelista.

Dobrovský je s tem svojim delom seveda vzbudil kaj različno recepcijo. Na strani kritično mislečih učenjakov epohe luči (in) razuma v deželah sv. Václava (Rafael Ungar) in po Evropi (J. D. Michaelis) harmonično pritrjujočo, od ljudi »starega kopita« pa je bil počaščen s tistim srditim zanimanjem in zanikovanjem, ki je bilo ob umikanju epohe baročnega enciklopedizma pred močjo kritične empirične preiskave ob koncu 18. stoletja značilno za starejšo češko znanstveno generacijo. Slednja se ni zmoгла tvorno dialektično spoprijeti z načinom razmišljanja Dobrovskega, ki je temeljil na vse drugačnih predpostavkah, kot so bile v češki vedi uveljavljene od srede 17. stoletja naprej. Dobrovský si je tako na Češkem nakopal precej nasprotnikov. Kajti ko je zanikal izvirnost Markovega praškega avtografa in to odločno, jasno in uspešno tudi argumentiral, je naredil dvoje. Pri starejših učenih kolegih je zbudil dobršno mero zavisti, ker je kot *homo novus* razrešil nekaj, kar oni niso mogli, ker so izhajali iz apriornega stališča o ikonični vrednosti kodeksa, na drugi strani pa je že s predgovorom krepko pičil ušesa baročno brez-

miselne pobožnosti vajenih Čehov. V prolegomeni je namreč zapisal, da je »domačinom znano, da se evangelij sv. Marka v cerkvi sv. Víta že štiri stoletja spoštljivo hrani in kot svetinja časti ter da ga imajo za avtograf nekateri, ki so *bolj pobožni kot pa učeni* [poudaril J. V.]« (Brandl 1883, 12, 13). S tem je seveda jasno pokazal, kaj meni o celi stvari: pobožnost in vera (v izvirnost praškega odlomka) sama po sebi še ne zagotavljata preverljivega vedenja. Za pobožna ušesa je bila to groba in žaljiva kako-fonija, s katero jih je Dobrovský ponižal malone na raven »nedolžnih« nevednežev, mladega učenjaka pa so se lotili tako, da so skušali odpoditi morebitne kupce omenjenega spisa. Tako je Dobrovskemu pisal njegov prijatelj Augustin Helfert, da so hoteli praški knjigarnarji na vsak način če že ne ustaviti, pa vsaj omejiti prodajo spisa, knjigotržec Mangold pa je k stvari pristopil tako, da je kupcem lementiral, naj knjige nikar ne kupijo, ker da je hudo draga.

Dobrovský je sodeloval tudi z Johannom Jacobom Griesbachom, za čigar drugo izdajo dela, ki stoji na začetku razvoja sodobne biblične kritike – *Novum testamentum* –, je Dobrovský primerjal različne variante (staro)cerkvenoslovanskega prevoda Biblije in Griesbachu tudi poslal vse njemu dostopne variante cerkvenoslovanskih evangelijev z natančnim seznamom rokopisov, iz katerih je črpal. Griesbach se je na Dobrovškega 18. marca 1793 obrnil takole:

»Ne samo jaz, temveč vsa javnost Vam bo dolžna zahvalo, če mi boste radodarno odprli svojo zakladnico ... V neizrekljivo radost mi je, da se bo mogla moja nova izdaja zaradi Vaše podpore ponašati s tako pomembno prednostjo pred drugimi dosedanjimi izdajami« (Brandl 1883, 81),

20. decembra 1793 pa se je v pismu pristrčno zahvalil za poslano.

Spoštovanje, ki si ga je pridobil že na začetku svoje znanstvene poti, je z leti tako naraslo, da se je Dobrovský počasi levil skorajda že v učeno institucijo. Tako je celo nemški zgodovinar Barthold Georg Niebuhr, sloviti poznavalec postav in dogodkov v starem Rimu – njegovo delo *Römische Geschichte* (I–III, Berlin, 1811–1832) velja za prvo sodobno obravnavo rimske zgodovine do punskih vojn – obžaloval, da ni mogel osebno obiskati patriarha slavistike. Osmega aprila 1823 je Dobrovskemu

po Georgu Heinrichu Pertzju sporočil naslednje: »Niebuhr šteje za pomembno izgubo v svojem življenju, ker Vas l. 1813 v Pragi ni obiskal, ker ni imel priporočila do Vas ...« In Niebuhr ni bil ravno znan po tem, da bi razsiral z neumestno hvalo, Pertz sam pa se je večkrat imenoval za učenca Dobrovskega (Brandl 1883, 197).

