

Riutunut lammas ja Saban kuningatar

Naisten toimijuus ja itseoikeutus Katharina Schütz Zellin ja Florentina von Oberweimarin retoriikassa

JOHDANTO

” – reformaatien valtapeli antoi äänen avioituneiden käsityöläismiesten kiinnostuksen kohteille ja näkemyksille, miesten, jotka hallitsivat vaimojaan ja organisoivat huonekunnan alamaisuuteen perustuvan miesten ja naisten työvoiman,”¹ totesi Lyndal Roper vuonna 1989. Roper kritisoi näillä huomioilla muun muassa Steven Ozmentin aiemmin esittämiä näkemyksiä, joiden mukaan reformaatioajan huonekuntien valtasuhteet määriteltiin aiempaa tasapuolisemmin ja sekä miesten että naisten asema parani.² Edellä mainittu kiista on noteerattu reformaatioajan tutkijoiden piirissä vielä 2000-luvulla.³ Reformaatioajan vaikutus naisten elämään ja toisaalta naisten vaikutus reformaatioon on edelleen ajankohtainen kysymys.

Monissa tämän päivän tutkimuksissa on todettu, että naiset kokivat reformaation eri tavoin kuin miehet ja liikehdinnällä oli hyvin erityyppisiä vaikutuksia naiseen kuin miehiin.⁴ Näyttää siltä, että pitkällä aikavälillä tarkasteltuna naiseuteen liitetyt ihanteet ja normit eivät muuttuneet radikaalisti 1500-luvun Euroopassa. Tämän vuoksi kiinnostavan ajanjakson muodostaa kirkollisesti, sosiaalisesti ja poliittisesti levoton 1520-luku, jolloin keskusteltiin kiihkaasti esimerkiksi ehtoollisen tai pelastuk-

sen oikeasta tulkinnasta, ruhtinain ja piispojen valtasuhteista sekä kristillisestä elämäntavasta ylipäätään. Levottomuudet kärjistyivät muun muassa talonpoikaissodassa 1524–1525.

Naisten toimijuuteen ja vallankäyttöön 1520-luvulla on suhtauduttu nykytutkimuksessa eri tavoin. Toimijuus merkitsee tässä tekstissä yksilön aktiivista toimintaa erityisesti omasta mutta myös toisten puolesta. Se on osa vallankäyttöä, jolla tarkoitan yksilön kykyä ja mahdollisuutta toimia ja vaikuttaa toisiin siten, että toisten toiminta muokkautuu hänen haluamaansa suuntaan.⁵ Itseoikeutusta ja itseauktorisointia käytän toistensa synonyymeinä. Toiset tutkijat ovat painottaneet naisten 1520-luvun toiminnan merkityksettömyyttä pitkällä tähtäimellä tarkasteltuna.⁶ Toiset ovat pitäneet mahdollisuutta naisten julkiseen toimijuuteen merkittävänä ajan-

-
- 1 Roper 1989, 3. Kaikki artikkelin käännökset ovat kirjoittajan tekemiä.
 - 2 Ozment 1983, 99. Ks. myös Wunder 1998, 204–207.
 - 3 Ks. esim. Wiesner-Hanks 2002, 609.
 - 4 Ks. esim. Karant-Nunn 1982; Katajala-Peltomaa & Toivo 2009, erit. 223–237; Skocir & Wiesner-Hanks 2010, 11.
 - 5 Vrt. Salmesvuori 2009, 28.
 - 6 Roper 1989, 2.

jakson lyhydestä huolimatta. Talonpoikaissodan jälkeen valtaa pyrittiin tosin keskittämään uudelleen ensisijaisesti teologeille, mutta monet naiset olivat ehtineet tekemään miesaikalaisiinsa ”lähtemättömän vaikutuksen”.⁷

Naisten toimijuutta ja valtaa tarkasteltaessa on usein vielä keskitytty ylempisäätyisiin ja kuningasperheiden naisiin. Tämä on johtunut pitkälti siitä, ettei naisilla harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta ollut legitimoitua poliittista asemaa 1500-luvun yhteiskunnassa.⁸ Fragmentaarinen lähteistö on toinen suuri syy tutkimuksen suuntautumiseen tällä tavoin.⁹ Historiantutkimuksen lähestymistavoissa on kuitenkin tapahtunut muutosta erityisesti kahdessa suhteessa. Näkökulma on laajentunut virallisen politiikan lisäksi myös erilaisiin ruohonjuuritason valtasuhteiden, kuten isän ja lasten tai miehen ja vaimon, tunnistamiseen ja tutkimiseen. Toinen historiografinen muutos on tapahtunut naistutkimuksen muuntuessa sukupuolentutkimukseksi, minkä myötä tutkimukseen on liitetty sukupuolten vertailun aspekti – naisen ja miehen välinen roolijako liittyy olennaisesti yhteiskunnalliseen vallankäyttöön.¹⁰ Tämän päivän sukupuolisensitiivisen historiantutkimuksen kysymyksiä kuvaa yhtäältä auktoriteetin kokemisen sukupuolittuneisuuden sekä patriarkaalisen järjestyksen vaikutuksen tarkastelu. Toisaalta kysytään, millä tavoin sosiaaliset järjestykset, esimerkiksi sukupuolijärjestelmä, määrittivät sitä, millaisia valintoja yksilöt pystyivät tekemään.¹¹

Tarkastelen tässä tekstissä naisten toimijuutta ja itseoikeutusta Martin Lutherin (1483–1546), Katharina Schütz Zellin (1498–1562) ja Florentina von Oberweimarin (n. 1509–?) teksteissä. Tekstit liittyvät 1520-luvun alun kuumentuneeseen keskusteluun luostarilupausten rikkomisesta sekä regulaari- ja sekulaaripapiston oikeudesta avioitua.¹² Käsitelen ensin lyhyesti naisten toiminnan ja vallankäytön teoreettisia mahdollisuuksia ja rajoja Lutherin kirjoitusten avulla. Luther oli yksi näkyvimmistä ja vaikutusvaltaisimmista evankelisen liikkeen johtajista, joten tämä osio taustoittaa muuta tekstiä ja antaa yhden äänen sille, miten 1500-luvun teologimiehet määrittelivät sukupuolten valtasuhteita ja sitä kautta naisia. Toiseksi keskityn siihen, millä

tavoin Schütz Zellin ja von Oberweimarin teksteissä kuvataan naisten toimijuutta ja millä tavoin he auktorisoivat itseään.¹³ Schütz Zell on kahdesta naisesta tunnetumpi – hän on muun muassa päässyt Carter Lindbergin toimittamaan teokseen *The Reformation Theologians*, jonka 25 esitellystä teologista kolme on naisia.¹⁴ Molemmat naiset olivat lukeneet Lutherin kirjoituksia ja toisaalta Luther kirjoitti kirjeitä Schütz Zellille sekä esipuheen von Oberweimarin apologiaan. Valotan Schütz Zellin ja von Oberweimarin tekstien yhteydessä myös sitä, miten Luther reagoi kirjoituksillaan heidän toimijuuteensa ja itseoikeutukseensa.

MARTIN LUTHER MIEHEN JA NAISEN VALTASUHTEISTA

Martin Lutherin näkemykseen naisten vallankäytöstä on viitattu lähinnä epäsuorasti lukuun ottamatta tutkimuksia hänen suhteestaan vaimoonsa Katharina von Boraan (1499–1552).¹⁵ Naisten roolia tarkasteltaessa eniten on tutkittu *Genesis-luentoja* (1535–1545), sillä niiden on nähty edustavan monessa suhteessa Lutherin ajattelutyön jäsentyneintä puolta.¹⁶ Pyrkimys arvioida Lutherin tuotantoa sen mukaan, mistä kirjoituksista voidaan löytää kaikkein autenttisin näkemys, on kuitenkin historiantutkimuksen näkökulmasta ongelmallinen. Konteksti vaikuttaa merkittävästi yksilön tapaan sanoittaa asioita. Siten on väistämätöntä, että erilaisissa tilanteissa ja eri aikoina kirjoitetut tekstit voivat poiketa toisistaan suurestikin. Tekstejä ei voi kuitenkaan arvottaa kirjoitusajan perusteella, sillä jokainen historiallinen tilanne on uniikki.

Mickey Mattox on todennut, että Lutherin käsitys naisen alistaisuudesta miehelle oli vahvasti oman aikansa kristinuskon tulkintaperinteiden mukainen vielä 1520-luvulla.¹⁷ Sukupuolten välinen hierarkkinen suhde perustui Lutherin mukaan luomiseen. Hän totesi *Genesis-saarnoissa*, että ”nainen on luotu apulaiseksi ihmiselle.”¹⁸ Sukupuolten välisen valtasuhteen ihanne tulee ilmi myös kirjeestä, jonka Luther kirjoitti vuonna 1524 kolmelle luostarista lähtemistä pohtivalle nunnalle: ”– – nainen ei ole omassa vallassaan, [vaan] Jumala loi hänen varhalsensa olemaan miehen kanssa, kantamaan lapsia ja kasvattamaan heitä – –.”¹⁹ Koska nainen oli luotu

miehestä ja hänen tarpeestaan käsin, mies oli luonnon sanelemassa auktoriteettiasemassa. Naisesta tuli siten myös itsestään selvästi vallankäytön kohde. Sukupuolten hierarkian korostaminen liittyi kiinteästi Lutherin retoriikkaan avioliiton paremmuudesta selibaattiin ja luostarielämään verrattuna. Siten sukupuolten valtasuhteiden kuvaus oli olennainen osa naiselle ”luonnollisten” vaimon ja äidin roolien kuvausta Lutherin teksteissä.

