

“Iklæd jer et mandigt gemyt, der ligner Abrahams”

De kvindelige reformatorers konstruktion af protestantiske kvinderoller

Mette Bundvad

Abstract: How did the female, first-generation reformers defend their participation in the theological and political debates of their day? What kind of public identities were they able to create for themselves and other women within the framework of early Protestantism? In order to engage with these questions, this article explores the early writings of two first-generation reformers, Argula von Grumbach (1492-1554) and Katharina Schütz Zell (1498-1562). It focuses in particular on their use of gendered imagery from the Bible to create female identities that enable them to bear witness to their faith and share their religio-political convictions in public.

1. Introduktion

“Jeg havde overvejet at skrive til ham, at han måtte vise mig de kætterske paragraffer, som evangeliets trofaste medarbejdere, Martin Luther og Philip Melanchton, skulle have skrevet, men alligevel undertrykte jeg min ånd og underlagde den en skamfuld rødmen, for Paulus siger (1 Kor 14): Kvinderne skal tie og må ikke tale i kirken” (von Grumbach 1523, 3-4).¹

1 Alle oversættelser fra Argula von Grumbach og Katharina Schütz Zells skrifter er mine egne. Ord, jeg har tilføjet for at lette forståelsen, er markeret med firkantede parenteser. Von Grumbach henviser konsekvent kun til kapitel, ikke vers, når hun citerer fra eller refererer til Bibelen. Schütz Zell angiver i sine tidlige tekster sjældent nogen af delene, når hun refererer til et bibelvers. For at lette læsningen for den moderne, danske læser, har jeg gennem hele artiklen indsat kapitel og versangivelser fra Den Autoriserede Oversættelse, en-

Sådan skriver Argula von Grumbach i september 1523 i et brev til rektor og universitetsråd ved Ingolstadt Universitet. Brevet bliver samme år udgivet som flyveblad og opnår en enorm popularitet. Det udkommer i kæmpemæssige oplag på i alt over titusind eksemplarer. Hermed bliver von Grumbach den første kvindelige reformator, der offentligt udgiver sine teologiske overvejelser.²

Som citatet fra brevet viser, var det langt fra uproblematisk for von Grumbach – og for de øvrige kvindelige reformatorer – at blande sig i den teologiske og politiske debat. De måtte forholde sig til de begrænsninger, som kvinder generelt var underlagt i det offentlige, teologiske liv, både i den romersk-katolske kirke og i de nye, protestantiske sammenhænge.³

ten i noterne eller brødteksten. I dette citat drejer det sig om 1 Kor 14,34. Naturligvis benyttede hverken von Grumbach eller Schütz Zell sig af den danske 1992-udgave. Diskussionen af deres fortolkninger, når denne refererer direkte til bibelteksterne, tager derfor udgangspunkt i de bibles, disse to fortolkere formodes at have benyttet. Dette uddybes i fodnoter i de enkelte passager.

2 Mange tak til Dr. Solveig Grebe, som med stor tålmodighed har ført mig gennem de mere overraskende sproglige konstruktioner på 1500-talstysk og givet mig uvurderlig hjælp med tysk kirkehistorie. Tak også til Fr Peter Hunter, OP, for inspirerende diskussioner om reformationstiden. Alle tilbageværende fejl er naturligvis mine egne.

3 Det diskuteres fortsat, om reformationen overordnet set forbedrede eller forringede kvinders vilkår og deres mulighed for at deltage i offentlig debat. Mathesen opsummerer det, han ser som den nuværende konsensus således: “in conjunction with many other legal, social and cultural developments, it [the reformation] tended to limit their [women’s] options” (Matthesen 1995, 40). Også Karant-Nunn evaluerer en række sociale og teologiske konsekvenser af reformationen for kvinder. Nogle af disse var positive, som for eksempel den øgede tilgang til ikke-klosterlig skoleuddannelse for piger (Karant-Nunn 1982, 18). Samtidig refererer Karant-Nunn dog, med udgangspunkt i byen Zwickau, til lukningen af klostrene og lokale, religiøse samfund som udtryk for en forværring af kvinders mulighed for at deltage i det offentlige liv. Hun konkluderer, at “when all is said and done, the contributions of women were noticeably smaller under Protestantism than they had been under Catholicism” (Karant-Nunn, 35). På den anden side understreger blandt andet Jørgensen, at især den første generation af reformatorer kan have haft et mere rummeligt kvindebillede, end det, forskningen ofte har rekonstrueret med udgangspunkt i Luthers hustru som leder af husholdningen i den protestantiske familie (Jørgensen 2017b, 256). Det er i denne artikels sammenhæng ikke afgørende, om reformationsteologiens gevinster for kvinder opvejede tabet af de

Reformationen gav på den ene side disse kvinder nye muligheder, især på grund af Martin Luthers tanker om det almindelige præstedømme og alle kristnes ansvar for selvstændigt at reflektere over de bibelske skrifter. På den anden side fratog reformatorerne samtidig de kristne kvinder nogle af de muligheder, de hidtil havde haft for at deltage i kirkens intellektuelle og teologiske liv: Lukningen af klostrene betød en forringelse i uddannelsesmulighederne for piger og kvinder.⁴ Et kvindeledet, professionelt teologisk miljø bortfaldt, og dermed bortfaldt også en form for kvindelig, religiøs autoritet.⁵ Reformatorerne nytænkte den kristne kvindes idealliv, som nu i endnu højere grad blev defineret gennem hendes familiære roller som hustru og mor. Desuden fastholdt reformatorerne det traditionelle forbud mod kvindelig prædikenvirksomhed. Martin Luther overtog således den romersk-katolske kirkes skelnen mellem profeti og prædiken, hvoraf kvinder kun kunne give sig i kast med at profetere.⁶ Paulus’ ord står centralt i Luthers dis-

romersk-katolske institutioner eller ej. Langt vigtigere er det at påpege, at den tidlige reformationsperiode under alle omstændigheder var en kulturel, social og teologisk opbrudstid, der skabte både udfordringer og muligheder for de kvindelige debattører, som ønskede at blande sig i den teologiske samfundsdebat – og som krævede nye fortolkninger af, hvad en offentlig kvinderolle kunne være.

4 En fascinerende kilde fra romersk-katolsk hold er i denne sammenhæng Caritas Pirckheimers dagbog. Pirckheimer var abbedisse og reflekterede fra 1524-1528 i sin dagbog, der har karakter af en *apologia*, over konsekvenserne af klosterlukningerne (Renner 1982). Bredden i datidens kvindelige synspunkter på klostervæsenets rolle og effekt ses tydeligt ved en sammenligning af abbedisse Caritas Pirckheimers dagbogsskrivelser og eks-nonnen Ursula von Münsterbergs skriftlige begrundelse for, at hun forlod klostervæsenet (*Der Durchleüchtigen hochgepornen F. Vrsulen, Hertzogin zu Münsterberg etc. Gräffin zu Glotz etc. Christlich ursach des verlassen Klosters zu Freyberg*). Von Münsterberg understreger især klosterlivets restriktive og teologisk problematiske aspekter. Se også Methuen 2014, 94.

5 På den anden side kunne nævnes det reformatoriske fokus på lægpersonens bibelbrug, den nye tilgængelighed af Bibelen på lokalsproget og andre uddannelsesværktøjer, som for eksempel Luthers katekismer, som også gav protestantiske kvinder nye ressourcer i deres forståelse af deres egen identitet (se Matthesen 1995, 40-41).

6 Luther henviser for eksempel til apostlen Filips fire døtre og deres profetvirksomhed og konkluderer: “Das mag ein wyb tun. Esto, quod non publice praedicet, tamen consoletur homines, docent. Das kan eyn fraw, weyblyn ßo

kussion af kvindelig prædikenvirksomhed (Methuen 2014, 88).⁷ Det er ikke overraskende, at det er her, von Grumbach er nødt til at tage sit udgangspunkt, når hun vil forsvare sin deltagelse i den offentlige debat.