In slednje je še posebej pomenljivo, kajti Pertz je širšemu zgodovinarskemu občestvu bolj znan kot utemeljitveni editor pomembne edicije *Monumenta Germaniae Historica*, s katero je postalo kriti(cisti)čno zgodovinopisje na podlagi izključno virov, brez pamfletne ali izrazite genealoške miselne note, moderno in (vsaj deloma) večplastno. Luthra je tako zmožel že Ranke obravnavati v preseku cerkvene, teološke (dogmatične), politične ter kulturne zgodovine, prvi tovrstni rezultat pa je bilo epohalno delo *Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat* (1536), nato pa *Geschichte der Reformation* (1839–1847). Pri tem velja poudariti, da je Ranke obe knjigi napisal na podlagi več kot desetletje dolgega temeljnega raziskovalnega dela na primarnih virih (tiski, listine, korespondence ...), ki ga je opravil na Nemškem, na Dunaju in nazadnje v Vatikanski knjižnici. V stolnem mestu Habsburške monarhije, ki je tedaj navdušilo prenekaterega nemškega romantika, tudi Friedricha Schlegla, se je poleg drugih srečal tudi z Jernejem Kopitarjem, ki je nemškemu učenjaku pri študiju nudil nenadomestljivo pomoč.³

Imaginarij Luthra (za učeno kulturo) je bil tokrat prvič konstruiran pretežno na podlagi racional(istič)nega raziskovalnega postopa. Pamfletistika, ki je dotlej odloč(il)no zarisovala poteze imaginarnega Luthra, in sicer na obeh straneh, je bila tako obravnavana samo kot eden izmed virov, ki pa ni bil niti prvi niti edini, pa tudi poglavitni ne več.

3

Toda z 19. stoletjem je doživel pomembne spremembe tudi »ljudski« imaginarij Luthra. Zdi se, da je mogoče te menjave včleniti v sočasne evropske intelektualne tokove, predvsem v razmišljanja o nastanku, biti in obstoju naroda, ki so zaznamovala zlasti idealistično filozofijo

3 Prim. Rankejeva pisma Heinrichu Ritterju v: Ranke 1890, 171–76, 206–12.

Johanna Gottlieba Fichteja, znotraj te cikla predavanj *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters in Reden an die deutsche Nation* (1806), predvsem slednje iz leta 1808. Za oblikovanje modernih narodov je pomembna zlasti Fichtejeva ugotovitev, da je jezik določenega naroda tista določnica, ki svojega nosilca nespregledljivo ločuje od tujejezičnih govorcev. Ko Fichte govori o »edini skupni potezi nemštva« (Fichte 1984, 357), s katero se slednje upira propadu nemške narodnosti v stapljanju le-te s tujstvom, ugotovi, da je nemški jezik tisti, ki »utemeljuje popolno nasprotje med Nemci in ostalimi narodi germanskega porekla,« in tudi, da je »bistveno le to, da govorijo [ljudje] ta jezik brez prekinitve, pri čemer bolj jezik izoblikuje ljudi kot pa oblikujejo ljudje jezik«. Fichte nato prikaže, da je dolgotrajna raba določenega idioma pomembna zato, ker se v jeziku postopoma izoblikuje »duhovno orodje« (Fichte 1984, 369–80), to je aparat, s katerim je mogoče dojeti vse, kar se nahaja izven neposrednega čutnega zaznavanja in tozadevne jezikovne zmožnosti poimenovanja, in to je ves svet abstrakcij – tudi ideja humanosti. O slednji je v času največjega razcveta meščanskega romantično nacionalističnega idearija na začetku 19. stoletja veljalo, da izraz humanitete v (specifični jezikovni) kulturi določenega naroda veljavno legitimira obstoj modernega naroda kot posebne entitete in njegove politične zahteve.