Jumala ei myöskään ollut suonut naiselle samanlaisia älynlahjoja kuin miehelle: ”Eeva ei ollut yhtä järkevä kuin Aadam – Jumala puhui Aadamin itsensä kanssa ja antoi hänelle käskyn siitä, että hänen täytyy opettaa Eevaa.”²⁰ Luther liittyi naisen vähäisempää järkeä ja luonnonmukaista alamaisuutta korostaessaan sukupuolia koskeviin dikotomioihin, jotka olivat osittain perua jo antiikista ja jotka määrittivät käytännössä pitkälti ihmisten ymmärrystä sukupuolista. Miehiä ominaisuuksia olivat rationaalisuus, äly, aktiivisuus ja itsekontrolli. Naiseuteen liitettiin vastaavasti irrationaalisuus, tunne, passiivisuus ja himo.²¹ Dikotomioiden taustalla oli käsitys ihmisen lämpötilasta, nesteistä ja muista ruumiillisista ominaisuuksista. Miehet olivat esimerkiksi kuumia ja kuivia, kun taas naiset kylmiä ja märkiä.²²

Luther korosti sukupuolten välistä hierarkiaa myös esimerkiksi tutkielmassaan *Luostarilupauksista* toteamalla, että niin vaimon, lasten, palvelijoiden kuin vankienkin osa oli *obedientia corporalis*, ruumiillinen kuuliaisuus.²³ Tällä hän viittasi nähdäkseen sellaisiin sosiaalisiin suhteisiin, joissa hierarkkista valtasuhdetta pidettiin luonnollisena. Esimerkiksi naisen alamaisuutta ja nöyryyttä suhteessa mieheen pidettiin essentialistisesti eli olemuksellisesti sukupuoliin kuuluvana olemisen tapana, ei sosiaalisen konstruktion tuotteena.²⁴ Tähän valtasuhteeseen kuului myös alemmassa asemassa olevan ruumiillinen kurissapito – esimerkiksi miehellä oli perheenpäänä (Hausvater) oikeus kurittaa vaimoaan ja muuta perhekuntaansa, johon kuuluivat paitsi lapset myös esimerkiksi palveluskunta.²⁵ Toisaalta valtasuhteisiin vaikutti käytännössä sukupuolen lisäksi asema huonekunnassa, mikä oikeutti puolestaan perheenemännän (Hausfrau) vallankäytön suhteessa muuhun perhekuntaan.²⁶

Naisilla ei ollut Lutherin mukaan lankeemuksen jälkeisessä maailmassa mahdollisuutta itsenäiseen elämään:

– nainen ei elä oman vapaan tahtonsa mukaisesti. [Ilman lankeemusta] olisi ollut niin, että he [Eeva ja Aadam] olisivat menneet omia teitään, yksi sinne, toinen jonnekin muualle, vaikkakaan ei lopullisesti. Mutta nyt nainen ei voi ryhtyä mihinkään ilman miestä. Missä ikinä mies on, naisen täytyy olla hänen kanssaan ja nöyryä hänelle.²⁷

Toisaalta Luther saattoi käyttää jopa sukupuolten hierarkian poissulkevia sanamuotoja: ”Se, joka pelastetaan, ei ole neitsyt tai pidättäytyvä vaan kristitty. Nimittäin Kristuksessa ei ole miestä tai naista, ei neit-

-
- 7 Zitzlsperger 2003, 379–380. Lutherin suhteesta aikalaisnaisiinsa ks. Classen & Settle 1991.
 - 8 Classen & Settle 1991, 232; Daybell 2004, 1–2.
 - 9 Wiesner 1987, 314–315.
 - 10 Wiesner-Hanks 2011, 276–277.
 - 11 Rublack 1999, 1. Sukupuolen sijoittaminen historian tutkimuksen kategoriaksi on tosin vasta alkuvaiheessa. Ks. Wiesner 1987; Wiesner-Hanks 2002.
 - 12 Ko. keskustelun kehkeytymisestä 1520-luvulta lähtien ks. Plummer 2012. Laajemmalla historiallisella jatkumolla pappisavioliittoa on tutkinut mm. Parish 2010.
 - 13 Mennecke-Haustein (2002, 430, 432) on käsitellyt molempia naisia lyhyesti artikkelissaan mutta ei ole analysoinut heidän tekstejään. Myös Plummer (2012, 213) on ottanut ko. naiset esiin esimerkkeinä niistä harvoista, jotka ovat jättäneet jälkeensä kirjallista aineistoa selibaattikysymyksestä.
 - 14 McKee 2002, 225–237. Muut teoksen naisteologit ovat Argula von Grumbach ja Avilan Teresa.
 - 15 Ks. esim. Zschoch 2001.
 - 16 Esimerkiksi Sirpa Aalto on pitänyt luentoja parhaana valintana Lutherin sukupuolikäsitysten tutkimiseen niiden ”painokkaamman näkemyksen” vuoksi. Aalto 1991, 40. Ks. myös Mattox 2003; Kvam 2004; Stjerna 2004; Bell 2005.
 - 17 Mattox 2003, 30.
 - 18 WA 24, 78b–79b. *Genesis-saarnat* 1523/1524 (1527). Ks. myös Mattox 2003, 31; Bell 2005, 165.
 - 19 WA BR 3, no. 766, 327, 24–25. *Kolmelle nunnalle* 1524.
 - 20 WA 24, 83b. *Genesis-saarnat* 1523/1524 (1527).
 - 21 Keskiaikaisista dikotomioista mm. Bynum 2012, 151–179.
 - 22 Tiivis luonnehdinta kreikkalais-roomalaisesta humoraa-liteoriasta ks. esim. Wiesner-Hanks 2011, 36–37.
 - 23 WA 8, 645. *Luostarilupauksista* 1521.
 - 24 Wiesner-Hanks 2011, 277.
 - 25 Karras 2003, 122; Wiesner-Hanks 2011, 284.
 - 26 Karras 2003, 124.
 - 27 WA 24, 102b. *Genesis-saarnat* 1523/1524 (1527).

syttä tai vaimoa, ja samankaltaisia [erotteluita] vaan yksi usko, yksi kaste, yksi Herra.”²⁸ Else Marie Wi-berg Pedersen on ymmärtänyt tämän toteamuksen sosiaalisen, erityisesti sukupuolia koskevan samanarvoisuuden kuvaukseksi.²⁹ Kahden edellä mainitun lainauksen ristiriitaisuus selittyy kuitenkin nähdäk- seni parhaiten tämän ja tuonpuoleisen elämän väli- sen jännitteen kautta. Suhteessa pelastukseen kaikki kristityt olivat samanarvoisia, mutta suhteessa tähän elämään sukupuolten ja sosiaalisten luokkien väliset hierarkiat elettiin Lutherin mukaan todeksi.³⁰

Luther ei ollut kuitenkaan yksioikoinen vaatimuksessaan naisen alamaisuudesta miehelle ja kyvyttömyydestä tehdä itsenäisiä ratkaisuja. Hän kehotti esimerkiksi kolmea mainittua nunnaa käyttämään omaa harkintaansa siinä, lähtisivätkö he luostarista. Luther jopa suositteli heitä jäämään muurien sisäpuolelle, mikäli voisivat tehdä sen va- paasti ja hyvällä omatunnolla eivätkä kärsisi seksuaalisista haluista.³¹ Käytännössä Luther ilmaisi näin, että kyseiset naiset olivat kykeneviä arvioimaan omaa tilannettaan ja tekemään itsenäisiä ratkaisuja elämänsä suhteen. Hänen käytännön kannanotton- sa eivät siten olleet yksioikoisesti linjassa teoreettis- ten linjausten kanssa.

KATHARINA SCHÜTZ ZELL: BILEAMIN AASI JA SABAN KUNINGATAR

Katharina Schütz³² syntyi Strassburgin valtakun- nankaupungissa todennäköisesti alkuvuodesta 1498. Hän kuului kohtuullisen varakkaaseen käsi- työläisperheeseen. Schütz sai kansankielistä ope- tusta, minkä johdosta hän kirjoitti ja luki saksaa sujuvasti. Hänen on arvioitu olleen uskonnollisesti aktiivinen ja tiedostava lapsesta saakka.³³ Schütz sai hurskaan nuoren naisen maineen strassburgilaisten keskuudessa, ja lukuisat muut naiset pyrkivät nou- dattamaan hänen esimerkkiään hartaina kristittyi- nä ja aktiivisina uskonnonharjoittajina.³⁴ Schütz oli päättänyt pysytellä naimattomana elättäen itsensä kutojan ammattia harjoittaen. Hän identifioi itsen- sä omien sanojensa mukaan jo kymmenvuotiaasta lähtien kirkkoäidiksi (Kirchenmutter).³⁵

Strassburgiin virranneiden Lutherin kirjoitus- ten ja evankelisten pappien vaikutuksesta Schütz al- koi kuitenkin arvioida uudelleen uskonkäsitystään

1510-luvun lopulta lähtien. Ensimmäinen julkisesti huomattava evankelinen teko oli avioituminen Strassburgin evankelisen papin ja saarnaajan, Matt- hias Zellin kanssa joulukuussa 1523.³⁶ Schütz Zell toimi avioliittonsa alkuvaiheista lähtien miehensä kanssa yhteistyössä pastoraalisissa tehtävissä sekä aloitti aktiivisen kirjoitustyön. Kaiken kaikkiaan Schütz Zell julkaisi kirjoituksiaan poikkeuksellisesti yhteensä 34 vuoden aikana, vuoteen 1558 saakka. Useimmat kirjallisesti aktiiviset maallikot julkaisi- vat tekstejään vain muutaman vuoden ajanjaksolla, erityisesti 1520-luvun aikana.³⁷ Tarkastelen tässä tekstissä Schütz Zellin toista, syyskuussa 1524 jul- kaistua kirjoitusta, joka on apologia *Entschuldigung Katharina Schützin/ für Matthes Zellen/ jren Eege- mahel/ der ein Pfarrer und dyener ist im wort Gottes zů Straßburg. Von wegen grosser lügen uff jn erdiecht* (Katharina Schützin puolustus aviomiehensä Matt- hias Zellin puolesta, joka on pappi ja Jumalan sanan palvelija Strassburgissa. Suurten, hänestä seipitetty- jen valheiden takia).³⁸