I denne artikel vil jeg vise, hvordan to af de mest fremtrædende kvindelige reformatorer bruger Bibelen som ressource til at retfærdiggøre deres teologiske debatvirksomhed – eller sagt på en anden måde: Hvordan de bruger Bibelen til at skabe offentlige, protestantiske kvinderoller. Den ene af disse reformatorer er Argula von Grumbach fra Bayern. Den anden er Katharina Schütz Zell fra Strassburg. Begge kvinder er førstegenerationsreformatorer. Det er derfor særligt interessant at se, hvordan de konstruerer kvindelige identiteter, der kan give dem og andre kvinder plads til at vidne offentligt om deres protestantiske tro og teologi. Jeg fokuserer på de to kvinders tidligste udgivelser, hvor både von Grumbach og Schütz Zell i særlig grad må lægge vægt på at finde eksegetiske og teologiske strategier, der kan imødegå samtidens forbud mod kvindelig, teologisk virksomhed. Det drejer sig dels om von Grumbachs allerede nævnte brev til Ingolstadt Universitet, dels om Schütz Zells brev til kvinderne i Kentzingen og hendes *apologia* for sit ægteskab med den mandlige reformator og præst, Matthäus Zell. Jeg præsenterer von Grumbach og Schütz Zells teologiske arbejde hver for sig, hvorefter jeg opsummerende skitserer nogle væsentlige ligheder og forskelle mellem dem.

wol thuen alß eyn man. Das heist weyssagung i.e. cognicio Euangelii” (WA 34/1, 483). Når en kvinde underviser i Ordet eller trøster andre, *profeterer* hun. Men at prædike, dét må hun ikke. Se også Karant-Nunn og Wiesner-Hanks 2003, 62-63. Luther stiller sig i sit tidligere forfatterskab mere åben overfor tanken om, at kvinder også kan prædike. Således skriver han for eksempel til Hieronymus Emser i 1521, at han – i modsætning til Emser – er villig til at høre evangeliet fra kvinder og børn (Methuen 2014, 91). Allerede i 1522 understreger Luther dog i en prædiken over 1 Peter, at kvinder ikke bør give sig i kast med teologi og prædiken (Luther, WA 12, 308, Methuen 2014, 88).

⁷ Methuen refererer her blandt andet til LW 40:390-91 og WA 30/3, 524.

1. Argula von Grumbach: Adelskvinde og teologisk-politisk debattør

Argula von Grumbach blev i 1492 født ind i en bayersk adelsfamilie i Franken. Efter et voldsomt personligt tab i 1509, hvor hun indenfor en uge mistede begge sine forældre til pesten, begyndte hun at beskæftige sig intensivt med de bibelske tekster.⁸ I modsætning til sin mand, Friedrich von Grumbach, som forblev katolik hele sit liv, blev von Grumbach hurtigt overbevist om den reformatoriske læres rigtighed. Fra 1522 var hun i brevveksling med Luther.⁹

Et dekret fra den bayerske hertug i 1522, der forbød folk at følge den protestantiske lære og at diskutere de lutherske skrifter, fik hurtigt konsekvenser på Ingolstadt Universitet, som blandt andet var hjemsted for modreformatoren Johann Eck. Her havde en ung magister, Arsacius Seehofer, undervist i Melanchthons tekster. Som følge af hertugens dekret blev det pålagt ham, at han skulle forkaste protestantismen, og han blev forvist til et kloster (Halbach 1992, 41). Det er i denne sammenhæng, at von Grumbach griber til pennen og i 1523 skriver sit anklagende brev til universitetet i Ingolstadt.¹⁰ Egentlig er hendes argument lige til: Der er ikke noget bibelsk belæg for kravet om, at Seehofer skal frasige sig sit teologiske standpunkt. Der er nemlig intet galt med Luthers og Melanchthons lære. De lærde i Ingolstadt handler derimod direkte mod Guds vilje, fordi der ikke findes noget bibelsted, hvor “Kristus, hans apostle eller profeter har spærret nogen inde, brændt eller dræbt dem, eller forvist dem fra landet” (von Grumbach 1523, 2).

8 I sit brev til Ingolstadt Universitet fra 1523 giver von Grumbach selv sine læsere et indblik i sin trosrejse: Hun fortæller, at hendes far, allerede da hun var ti, opfordrede hende til at studere Bibelen. Det tog hun ikke alvorligt dengang, men det gør hun nu: “Jeg vil ikke skjule mit ene pund”, fastslår hun (von Grumbach 1523, 9).

9 For en mere detaljeret gennemgang af von Grumbachs liv, se Domröse 2010, 17-31, og Halbach 1992, 83-101, Jørgensen 2017b, 228-233, og Mathesen 2009 og 2014.

10 Hendes engagement i den teologiske debat var modigt og usædvanligt. Som Peter Mathesen skriver: “In the most public gesture imaginable, she had challenged the eminent Ingolstadt theologians to debate with her, in open forum, the key issues around religious freedom, reformation ideas and church abuses, and the interpretation of Scripture” (2009, 55).

I løbet af sit brev forholder von Grumbach sig gentagne gange til det problem, at hun er en kvinde, der deltager offentligt i en teologisk debat. Hun bruger en lang række bibelske skriftsteder til at forklare, hvorfor hun har været nødt til at gøre, som hun gør. Hendes retoriske strategi er elegant, og jeg ser nærmere på den i næste afsnit.

Von Grumbach modtog ikke noget svar fra Ingolstadt Universitet. Brevet blev dog udgivet som flyveblad, formentlig af den lutheranske teolog Andreas Osiander.¹¹ Det blev en kæmpemæssig bestseller og fjorten udgaver udkom (Halbach 1992, 102). Hendes udgivelsesvirksomhed gav dog også bagslag. Et anonymt smædedigt, som blev udgivet i 1524, hånede hende og angreb hendes fortolkning af de bibelske tekster. Hun besvarede digtet med et forsvarsdigt, hvori hun tilbageviste anklagerne og opfordrede sin anonyme modstander til at give sig offentligt til kende. Kort efter udgivelsen af dette digt mistede hendes mand sit æreshverv ved hoffet. Forsvarsdigtet blev von Grumbachs sidste offentliggjorte tekst. Dog fortsatte hun sin debatvirksomhed på andre måder. Hun gjorde i sin brevvirksomhed gentagne gange brug af sine gode forbindelser blandt adelen og de mandlige reformatorer. Hun rejste også til Nürnberg og Regensburg i 1524 for at tale reformatorernes sag overfor byrådet (Methuen 2014, 101). Von Grumbach døde formentlig i 1554.¹²

1.1 En kristelig og alvorlig formaning

Som nævnt ovenfor udgives Argula von Grumbachs brev til universitetet i Ingolstadt i 1523 som flyveblad i en række udgaver. *Ein christlich und ernstlich Ermanung und Geschriff Fraw Regulen von Grupach, ein geborne von Staufen, an die gantzen Universitet und hohe Schuol zuo Jngelstat, betreffend das Wort Gottes* er en af disse udgaver og den, jeg anvender her.¹³ Jeg er særligt interesseret i, hvordan von Grumbach i

11 Jørgensen bemærker, at “det er uvist, om Argula selv havde forudset end-sige intenderet offentliggørelsen af sit åbne brev” (Jørgensen 2017b, 236). Von Grumbach besøgte dog Andreas Osiander i Nürnberg, ligesom hun også sendte en kopi af sit brev til byrådet og borgmesteren i Ingolstadt.

12 Der er en vis diskussion om von Grumbachs dødsår. For en oversigt, se Halbach 1994, 98-101.

13 Indholdet i de forskellige udgaver af flyvebladet er ikke helt ens. Vigtigst at påpege i forbindelse med den udgave, jeg benytter her, er, at titelbladet

dette brev præsenterer sig selv som kvindelig deltager i den teologisk-politiske debat og i, hvordan hun bruger Bibelen som eksegetisk ressource til at konstruere denne offentlige identitet.

Von Grumbachs egen identitet fylder meget især i begyndelsen og i slutningen af hendes brev. Hun indrammer således sit forsvar af Seehofer med en begrundelse for, at hun som kvinde overhovedet tillader sig at skrive til universitetet. Her gør hun brug af en række bibelske citater til at argumentere for rigtigheden af det, hun gør. Det er værd at stille skarpt på både begyndelsen og slutningen af brevet, eftersom von Grumbachs begrundelse for, at det er acceptabelt for hende at deltage i den teologiske debat, ændrer sig subtilt undervejs.

Begyndelsen først: von Grumbach fortæller på side fire af sit brev,¹⁴ at Paulus’ ord om kvindens plads i menigheden hidtil har holdt hende tilbage fra at deltage i den offentlige debat. Det er derfor nødvendigt for hende at forklare, hvorfor hun nu har ændret mening. Dette gør hun på to måder. For det første forbereder hun allerede i løbet af brevs første tre sider en nyfortolkning af forbuddet fra 1 Kor 14,34. For det andet argumenterer hun mere direkte mod den gængse læsning af Paulus-passagen, efter at hun har citeret den. Det giver mening at se på disse to dele af åbningsargumentet en ad gangen.