Tako je bil tudi Luther – tvorec nemškega knjižnega jezika in s tem znaka, ki je bil v obnebjih nemške romantične nacionalne identifikacije prepoznan kot ključna distincija nemštva napram nenemštvu – včlenjen v nastajajoči idearij in imaginarij moderne nemške nacionalne identifikacije in identitete. Slednja si je ob koncu dolgega stoletja »meščanov in revolucij« za penata poleg Luthra in Friderika Velikega vzela še železnega kanclerja Otta von Bismarcka in skozi gibanje *Los-von-Rom* pljusnila tudi v dežele pod Alpami (prim. Cvirn 1988, 73–78). Zlasti na Štajersko, v »južno deželo«, kjer identifikacijska slika ni bila niti enoznačno nemška niti enoznačno slovenska, pa je bilo vendar evangeličanstvo v nekem obdobju hkrati z nemškim jezikom predpostavljeni razločevalni znak nemške nacionalne identifikacije, ki se je artikulirala tudi s krilatico: »Deutsch sein heisst evangelisch sein.« (Cvirn, 77)

Od tod do sodobnosti se kaže enak razvoj, kot ga je bilo razvideti do Rankeja: imaginarij se (re)generira na temelju vsebolj večplastnega branja virov vsevečje časovne distance, slednja pa nujno potegne za seboj pojemanje strasti za polemične spopade. Dogmatični, verski, politični in kulturni se pridružijo še glasbena, literarna, jezikovna/jezikoslovna, intelektualna in ekonomska zgodovina ter zgodovina vsakdanjika. Zato Luthra danes ni mogoče brati enako kot doslej, zlasti pa njegovega sodobnega imaginarija in idearija ni mogoče reducirati na diskurz, ki bi bil kot historiografija odhajajočih namenjen mrcvarjenju prihajajočih. Od tod naprej vodi pot morda le še v poglobljeni *integralni* historiografski pristop – ne le v multidisciplinarno, temveč v transdisciplinarno interpretacijo Luthra, pri čemer bi verjetno utegnili odigrati pomembno vlogo metodologija nedogodene zgodovine, komunikologija, psihologija, ekonomija in celo teorija iger.

Ob povedanem se zastavlja več kot umestno vprašanje: Kako je s premenami imaginarija »slovenskega Luthra«,⁴ Primoža Trubarja. Odgovor v podobi historiografske pripovedi, ki jo je vredno in/ali mogoče pomniti, utegne bralca pričakati v kateri od naslednjih številki pričujoče znanstvene revije.

VIRI

Brandl, Vincenc. 1883. *Život Josefa Dobrovského*. Brno: Maticе Moravská. <https://archive.org/details/ivotjosefadobroo1brangoog>

Cochlaeus, Johannes. 1529. *Sieben Köpffe Martini Luthers. Vom Hochwirdigen Sacrament des Altars. Durch Doctor Jo. Cocleus*. Leipzig: Valentin Schumann. <http://diglib.hab.de/drucke/190-16-theol-8s/start.htm>

---. 1549. *Commentaria Ioannis Cochlaei, De Actis Et Scriptis Martini Lvtheri Saxonis: chronographice, ex ordine ab anno domini M.D.XVII. usque ad annum M.D.XLVI inclusive, fideliter conscripta ...* Mainz. <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb11059658-2>

- 4 Tako poimenovanje je najti na spominski plošči na obnovljenem starem župnišču sv. Manga v Kemptenu, kjer je Trubar deloval (fotografija na voljo pri avtorju razprave).

