

NIINA TIMOSAARI

Edvard Westermarckin ja Erkki Kailan käsitykset kristillisestä sukupuolijärjestelmästä 1900-luvun alussa

Niina Timosaari käsittelee sosiologi Edvard Westermarckin ja teologi Erkki Kailan käsityksiä kristillisestä sukupuolijärjestelmästä osana valtion ja kirkon suhdetta koskenutta kiistaa sekä kristillisen sukupuolijärjestelmän murrosta 1900-luvun alussa.

■ Suomalainen, kansainvälisesti tunnettu sosiologi ja kristinuskon kriitikko Edvard Westermarck (1862–1939) kritisoi 1900-luvun alussa kristillistä naiskäsitystä. Hän käytti hyväkseen historiallisia esimerkkejä kristinuskon negatiivisesta vaikutuksesta naisen asemaan ja naisten toimintamahdollisuuksiin. Häntä vastaan polemisoi teologi Erkki Kaila (1867–1944), joka historiallisten esimerkkien lisäksi nojasi voimakkaasti myös Raamattuun.¹

Prometheus-yhdistys

Westermarck muistetaan moraali-, avioliitto²- ja Marokko-tutkimustensa lisäksi voi-

1. Rajaan artikkelin ulkopuolelle seksuaalimoraalikeskustelun, mikä myös liittyi kiinteästi sukupuolisopimuksen uudelleen neuvotteluun. Westermarckin osuutta aikansa seksuaalimoraaliseen keskusteluun on käsitellyt mm. Marja Jalava (2005) väitöskirjassaan *Minä ja maailmanbenki. Moderni subjekti kristillis-idealitisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914*, Helsinki: Suomalainen Kirjallisuuden Seura; Pirjo Markkola (2006) 'Seksi, miehet ja moraali. Miesten seksuaalisuus moraalikysymyksenä 1800- ja 1900-lukujen taitteessa', teoksessa Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori (toim.) *Taivaallista seksiä. Kristinuskon ja seksuaalisuus*, Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi, 226. Katso myös Armas Nieminen (1951) *Taistelu sukupuolimoraalista. Avioliitto- ja seksuaalikysymyksiä suomalaisen hengenelämän ja yhteiskunnan murroksessa sääty-yhteiskunnan ajoilta 1910-luvulle*, Porvoo: WSOY.

makkaana kristinuskon kriitikkona, joka harjoitti kritiikkiään sekä tieteellisellä³ että yhteiskunnallisella areenalla. Westermarck toimi uskonnonvapautta ja kirkon ja valtion eroa ajaneen Prometheus-yhdistyksen puheenjohtajana koko sen toiminnan ajan (1905–1914).⁴ Prometheus-yhdistys järjesti muun muassa keskustelutilaisuuksia ja esitelmää sekä julkaisi kirjallisia tuotteita uskontoa koskevista kysymyksistä. Westermarckia koskevassa tutkimuksessa⁵ ei ole juuri otettu huomioon hänen kristinuskon kritiikkinsä ja feminisminsä yhteyttä.

Suurlakon ja ensimmäisen maailmansodan välistä aikaa (1905–1914) Suomessa voidaan luonnehtia kristinuskon vastaisen hyökkäyksen aikakaudeksi. Papisto oli sortovuosien aikana omaksunut myöntöväisyyslinjan Venäjän antamaa asevelvollisuusjulistusta kohtaan. Tämä vaikutti osaltaan voimakkaan kirkonvastaisuuden aallon syn-

2. Westermarckin väitöskirja *The Origin of Human Marriage* (1889) oli alkuosa laajempaa tutkimusta *The History of Human Marriage* (1891). Avioliiton alkuperää ja historiaa käsittelevä tutkimus nosti nuoren Westermarckin maailmanmaineeseen. Avioliittoteoksessaan Westermarck kiisti vallalla olleen näkemyksen moniavioisuudesta alkuperäisenä sukupuolten välisenä yhteiselön muotona. Hän osoitti yksiavioisuuden alkuperäiseksi sukupuolten väliseksi yhteiselön muodoksi vetoamalla perinpohjaiseen kansantieteelliseen aineistoon ja kehitysopillisiin perusteisiin. Westermarckin viimeinen avioliiton aihepiiriin pureutunut tutkimus oli *The Future of Marriage in Western Civilization* (1936).