Yhteiskunnallisesti Schütz Zellin apologian pohjana on alkuvuodesta 1524 kärjistynyt tilanne, jossa Strassburgin piispa Wilhelm von Honstein (n. 1470–1541) eväsi kuudelta kaupungin avioituneelta papilta ensin näiden etuudet (*beneficium*) ja sitten ekskommunikoi heidät maaliskuussa.³⁹ Schütz Zell kirjoitti piispalle avoimen kirjeen, jossa hän puolusti pappisavioliittoa raamatullisena, mutta jonka julkai- sun kaupungin raati esti muutoinkin kuumentuneen yhteiskunnallisen tilanteen takia.⁴⁰ Kaupunki oli näyttämönä lukuisille opillisille kiistoille, joista yksi käytiin katolisen papiston, erityisesti Thomas Mur- nerin (1475–n. 1537) ja Conrad Tregerin (1480/83– 1543) sekä evankelisen papiston kuten Martin Buce- rin (1491–1551) välillä.⁴¹ Toisaalta myös evankelisten keskinäiset erimielisyydet tulivat pintaan – Lutherin ja Andreas Karlstadtin (1486–1541) välisiä eri- mielisyyksiä ehtoollisesta käsiteltiin Strassburgissa Karlstadtin oleskellessa siellä syyskuun lopulla tai lo- kakuun alussa 1524.⁴² Erilaisia näkemyksiä kasteesta alkoi niin ikään tulla esiin yhä enemmän.⁴³ Kysymys uskonnollisesta auktoriteetista, papiston avioliittoa kohtaan tunnettu epäluulo sekä Strassburgin yleinen opillisesti epäselvä tilanne lienevät olleet apologian kirjoittamisen tärkeimpiä syitä.⁴⁴

Schütz Zellin itseoikeutus

– – näen kuinka monet sielut jo kuuluvat ja tulevat kuulu-
maan paholaiselle, mikä oli myös syy sille, että *minä olen*
auttanut kohottamaan papiston avioliittoa. Olin Jumalan
avulla *ensimmäinen* [nainen] Strassburgissa joka *tein tietä*
[papiston avioliitolle], vaikka silloin en ollut halukas otta-
maan ketään miestä. Mutta kun näin suuren pelon ja rai-
voisan vastustuksen ja [papiston] valtavan huoruuden, *otin*
itse yhden [papin] saadakseni kaikki kristityt yksimielisiksi
ja kulkemaan yhtä tietä; kuten myös toivon, että on tapah-
tunut. Siksi *olen kirjoittanut* myös pienen kirjasen, jossa
olen näyttänyt uskonni perusteet ja avioliittoni synn – –.⁴⁵

Schütz Zellin kuvaus omasta roolistaan kristittyinä,
naisena ja maallikkona tiivistyy oivallisesti kyseises-
sä lainauksessa. Olen kursivoinut tekstistä ne koh-
dat, joissa hän korostaa omaa toimijuuttaan ja siten
asemaansa vallankäyttäjänä.

Schütz Zell ilmoittaa heti apologian ensimmäisil-
lä riveillä ”käyvänsä vastahyökkäykseen” paitsi Mur-
neria ja Tregeriä myös Johannes Cochlaeusta (1479–
1552) vastaan. Tähän esipuheeseen Schütz Zell lisää
vielä raamatullisen toteamuksen: ”Mikä maailmassa
on heikkoa, sen Jumala valitsi saattaakseen häpeään
sen, mikä on voimakasta [1. Kor. 1:27].”⁴⁶ Schütz Zell
kritisoi vastustajiaan käyttäen 1520-luvun kirjoitta-
jille tyypillisesti omaa näkökulmaansa ajavia Raam-
atun jakeita ja rajua kritiikkiä vastapuolta kohtaan.
Esimerkiksi Conrad Treger oli Schütz Zellin mukaan
koira, kaikkien susien isä, varas ja murhaaja, ellei jo-
pa Ilmestyskirjan neljäs peto.⁴⁷ Thomas Murner oli
puolestaan narrien johtaja.⁴⁸ Toisaalta Schütz Zell
viittaa omaan erityisasemaansa Jumalan valitsemana
työkaluna, kuten edellä olevasta Raamatun jakeesta
käy ilmi. Ajatus heikosta, jonka Jumala on valinnut
saattaakseen voimakkaat häpeään, voi kertoa Schütz
Zellin nöyrästä asenteesta.⁴⁹ Toisaalta se voidaan
nähdä oman sosiaalisen ja sukupuoleen perustuvan
aseman huomioon ottamisena ennemmin kuin itse-
ymmärryksenä omasta vähäisyydestä.

Molemmat edellä mainitut keinot tähtäsivät sa-
maan päämäärään. Schütz Zell pyrkii oikeuttamaan
oman toimintansa perustelemalla sitä paitsi vastus-
tajiensa kestävämmillä väitteillä tai elämäntavoilla
myös sillä, että hän itse toimii Jumalan armosta ja

tämän valtuutuksella. Samankaltainen poleeminen
kirjoitustapa on löydettävissä myös muilta evanke-
lililta toimijoilta. Vetoaminen Jumalan antamaan
auktoriteettiin oli toisaalta ominaista nimenomaan
naisten itseauktorisoinnin välineenä. Muun muassa
Argula von Grumbach (1492–1554), vuosina 1523–
1524 aktiivisesti kirjoittanut aatelinen maallikko,
perusteli kirjoittamistaan samalla tavoin Jumalan
avulla kuin Schütz Zell.⁵⁰

Schütz Zell toteaa, että olosuhteet pakottivat hä-
net kirjoittamaan:

28 WA 8, 652. *Luostarivaloista* 1521.

29 Wiberg Pedersen 2007, 237.

30 Tämä oli myös Jean Calvinin (1509–1564) ajatus. Ks.
Thompson 1988.

31 WA BR 3, no. 766, 327. *Kolmelle nunnalle* 1524.

32 Katharina Schütz Zellin elämäkertoista laajin ja perin-
pohjaisin on McKee 1999a, 3–229. Muita, lyhyempiä
elämäkerrallisia kirjoituksia, ks. Stjerna 2009, 109–131;
Domröse 2011, 45–57.

33 McKee 1999a, 4–9, 12–28, Stjerna 2009, 112; Domröse
2011, 45.

34 McKee 1999a, 28.

35 McKee 1999a, 10–12, 14; Stjerna 2009, 111–112.

36 McKee 1999a, 29–31, 40–41, 48–49; Stjerna 2009, 112–
113. Strassburgilaisesta keskustelusta papiston avioitumi-
seen liittyen, ks. McKee 1999a, 42–49.

37 Roper 1989, 2–3; McKee 1999a, xii.

38 KSZ 1999 (1524), 21–47.

39 McKee 1999a, 51; Domrösen mukaan pappeja oli seitse-
män ja ekskommunikointi tapahtui huhtikuussa. Dom-
röse 2011, 46.

40 McKee 1999a, 51, Stjerna 2009, 118.

41 McKee 1999a, 59–60.

42 Drescher 1908, 37–61, erit. 41–42; Brecht 1986, 163–165.

43 Ks. Arffman 1994, 30–31.

44 McKee 1999a, 60–62. McKee pitää todennäköisenä, että
apologia on Schütz Zellin vastaus Tregerin esittämään
pappisavioliittokritiikkiin. McKee 1999b, 48–54.

45 KSZ 1999 (1524), 39–40. Tästä myös Kauffman 1996,
181–183, 184, nootti 42.

46 KSZ 1999 (1524), 21.

47 KSZ 1999 (1524), 31–32.

48 KSZ 1999 (1524), 33–34.

49 McKee on huomauttanut, ettei Schütz Zellin tuotan-
to juuri sisällä itseä vähätteleviä sanamuotoja. McKee
1999a, 397.

50 Grumbach julkaisi vuosien 1523–1524 aikana kahdek-
san laajasti tunnettua pamflettia. Hänen kirjoituksistaan
otettiin lukuisia painoksia ja häntä tutkinut Peter Mat-
heson on arvioinut, että kyseisten vuosien aikana Grum-
bachin tekstejä liikkui jopa 29 000 kappaletta. Matheson
on toimittanut oivallisen, englanniksi käännetyn teksti-
edition Grumbachin kirjoituksista. Ks. esim. AG 1995,
86–87, 141. Ks. myös Wiesner 1986, 19.

-- olen nimittäin nähnyt, mitä liallinen kärsivällisyys-
teni on saanut aikaan -- sekä hyvät että pahat ovat tulleet
epäluuloisiksi [ja uskovat] että olen syyllinen [so. uskovat,
ettei papin avioitumiselle ole kestäviä perusteita ja olen
tehnyt syntiä toimimalla himon ohjaamana].⁵¹

Schütz Zellin motiivi on siten henkilökohtainen,
mutta toisaalta hän painottaa toimintaansa kristityn
eikä esimerkiksi puolison velvollisuutena:

En [kirjoita] sen vuoksi, että hän [Matthias Zell] on avio-
mieheni vaan pelkästään sen vuoksi, että hän on veljeni
ja kanssajäsen Kristuksessa. Muutoin en toimisi Jumalan
sanan vaan inhimillisen rakkauden mukaan.⁵²

Hän toteaa, ettei Kristuksessa ollut miestä tai vai-
moa ("weder man nach weyb").⁵³ Schütz Zell siis
haluaa toisten käsittävän itsensä ennen kaikkea
kristityksi, jota velvoittaa lähimmäisenrakkaus su-
kupuolesta riippumatta.⁵⁴

Schütz Zell viittaa avioparin väliseen valtasuh-
teeseen todetessaan, ettei hänen miehensä sallisi
apologian kirjoittamista ja julkaisua, mikäli vain
tietäisi asiasta.⁵⁵ Hän pyrki näin kenties suoja-
amaan miestään syytöksiltä siitä, että tämä salli vai-
monsansa kirjoitustyön. McKee on pitänyt tätä myös
osoituksena siitä, että Schütz Zell vaati itselleen ja
muille maallikoille itsenäistä roolia evankelisen
liikkeen toiminnassa. Hän on lisäksi tulkinnut tä-
män tekstikohdan Schütz Zellin sukupuolesta joh-
tuvana tarpeena auktorisoida itsensä.⁵⁶ Toisaalta on
myös mahdollista, että aviopuolisoiden valtasuh-
teen esiintuominen osoittaa tietoisuuden omasta
paikasta yhteisössä, mikä teki Schütz Zellistä hel-
pomman samastumiskohteen hänen lukijoilleen.⁵⁷
Schütz Zell tuo tällä tavoin ilmi, ettei hän ota liikaa
vapauksia sosiaalisesti hyväksytystä sukupuoliroo-
lista vaan ymmärtää miehensä auktoriteettiaseman
heidän avioliitossaan. Kritiikin ennakointi ja luki-
joiden suostuttelu korostavat siten paradoksaalisesti
sitä, ettei naisen ollut sopivaa kirjoittaa julkisia
tekstejä.