Umiddelbart efter en indledende trosbekendelse¹⁵ påbegynder von Grumbach sit forsvar af, at hun overhovedet blander sig i konflikten ved Ingolstadt Universitet. Hun citerer fra Matthæusevangeliet, “Den, som bekender mig overfor menneskene, vil jeg bekende overfor min fader i himmelen” (Matt 10,32), og fra Lukasevangeliet, “Den, som skammer sig over mig og mit ord, vil jeg også skamme mig over, når jeg kommer i min majestæt” (Luk 9,26) (von Grumbach 1523, 1). Disse to

mangler. En introduktion, formentlig forfattet af Osiander, en Nürnberger-prædikant, som findes i de andre udgaver, og som beskriver von Grumbachs debatvirksomhed i forhold til de bibelske kvinders, er heller ikke en del af dette manuskript. Et fremragende overblik over de forskellige udgaver findes i Halbach 1992, 102-111. På s. 105-107 beskriver Halbach de justeringer, Basel-redaktøren kan have foretaget i det håndskrevne manuskript, han havde til rådighed.

14 Jeg følger sidenummereringen i flyvebladet (*Ein christlich und ernstlich Ermanung und Geschrifft Fraw Regulen von Grupach...*), hvis manuskript findes på Zürich Universitet.

15 Trosbekendelsen tager form af et citat fra Johannesevangeliet 12.

nytestamentlige citater er eminent gode valg for von Grumbach, for de introducerer på elegant vis begge hendes hovedanliggender: Universitetets forbryderiske adfærd og hendes egen rolle i debatten. Hun bruger således citaterne til at modstille universitetets handlemåde overfor Seehofer med sin egen beslutning om at skrive til universitetets lærde. Det er dem, der har handlet mod Guds vilje – ikke hende – og det er dem, som Kristus ville skamme sig over.

Hendes introduktion allerede her af *skammen* som et centralt motiv peger frem mod det problematiske Pauluscitat, som hun senere i brevet vil give sig direkte i kast med: Her vil hun netop beskrive, hvordan en følelse af *skam* indtil nu har holdt hende tilbage fra at give sin mening offentligt til kende (von Grumbach 1523, 4). Citatet fra Matt 10,32 bekræfter derimod overfor von Grumbach, at enhver, der bekender Kristi lære, handler korrekt: “Sådanne ord, som Gud selv har talt, har jeg mig altid for øje, for de udelukker hverken kvinde eller mand. På grund af dette er jeg som kristen tvunget til at skrive til jer” (von Grumbach 1523, 1).¹⁶ Hendes beslutning understøttes med yderligere bibelcitater, der blandt andet understreger den troendes pligt til at handle, hvis de ser deres broder synde.¹⁷

De næste to sider bruger von Grumbach til at trække fronterne yderligere op. På den ene side står universitetets lærde, som i deres afvisning og forfølgelse af Seehofer handler mod Guds ord og vilje. På den anden side står von Grumbach – sammen med Luther, Melanchthon og Gud. Hun truer de lærdes egenrådighed ved at minde dem grundigt om Guds dom (Hos 6,5; 13,6-7), som især vil ramme dem, der hellere vil følge deres egne råd end Guds (Es 30,1. Ez 13,3-4.7.19;¹⁸ 33,32-33. Jer

16 Som også Matthesen understreger, ser von Grumbach Den Hellige Skrift som “above all, a challenge to confession. Just as the prophets and apostles in their day were called upon to bear witness openly, whatever the cost, every Christian must follow them in the contemporary situation” (Matthesen 1995, 35).

17 Disse citater kommer fra Ezekiels Bog 33, Matthæusevangeliet 12, og Johannesevangeliet 6.

18 Her benytter von Grumbach en i dette brev usædvanlig strategi: hun samler flere vers fra kapitlet sammen og præsenterer dem, som havde de været en tekstlig helhed. Von Grumbach citerer også Ezekiel noget løst her, især i vers 13, hvis budskab nyfortolkes i lyset af kristen teologi.

48,27¹⁹) (von Grumbach 1523, 3). Den slags opførsel er svær for von Grumbach at holde ud. Imidlertid har Paulus’ ord i 1 Kor 14,34 indtil nu holdt hende tilbage og overbevist hende om, at hun som kvinde ikke bør tage til genmæle mod kættersk prædiken og opførsel (von Grumbach 1523, 3-4). Hermed er vi fremme ved det problematiske Pauluscitat, som von Grumbach nu imødegår direkte. Det kan blive nødvendigt, skriver hun, for kvinder at tage til orde, når der ikke er nogen mænd, der vil gøre det.²⁰ Fakultetet i Ingolstadt har valgt at følge verdens visdom i stedet for Guds, men det vil ikke lykkes dem at bruge deres pavelige påbud til at få hende til at rette ind: “Vi har vejledning nok i Skriften” (von Grumbach 1523, 4).

Von Grumbach læner sig her op ad det argument, hun opbyggede i løbet af brevets første sider. Først vender hun tilbage til det Matthæuscitat, hun indledte sit brev med: “Det ord tvinger mig, at ‘den, der bekender mig overfor menneskene’ og så videre, som citeret ovenfor” (von Grumbach 1523, 4). Hun underbygger derefter sin pointe om, at det er rigtigt af hende offentligt at forsvare Guds ord ved at citere en række bibelvers, der alle beskriver, hvordan Guds budskab og herredømme er givet til de umyndige: Således bliver børn til fyrster og kvinder til herskere i Es 3,12,²¹ og i Es 29,24 får de tåbelige viden. Børn

19 En uoverensstemmelse på dette sted mellem den autoriserede oversættelse fra 1992 og Køberger-Bibelen, som von Grumbach formodes at have brugt (Jørgensen 2017a, 89, og Mathesen 1995, 29-30), kan forvirre den moderne, danske læser: Den danske oversættelse følger den masoretiske tekst og refererer til Israel, ikke Gud, i dette vers, hvorimod Køberger-Bibelen og dermed von Grumbach refererer til Gud (Mathesen 1995, 78).

20 Det er ikke helt korrekt, at Seehofer fuldstændigt savnede mandlige forsvare. Som demonstreret af både Halbach (1992, 81) og Mathesen (1995, 15-16) havde der allerede, da von Grumbach skrev til universitetet, været spredt kritik af Seehofers behandling. Von Grumbachs argument i denne passage kan derimod ses som en strategisk henvisning til Luthers position angående kvindelige prædikanter. Luther medgav således, at hvis der ingen mænd var, som kunne prædike, måtte en kvinde gøre det, så godt hun nu kunne. Om han forestillede sig, at dette nogensinde kunne blive relevant, er et vanskeligere spørgsmål (se Methuen 2014, 92 og 99). Også Katharina Schütz Zell gjorde brug af Luthers “kvindelige nødmandat” (Kaufmann 1999, 199-200).

21 Von Grumbach undlader behændigt at nævne, at det i Esajas’ Bog 3 er på grund af folkets uretfærdighed og vildfarelse, at de får børn og kvinder til herskere. Muligvis er her dog mere på spil: Jørgensen foreslår således, at von

lovsynger Gud og former et værn mod hans fjender i Sl 8,3 og Jesus takker i Luk 10,21 Gud for, at han har “skjult disse ting for de vise og åbenbaret dem for de små” (von Grumbach 1523, 4). Endnu en serie citater understreger herefter, at det altid er Gud, der giver mennesker evnen til at bekende Jesus som Kristus. Kulminationen på den lange liste af bibelvers er et citat af Paulus fra 1 Kor 2,5, som dermed kommer til at tale det problematiske citat fra kapitel 14 direkte imod: “Jeres tro skal ikke afhænge af menneskenes visdom” (von Grumbach 1523, 4).²²

Paulus’ forbud gælder altså ikke von Grumbach i denne konkrete henseende, for hun taler hverken på egne vegne eller på baggrund af sine egne evner. Hun fungerer som talerør for Gud – og for Luther og Melanchthons teologi, som er i overensstemmelse med evangeliet. Desuden tager hun i det hele taget kun til orde, fordi der ikke er nogen mænd, der har gjort det. Dette er i sig selv en vovet ny-læsning af 1 Kor 14,34, men i slutningen af sit brev går von Grumbach endnu videre.

Efter at have fokuseret på universitetets manglende støtte af Seehofer i midtersektionen af sit brev,²³ vender von Grumbach mod slutningen af brevet tilbage til sin egen rolle i debatten. I begyndelsen af brevet fokuserede hun især på, hvorfor *hun* valgte at skrive til universitetets rektor og råd. Nu forklarer hun, hvorfor *de* bør indgå i dialog med hende:

Men jeg anmoder jer ved Guds vilje og formaner jer ved Guds dom og retfærdighed, at I skriftligt må vise mig de ting, Martin

Grumbach med fuldt overlæg vælger denne og andre profetiske passager, fordi det er “dommedagsprofetier ... hvor Gud i sin vrede over det eksisterende magthierarkis ulydighed vender tingene på hovedet og lader børn og kvinder blive ledere” (2017b, 235).