3. Westermarck tutki perusteellisimmin kristinuskon ja moraalin suhdetta viimeisessä teoksessaan *Christianity and Morals* (1939).

4. Åbo Akademis Bibliotek, Handskriftsavdelningen (ÅAB). Studentföreningen Prometheus, Protokoll 1905–1914; Jussi Peltopiri (1965) *Ylioppilasyhdistys Prometheusin harjoittama kirkon ja kristinuskon kritiikki*, Laudaturtyö teologisessa etiikassa. Helsingin yliopisto, 7–8; Juhani Veikkola (1969) *Teologinen lauantaiseura kirkon puolustajana suurlakon jälkeisenä aikana 1905–1914*, Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 23–24; Westermarck osallistui aktiivisesti esim. Englannin vapaa-ajattelijayhdistyksen toimintaan, jonka kunniajäseneksi hänet valittiin 1911. Matti Luoma (1967) *Kristinuskon moraalikritiikki Edvard Westermarckin elämässä ja ajattelussa*, *Acta Universitatis Tamperensis ser. A* vol 12, Tampere: Tampereen yliopisto, 66.

5. Westermarckia on tutkinut mm. Juhani Ihanus (1990) *Kadonneet alkuperät: Edvard Westermarckin sosiopsykologinen ajattelu*. Helsinki: Suomen antropologinen seura. Westermarckin kristinuskon kritiikkiä on tutkinut Luoma (1967).

tymiseen suurlakon jälkeen. Erityisesti järjestäytyneen työväenliikkeen miesten⁶ ja perustuslaillisten radikaalien näkemyksiä sävytti voimakas kirkon- ja kristinuskonvastainen mieliala. Kirkon nähtiin väärinkäyttäneen asemaansa, ja kristinuskon moraalialia pidettiin vanhanaikaisena.⁷

Kristinuskon ei myöskään nähty soveltuvan luonnontieteelliseen maailmankuvaan.⁸ Prometheuslaisten näkemyksissä sosiologian, psykologian ja uskontotieteen tutkimustulokset syvensivät kristillisen ja luonnontieteellisen maailmankuvan välistä ristiriitaa. Näiden uusien tieteenalojen pohjalta nousut naturalistinen evoluutioajattelu yhdistettiin ranskalaisesta uusradikalismista ja Nietzscheä saatuihin vaikutteisiin. Monet prometheuslaiset selittivät uskontoa puhtaasti historiallisista ja psykologisista seikoista käsin, mikä johti heidät kieltämään kristinuskon erityisaseman ja ilmoitusluonteen. Kristinuskon nähtiin edustavan jo ohitettua vaihetta ihmiskunnan kehityksessä ja elämänvastaista käsityskantaa.⁹

Westermarck piti Prometheus-yhdistyksessä esitelmän uskonnon ja moraalin välisestä suhteesta vuonna 1906. Hänen mukaansa kasvavaa uskonnottomuutta oli syytetty aikakauden kasvaneesta rikollisuudesta ja yleisestä vallattomuudesta. Kristinuskon ja evankelis-luterilaisen valtionkirkon oli väitetty olevan ainoa kestävä pohja moralille ja siten yhteiskuntajärjestyksen säilymiselle. Westermarck pyrki kumoamaan kyseisen näkemyksen ja osoittamaan historiallisin esimerkein, kuinka kristinuskon oli useassa asiassa ollut esteenä moraalin ke-

hitykselle tai jopa vienyt sitä taaksepäin.¹⁰ Hänen näkemystensä taustalla olivat hänen pitkälliset tutkimuksensa moraalin synnystä ja kehityksestä. Kahdessa osassa julkaistu *The Origin and Development of the Moral Ideas* (1906, 1908) perustui mittavaan kansantieteelliseen ja historialliseen aineistoon. Westermarck kiisti moraalifilosofiassaan normatiivisen etiikan mahdollisuuden, sillä hänen mielestään yleispäteviä moraalitotuuksia ei ollut olemassa. Hän halusi korvata normatiivisen etiikan ”psykologisella etiikalla”, jonka tehtävänä oli tutkia empiirisesti ihmisten moraalitietoisuutta. Westermarck tutki moraalialia biologisena, sosiaalisena ja psykologisena ilmiönä. Hänen mukaansa moraalialia perustui hyväksynnän ja paheksunnan tunteisiin, jotka syntyivät yhteisöissä lajinsäilytysvaiston pohjalta. Ihmisten moraalialia vaikuttivat voimakkaasti yhteisön tavat.¹¹ Yksi hänen pääargumenteistaan kristinuskon moraalialia vastaan oli sen negatiivinen vaikutus naisen asemaan.¹² 1800- ja 1900-luvun taitteessa kyseenalaistettiin vallitsevan sukupuolijärjestelmän oikeutus. Myös Westermarck omalta osaltaan kyseenalaisti vallitsevan valtarakenteen legitimitetin osoittamalla kristillisen sukupuolijärjestelmän arvot vanhentuneiksi.