Schütz Zell kuitenkin korostaa oman kirjoitus-
työnsä merkitystä työtoveruutena evankelisen pa-
piston kanssa:⁵⁸

-- haluan kirjoittaa hänelle [Tregerille] itselleen ja vas-
tata tähän [Tregerin] pieneen kirjaan.⁵⁹ Nimittäin hän ja
hänen kirjansa ei ole sen arvoinen, että ne joiden pitäisi
pidäkkeettömästi käyttää aikansa Jumalan sanan parissa
[so. evankelisen papiston] -- heidän ei pitäisi estää itse-
ään [tässä tehtävässä] joutumalla vastaamaan hänelle.⁶⁰

Myös muut kirjallisesti aktiiviset naiset, kuten Ur-
sula Weida (ennen 1510–jälkeen 1565) tarjosivat
samankaltaista selitystä – Weida ilmoitti säästä-
vänsä itse Lutherin aikaa kirjoittamalla hänen puo-
lestaan.⁶¹ Schütz Zell viestittää paitsi säästäväänsä
evankelisen papiston kallista aikaa, olevansa myös
yhtä pätevä vastaamaan Tregerille. Samankaltainen
käsitys omista lahjoista ja tasavertaisesta kyvystä
käydä keskustelua teologimiesten kanssa löytyy
myös muualta tekstistä. Schütz Zell oli omien sa-
nojensa mukaan osoittanut ja todistanut pitkällä
kirjoituksellaan Strassburgin piispalle, että papiston
avioitumisella on niin selkeät perusteet Raamatus-
sa, että lapset ja typeryksetkin ymmärtävät ne.⁶²
Myöskään latinan kielen puuttuva taito ei ole Schütz
Zellin sanojen mukaan este kommunikoida teolo-
gimiesten kanssa – hän toteaa, että Cochlaeus voisi
kääntää latinankielisen kirjasensa saksaksi, jotta
hän voisi vastata tähänkin kirjoitukseen ("wird ich
villeicht von jm in tüscher sprach begeren und jm
antworten &c.").⁶³

Schütz Zellin sukupuoli nousee eksplisiittisesti
esiin vasta aivan apologian viimeisillä riveillä.
Hänen mukaansa vastustajien näkökulmasta pap-
pisiavioliiton puolustaminen, tai julkinen kirjoitta-
minen ylipäätään ei kuulu naiselle vaan oppineille
miehille. Nämä vetosivat hänen mukaansa Paavalin
naisille antamaan käskyyn vaieta seurakunnassa.
Tähän Schütz Zell toteaa: "Minä vastaan: ettekö
tiedä, että hän [Paavali] sanoo Galatalaiskirjeen
kolmannessa luvussa [Gal. 3:28] myös, ettei Kris-
tuksessa ole miestä tai naista."⁶⁴ Myös Sakariaan ja
Elisabetin esimerkki on otettava huomioon – koska
Sakarias oli mykkä, Elisabet siunasi Marian [Luuk.
1:22, 42–45]. Profeetta Joelin sanat siitä, että Jumala
vuodattaa henkensä kaikkiin ihmisiin, niin naisiin
kuin miehiin [Joel 2:28] todistaa Schütz Zellin mu-
kaan edelleen siitä, että hänellä on oikeus julkiseen
sanankäyttöön.⁶⁵ Kyseinen raamatunjae oli yleisesti

maallikkomiesten, mutta erityisesti -naisten käytössä legitimoimassa heidän toimintaansa.⁶⁶ Schütz Zell kumoo siten paavalilaisen kiellon ennen kaikkea Paavalin kirjoituksilla, mutta osoittaa myös tuntevansa muut sellaiset raamatunkohdat, jotka puolustavat hänen oikeuttaan julkiseen toimintaan.

Schütz Zell vertaa itseään myös Juditiin (Jud. 13:6–8) ja Esteriin (Est. 7:10) toivoen, että Jumala antaisi hänelle samankaltaista apua Tregeriä vastaan kuin näillä oli Holoferneen ja Hamanin voittamiseen.⁶⁷ Johannes Cochlaeuksen ”viisaus” vertautuu puolestaan Salomonin viisauteen, jota Schütz Zell koettelee kuten Saban kuningatar (1. Kun. 10:1). Toisin kuin kuningatar, Schütz Zell ei kuitenkaan löydä Cochlaeuksen viisaudesta ammennettavaa vaan vertaus toimii enemmänkin häpäisyn keinona – seuraavilla riveillä Schütz Zell kuvaa Cochlaeusta puukauhaksi (kochleffel), joka piti kyllä paljon melua tyhjässä kattilassa mutta jolla ei voinut edes sekoittaa lapsen puuroa.⁶⁸ Naisesikuvien lisäksi Schütz Zell käyttää itsensä vertauskuvana Bileamin aasia (4. Moos. 22),⁶⁹ jota myös Argula von Grumbach hyödynsi omilla teksteissään.⁷⁰

Schütz Zellin itseilmaisu on linjassa sen kanssa, mitä Zitzlsperger on todennut 1520-luvun naiskirjoittajista: he ottivat huomioon Paavalin naisten vaikeudesta koskevan käskyn mutta menivät samalla pidemmälle. He kehittivät selittäviä itseilmaisun keinoja ja samastumiskohteita, jotka monimutkaisuivat sitä mukaa kun he kirjoittivat.⁷¹ Judit, Ester ja Saban kuningatar toimivat vertauskuvina neuvokaista ja vaikutusvaltaisista naisista, joiden valta oli sekä annettua että ennen kaikkea otettua. Samastamalla itsensä heihin Schütz Zell luo jatkumoa raamatullisten ja apokryfisten naisten ja itsensä välille osoittaen siten, että naisen vallankäyttö ja toiminta on perusteltua ja tarpeellista. Aasivertauksella hän palaa apologian alun ajatukseen siitä, että vahvuus tulee esiin heikoissa ja väheksytyissä. Mikäli huomioon otetaan sukupuolittuneet dikotomiat ja käsitys naisesta heikompana astiana, aasivertauksen voi nähdä myös vahvasti sukupuolittuneena kielikuvana. Kaikki vertaukset painottavat kuitenkin ennen kaikkea Jumalalta tulevaa valtuutusta kirjoittajan toiminnalle: naiselle tulee sallia julkinen toimijuus tilanteen niin vaatiessa.

Schütz Zellin apologiasta on siten löydettävissä vahvasti ajatus siitä, että maallikoilla on sukupuolesta riippumatta oikeus ja velvollisuus toimia uskonsa puolustajina, myös julkisesti.⁷² Hän ei yritä vähätellä sukupuolen merkitystä, muttei toisaalta korostakaan sitä.⁷³ Sukupuolella on kirjoituksessa kuitenkin selvä merkitys. Vaikka Schütz Zell piti ehkä itseään poikkeuksellisenä naisena, kuten McKee on arvioinut, häntä arvioitiin siitä huolimatta sukupuolensa edustajana.⁷⁴ Schütz Zell ottaa tämän huomioon legitimoimissaan oikeuttaan julkisen sanan käyttöön ja ottaessaan velvollisuudekseen teologimiesten arvioinnin tasavertaisena heidän kanssaan.

51 KSZ 1999 (1524), 24.

52 KSZ 1999 (1524), 23.

53 KSZ 1999 (1524), 23.

54 Näin myös McKee 1999a, 397.

55 KSZ 1999 (1524), 23.

56 KSZ 1999 (1524), 23, nootti 13.

57 Zitzlsperger 2003, 387.

58 Näin myös McKee 1999a, 451.

59 Schütz Zell viittasi todennäköisesti Tregerin kirjaseen *Ad reverendum in Christo P. et illustrem Principem Fabricianum de monte Falcone Lausanensem Episcopum paradoxa Centum fratris Conradi Tregarii Heluecii Augustiniani Familie per superiorem Germaniam provincialis de ecclesie Conciliorumque auctoritate*, josta hän lienee käyttänyt saksankielistä käännöstä. Ks. KSZ 1999 (1524), 31, nootti 45.

60 KSZ 1999 (1524), 32.

61 Zitzlsperger 2003, 391.

62 KSZ 1999 (1524), 34–35.

63 KSZ 1999 (1524), 30.

64 KSZ 1999 (1524), 46.

65 KSZ 1999 (1524), 46.

66 Räisänen-Schröder 2013, 93.

67 KSZ 1999 (1524), 33. McKeen mukaan Schütz Zell vertasi itseään koko tuotannossaan useammin raamatullisiin nais- kuin mieshahmoihin. McKee 2002, 235.

68 KSZ 1999 (1524), 30.

69 KSZ 1999 (1524), 45–46.

70 AG 1995, 182.

71 Zitzlsperger 2003, 381. Kaufmannin arviota siitä, että Schütz Zell oli yksittäistapaus, voi kritisoida muun muassa tästä näkökulmasta. Ks. Kaufmann 1996, 217.