- Faber, Johann. 1523. *Ioannis Fabri, episcopi Constaniensis in spiritualibus vicarii Opus adversus nova quaedam et a christiana religione prorsus aliena dogmata Martini Lutheri*. Leipzig. <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0002/bsb00022942/images/>
- Fichte, Johann Gottlieb. 1984. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Henrik (VIII.). 1522. *Ein brieff des Edlen Königs vß Engelandt zu den Fürsten von Sachsen von dem Luther. Hertzog Jörgen vß Sachsen antwort*. Straßburg. http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0001/bsb00012871/image_1
- Melanchthon, Philipp. 1549. *Historia de Vita et Actis Reverendiss. Viri D. Mart. Lutheri, Verae Theologiae Doctoris*. Witeberga. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00084609-7>
- Murner, Thomas. 1521. *History Von den fier ketzren Prediger ordens der obseruantz zu Bern jm Schweytzer land verbrant, in de[m] jar noch Cchristi geburt*. Straßburg. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00025321-1>
- . 1522. *Uon dem grossen Lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat*. Straßburg. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00033099-0>
- Ranke, Leopold. 1890. *Leopold von Ranke's Sämmtliche Werke*, 53–54. Herausgegeben von Alfred Dove. Leipzig: Duncker & Humblot. <https://archive.org/details/smmlichewerkeoorankgoog>
- Svetoviktorski, Hugo. 1880. »De fructibus carnis et spiritus« in: *Patrologiae cursus completus: sive bibliotheca universalis, integra uniformis, commoda, oeconomica ... 176 /MPL 176/, 997–1010*. Ur. Jacques-Paul Migne. Paris. <https://archive.org/details/patrologiaeacurso5migngoog>
- Trost, Matija. 1588. *Ena lepa in pridna prediga per pogrebi tiga vreidniga inu vissoku vučeniga gospud Primoža Truberia rainciga, deržana od gospud Iacoba Andrea, doctoria, tibinskega probsta, inu iz nemškiga iezika v slovenski tolmačena*. Tübingen: Georg Gruppenbach.
1954. *Pisma mračnjakov*. Prev. Anton Sovre. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

LITERATURA

- Cvirn, Janez. 1988. *Boj za Celje: politična orientacija celjskega nemštva 1861–1907*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Černý, Václav. 1996. *Až do předsíně nebes. Čtrnáct studií o baroku našem i cizím*. Praha: Mladá fronta.
- Denis, Ernest. 1930–1931. *Čechy po Bílé Hoře*. I–VI. Četrta, pregledana izdaja. Praha: Šolc a Šimáček.

- Grundmann, Herbert. 1927. »Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung.« *V Kultur- und Universalgeschichte, Festschrift für W. Goetz*, 91–104. Leipzig – Berlin: B. G. Teubner. <http://www.mgh-bibliothek.de/etc/dokumente/zsn2a016943.pdf>
- Headley, John M. 1967. »Thomas Murner, Thomas More, and the First Expression of More's Ecclesiology.« *Studies in the Renaissance* 14 (1967): 73–92.
- Kavur, Boris. 2014. *Devet esejev o (skoraj) človeški podobi*. Koper: Založba Univerze na Primorskem.
- Koch, Kurt. 2017. »Spremna beseda.« *V Luther za katoličane*, ur. Kurt Koch, VII–XIV. Ljubljana: Novi svet.
- Lambert, Malcolm. 2000. *Středověká hereze*. Praha: Argo.
- Lunger Knoppers, Laura, in Joan B. Landes, ur. 2004. *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Matheson, Peter. 2001. *The Imaginative World of the Reformation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Metaxas, Eric. 2017. *Martin Luther: The Man Who Rediscovered God and Changed the World*. New York: Viking.
- Molnár, Amedeo. 1991. *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Kalich.
- Oberman, Heiko A. 1989. *Luther: Man between God and the Devil*. New Haven: Yale University Press.
- Palacký, František. 1968. *Dějiny národu českého*. III. Praha: Odeon.
- Schilling, Heinz. 2017. *Martin Luther: Rebel in an Age of Upheaval*. Oxford: Oxford University Press.
- Sovre, Anton. 1954. »Uvod.« *V Pisma mračnjakov*, prev. Anton Sovre, 11–38. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Thalheim, Daniel. 2012. »Martin Luther als Hercules Germanicus von Hans Holbein d.J.« *Artefakte – Das Journal für Baukultur und Kunst*, <https://lekunstgeschichte.wordpress.com/2012/06/20/martin-luther-als-hercules-germanicus-von-hans-holbein-d-j/>
- Vandiver, Elizabeth, Ralph Keen in Thomas D. Frazel. 2002. *Luther's Lives: Two Contemporary Accounts of Martin Luther*. Manchester: Manchester University Press.
- Vinkler, Jonatan. 2017. »Češki bratje – 560 let: med nedovršenim husitskim prelomom z Rimom in luteransko reformacijo.« *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma* 13 (25): 9–34.
- Wilson, Peter H. 2009. *The Thirty Years War: Europe's Tragedy*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)27-50](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27)27-50)