Teologinen lauantaiseura

Kirkollisella taholla oltiin huolestuneita kasvaneesta uskonnonvastaisuudesta ja polttavana ajankysymyksenä nähtiin tarve kristinuskon puolustamiseen eli apologiaan. Apo-

6. Työväenliikkeeseen kuuluvat naiset olivat työläismiehiä uskonnollisempia. Etenkin järjestäytymättömät työläisnaiset kokivat työväenliikkeen uskontokriittiset näkemykset vieraksi. Katso esim. Maija Rajainen (1978) 'Maamme varhaisimman järjestäytyneen naisliikkeen suhtautumisesta kirkollisiin kysymyksiin', teoksessa Markku Heikkilä (toim.) *Aate ja yhteiskunta. Mikko Juvalle omistettuja tutkielmia*, Helsinki: Otava, 334–335; Pirjo Markkola (2002) 'Työläisnaiset kirkossa', teoksessa Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori (toim.) *Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa*, Helsinki: Edita, 172.

7. Peltopiri (1965) 1,4–5; Veikkola (1969) 21–22.

8. Veikkola (1969) 27.

9. Eino Murtorinne (1967) *Taistelu uskonnonvapaudesta suurlakon jälkeisinä vuosina*, Porvoo: WSOY, 36, 67.

10. Westermarckin mielestä moraalialia periaatteita ei tullut arvioida pelkästään niiden sisällön perusteella, vaan tuli ottaa huomioon myös opin sovellukset käytäntöön. Niinpä kristinuskon moraalin arvioinnissa ei tullut ottaa huomioon pelkästään sen alkuperäisiä opinkappaleita, vaan myös myöhempi kristillinen teologia ja niiden käytännön vaikutus. Edvard Westermarck (1906a) 'Moralialia ja kristinuskon I. (Esitetty Prometheuksen kokouksessa 3 p. jouluk. 1906)', *Nuori Suomi* N:o 40.

11. Westermarckin moraalifilosofiaan vaikuttivat evolutionismi ja brittiläinen empirismi (etenkin Charles Darwin ja Herbert Spencer). Edvard Westermarck (1906 ja 1908) *The Origin and Development of the Moral Ideas*; Westermarck (1933) *Moraalin synty ja kehitys*; Mikko Salmela (1998) *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Ihanus (1990).

12. Edvard Westermarck, (1906a); Edvard Westermarck (1907a) 'Moralialia ja kristinuskon II. (jatk.)', *Nuori Suomi* 4.1.1907 N:o 1.

logeettisen kirjallisuuden tehtävänä oli vastata kirkkoa vastaan esitettyihin kysymyksiin ja valaista näin kirkon kantaa niitä kohtaan. Apologeettisen keskustelun käärkeen nousivat vuonna 1896 perustetun Teologisen lauantaseuran jäsenet.¹³ Seuran kokouksissa käsiteltiin useita niistä kysymyksistä, joihin uskonnonvastaiset hyökkäykset kohdistuivat. Keskustelun aiheena olivat esimerkiksi kysymykset kristillisen ja luonnontieteellisen maailmankuvan suhteesta, kristillisestä moraalista ja kirkon ja valtion suhteesta. Käsittelyssä oli siten hyvin samankaltaisia teemoja kuin Prometheus-yhdistyksenkin kokouksissa, joskin näkökulma niihin oli teologinen. Seura osallistui erittäin aktiivisesti myös julkiseen apologeettiseen toimintaan esimerkiksi kirjallisten julkaisujen ja esitelmien muodossa.¹⁴