72 McKeen mukaan ajatus leimaa koko KSZ:n tuotantoa. McKee 1999a, 390.

73 Stjerna 2009, 125.

74 McKee 1999a, 396.

Lutherin oikeutus: Schütz Zell evankelisen uskon tulkkina

Luther lähetti kirjeen Schütz Zellille joulukuussa 1524, pian tämän apologian ilmestyttyä. Luther iloitsee siitä, että Schütz Zell ”näki ja tunsi” Jumalan valtakunnan, joka pysyi piilotettuna niin monelta muulta.⁷⁵ Luther ilmaisi myös ilonsa hänen avioliittonsa johdosta, sillä Schütz Zell saattoi oppia vielä enemmän Jumalan valtakunnasta miehensä välityksellä.⁷⁶ Avio-onnittelut kirjeessä kertonevat siitä, ettei kirjeenvaihto heidän välillään ollut kovinkaan tiivistä, olihan Schütz Zell avioitunut jo noin vuotta aiemmin. Todennäköisesti se on myös ensimmäinen kirje, jonka Luther on kirjoittanut Schütz Zellille.⁷⁷ Se on voinut olla Lutherin vastaus Schütz Zellille tämän lähetettyä apologiansa hänelle ikään kuin itsensä esittelyä.⁷⁸

On mahdollista, että Luther viittaa kirjeessään sukupuolten väliseen hierarkkiseen suhteeseen puhuessaan miehestä opettajana ja naisesta kuulelijana sekä oppijana. Toisaalta kirjeen keskiössä ei ole vain Schütz Zellin avioliitto vaan myös ja ennen kaikkea juuri julkaistu apologia, muuten Luther olisi todennäköisesti kirjoittanut kirjeensä jo aiemmin. Näyttää pikemminkin siltä, että Lutherin toteamus Schütz Zellistä ”Jumalan valtakunnan tuntevana” merkitsi sitä, että hän hyväksyi tämän julkisen toimijuuden ja pyrkimyksen käyttää vaikutusvaltaansa painetun sanan välityksellä. Saman voi päätellä myös siitä, ettei Luther kirjeessään paheksu Schütz Zellin kirjoittamista tai kiellä tekemästä sitä jatkossa.

Merkillepantavaa on, ettei Luther nähtävästi kirjoittanut yhtäkään kirjettä Matthias Zellille. Naisten vaikutusvallan tunnustaminen ja sen hyväksikäyttäminen oli toisaalta ollut varsin yleistä läpi keskiajan. Virallisissa asemissa toimivia naisia, kuten kuningattaria tai ruhtinattaria, oli pyydetty käyttämään vaikutusvaltaansa poliittisissa, yhteiskunnallisissa tai kirkollisissa asioissa, mutta myös heitä alempisäätymiä, oppineita naisia lähestyttiin verrattain usein.⁷⁹ Mikäli Lutherin tulkitaan suhtautuvan myönteisesti Schütz Zellin julkiseen toimintaan tässä kirjeessä – kuten nähdäkseni on aiheellista – voidaan sanoa Lutherin joiltakin osin liittyneen tähän perinteeseen. Esimerkiksi Lyndal

Roper on osoittanut, että Luther saattoi hyvinkin käyttää hyväkseen strategisesti hyödyllisiä suhteita.⁸⁰ On selvää, että tämänkaltaisiin strategisesti hyödyllisiin henkilöihin on kuulunut myös naisia.

Schütz Zell ei ollut vannoutunut Lutherin kannattaja vaan oli keskusteluyhteydessä useiden erilaisia tulkintoja esittäneiden evankelisten kanssa. Tästä huolimatta hän oli erityisen viehättynyt Lutherin teologisista tulkinnoista.⁸¹ Luther pyrki siten kirjeellään mahdollisesti vahvistamaan Schütz Zellin lojaaliutta itseään kohtaan. Tämä oli erityisen ajankohtainen pyrkimys Strassburgin levottomassa tilanteessa, jossa yhtäältä kiista papiston avioliitosta ja toisaalta evankelisten keskinäiset erimielisyydet jakoivat mieliä. Tulkinta Lutherin halusta varmistaa Schütz Zellin lojaalius sekä toisaalta Matthias Zellille osoitettujen kirjeiden puute tukevat sitä ajatusta, että hän piti Schütz Zelliä vakavasti otettavana ajattelijana ja julkisena toimijana.

FLORENTINA VON OBERWEIMAR: RIUTUNUT, NÄLKÄINEN LAMMAS?

Florentina von Oberweimarista ja hänen elämänsä vaiheistaan ei tiedetä juuri mitään sen lisäksi, mitä hän kertoo tekstissään *Unterricht der erbarn und tugentsamen Jungfrauen Florentina von oberweymar, wie sie aus dem kloster durch Gottis hulff komen ist* (Kunniallisen ja hyveellisen neidon Florentina von Oberweimarin opetus, kuinka hän lähti luostarista Jumalan avulla).⁸² Von Oberweimar oli aatelistyttä, joka oli lähetetty Neu-Helftan⁸³ sisterssiläisluostariin Eislebeniin kuusivuotiaana, todennäköisesti vuoden 1515 tienoilla. Luostarin abbedissana toimi von Oberweimarin sukulainen Katharina von Watzdorf (abbedissana 1493–1534).⁸⁴ Von Oberweimar tutustui Lutherin kirjoituksiin todennäköisesti 1520-luvun alusta lähtien ja kirjoitti tälle kirjeen,⁸⁵ joka ei kuitenkaan ole säilynyt. Von Oberweimar lähti luostarista viimeistään alkuvuodesta 1524 eli noin viisitoistavuotiaana. Hänen kirjoituksensa julkaistiin yhdessä Lutherin saatekirjeen, reunamerkintöjen ja loppusanojen kanssa maaliskuun 1524.⁸⁶ Von Oberweimar ei ollut ensimmäinen luostarin jättänyt nunnna. Esimerkiksi Nimbschenistä lähti kaksitoista nunnna keväällä 1523 ja Wederstettistä kuusitoista nunnna

saman vuoden kesäkuussa. On mahdollista, että von Oberweimar tiesi näistä luostaripaoista.⁸⁷

Antje Rüttgardt on pitänyt von Oberweimarin lentokirjasta paitsi omaelämäkerrallisena lähteenä myös esimerkkinä luostarivastaisesta propagandasta, joka oli tarkoitettu alun pitäenkin julkiseksi.⁸⁸ Rüttgardt kategorisoi von Oberweimarin kirjoituksen omaa toimintaa oikeuttavaksi puheenvuoroksi (Rechtfertigungsschreiben),⁸⁹ joka syntyi tarpeesta selittää luostarista lähdön syitä ja joka siten liittyi kiinteästi 1520-luvun kiistaan oikeanlaisesta kristillisestä elämästä sekä nunnien ja munkkien oikeudesta lähteä luostarista. Kirjoitus on apologettinen, kuten Schütz Zellin tekstikin. Von Oberweimar kirjoitti aikana, jolloin luostarista lähtö oli vielä yksilön ratkaisu. Jo 1520-luvun puoleenväliin tultaessa kaupunginraadit sulkiivat luostareita monilla alueilla ja omaehtoinen ratkaisu asiassa kävi monelle naiselle mahdottomaksi.⁹⁰ Tekstin uskonnollis-poliittisesta merkityksestä myös oman aikansa jälkeen kertoo se, että Ludvig Rabus (1523–1592) sisällytti von Oberweimarin tekstin esipuheeseen 1550-luvulla kokoamaansa martyrologiaan.⁹¹

Oman toimijuuden oikeutus

Kuten Schütz Zell, myös von Oberweimar ilmoittaa kirjoittavansa käytännön pakosta. Siinä missä Schütz Zell kertoi kärsivänsä yleisistä ennakkoluuloista, von Oberweimar ilmaisee joutuneensa Neu-Helftan abbedissan parjauksen kohteeksi luostarista lähtönsä jälkeen. Hän ilmoittaa kirjoittavansa Jumalan kunniaksi mutta myös puolustaakseen omaa kunniaansa ja hyvää nimeään (”meyne ehre und gueten namen”).⁹² Kysymys kunniaista oli kaiken kaikkiaan olennainen jokaisen naisen kohdalla, ja naisten kunnia liittyi nimenomaan sopivaan seksuaaliseen käyttäytymiseen. Naisen siveys ja kunniallisuus yhdistettiin erityisesti neitsyihin ja aviovaimoihin.⁹³ Von Oberweimar toteaa velvollisuudekseen kärsiä häpäisyä (Kristuksen esikuvan mukaisesti?) mutta samalla tavoin kuin Schütz Zell, hän arvelee, että hänen hiljaisuutensa vain vahvistaisi sitä oletusta, että häntä vastaan esitetyissä syytöksissä on perää.⁹⁴

Luostarinsa jättäviä nunnia ja munkkeja epäiltiin helposti moraalittomuudesta. Luostarista lähtö

öiseen aikaan, salassa abbedissalta tai apotilta oli vielä omiaan herättämään epäluuloja.⁹⁵ Von Oberweimar esittää luostaripakonsa todennäköisesti juuri yleisten epäluulojen vuoksi Jumalan ihmeenä:

Mutta Jumala, jolle kaikki asiat ovat mahdollisia, järjesti jumalallisessa viisautessaan, johon verrattuna tämän maailman viisaus on typeryyttä [vrt. 1. Kor. 1:21], siten että eräänä päivänä ruokailun jälkeen, jolloin menin kammiooni, se henkilö jonka olisi pitänyt lukita minut, jätti kammion auki. Pääsin siten pakoon Jumalan ilmeisen avun välityksellä – –.⁹⁶

75 WA BR 3, no. 808, 406, 4.

76 WA BR 3, no. 808, 406, 5–7.

77 Näin myös McKee 1999a, 65. Ko. kirje on toinen Lutherin Schütz Zellille lähettämistä, säilyneistä kirjeistä.

78 McKee 1999a, 65–66.

79 Ferrante 2001, 881–882.

80 Roper 2010.

81 Stjerna 2009, 113.

82 Rüttgardt 2007, 258. Lähde-editio, ks. WA 15, 89–94.

Tästedes von Oberweimarin tekstiin viitataan lyhenteellä FO 1899 (1524), kun taas Lutherin esipuheeseen ja loppupuheenvuoroon lyhenteellä WA 15. Näin tehdään oikeutta von Oberweimarin ”omalle äänelle” sen sijaan, että tekstiin viitataan osana Lutherin kirjoituksia.