22 I manuskriptet fra Basel ser det ud som om, von Grumbach refererer til 1 Kor 9, men citatet stammer fra 1 Kor 2. Dette citat binder i øvrigt også von Grumbachs begrundelse for sin egen debatdeltagelse sammen med en afvisning af Romerkirkens aldeles menneskeskabte påbud, der begynder i brevets følgende sætning.

23 I midtersektionen af brevet uddyber von Grumbach, *hvordan* universitetets lærde har handlet mod Guds vilje: De har føjet til Guds ord og dermed lagt tunge byrder på deres brødre (von Grumbach 1523, 5), og de har handlet skændigt mod den unge Seehofer (ibid., 6-7). Det er helt galt, at de vil have ham til at fornægte Luther og Melanchthons lære, der er i overensstemmelse med evangeliet. Romerkirken handler derimod ifølge von Grumbach direkte mod Bibelens ord (ibid., 8).

har skrevet, som I finder kætterske. Jeg kan i hvert fald ikke finde noget i [hans] tyske bøger, som forekommer mig kættersk. Der er dog udkommet mange [på tysk], som jeg alle har læst (von Grumbach 1523, 9).

Hvis universitetets lærde mener, at hendes forsvar af Luther og Melanchthons teologi er forfejlet, må de skrive til hende og vise hende det ved hjælp af den hellige Skrift. Det er det bibelsk rigtige at gøre, forklarer hun: “Kristus skammede sig ikke, men prædikede for Maria Magdalene, den unge kvinde ved brønden” (von Grumbach 1523, 10-11).²⁴ Her er *skammen* vendt tilbage som retorisk motiv: Von Grumbach spejler både sig selv og sine brevmodtagere i Kristus’ manglende skam. De bør ikke skamme sig over at skrive til hende, ligesom hun heller ikke har noget at skamme sig over:

Jeg føler mig ikke beskæmmet over at træde frem for jer og tale med jer herrer, for jeg kan jo, ved Guds nåde, både argumentere og læse på tysk. Der fandtes dog også tyske bibler, før Martin Luther kom til verden (von Grumbach 1523, 11).

Von Grumbach behersker ikke latin, og hun forsøger derfor både at overbevise de lærde ved universitetet om, at de skal korrespondere med en kvinde, og om at de skal gøre det på tysk. Hun gør det fuldstændigt klart, at de ikke kan slippe af sted med at bruge disse to forhold til ikke at tage hende alvorligt:

Jeg kan ikke latin, men [I kan] tysk; i dette tungemål [er I] født og opdraget. Jeg har ikke skrevet kvindepjat (*weybs teding*) til jer, men Guds ord, som et medlem af den kristne kirke, mod hvilket Helvedes porte ikke kan bestå (von Grumbach 1523, s. 12).

Det er vigtigt at bemærke, at von Grumbach her, i løbet af de sidste sider af sit brev, vender tilbage til alle hovedmotiverne fra sit “selvfor-svar” i begyndelsen brevet, *undtaget* det motiv, at hun kun skriver til

24 Det ser umiddelbart ud som om, von Grumbach her identificerer Maria Magdalene med kvinden ved brønden i Johannesevangeliet 4, men sandsynligvis mangler her blot et “og” i teksten.

universitetet, fordi der ikke er nogen mænd, der har taget opgaven på sig. Med von Grumbachs forståelse af Første Korinterbrev 14 bliver en sådan betingelse unødvendig. Hun påpeger nemlig gennem hele brevet, at kvinder ganske vist ikke bør tale på egne vegne,²⁵ men hvis Gud giver dem forstand og indsigt i evangeliet, og hvis de ser andre kristne synde, så har de ligesom kristne mænd pligt til at gribe ind. Von Grumbachs argument som helhed, og især hendes opsummering af det i løbet af brevets sidste sider, positionerer således hende selv – og implicit andre kvinder – som fuldgyldige deltagere i den teologisk-politiske debat. Det afgørende, uanset ens køn, er, om man fungerer som et talerør for Guds ord. Argula von Grumbach bruger gennem hele sit brev kreativt sammenstillede citater fra den tyske Bibel for at demonstrere, at det netop er denne rolle, hun har påtaget sig.

2. Katharina Schütz Zell: Teolog og præstehustru

Som forfatter var Katharina Schütz Zell (1498-1562) den mest produktive af alle de kvindelige førstegenerationsreformatorer. Schütz Zell kom fra en borgerfamilie i Strassburg. Allerede som ung kvinde var hun meget religiøs og stærkt tiltrukket af tanken om det kvindelige fællesskab i det katolske, religiøse liv.²⁶ Efter at have taget den protestantiske lære til sig opgav hun dog det katolske fromhedsideal og giftede sig i stedet i december 1523 med den mandlige reformator og Strassburg-præst, Matthäus Zell. Ægteskabet var for dem begge en meget synlig måde, hvorpå de kunne vidne om deres protestantiske tro. Det var et modigt valg: På dette tidlige tidspunkt i reformationen var idéen om gifte præster stadig kontroversiel, og den udgjorde et centralt stridspunkt i debatten med katolske teologer.²⁷

25 Ligesom mænd i øvrigt heller ikke bør gøre det! Problemet er netop, at universitetets mænd ikke har ladet Guds ord styre deres handlinger.

26 Methuen fortæller, at Schütz Zell “gathered a small group of women around her with whom she sought to work out a disciplined religious practice in the context of their daily lives” (Methuen 2010, 711). Se også Kauffmann 1992, 177-178.

27 Præsteægteskabet var et centralt stridsspørgsmål i Strassburg i de allertidligste reformationsår og resulterede i kriser mellem episkopat, byråd og de

Schütz Zell udgav to pamfletter i løbet af det første år af sit ægteskab.²⁸ Den første af disse var et trøstebrev til de protestantiske kvinder i byen Kentzingen. Den anden var en passioneret *apologia* for Katharina og Matthäus’ eget ægteskab og for præsteægteskabet i det hele taget. Begge disse udgivelser demonstrerer tydeligt Schütz Zells eksegetiske kunnen. Allerede i disse to tidlige tekster har hun et klart fokus på Bibelens kønnede billeder, som hun blandt andet bruger til at konstruere rummelige, protestantiske kvinderoller og -identiteter. Desuden afspejler begge disse skrifter Schütz Zells optagethed af “almindelige” menneskers problemer, som også Elsie Anne McKee påpeger (McKee 1999b, viii). Dette eksegetisk-teologiske og empatiske fokus kendetegner hele Schütz Zells forfatterskab.

Schütz Zell udfordrer i sine tekster ikke Luthers tanker om, at mænd og kvinder har forskellige opgaver, og at prædiken- og præstevirksomhed hørte til mandens virke. Til gengæld betragter hun det som en essentiel del af sit eget ansvar som Matthäus Zells hustru at støtte ham i hans præstegerning.²⁹ For Schütz Zell indebærer denne støtte både at vidne om den reformatoriske lære gennem sin daglige gerning og at yde trosmæssig bistand til andre kristne gennem sin brev- og udgivelsesvirksomhed.

Ligesom von Grumbach må også Schütz Zell forsvare, at hun som kvinde tager offentligt til orde. Men i Schütz Zells tekster får man det klare indtryk, at hun selv fandt det fuldkommen rimeligt, at sjælesørgerisk brevskrivning blev en del af hendes kristelige og ægteskabelige opgave som præstehustru. Her er, modsat hvad vi så hos von Grumbach, ingen henvisning til tidligere tilbageholdenhed og skam. Schütz Zell gik endog så langt, at hun beskrev sig selv som sin mands hjælper i et sprog, der normalt blev brugt om hjælpepræster, ikke om hustruer (Methuen 2014, 105). Ved sin mands begravelse i 1548 holdt

gifte præster. Til gengæld var lægfolk ofte tilhængere af præsteægteskabet, der af mange blev set som en moralsk bedre løsning end at have ugifte præster, der langt fra altid levede i overensstemmelse med kravet om cølibat. Se McKee 1999b, 5-17 og Kaufmann 1996, 170-174.

²⁸ Jeg benytter mig i denne artikel af Elsie Anne McKees fremragende kritiske udgave af Schütz Zells skrifter. Når jeg citerer disse skrifter, henviser jeg derfor til sidetallet i McKees udgave fra 1999.

²⁹ Se både Schütz Zells begravelsestale (McKee 1999b, 70-94) og hendes brev til Caspar Schwenckfeld i 1553 (McKee 1999b, 122-153).

hun endog en offentlig begravelsestale,³⁰ hvori hun også understregede deres ægteskabs samarbejdende karakter.