Teologisen lauantaseuran nuoret kirkonmiehet olivat perehtyneitä aikansa teologiseen ja maailmankatsomukselliseen tilanteeseen. Lauantaseuralaiset ammensivat inspiraatiota etenkin uudesta saksalaisesta teologiasta, jonka historialliskriittiset ja empiiriset tutkimusmenetelmät olivat syrjäyttämässä vallitsevan epähistoriallisen ja spekulatiivisen jumaluusopin.¹⁵ Lauantaseuralaiset saivatkin lopulta puolustautua enemmän ”vanhaa” teologiaa kannattaneiden kirkon edustajien kuin kristinuskon kritisoijien hyökkäyksiä vastaan.¹⁶

Jos Westermarckia voidaan pitää yhtenä kristinuskon kritiikin johtohahmoista 1900-luvun alun Suomessa, edustaa Erkki Kaila¹⁷ puolestaan apologeettisen toiminnan käärkeä. Kaila oli yksi Teologisen lauantaseuran perustajajäsenistä ja henkisistä suunnannäyttäjistä.¹⁸ Tuolloin hän toimi teologisten esikäsitteiden apulaisena (1869–1909). Vuonna 1909 Kaila siirtyi kirkkoheraraksi, mutta jatkoi samalla myös yliopistolista uraansa toimimalla muun muassa tilapäisesti käytännöllisen teologian professorina. Myöhemmin Kaila nousi kirkon sisällä merkittävään asemaan. Vuonna 1935 hänet nimitettiin arkkiepiispaksi. Kaila osallistui erityisesti 1900-luvun alussa aktiivisesti myös julkiseen apologeettiseen toimintaan, jossa hänen laaja teologinen ja uskonnonfilosofinen oppineisuutensa oli avuksi.¹⁹

Hän halusi kunnioittaa kristinuskon peruseriaatteita, mutta otti huomioon myös aikansa tieteellisen tutkimuksen tulokset. Kailan tarkoituksena oli sovittaa kristinuskon tulkinta sopusointuun modernin maailmankuvan kanssa.²⁰

Kaila korosti kristinuskon moraalisia periaatteita yhteiskunnan ajankohtaisten ongelmien ratkaisussa, vaikkei halunnutkaan johtaa kristinuskosta suoria sosiaalieettisiä periaatteita. Westermarckin lailla myös Kaila asettui kannattamaan uskonnonvapautta. Kirkon ja valtion eroa hän ei kuitenkaan nähnyt tarpeellisenä. Toisin kuin Westermarck, Kaila näkikin kirkon olevan merkittävä tekijä kansan kasvattajana yhteiskuntajärjestykselle tarpeelliseen moraalisuuteen ja oikeustajuun.²¹

Kuinka Westermarckin ja Kailan argumentointi kuvastaa kristillisen sukupuolijärjestelmän murrosta? Kuinka Westermarck ja Kaila pyrkivät kritisoimaan ja legitimoimaan vallitsevaa valtarakennetta ja kristillistä sukupuolijärjestelmää? Analyysin lähtökohtana ovat erityisesti Westermarckin Prometheus-yhdistyksessä pitämä esitelmä *Siveys ja Kristinuskko* (1906) sekä Kailan vuonna 1908 pitämä apologeettinen esitelmä *Naisen asema varhaisessa kristillisessä kirkossa*. Kaila pyrki Teologisessa lauantaseurassa pitämässään esitelmässä osoittamaan, kuinka kristinuskon peruseriaatteet tunnustavat

13. Murtorinne (1967) 49; Aleksi Lehtonen (1945) 'Arkkiepiispa Erkki Kaila – suomalainen kirkonmies', *Teologinen Aikakauskirja* N:o 1, 18.

14. Veikkola (1969) 30–32, 37–38.

15. Murtorinne (1967) 28.

16. Veikkola (1969) 181.

17. Erkki Kaila (vuoteen 1906 saakka Johannson).

18. Murtorinne kuvaa Kailan teologiaa jännitteiseksi. Kaila sai vaikutteita mm. Friedrich Schleiermacherin subjektiiviseen kokemukseen perustuvasta uskontulkinnasta, Albrecht Ritschlin historiallisesta näkemyksestä ja J.T. Beckin Raamattu-keskeisistä tulkinnoista. Eino Murtorinne (1986) *Suomalainen teologia autonomian kautena (1828–1918)*, Helsinki: Gaudeamus, 258.