83 Luostarin historiasta, ks. Rüttgardt 2007, 264–272.

84 FO 1899 (1524), 89.

85 FO 1899 (1524), 91.

86 Pietsch 1899, 79–80; Rüttgardt 2007, 256–259. Samankaltainen kirjoitus julkaistiin 1528, kun ylhäisönunna Ursula von Münsterberg jätti luostarin ja kirjoitti lähtönsä syistä puolustuspuheen *Der Durchlaughtigen Hochgebornen F(rau) Ursulen, Herzogin zu Münsterberg u., Gräfin zu Glatz u., christliche Ursach des verlassenen Klosters zu Freiberg*. Myös tämä kirjoitus varustettiin Lutherin esipuheella. Tekstin editoitu ja lyhennetty versio löytyy käännöksineen teoksesta Scokir & Wiesner-Hanks 2010, 39–63. Lutherin esipuhe, ks. WA 26, 628–633.

87 Rüttgardt 2007, 305.

88 Rüttgardt 2007, 258, 273. Kirjoituksen aitouden perusteluista, ks. Rüttgardt 2007, 257. Omaelämäkerrallisista lähteistä, ks. esim. Jancke & Ulbrich 2005; Fulbrook & Rublack 2010.

89 Rüttgardt 2007, 256.

90 Plummer 2012, 241.

91 Rabus 1557, xxviii–xxxv. Kiitän fil. tri Päivi Räisänen-Schröderiä tämän huomion tekemisestä.

92 FO 1899 (1524), 89, 13–15. Ks. myös 93, 25–27.

93 Karras 2003, 60.

94 FO 1899 (1524), 89, 15–18.

95 Plummer 2012, 142.

96 FO 1899 (1524), 93, 9–12. Ks. myös 89, 7–8.

Von Oberweimarin itseilmaisu suhteessa Jumalan toimijuuteen tapahtui kaiken kaikkiaan oman nöyryyden ja passiivisuuden kuvauksen avulla. Hän kuvaa itseään orvoksi, joka tukeutuu ainoastaan Jumalan huolenpidon varaan (yhm alleyne verlassen weysen),⁹⁷ sekä riutuneeksi, nälkäiseksi lampaaksi (verschmachtem hungtigem schaff).⁹⁸ Oman nöyryyden korostaminen oli tyypillinen retorinen keino erityisesti naisten mutta myös miesten kirjoituksissa. Esimerkiksi Argula von Grumbach käytti itsestään nimitystä ”typerä nainen” perustellessaan kirjoitustöitään.⁹⁹ Tällaisen nöyryys-topoksen päämääränä oli saada lukija suopeaksi kirjoittajalle. Kirjoittaja ilmaisi siten ymmärtävänsä esimerkiksi sukupuolensa tai sosiaalisen asemansa asettamat rajat. Nöyryyden korostamisen merkitys oli kuitenkin usein käänteinen ja se alleviivasi kirjoittajan sekä hänen sanojensa painoarvoa.

Jumalan toimijuuden korostus ja oman toimijuuden merkityksen vähättely on strateginen keino, jolla von Oberweimar oikeuttaa luostaripakonsa. Paossa oli kyse Jumalan suunnitelmasta, ei yksittäisen nunnan päähänpistosta. Tällä tavoin von Oberweimarin paon voi nähdä vertautuneen myös raamatulliseen Pietarin pakoon vankilasta (Ap. t. 12:6–11). Kyse on vakaumuksen esiintuomisesta: evankelisen retoriikan mukaan Jumala ei halunnut ihmisten asuvan luostareissa vaan koko laitos oli ihmisten keksintöä. Näin kristitty toimi oikein jättäessään kyseenalaisen elämäntavan ”vankilan” taakseen.

Oman passiivisuuden ja nöyryyden kuvausta voimakkaammin tekstistä nousevat esiin tavat, joilla von Oberweimar ilmaisee halunsa ohjata itse omaa elämäänsä. Hänet oli omien sanojensa mukaan vihitty nunnaksi yksitoistavuotiaana ilman, että hänen suostumustaan asiaan oli kysytty. Toisaalta hän toteaa, ettei hänellä olisi tuolloin ollut kykyä arvioida asiaa. Neljätoistavuotiaana karu totuus alkoi kuitenkin paljastua: ” – havaitsin, että hengellinen sääty oli vastoin kaikkia kykyjäni ja luontoani.”¹⁰⁰ Tällä hän viittaa tullessa ikään, jossa oli mahdollista tuntea ruumiinsa vaatimukset ja siten omaan kyvyttömyyteensä elää selibaatissa. Esimerkiksi Luther oli kirjoittanut oman lihan tuntemisesta tutkielmassaan *Kirkon Babylonian vankeudesta*.¹⁰¹ Von

Oberweimar ilmaiseekin tekstissään tuntevansa Lutherin kirjoituksia viittaamalla omaan Babylonian vankeuteensa (Babilonische gefengknis).¹⁰² Siten hän perustelee epäsovpuuttaan luostarielämään tukeutuen epäsuorasti Lutherin auktoriteettiin.

Von Oberweimar perää toisaalta nimenomaan omaa päätäntävaltaansa: noviisivuoden aikana nunnakokelailta olisi pitänyt kysyä heidän valmiudestaan astua pysyvästi luostariin ja toisaalta antaa heille mahdollisuus vapautumiseen kuten benediktiiniläissäännössä oli kirjattu.¹⁰³ Vaikka hän osoittaa tuntevansa benediktiiniläissääntöä, tosiasiasa vapautuminen luostarista oli siinäkin lähinnä teoreettinen mahdollisuus.¹⁰⁴ Von Oberweimar totesi: ”Niinpä olen omaksunut hengellisen säädyn vastoin tahtoani. Annan jokaisen hurskaan kristityn ja evankelisen totuuden rakastajan arvioida, millaista kuormitusta omalletunnolleni on [sen vuoksi] aiheutunut päivittäin.”¹⁰⁵ Vaikka hän oli tekstin kirjoittamisen aikaan vasta noin viisitoistavuotias, hänen tekstistään välittyy ajatus kyvystä arvioida omia taipumuksia, luostarielämän vaatimuksia ja toisaalta niitä evankelisia kirjoituksia, jotka kannustivat jättämään hengellisen säädyn. Von Oberweimar liittyy tietoisesti evankeliseen polemiikkiin todettaessaan ”kykyjensä ja luontonsa” olevan selibaattielämää vastaan sekä lukiessaan itsensä retorisesti hurskaksiin kristittyihin ja evankelisiin totuuden rakastajiin. Teksti antaa ymmärtää, että vaikka von Oberweimarin uskonnollinen vakaumus ja luostari-pako olivat ennen kaikkea Jumalan vaikuttamia, hän toimi myös vahvasti oman ymmärryksensä varassa.

Marjorie Plummer on huomauttanut, että luostarin jättämiselle annetut syyt jakautuivat sukupuolen mukaan. Entiset nunnat painottivat yleensä selibaattielämänsä jatkumista myös luostarin ulkopuolella ja sukunsa antamaa tukea. He käyttivät Raamatun kirjoituksia perusteluina tai kertoivat joutuneensa luostariin ilman omaa tahtoaan.¹⁰⁶ Oman tahdon vastaisuus oli yksi von Oberweimarin esittämistä perusteista. Sen sijaan hänen tekstistään ei juuri löydy muita yleisiä perusteluita. Raamattuviittausten puuttuminen on jopa silmiinpistävää aikana, jolloin Raamattuun vetoaminen toimi monille evankelisille kirjoittajille ensisijai-

sena perusteluna. On toki mahdollista, ettei hänen raamatuntutemuksensa ollut kovin laajaa, kuten Rüttgardt näyttäisi ehdottavan.¹⁰⁷

Suvun tuen aspektin sijaan tekstissä korostuu von Oberweimarin yksinäisyys ja eristys sekä tarve yrittää saada yhteys toisiin.¹⁰⁸ Hän toteaa kirjoittaneensa Lutherille ja pyytäneensä tältä ”lohdutusta, apua ja neuvoja.”¹⁰⁹ Hän oli niin ikään kirjoittanut serkulleen Kaspar von Watzdorffille kertoakseen tilanteestaan.¹¹⁰ Mikäli suvun antama tuki voidaan rinnastaa auktoriteetteihin vetoamiseen, tämä puoli on löydettävissä von Oberweimarin kirjoituksesta. Lutherin ja von Watzdorffin nimet toimivat auktoriteetteina, joihin von Oberweimar saattoi tukeutua. Hänen tapansa tuoda miehet esiin tähdentämällä omaa rooliaan aloitteentekijänä korostaa tosin ennen kaikkea hänen omaa aktiivista toimijuuttaan mutta myös niitä verkostoja, jotka hänellä oli käytettävissään.

Kysymykseen sekä von Oberweimarin kunnian säilyttämisestä että hänen toimijuutensa korostamisesta liittyy vastakohta hänen oman toimintansa ja abbedissan toiminnan välillä. Rüttgardt kutsuu tätä asetelmaa ”syyllinen–uhri-konstellaatioksi”.¹¹¹ Abbedissa kuvataan tekstissä vääryyttä tekevänä evankeliumin valon vieroksujana. Von Oberweimarin yritykset kertoa luostarielämän mahdollisuudesta omalla kohdallaan johtivat henkisiin ja ruumiillisiin rangaistuksiin, joilla häntä pyrittiin kontrolloimaan, jopa halventamaan.¹¹² Von Oberweimarin rooli vertautuu puolestaan marttyyriuteen, oikean kristillisen uskon tunnustamiseen ja sen mukaiseen elämään. Hän kärsi rangaistukset oman tulkintansa mukaan ilman vastalauseita,¹¹³ kunnes pääsi jumalallisen väliintulon seurauksena pakenemaan.