Efter Matthäus' død i 1548 fortsatte Schütz Zell sin teologiske debatvirksomhed, blandt andet i en række breve til sin mands efterfølger, Ludwig Rabus. Hun kritiserede Rabus' behandling af blandt andre Caspar Schwenckfeld, hvis protestantiske teologi afveg markant fra Luthers.³¹ Samtidig fremhævede hun den kærlighed til næsten, som i hendes øjne kendetegnede den første generation af reformatorer, og som for Schütz Zell var vigtigere end de teologiske uenigheder, der efterhånden opstod mellem de protestantiske reformatorer. Kløften mellem første- og andengenerationsreformatorerne er således tydelig i brevene til Rabus. Der er langt mindre plads til Schütz Zells lægperspektiv i den "nye" generation af reformatorer, som Rabus repræsenterer (McKee 1999b, viii og 165).

2.1. Trøstebrevet til kvinderne i Kentzingen

Da den protestantiske prædikant i Kentzingen, Mester Jakob Otter af Speyer, i 1524 måtte flygte fra de militære styrker, der indtog byen for at bringe den tilbage til den romersk-katolske kirke, tog omkring 150 af byens mænd med ham. De kunne efterfølgende ikke vende tilbage til Kentzingen, men var nødt til at søge tilflugt i Strassburg. Blandt de Strassburg-borgere, der tog imod flygtningene, var ægteparret Zell. Situationen for kvinderne, der var blevet alene tilbage i Kentzingen, var desperat – og det er til dem, Katharina Schütz Zell samme år skriver sit trøstebrev.

Her handler det ikke først og fremmest, som i von Grumbachs brev til Ingolstadt Universitet, om brevskriverens egen rolle som protestantisk kvinde og teolog. Hovedsagen for Schütz Zell er i stedet at skabe en overbevisende fortælling til kvinderne i Kentzingen om deres sær-

30 Det er ikke alle begravelsestaler, der er prædikener, men man kan med god ret sige, at denne er det. Schütz Zell reflekterer ikke kun over sin mands liv og død, som hun iscenesætter på en sådan måde, at parallellerne med Luthers liv og død står så tydeligt som muligt; hun forklarer også protestantisk teologi, og understreger, at byens borgere også fremover bør leve og tro i respekt for deres afdøde præst.

31 For Schütz Zells forhold til Schwenckfelds teologi og protestantiske retning, se McKee 2006b, 707-728.

lige identitet og rolle som protestantiske kvinder. Hun ønsker både at forme kvindernes selvopfattelse og den offentlige identitet, de tager på sig overfor omverdenen. Jeg er interesseret i, hvordan Schütz Zell bruger Bibelen til at opnå dette. Derfor fokuserer min diskussion af brevet til kvinderne især på de sammenligninger med bibelske mænd, som Schütz Zell benytter sig af i sin beskrivelse af kvindernes situation. Gennem disse sammenligninger giver hun kvinderne et *maskulint* kønnet, bibelsk billedsprog, de kan bruge til at forstå deres egen rolle som trosvidner og protestantisk-kristne kvinder.

Schütz Zell bruger Den Hellige Skrift til at opmuntre kvinderne fra Kentzingen og forsikre dem om, at de i deres nød lider med og vidner om Kristus.³² Denne opmuntring er brevetets mest fremtrædende tema. Som deres “medsøster i Kristus Jesus” (Schütz Zell 1524a, 4) formaner hun kvinderne om, at de ikke må miste modet. De bør i stedet se deres lidelse som et tegn på deres tro og på, at Gud har udvalgt dem. Gud har nemlig i Bibelen gjort det klart, at han ikke handler, som verden forventer:

Derfor siger han også et andet sted i Profeterne: Den, som jeg vil gøre levende, slår jeg ihjel, og den, jeg vil gøre sund, slår jeg ned, og så videre.³³ *In summa*, han vil vænne os, som han³⁴ har valgt i et evigt valg, og som han har skrevet ind i sin arvebog som sine børn, fra verden og lære os, at vi alene er afhængige af ham (Schütz Zell 1524a, 5).

Ifølge Schütz Zell er Guds strategi overfor “verdens børn” helt anderledes (1524a, 5-6). Hun sammenligner den med Abrahams handlemåde overfor Ismael, som han ganske vist sendte væk med rige gaver, men samtidig også udelukkede fra sin arv. Det er sådan, man må forstå Guds handlinger overfor verdens herskere, forklarer Schütz Zell. Deres

32 McKee fremhæver også dette aspekt af brevet og kæder det sammen med Schütz Zells overbevisning om, at kvinder er lige så gode og naturlige trosvidner som mænd (McKee 1999b, 2).

33 Citatet stammer fra Femte Mosebog 32,39.

34 Førsteudgaven, udgivet af Wolfgang Köpffel af Strassburg d. 22. juli 1524, har her *eer* (ære) i stedet for *er* (han). Dette rettes i andenudgaven, som jeg følger her.

belønning svarer til Ismaels: De råder over rigdom og magt her og nu. Isak, den udvalgte søn, derimod, måtte lide stor nød. Hans fader var ligefrem villig til at ofre ham til Gud – dog i vished om, at Gud ville vække ham til live igen (Schütz Zell 1524a, 6).³⁵ I denne analogi er kvinderne ligesom Isak. Gud er Abraham, som viser dem sin udvælgelse på en noget uventet måde. Men Schütz Zells næste pointe destabiliserer disse roller: “Jeg beder jer også, redelige, trofaste kvinder: Iklæd jer et mandigt gemyt, der ligner Abrahams” (Schütz Zell 1524a, s. 6).

Det er muligvis brevets allerstærkeste linje: Iklæd jer et mandigt gemyt, der ligner Abrahams! Abraham skal altså være kvindernes forbillede, når de må lide for deres tro: “Selv hvis jeres ægtemand skulle blive dræbt, og I selv [skulle blive dræbt], så tænk på den stærke Abraham, vores alles fader. Følg ham, som et fromt barn bør følge sin fader i en tro ligesom hans” (Schütz Zell 1524a, 6). Selvom Abraham led, holdt han fast ved Skriftens ord, forklarer Schütz Zell, og det bør kvinderne også gøre gennem deres efterligning af både Isak og Abraham. En række citater fra Johannesevangeliet (6,54; 11,25; 13,17) underbygger hendes pointe og understreger, at de, som tror på Kristus vil leve, på grund af opstandelsen, selv hvis de dør.

Efter at have fokuseret på andre bibeltekster vender Schütz Zell mod slutningen af brevet tilbage til historien om Abraham. Hendes pointe her er, at Gud brugte Abrahams villighed til at ofre alt for Gud til at vise både Abraham selv og andre mennesker, hvor stærk i troen han var (Schütz Zell 1524a, 12). På samme måde vil kvinderne gennem deres lidelse kunne demonstrere både overfor sig selv og deres omverden, at de er trosstærke. Alle tvivler og frygter, skriver Schütz Zell. Selv Kristus blev bange, da han stod overfor sin grusomme død. Det vigtige er derfor ikke at undgå tvivlen, men at overvinde den. Schütz Zell citerer fra Bjergprædikenen (Matt 5,4 og 5,10) for at tilskynde kvinderne til at udvise tålmodighed i deres lidelse (Schütz Zell 1524a, 12). Kristus vil nemlig sende sin ånd og trøste dem og beskytte dem.

35 I den oprindelige historie fra 1 Mos 22,1-19 er der naturligvis ikke nogen forventning om Isaks opstandelse, men Schütz Zell læser fortællingen gennem en kristen linse. Hendes strategi er ikke ulig Paulus' i Gal 4,22-31, hvor Sarah og Hagar og deres familier typologisk foregriber Kristushistorien, samtidig med at disse gammeltestamentlige figurer fungerer som modeller for Paulus' læsere. Schütz Zell erstatter det paulinske fokus på patriarkernes hustruer med et fokus på patriarkerne selv.

Det er vanvittigt interessant, at Schütz Zell i hele sit brev ikke giver kvinderne i Kentzingen et eneste kvindeligt, bibelsk forbillede. I stedet er det Abraham, Isak og Jesus’ mod, kvinderne skal holde sig for øje, eftersom den opgave, de skal udføre, er en mandig opgave. Det er imidlertid også vigtigt at forstå, hvad det er for en slags mandighed, Schütz Zell her vil have kvinderne til at iføre sig: Hun gør næsten udelukkende brug af billeder fra familiesfæren. Specifikt taler hun om de bibelske forbilleders familieroller og om deres forældreskab. Dermed knytter hun figurerne tæt til kvindernes egen situation, som netop har at gøre med deres truede familier: deres adskillelse fra deres mænd og risikoen for, at deres mænd eller de selv vil blive dræbt på grund af deres protestantiske overbevisning. Det er i denne barske, familiære virkelighed, at kvinderne skal finde modet til at vidne om deres tro, også når dette er farligt og strider imod gængse forventninger til køn og familieliv.