19. Murtorinne (1986) 257–258, 261.

20. Murtorinne (1967) 112. Esimerkiksi lauantaseuralaisten positiivinen suhtautuminen seksuaalisuuteen oli uutta luterilaisessa kirkossa. Vaikka he puolustivat kristillistä avioliittokäsitystä ja sukupuolietiikkaa, tavoitteena oli vapauttaa seksuaalisuus synnillisyyden ja saastaisuuden leimasta. Veikkola (1969) 105.

21. Murtorinne (1986) 263.

sukupuolten välisen tasa-arvon, ja kuinka kristinusko oli ensimmäisinä vuosisatoina parantanut naisten asemaa Israelissa.²² Toisaalta Kaila myös kritisoi eräitä kristikunnan sisällä vallinneita naisen asemaa rajoittaneita käytäntöjä.

Kailan esitelmä ei ollut suora vastine Westermarckin Prometheus-yhdistyksessä pitämälle puheelle. On kuitenkin pääteltävissä, että Kailan esitelmän yhtenä tarkoituksena oli ottaa kantaa Westermarckin yksipuolisen negatiivisiin näkemyksiin kristinuskon vaikutuksesta naisen asemaan. Kaila oli Teologisen lauantaiseuran jäsenenä ja aktiivisena apologeettina hyvin perillä kristinuskonvastaisesta keskustelusta ja otti siihen aktiivisesti kantaa. Kaila esimerkiksi esitelmöi Prometheus-yhdistyksen kokouksessa vuonna 1908 kristillisestä sovitusopista Westermarckin pyynnöstä.²³

Voidaan katsoa, että Westermarck ja Kaila edustavat argumentteineen eräänlaista murroskautta, jonka johdosta naisen asemaa Suomen kristillisessä kulttuurissa ja luterilaisessa kirkossa alettiin uudelleen arvioida. Naisen asema ja paikka seurakunnassa jakaa edelleen voimakkaasti mielipiteitä, vaikka naispappeus hyväksyttiin Suomessa 1986. Westermarckin aikanaan edistykselliset ajatukset voidaan nähdä osana vielä nykyisin käynnissä olevaa keskustelua naisen asemasta ja toimintamahdollisuuksista kirkon piirissä. Mielenkiintoista on, että Kailan ajatukset ovat osin myös yhtäläisiä Westermarckin näkökulmien kanssa. Kailan ajatusten analysointi antaakin näkökulman siihen, miten kristinuskoa pyrittiin sovittamaan aikansa haasteisiin.

Sukupuolijärjestelmä murroksessa

Sukupuolijärjestelmän käsitteellä tarkoitetaan järjestelmää, joka jäsentää yhteiskuntaa ja sosiaalisia suhteita. Se rakentuu eron ja hierarkisuuden periaatteille. Erolla tarkoitetaan, että nainen ja naiseus on selkeästi erotettavissa miehestä ja miehisyudesta esimerkiksi käytäntöjen ja ajatuksellisten rakenteiden tasolla. Erillään pitämistä voidaan toteuttaa esimerkiksi rajaamalla lainsäädännöllä naisen toimintapiiri kotiin ja julkinen toiminta miesten toiminnan alueeksi. Hier-

arkkisuudella puolestaan viitataan siihen, että mies ja miehisyys nähdään naista ja naisuutta arvokkaampana.²⁴

Sukupuolijärjestelmä toteutuu yhteiskunnassa eri tasoilla, kuten rakenteellisissa ja oissa, symbolisissa merkityksissä ja yksilöllisessä identiteetissä. Samalla sukupuoli järjestää maailmaa niin, että sekä miehet että naiset tuottavat ja uusintavat näitä jakoja. Gender-tutkimuksessa on pidetty tärkeänä selvittää naiseuteen ja miehisyteen liitettyjen merkitysten sisältöjä ja niihin perustuvaa toimintaa. Sukupuolijärjestelmä ei kuitenkaan ole stabiili, vaan historiallinen ja muuttuva.²⁵

Sukupuolijärjestelmän voi nähdä perustuvan julkilausumattomaan sukupuolisopimukseen, joka edellyttää ainakin jonkinasteista hyväksyntää molempien sukupuolien taholta. Sukupuolisopimus säätelee sukupuolten oikeuksia, velvollisuuksia, suhdetta ja paikkoja. Sukupuolisopimuksen käsitettä on käytetty työkaluna esimerkiksi tutkittaessa sukupuolijärjestelmän murroskausia ja niihin liittyviä toimijoita, lähtökohtia ja lopputuloksia. Sukupuolijärjestelmän murroskausissa tämän ”äänettömän” ja ”kät-

22. Erkki Kaila (1908a) ”Naisen asema vanhimmassa kristillisessä kirkossa”, tohtori Erkki Kailan esitelmä toukokuun 3.päivänä lähetystalolla’, *Uusi Suometar* 13.5.