Itsensä vähättelyä enemmän teksti kertoo siten von Oberweimarin itseymmärryksestä aktiivisena toimijana, mikä todennäköisesti liittyi paitsi hänen säätyynsä myös persoonallisuuteensa. Koko tekstin voi nähdä pyrkimyksenä kuvata valtataistelua, jonka keskiössä on kysymys siitä, kenellä oli oikeus määritellä von Oberweimarin elämäntapa. Oman tarinan julkiseksi tekeminen palveli itseoikeutuksen keinona ja tähtäsi vakuuttamaan, että luostarin jättäminen oli oikea ratkaisu. Siten tekstin propaganda on ilmeinen: von Oberweimar kannusti tekstillään

myös muita nunnia tekemään samanlaisen ratkaisun. Suvun tuen argumentin puuttuminen alleviivaa puolestaan Lutherin auktoriteetin tarvetta. Vetoaminen Lutheriin oli mahdollisesti tarkoitettu vetoamaan muiden lukijoiden ohella eritoten von Oberweimarin sukulaisiin, jotka eivät näytä tukenneen hänen päätöstään.

Miesnäkökulma: Jumala toimijana

Siinä missä von Oberweimar korosti omaa toimijuuttaan ja oikeuttaan määritellä itse omaa elämänsä, Luther näki hänen tapauksensa lähinnä esimerkkinä luostarien jumalattomuudesta. Tämä käy erityisesti ilmi Lutherin reunamerkinnoista von Oberweimarin tekstiin. Niissä Luther tuomitsee Neu-Helftan luostarisäännön epäjärjestykseksi¹¹⁴ ja abbedissan Vanhan testamentin Isebeliksi.¹¹⁵ Ero von Oberweimarin ja Lutherin lähestymistapojen välillä on luettavissa myös tekstien otsikoissa. Omiensa sanojensa mukaan von Oberweimar ”lähti luostarista Jumalan avulla”¹¹⁶ kun taas Lutherin mukaan kyse oli siitä, ”kuinka Jumala pelasti kunniallisen nunnan”.¹¹⁷ Lutherin otsikossa von Oberweimar esitetään objektina, kun hänen omassa kirjoituksessaan hän on subjekti.

97 FO 1899 (1524), 91, 1–2.

98 FO 1899 (1524), 91, 5–6.

99 AG 1995, 141.

100 FO 1899 (1524), 89, 29–30.

101 WA 6, 542. *Kirkon Babylonian vankeudesta* 1520.

102 FO 1899 (1524), 90, 14. Von Oberweimarin mahdollisesti tuntemista teksteistä, Rüttgardt 2007, 303, nootti 296.

103 FO 1899 (1524), 90, 15–18; Rüttgardt 2007, 267.

104 Rüttgardt 2007, 294–295.

105 FO 1899 (1524), 90, 29–31.

106 Plummer 2012, 142, 231.

107 Rüttgardt 2007, 296, nootti 238.

108 Näin myös Rüttgardt 2007, 303.

109 FO 1899 (1524), 91, 16–18.

110 FO 1899 (1524), 92, 23–26.

111 Rüttgardt 2007, 284.

112 FO 1899 (1524), erit. 89–91. Hätäisyyttä, ks. s. 93, 2.

113 Vrt. puhe riituneesta, nälkäisestä lampaasta. FO 1899 (1524), 91 5–6.

114 WA 15, 90, 25–26.

115 WA 15, 92, 15; 93, 6–8.

116 WA 15, 89, 2–3.

117 WA 15, 86, 1–2.

Lutherin esipuhe oli osoitettu Mansfeldin viidelle kreiville ja sen tarkoitus oli uskonnollis-poliittinen: kreivien tuli antaa jokaisen luostarilupauksen antaneen saada itse päättää siitä, lähtikö hän luostarista vai jäikö hän sinne.¹¹⁸ Luther esitti nunnat ja munkit ”kurjina vankeina”¹¹⁹ alleviivaten näin heidän riippuvuuttaan auktoriteeteista, mikä oli todennäköisesti retorinen keino suostutella kreivit hänen kannalleen asiassa. Perusteena sallia luostarista lähtö oli lihan palo. Luther ilmoitti, ettei ”mitään voida tehdä halveksittavalle, häpeälliselle lihan himolle, joka ei hellitä luostarissa. Joka ei halua olla hurskas, se [himon ajama toiminta eli seksuaaliset teot] tapahtuu myös yksin tai toisen kanssa.”¹²⁰ Lutherin näkemykset olivat osa evankelista retoriikkaa, jonka mukaan naiset oli pelastettava luostarin turmelevalta vaikutukselta.¹²¹ Myös näissä äänissä naisten toimijuutta enemmän korostui heidän asemansa toisten tekojen kohteina.

Von Oberweimarin kertomus oli Lutherin mukaan yksi monista samankaltaisista ja hän totesi julkaisevansa ”tämän Florentinan (diser Florentina)”¹²² tarinan esimerkiksi luostarielämän tuomittavuudesta.¹²³ Aatelisnunnan tapauksen voi ajatella vedonneen nimenomaan ylhäisöön, mistä syystä se kannatti nostaa esiin. Lutherin ajama periaatteellinen asia oli siten olennaisempi kuin von Oberweimar henkilönä. Keskeistä ei ollut se, millainen von Oberweimarin elämäntarina oli *per se*, vaan millainen mallikappale hänen elämänsä oli suhteessa evankelisen liikkeen sanomaan luostarielämän vahingollisuudesta. Teksti toimi vielä Lutherin oman auktoriteetin ja toiminnan legitimointina: ”Jos he [ruhtinaat] tietäisivät mitä minä tiedän, he eivät ehkä tietäisi kuinka voisivat tarpeeksi ylistää ja kunnioittaa minua [toimintani vuoksi tässä asiassa] – –.”¹²⁴ Lutherin kirjoituksen keskiössä oli miestoimijuus; Jumalan, kreivien ja hänen itsensä. Hänen retoriikkansa oli siten linjassa ajan hierarkioiden näkökulmasta, mikä oli omiaan ruhtinaiden suostuttelun välineenä.

TOIMIJUUDEN PERUSTELU JA AUKTORITEETIN RAKENTAMINEN

Olen tutkinut tässä artikkelissa sitä, millä tavoin naisten toimijuutta ja itseoikeutusta käsitellään Martin Lutherin, Katharina Schütz Zellin ja Flo-

rentina von Oberweimarin 1520-luvun alkupuolelle sijoittuvissa kirjoituksissa. Kuten Wiesner on todennut, sukupuoli ja sosiaalinen asema asettivat omat rajoitteensa ihmisten toiminnalle keskiajan ja uuden ajan alun taitteessa sukupuolen merkityksen vielä korostuessa 1500-luvun kuluessa.¹²⁵ Tällaisia yksilöön yhtä aikaa vaikuttavia tekijöitä kuvataan modernissa sukupuolentutkimuksessa intersektionaalisuuden käsitteellä: yksilö on monen samanaikaisesti vaikuttavan tekijän risteyskohta. Näitä ovat esimerkiksi asuinpaikka, ikä, sosiaalinen asema ja sääty.¹²⁶ Kysymys naisten toimijuudesta tai vallankäytöstä reformaatioajalla on siten hyvin monitahoinen, eikä yleistyksiä naisten kokemuksesta tai naisten tavasta toimia voida tehdä,¹²⁷ yhtä vähän kuin voidaan puhua universaalista miehen kokemuksesta tai toimijuudesta.

Reformaatioajalla kirjoittavien naisten retorikassa on kuitenkin joitain samoja piirteitä, kun kyse oli julkisesta toimijuudesta, kuten olen osoittanut. Oman roolin sanoittaminen ja toiminnan perustelu on naisten teksteissä olennaista, koska heidän asemansa julkisina toimijoina oli harvemmin legitimoitua. Schütz Zellin ja von Oberweimarin kirjoitukset näyttävät näin ollen tähänneen ensisijaisesti samaan päämäärään: he pyrkivät vakuuttamaan lukijansa siitä, että heillä oli oikeus ja velvollisuus käyttää julkista ääntä. Heidän tapauksissaan paitsi tekstien retoriikka, myös kirjoitustyö ja siten teksti itsessään olivat itseauktorisoinnin välineitä.¹²⁸

Lutherin kannanotot naisen alamaisuudesta ja pakollisesta sitoutumisesta mieheen elivät rinnakkain käytännön tilanteiden kanssa, joissa kuva saattoi muodostua varsin erilaiseksi. Schütz Zellin julkisen toimijuuden hyväksyminen on paraatiesimerkki Lutherin käytännön kannanotoista. Myös hänen esipuheensa von Oberweimarin tekstiin viestii tämän toimijuuden hyväksymistä, vaikka Luther samalla strategisista syistä painottaa miesten toimijuutta. Molempien naisten tekstit palvelivat Lutherin omia päämääriä pappisavioliiton ajamisessa sosiaalisesti normiksi ja toisaalta luostarien kritisoinnissa, mikä lienee vaikuttanut hänen suosiollisuuteensa.

Naiseus ja siihen liittyvät sosiaaliset rajat tulevat ilmi erityisesti Schütz Zellin apologiasta. Kumman-

kaan naisen kirjoituksissa sukupuolta ei kuitenkaan juuri käytetä argumentaation välineenä, vaan merkittäväksi argumentiksi nousee toiminta kristittyinä ja kysymys omantunnon mukaan toimimisesta. Vaikka heidän argumentaationsa poikkeaa jos-sain määrin toisistaan, keskiössä molemmilla on kristityn roolin painottaminen. Se on retorinen keino, jolla he saattoivat parhaiten rakentaa auktoriteettiaan sekä vaatia osallisuutta samaan julkiseen kirjoittamisen ja toimimisen tilaan miesten kanssa tarpeen niin vaatiessa.

-
- 118 WA 15, 86, 4–6; 88, 18–20. Ko. kreivien suhtautumisesta evankeliseen liikkeeseen, ks. Rüttgardt 2007, 261–262.
 119 WA 15, 88, 30–31.
 120 WA 15, 88, 21–23.
 121 Plummer 2012, 231.
 122 WA 15, 88, 13.
 123 WA 15, 87, 29–32.
 124 WA 15, 88, 27–28.
 125 Wiesner 1987, 317–318.
 126 Eri tekijöiden merkityksestä uuden ajan alussa, ks. Wunder 1998, 205. Uuden ajan alun sukupuolijärjestelmää, valtaa, seksuaalisuutta ja sosiaalisia normeja tarkastelevia, ansiokkaita tutkimuksia ovat esim. Roper 1997; Rublack 1998; Wunder 1998; Wiesner-Hanks 2010 ja 2011.
 127 Näin myös Stjerna 2009, 216.
 128 Itseauktorisointi oli tyypillinen motiivi naiskirjoittajille myös keskiajalla, ks. Erler & Kowaleski 2003, 7.