Schütz Zell griber til Matt 10,37 og 19,29 og Luk 14,26 for at minde kvinderne om Jesu ord: “Den som ikke er villig til at forlade fader og moder, hustru, *ægtemand* og barn, og alt, hvad han har, for min og evangeliets skyld, han er mig ikke værdig [min kursivering]” (Schütz Zell 1524a, 7). Hverken Lukas eller Matthæus inkluderer *ægtemanden* som et af de familiemedlemmer, man må være villig til at forlade for evangeliets skyld. Det er Schütz Zells egen tilføjelse. Hermed har hun nyfortolket kvindernes situation radikalt. Som McKee skriver:

Despite the fact that the women of Kentzingen have stayed at home with the children, their female teacher has reversed the sign on that separation from their husbands from negative to positive. It is *because* they have stayed at home with their children, where they are actively suffering for the Gospel, that they can be said to have obeyed Christ’s command and ‘left’ their husbands for their faith (McKee 2006a, 49).

Også her kan kvindernes virkelighed sammenlignes med Abrahams: Ligesom ham må de endog være villige til at opgive deres familie for troens skyld.

Lige så påfaldende som Schütz Zells brug af mandlige forbilleder for Kentzingens kvinder er hendes brug af kvindeligt billedsprog om

Gud. Igen vælger hun billeder fra familiesfæren og supplerer billedet af Gud som far med beskrivelser af Gud som mor. Som mor er Gud trofast og omsorgsfuld. Schütz Zell citerer fra Es 49,15: "Lige så lidt som en mor vil glemme sit ammende barn, vil jeg glemme jer, og selv hvis hun skulle glemme sit barn, vil jeg ikke glemme jer" (Schütz Zell 1524a, 11).

Der ligger altså en form for omsorg i de lidelser, Gud lader kvinderne gennemgå. I lyset af Schütz Zells beskrivelse af Gud som en mor, der ammer sit barn, er det værd at vende tilbage til et af de citater, jeg gengav ovenfor: "Han vil vænne os ... fra verden og lære os, at vi alene er afhængige af ham" (Schütz Zell 1524a, 5). Er det tilfældigt, at hun her anvender et udtryk, der også kan bruges om at vænne et barn fra brystet ("er will unß ... von diser welt gewenen")? Jeg tror det ikke, eftersom det er i kvindernes nuværende lidelse, at Gud viser sig som deres mor. Som kvindernes mor vil Gud vise dem, at de kun bør være afhængige af ham. De må vænnes fra deres nuværende, spædbarnsagtige afhængighed af *verden* og i stedet lægge sig lydigt til *Guds* bryst. Den ammende mor er en stærk metafor for den næring, Gud giver kvinderne, og som de ikke bør søge andetsteds. Som så mange af Schütz Zells billeder i dette brev knytter den an ved kvindernes nærmeste familieliv.

Et moderne begreb, der kan anskueliggøre, hvordan Schütz Zell i dette brev bruger Bibelen til at konstruere en ny selvopfattelse og offentlig identitet til kvinderne i Kentzingen, er *gender bending*.³⁶ Hun tilføjer på den ene side kvinderollen maskuline træk: især modet og styrken til at handle imod samfundets forventninger. Schütz Zell hjælper Kentzingens kvinder til at se, hvordan de i deres nuværende situation kan efterligne Bibelens trostærke mænd og derigennem vidne offentligt om deres tro. På den anden side understreger hun Guds kvindelige egenskaber. Hendes bibelske *gender bending* gør det muligt for hende at trøste kvinderne ved at vise dem, at de i deres forhold til Gud og deres familier kan iklæde sig en maskulinitet, der vil give dem styrke til at gennemleve forfølgelser og nød.

36 Se også Methuen 2014, 103, note 100, hvor Methuen påpeger, at der er en kontinuitet mellem Schütz Zell her og brugen af Bibelen i flere kvindelige forfatters tekster fra middelalderen.

2.2 Katharina Schütz Zells forsvar af præsteægteskabet

Som nævnt var Katharina Schütz Zell den første kvinde fra Strassburgs gode borgerfamilier, der giftede sig med en præst. Ægteskabet resulterede i en hed, lokal debat, som Schütz Zell følte sig kaldet til at deltage i. I første omgang skrev hun til biskoppen for at forsvare præsteægteskabet. Hun søgte at udgive dette brev i begyndelsen af 1524. Byrådet blandede sig dog og opfordrede Matthäus Zell til at holde sin hustru i ro. Efter indledningsvis at have accepteret deres beslutning udgav Katharina Schütz Zell alligevel en revideret skrivelse om præsteægteskabet i september 1524 (McKee 1999, 17-19).

Hendes primære mål i denne tekst var at forsvare præsteægteskabet overfor enfoldige (*einfallige*) kristne, det vil sige ikke-belæste, “almindelige” mennesker. Hun frygtede, at de kunne blive skræmt væk fra protestantismen som følge af de løgne, der blev fortalt om gifte præster generelt og om Katharina og Matthäus’ ægteskab i særdeleshed.³⁷ “Jeg bliver beløjet, hvilket kan afskrække den enfoldige, og jeg kan se, at dette ikke kun skader mig, men også andre mennesker” (Schütz Zell 1524b, 23).³⁸

I brevet til kvinderne i Kentzingen fokuserede Schütz Zell ikke på sin egen autoritet. Hun ikke så meget som nævnte de potentielle indvendinger, der kunne være mod hendes sjælesørgeriske brevskrivning. Anderledes ser det ud i Schütz Zells forsvar af præsteægteskabet: Her må hun forsvare sig selv direkte som kvindelig debatdeltager. Det er især i tekstens anden halvdel, at Schütz Zell forsvarer sit eget ægteskab, og det er også her, hun forholder sig til konkrete indvendinger mod sin deltagelse som kvindelig lægperson i debatten. Jeg fokuserer derfor på denne del af hendes *apologia*.

37 De rytter om Katharina og Matthäus’ ægteskab, som hun refererer i brevet, er voldsomme, men stereotype: Matthäus skulle have slået Katharina og jaget hende ud af huset. Hun skulle været flygtet hjem til sin far. Det siges også, at Matthäus har forført en ung pige (Schütz Zell 1524b, 41-42). Mod denne slags løgne *må* Schütz Zell tage til genmæle, forklarer hun. Ganske vist er det kristeligt at lide, men det betyder ikke, at man skal lide i stilhed: “Det er nok, at vi kristne lider uret. ... Det at tie er ikke tålmodighed. Det at lide er tålmodighed” (Schütz Zell 1524b, 26).

38 “Enfoldig” er generelt et positivt ord for Schütz Zell, og det er det også her.

Schütz Zell foregriber i sit skrift en række potentielle indvendinger mod sin *apologia*: Hun forestiller sig for eksempel, at man kunne spørge hende, hvorfor hun selv angriber og kritiserer navngivne modstandere i sin tekst, samtidig med at hun bebrejder andre for at tilsværte Matthäus Zells gode navn og rygte. Schütz Zell påpeger, at der er stor forskel på et smædeskrift og et forsvarsskrift, der simpelthen fortæller sandheden om en række forhold. Hvis denne forskel ikke fandtes, “ville Kristus og alle profeterne og apostlene være spottere”, eftersom de på en noget grovere måde end hun selv har påpeget andres laster og synder (Schütz Zell 1524b, 45). Den væsentligste indvending mod hendes tekst har dog at gøre med hendes egen person: Hvorfor har hun overhovedet grebet til pennen? Som kvinde og lægperson er dette mildest talt upassende. Hun burde i stedet have overladt diskussionen til andre (underforstået: mandlige præster).

Schütz Zell refererer til en række bibelske passager for at besvare denne potentielle anklage. Hendes selvforsvar her er ikke uden humor: “Har et æsel da ikke talt og set englen, som profeten ikke ville se? ... Er det da et under, at jeg siger sandheden? Jeg er dog et menneske”, skriver hun (Schütz Zell 1524b, 45-46).³⁹ Hun griber derefter til Ezekiels Bog 22: Dette kapitel beskriver, hvordan både gejstlige og verdslige magter udgyder uskyldigt blod, forklarer hun, mens et menneskebarn af Gud sættes til at dømme over synderne. I Schütz Zells analogi svarer hendes egen rolle til menneskebarnets, mens hendes modstandere repræsenterer de gejstlige og verdslige magter.