LYHENTEET

- AG Argula von Grumbach
 FO Florentina von Oberweimar
 KSZ Katharina Schütz Zell
 WA D. Martin Luther's Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883–.
 WA BR D. Martin Luther's Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Weimar 1930–

LÄHTEET

- AG
 1995 *A Woman's Voice in the Reformation*. Ed. & transl. Peter Matheson. Edinburgh: Clark.
- FO
 1899 (1524) "Unterricht der erbarn und tugentsamen Jungfrawen Florentina von obern weymar, wie sie aus dem kloster durch Gottis hulf komen ist". WA 15, 89–94.
- KSZ
 1999 (1524) "Entschuldigung Katharina Schützzinn / für Matthes Zellen / jren Egemahel / der ein Pfarrher und dyener ist im wort Gottes zü Straßburg. Von wegen grosser lügen uff jn erdiecht". *Katharina Schütz Zell. The Writings. A Critical Edition*. Vol. 2. Ed. Elsie Anne McKee. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- RABUS, LUDWIG
 1557 *Historien der Heyligen Außerwölten Gottes Zeügen, Bekennern vnd Martyrern, so in Angehender ersten Kirchen, Altes und Neüwes Testaments, zuo jeder zeyt gewesen seind. Der Sybend Theyl*. Bayerische Staatsbibliothek digital, http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10169238_00001.html (22.5.2014).
- WA 6, 497–573. De captivitate Babylonica ecclesiae Praeludium Martini Lutheri 1520.
 WA 8, 573–669. De votis monasticis Martini Lutheri iudicium 1521.
 WA 15, 86–94. Eyn geschicht wie Got eyner Erbarne kloster Jungfrawen ausgeholffen hat. Mit eynem Sendebriefff M. Luthers an die Graffen zu Manßfelt 1524.
 WA 24, 1b–701b. Uber das erst buch Mose, predigete Mart. Luth. sampt einer unnterricht wie Moses zu leren ist 1523/1524 (1527).
 WA BR 3, no 766, 327–328. An drei Klosterjungfrauen 6.8.1524.
 WA BR 3, no. 808, 406. An Katharina Zell 17.12.1524.

KIRJALLISUUS

AALTO, SIRPA

1991 *Lutherin naiskuva ja sen antiikin- ja keskiaikainen tausta*. Historian lisensiaattitutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

ARFFMAN, KAARLO

1994 *Reformaatio vai restituuio? Historiallinen argumentti reformaattoreiden ja kastajaliikkeen väittelyssä lapsikasteen oikeutuksesta*. SKHST 167. Helsinki: SKHS.

BELL, THEO

2005 "Man is a Microcosmos: Adam and Eve in Luther's *Lectures on Genesis (1535–1545)*". *Concordia Theological Quarterly* 69:2, 159–184.

BRECHT, MARTIN

1986 *Martin Luther: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532*. Band 2. Stuttgart: Calwer Verlag.

BYNUM, CAROLINE WALKER

2012 *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books.

CLASSEN, ALBRECHT & SETTLE, TANYA AMBER

1991 "Women in Martin Luther's Life and Theology". *German Studies Review* 14:2, 231–260.

DAYBELL, JAMES

2004 "Introduction: Rethinking Women and Politics in Early Modern England". *Women and Politics in Early Modern England, 1450–1700*. Ed. James Daybell. Aldershot: Ashgate.

DOMRÖSE, SONJA

2011 *Frauen der Reformationszeit: Gelehrt, mutig und glaubensfest*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

DRESCHER, KARL

1908 "Einleitung". *WA 18. Schriften 1525*. Weimar: Böhlau.

ERLER, MARY & KOWALESKI, MARYANNE

2003 "Introduction". *Gendering the Master Narrative: Women and Power in the Middle Ages*. Eds. Mary Erler & Maryanne Kowaleski. Ithaca: Cornell University Press.

FERRANTE, JOAN M.

2001 "'Licet longinquis regionibus corpore separate.' Letters as a Link in and to the Middle Ages". *Speculum* 76:4, 877–895.

FULBROOK, MARY & RUBBLACK, ULINKA

2010 "In Relation: The 'Social Self' and Ego-Documents". *German History* 28:3, 263–272.

JANCKE, GABRIELE & ULBRICH, CLAUDIA

2005 "Vom Individuum zur Person: Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung". *Querelles: Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung* 10, 7–28.

KARANT-NUNN, SUSAN C.

1982 "Continuity and Change: Some Effects of the Reformation on the Women of Zwickau". *The Sixteenth Century Journal* 13:2, 17–42.

KARRAS, RUTH MAZO

2003 *From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

KATAJALA-PELTOMAA, SARI & TOIVO, RAISA MARIA

2009 *Noitavaimo ja neitsytäiti: Naisten arki keskiajalta uudelle ajalle*. Jyväskylä: Atena.

KAUFMANN, THOMAS

1996 "Pfarrfrau und Publizistin: Das Reformatorische 'Amt' der Katharina Zell". *Zeitschrift für Historische Forschung* 23:2, 169–218.

MCKEE, ELSIE ANNE

1999a *Katharina Schütz Zell: The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer*. Vol. 1. Leiden, Boston, Köln: Brill.

1999b *Katharina Schütz Zell: The Writings. A Critical Edition*. Vol. 2. Leiden, Boston, Köln: Brill.

2002 "Katharina Schütz Zell". *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*. Ed. Carter Lindberg. Oxford, Malden: Blackwell.

KVAM, KRISTEN E.

2004 "Equality in Eden? Gender Dynamics and Luther's Lectures on the Creation of Adam and Eve". *Seminary Ridge Review* 6:2, 5–18.

MATTOX, MICKEY

2003 *Defender of the Most Holy Matriarchs: Martin Luther's Interpretation of the Women of Genesis in the Enarrations in Genesis, 1535–1545*. Leiden: Brill.

MENNECKE-HAUSTEIN, UTE

2002 "Windows on Life – Women after the Reformation". *Currents in Theology and Mission* 29:6, 429–436.

OZMENT, STEVEN

1983 *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*. Cambridge: Harvard University Press.

PARISH, HELEN

2010 *Clerical Celibacy and Clerical Marriage in the West, c. 1100–1700*. Farnham, Burlington: Ashgate.

- PIETSCH, PAUL
1899 "Einleitung". *WA 15. Predigten und Schriften 1524*. Weimar: Böhlau, 79–85.
- PLUMMER, MARJORIE ELISABETH
2012 *From Priest's Whore to Pastor's Wife: Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation*. St. Andrew's Studies in Reformation History. Farnham, Burlington: Ashgate.
- ROPER, LYNDA
1989 *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg*. Oxford: Oxford University Press.
1997 *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. London, New York: Routledge.
2010 "'To His Most Learned and Dearest Friend': Reading Luther's Letters". *German History* 28:3, 283–295.
- RUBLACK, ULINKA
1998 *The Crimes of Women in Early Modern Germany*. Oxford, New York: Clarendon.
1999 "Gender in Early Modern German History: An Introduction". *German History* 17:1, 1–8.
- RÜTTGARDT, ANTJE
2007 *Klosteraustritte in der frühen Reformation: Studien zu Flugschriften der Jahre 1522 bis 1524*. Heidelberg: Gütersloher Verlagshaus.
- RÄISÄNEN-SCHRÖDER, PÄIVI
2013 "Between Martyrdom and Everyday Pragmatism: Gender, Family, and Anabaptism in Early Modern Germany". *Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*. Ed. Marianna Muravyeva & Raisa Maria Toivo. New York: Routledge, 89–106.
- SALMESVUORI, PÄIVI
2009 *Power and Authority: Birgitta of Sweden and her Revelations*. Diss. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- SKOCIR, JOAN & WIESNER-HANKS, MERRY
2010 *Convents Confront the Reformation: Catholic and Protestant Nuns in Germany*. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- STJERNA, KIRSI
2004 "Grief, Grace, and Glory: Luther's Insights on Eve and Tamar in Genesis 3 and 38". *Seminary Ridge Review* 6:2, 19–35.
2009 *Women and the Reformation*. Malden: Blackwell.
- THOMPSON, JOHN L.
1988 "Creatura ad Imaginem Dei, Licet Secundo Gradu: Woman as the Image of God According to John Calvin". *The Harvard Theological Review* 81:2, 125–143.
- WIBERG PEDERSEN, ELSE MARIE
2007 "'Ein furtrefflicher Munch': Luther and the Living out of Faith". *Luther und das monastische Erbe*. Hrgs. Christoph Bultmann, Volker Leppin und Andreas Lindner. Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39. Tübingen: Mohr Siebeck, 221–241.
- WIESNER, MERRY
1986 "Women's Defense of Their Public Role". *Women in the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives*. Ed. Mary Beth Rose. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
1987 "Beyond Women and the Family: Towards a Gender Analysis of the Reformation". *The Sixteenth Century Journal* 18:3, 311–321.
- WIESNER-HANKS, MERRY
2002 "Women, Gender, and Church History". *Church History* 71:3, 600–620.
2010 *Christianity and Sexuality in the Early Modern World: Regulating Desire, Reforming Practice*. London: Routledge.
2011 *Women and Gender in Early Modern Europe: New Approaches to European History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WUNDER, HEIDE
1998 *He is the Sun, She is the Moon: Women in Early Modern Germany*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- ZITZLSPERGER, ULRIKE
2003 "Mother, Martyr and Mary Magdalene: German Female Pamphleteers and Their Self-Images". *History* 88:291, 379–392.
- ZSCHOCH, HELLMUT
2001 "Katharina Luther als Frau der Reformation". *Luther* 72:3, 137–157.