Ezekielteksten benytter egentlig udtrykket “menneskesøn” (Ez 22,2). I Ezekiels tekst betyder dette blot “menneske”, men da Schütz Zell ønsker at understrege kontrasten mellem sin egen lidenhed og sine modstanderes magt, justerer hun teksten og læser “menneskebarn” i stedet.⁴⁰ Ezekiels udtryk er desuden kønnet maskulint. Schütz Zell er helt klar over, at hendes brug af tekststedet derfor kunne blive udfordret: “Måske vil man da sige: Der står menneskesøn. Det er ikke talt til dig, men til de lærde mænd. Paulus siger, at kvinderne skal tie” (Schütz Zell 1524b, 46). Det er 1 Kor 14,34, som her spørger igen, hvorfor Schütz Zell – ligesom Argula von Grumbach – må forsvare sig mod

39 Jævnfør Fjerde Mosebog 22,24-30.

40 Her er hun i overensstemmelse med blandt andet Luther, som også skriver “menneskebarn” i stedet for “menneskesøn”.

Paulus’ forbud. Dette gør hun i to omgange. Først refererer hun til en række bibelske tekster, der imødegår forbuddet. Derefter iscenesætter hun sig selv i forhold til personerne i disse tekster.

Den første af Schütz Zells valgte bibeltekster er Gal 3,28: “I Kristus findes hverken mand eller kvinde” (Schütz Zell 1524b, 46). Ligesom von Grumbach bruger Schütz Zell altså et andet Pauluscitat til at neutralisere 1 Kor 14,34.⁴¹ Schütz Zell citerer også fra Joel 2,28, hvor Guds ånd bliver udgydt over alt kød og gør folkets sønner *og* døtre til profeter. Hendes sidste teksteksempel præsenterer hendes læsere for en specifik, kvindelig rollemodel fra Det Nye Testamente (Luk 2,42-45): “Da Zakarias var stum, velsignede Elisabeth Maria” (Schütz Zell 1524b, 46).

Nu iscenesætter Schütz Zell sig selv i forhold til disse bibelske eksempler. Her understreger hun først og fremmest sin egen ubetydelighed. Hun forklarer, at hun ikke beder sine modtagere om at lytte til hende, sådan som man lyttede til Elisabeth eller Johannes Døberen – eller nogen af profeterne. De skal blot lytte til hende på samme måde “som den falske profet Bileam lyttede til æslet, for jeg begærer virkelig ikke andet, end at vi sammen skal blive salige. Dertil hjælpe os Gud gennem Kristus, hans elskede søn. AMEN” (Schütz Zell 1524b, 47).⁴²

Ligesom von Grumbach afslutter Schütz Zell således sit polemiske skrift med et forsvar af sin egen ret til at deltage i debatten. Både von Grumbach og Schütz Zells forsvar er funderet på en kreativ sammenstilling af bibelske citater, der beskriver, hvordan Gud giver stemme og autoritet til de små, de magtesløse og til kvinderne. Vi så i gennemgangen af von Grumbachs brev ovenfor, at hun i sin positionering af sig selv står fast på sin ret til at debattere politisk-teologiske spørgsmål på lige fod med mændene ved Ingolstadt Universitet. Schütz Zell benyt-

41 Det er desuden ikke første gang, at dette citat fra Galaterbrevet har været i spil i Schütz Zells forsvarsskrift. Netop denne passage er også det første direkte citat fra Bibelen i forsvarets brødtekst (Schütz Zell 1524b, 22). Selvom Schütz Zell først sent i *apologiaen* forsvarer sin deltagelse i debatten direkte, er hun altså begyndt at lægge grunden til dette forsvar allerede i begyndelsen af teksten.

42 McKee mener, at Schütz Zell her forsvarer en specifik form for kvindelig, offentlig debat: “the obligation of Christians to speak out for the truth” (McKee 1999a, 411). Som vi har set, stod denne forpligtelse også helt centralt for von Grumbach.

ter sig her af en modsatrettet strategi: Hun præsenterer sig selv som så ubetydelig som muligt og gør dette i en sådan grad, at det bliver både absurd og morsomt. For hvis man kan lytte til et æsel, kan man vel også lytte til en kvinde?

3. Opsummering: Argula von Grumbach og Katharina Schütz Zell i deres teologiske samtid

De kvindelige førstegenerationsreformatorer, Argula von Grumbach og Katharina Schütz Zell, måtte begge forsvare deres deltagelse i den offentlige debat. På den ene side kunne de læne sig op ad Luthers tanker om det almindelige præstedømme, der gav øget plads til, at også lægfolk selvstændigt kunne reflektere over og fortolke de bibelske skrifter. På den anden side fastholdt de mandlige reformatorer det traditionelle forbud mod kvindelig prædikenvirksomhed. Desuden definerede de i endnu højere grad, end det allerede var tilfældet i den romersk-katolske kirke, kvindens kristelige livsopgave ud fra hendes familiære roller som hustru og mor: Klostervæsenet bortfaldt som alternativ.

Som denne artikels gennemgang af von Grumbach og Schütz Zells tidligste udgivelser har vist, bruger begge kvinder Bibelen kreativt til at forsvare deres deltagelse i den teologiske debat. De citerer Paulus' påbud i 1 Kor 14,34 om, at kvinderne skal tie i forsamlingen som en væg- tig indvending mod deres eget forehavende, men benytter sig derefter af andre Pauluscitater – samt af en række bibelvers, der demonstrerer, hvordan Guds herredømme og visdom gives til de umyndige – til at imødegå denne problematiske tekst.

Forskellene mellem von Grumbach og Schütz Zells sociale virkelighed og teologiske fremgangsmåde er dog mindst lige så interessante som lighederne mellem dem. Tre af disse forskelle er særligt værd at fremhæve. For det første kom de to kvinder fra hvert sit sociale lag: von Grumbach var adelig, mens Schütz Zell tilhørte borgerskabet i Strassburg. Selvom de begge var gift, var også deres ægteskabelige situation forskellig: Von Grumbachs mand forblev katolik hele sit liv og mistede sit hverv ved hoffet som konsekvens af sin hustrus protestantiske debatvirksomhed. Matthäus Zell støttede derimod op om sin hustrus skriftlige arbejde. Hun kunne derfor iscenesætte sit teologiske

engagement som en art sjælesorg og fremstille sig selv som sin mands assistent eller hjælpepræst.⁴³

For det andet skrev de til forskellige grupper: von Grumbachs brevmodtagere var de katolske intellektuelle på Ingolstadt Universitet,⁴⁴ mens Schütz Zell primært skrev til protestantiske kristne. Begge kvinder oplevede modstand mod deres teologisk debatvirksomhed, men fra hver sin religiøse retning. Som Methuen skriver: “Argula von Grumbach was silenced by those who opposed the Reformation. In the case of Katharina Schütz Zell, it was reformers who sought to prevent her from writing or publishing” (Methuen 2014, 102).⁴⁵ Således krævede byrådet i Strassburg efter udgivelsen af Schütz Zells *apologia*, at Matthäus Zell forhindrede sin kone i at udgive flere tekster. Schütz Zell afholdt sig derefter fra udgivelsesvirksomhed i ti år, indtil 1534 (Methuen 2014, 104).

For det tredje havde deres teologiske udgivelsesvirksomhed forskellige mål. Von Grumbachs brev profilerer først og fremmest hende selv som deltager i den teologisk-politiske debat. Hun reflekterer ikke over, om hendes behændige nyfortolkning af 1 Kor 14,34 også vil kunne anvendes af andre kvinder, der ønsker at tage offentligt til orde, men fokuserer helt og holdent på sin egen rolle. Schütz Zell betragter det derimod som en vigtig del af sin opgave at yde teologisk bistand til andre kvinder. Især forsøger hun at give protestantiske kvinder et teologisk og bibelsk sprog, de kan bruge til at forstå deres egen tros- og livsopgave. Dette sjælesørgeriske fokus kommer stærkt til udtryk både i hendes brev til kvinderne til Kentzingen og i hendes senere udgivelser.⁴⁶

43 Kaufmann fortolker Schütz Zells teologiske forfatterskab anderledes: Han ser det som en profetisk virksomhed, hvortil hun følte sig kaldet i enkeltøjeblikke, når der manglede mænd, der kunne eller ville forkynde evangeliet (Kaufmann 1992, 203). Som Kaufmann ser det, hørte offentlig virksomhed i Schütz Zells øjne ikke med til hendes “permanente” rolle som præstehustru. Jeg tror, at Kaufmann her undervurderer betydningen af Schütz Zells parløb med sin mand, som hun gentagne gange understreger og betegner som fundamentet for sin egen virksomhed, især i begravelsestalen fra 1548 og brevet til Schwenckfeld i 1553.

44 Von Grumbachs flyvebladslæsere må forventes at have tilhørt en bredere gruppe med sympati for protestantismen.

45 Apologien udkom da også kun i et enkelt oplag, og kun få kopier har overlevet til i dag. Se også Christmann 2004, 60-61.

46 Således skriver hun for eksempel i 1534 et forord til en kristen sangbog, hvor hun placerer kvindelige opgaver og livsmønstre centralt i sin beskrivelse

Alle disse tre forhold har betydning for de to kvinders eksegetiske strategier og deres brug af kønnede billeder fra Bibelen. Von Grumbachs bibelbaserede argumentation gør retorisk brug af modsætningsforholdet mellem katolicisme og protestantisme. Hun trækker fronterne skarpt op: På den ene side står de lærde ved Ingolstadt Universitet som repræsentanter for Romerkirken, og på den anden side står Luther, Melanchthon og von Grumbach selv som vidner for evangeliet. Von Grumbach vil overbevise universitetets lærde om, at hun er lige så kvalificeret som de til at debattere evangeliets betydning. Hun introducerer tidligt i sit brev *skammen* som et centralt motiv, ud fra hvilket hun ved hjælp af citater fra Bibelen kan evaluere både sin egen deltagelse i debatten og de lærdes teologisk-politiske ståsted.

Schütz Zell benytter sig af en mere forsonende tone angående mænds og kvinders rolle, end von Grumbach gør. Det er væsentligt for hende at understrege, at kvinder kan vidne lige så godt og naturligt om deres tro gennem deres daglige liv, som mænd kan (McKee 1999b, 2, Schütz Zell 1524a, 12 og 1534, 62). Samtidig underlægger hun sig dog også mandens autoritet.⁴⁷ Schütz Zell forstår desuden i høj grad sin egen offentlige rolle i forhold til sin mands. Dette parløb positionerer Matthäus Zell som prædikanten og teologen og Katharina selv som hans sjælesørgeriske hjælpepræst. Det er værd at overveje, om denne selviscenesættelse kan have givet Schütz Zell et øget eksegetisk råderum.⁴⁸ Hendes bibelske *gender bending* i brevet til kvinderne i Kentzingen kunne være et eksempel på dette. Fordi hun forstår sin egen rolle i forhold til sin mands, hvis kirkelige autoritet hun grundlæggende un-

af det gode kristne liv (Schütz Zell 1534, 62).

47 Se for eksempel Methuen 2014, 105, som refererer til Schütz Zells brev til Caspar Schwenckfeld i 1553, hvor hun understreger, at hun underlægger sig mandens rolle og opgave – dog kun så længe de mandlige prædikanter taler sandheden (Methuen 2014, 106). Teksten til dette brev findes i McKee 1999b, 122-153, det relevante citat på s. 134.

48 Schütz Zell gjorde under alle omstændigheder brug af parløbet med sin mand til at sikre sig øget råderum med hensyn til handlinger, der ikke var i overensstemmelse med samtidens forventninger til kvinders roller og opførsel. Dette gælder især den offentlige tale, hun i 1548 holder ved Matthäus' begravelse – en så uhørt handling, at der herskede debat blandt historikere om, hvorvidt den overhovedet kunne have fundet sted, indtil manuskriptet til den nu udgivne version af talen blev genopdaget i det nittende århundrede (McKee 1999b, 66).

derlægger sig, kan Schütz Zell opfordre sine kvindelige brevmottagere til at iklæde sig mandighed – uden at denne opfordring kommer til at fremstå som et polemisk angreb mod mandlig myndighed.

Det var langt fra problemfrit for de kvindelige reformatorer at blande sig i 1500-tallets teologiske debat. Gennem deres forsvar af deres egen debatvirksomhed konstruerer von Grumbach og Schütz Zell på hver deres måde kvindelige identiteter, der giver dem plads til at vidne om deres protestantiske tro. Deres kreative brug af kønnede billeder fra Bibelen gør det muligt for dem at skabe rummelige kvinderoller indenfor de rammer, som de nye protestantiske idéer på godt og ondt satte for kvindelig, offentlig virksomhed.

Bibliografi

Primærlitteratur

- Grumbach, A. von, 1523, *Ein christlich und ernstlich Ermanung und Geschriff Fraw Regulen von Grupach, ein geborne von Staufen, an die gantzen Universitet und hohe Schuol zu Ingelstat, betreffend das Wort Gottes*, Basel: Andreas Crtander.
- Luther, Martin, 1522: *Reihenpredigt über 1. Petrus*, WA 12.
- Luther, Martin, 1531: *Predigten*, WA 34. I. Band.
- Münsterberg, Ursula von, 1529: *Der Durchleüchtigen hochgepornen F. Vrsulen, Hertzogin zu Münsterberg etc. Gräffin zu Glotz etc. Christlich ursach des verlassen Klosters zu Freyberg*, Hans Lufft, Wittenberg.
- Pirckheimer, C., 1982: *Die Denkwürdigkeiten der Äbtissin Caritas Pirckheimer*, udgivet af F. Renner, St. Ottilien: EOS Verlag.
- Schütz Zell, K. 1524a: “Den leydenden Christglaubigen weyberen der gmein zu Kentzigen minen mitschwestern in Christu Jesu zu handen” i McKee 1999b, 4-13.
- Schütz Zell, K. 1524b: “Entschuldigung Katharina Schützinn / für M. Matthes Zellen / jren Eegemahel / der ein Pfarrher und dyener ist im wort Gottes zu Straßburg. Von wegen grosser lügen uff jn erdiecht” i McKee 1999b, 21-47.

- Schütz Zell, K. 1534: 'Von Christo Jesu unserem saeligmacher / seiner Menschenwerdung / Geburt / Beschneidung / etc. etlich Christliche und trostliche Lobgesaeng / auß einem vast herrlichen Gesangbüch gezogen / Von welschem inn der Vorred weiter anzeygt würdt'. i McKee 1999b), 58-64.
- Schütz Zell, K. 1548: 'Klagred und ermahnun Catharina Zellin zum volk bey dem grab : Mattheus Zellen pfarer zum münster zu Straßburg / deß frommen mannß / bey und über seinen todten leib. den 11. januar 1548.', i McKee 1999b, 70-94.

Sekundærlitteratur

- Christmann, A. 2004, *Autorinnen der Frühen Neuzeit: Katharina Schütz-Zell und Caritas Pirchheimer*, Dr.Phil.-afhandling, Mannheim Universitet.
- Domröse, S., 2010, *Frauen der Reformationszeit: Gelehrt, mutig und glaubensfest*, Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht.
- Halbach, S., 1992, *Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Jørgensen, N., 2017a: 'Kommunikation og medier i reformationsårhundredet', *Reformationen i dansk kirke og kultur. 1517-1700*, Odense: Syddansk Universitetsforlag, 89-104.
- Jørgensen, N., 2017b: 'Kvinder i den offentlige reformationsdebat', *Kvindernes renaissance og reformation*, København: Museum Tusulanums Forlag, 2017, 225-258.
- Karant-Nunn, Susan C., 1982: 'Continuity and Change: Some Effects of the Reformation on the Women of Zwickau', *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 13, Nr. 2, 17-42.
- Karant-Nunn, S. C. og M. E. Wiesner-Hanks, 2003, *Luther on Women. A Sourcebook*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaufmann, T., 1996, 'Pfarrfrau und Publizistin – das reformatorische 'Amt' der Katharina Zell', *Zeitschrift für Historische Forschung*, Vol. 23.2, 169-218.
- Matthesen, P. 2009, 'A Life in Letters: Argula von Grumbach (1492 – 1556/7)', *Early Modern Women*, Vol. 4, 27-60.
- McKee, E. A. 1999a, *Katharina Schütz Zell. Volume 1: The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer*, Leiden: Brill.
- McKee, E. A. 1999b, *Katharina Schütz Zell. Volume 2: The Writings. A Critical Edition*, Leiden: Brill.

- McKee, E. A., 2006a, *Church Mother: The Writings of a Protestant Reformer in Sixteenth-Century Germany*. Edited and translated by Elsie McKee. Chicago: University of Chicago Press.
- McKee, E. A., 2006b, ‘Katharina Schütz Zell and Caspar Schwenckfeld: A Reassessment of Their Relationship’, *Archiv für Reformationsgeschichte* 97, 97-105.
- Methuen, C., 2010, ‘Preaching the Gospel through the Love of the Neighbour: The Ministry of Katharina Schütz Zell’, *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 61.4, 707-728.
- Methuen, C. 2014, ‘“And your Daughters Shall Prophecy!” Luther, Reforming Women and the Construction of Authority’, *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 104.1, 82-109.