23. Murtorinne (1986) 262. Westermarck mainitsee muistelmissaan Kailan Prometheus-seuran yhteydessä. Edvard Westermarck (1927) *Minnen ur mitt liv*, Helsingfors: Holger Schildts Förlag, 275–276. Kailan naisen asemaa koskeneen esitelmän yhteyttä Westermarckin käsityksiin puoltaa, että Kaila piti esitelmänsä (3.5.1908) samassa apologeettisessa luentosarjassa (Esitelmäsarja uskonnollisista päivänkysymyksistä), missä Jaakko Gummerus oli vain kaksi päivää aiemmin (1.5.1908) alustanut aiheesta ”Kristinuskon vaikutuksesta moraaliin”. Gummerus kritisoi Westermarckin näkemyksiä kristinuskon ja moraalin suhteista. ’Esitelmäsarja uskonnollisista päivänkysymyksistä. Jaakko Gummeruksen esitelmä kristinuskon vaikutuksesta moraaliin.’, *Uusi Suometar* 3.5.1908. Kailan esitelmä voidaan nähdä tarkennuksena Gummeruksen esiintuomiin seikkoihin. Kaila käsittelee prometheuslaisten väitteitä usein. Esim. esitelmässään 1909 hän otti kantaa tohtori Rolf Lagerborgin Prometheus-yhdistyksessä pitämään esitelmään. ’Jeesus Kristus, vastaan ja puolesta. Kahdessa luennossa esitti Erkki Kaila’, *Vartija* 1909.

24. Liisa Rantalaiho (1994) ’Sukupuolisopimus ja Suomen malli’, teoksessa Anneli Anttonen, Lea Henrikssin ja Ritva Nätkin (toim.) *Naisten hyvinvointivaltio*, Tampere: Vastapaino, 10–11; Räisänen (1995) 14.

25. Rantalaiho (1994) 10–11; Räisänen (1995) 14.

ketyn” sopimuksen uudelleen neuvottelu voi tuottaa hyvinkin näkyviä konflikteja.²⁶

Westermarckin ja Kailan polemiikki kristinuskon vaikutuksesta naisen asemaan oli osa sukupuolisopimuksen uudelleen neuvotteluprosessia. 1800-luvun lopulla alkanut teollistuminen ja kaupungistuminen loivat tarpeen vanhojen sääty-yhteiskunnan kahleiden muokkaamiseen ja yhteiskuntarakenteen uudelleenarvioimiseen. Koska myös naisten työvoima tuli tarpeelliseksi, nousi ajankohtaiseksi kysymykseksi naisten vapauttaminen niistä laeista ja normeista, jotka sitoivat hänet kodin piiriin. Naisasiayhdistysten perustaminen sijoittui 1800-luvun loppuun, aikaan jolloin kansalaisyhteiskunta ja kansalaisvaltio olivat muodostumassa murenevan sääty-yhteiskunnan tilalle.²⁷

Yksi vanhan sääty-yhteiskunnan tukipilarista oli luterilainen kolmisäätyoppi, jonka mukaan yhteiskunta oli jakautunut kolmeen säätyyn; *ecclesiaan*, *politiaan* ja *oeconomiaan* (valtioon, kirkkoon ja kotitalouteen). Vaikka kaikki ihmiset olivat jäseniä kaikissa kolmessa säädyssä, oli naisen kutsumuksena toimia kodin piirissä. Isä edusti kotitaloudessa sekä maallista että hengellistä valtaa, johon muiden perheenjäsenten tuli alistua. Useat luterilaisen kirkon johtajat vastustivatkin voimakkaasti naisasialiikettä.²⁸ Naisten emansipaatio nähtiin kapinana Jumalan luomaa yhteiskuntajärjestystä vastaan ja siten tuhoisana sekä naisille, joiden kutsumuksena oli toimia perheenemäntinä, että yhteiskunnan kristilliselle sukupuolijärjestelmälle.²⁹

1800–1900-lukujen taitteessa tapahtunut sukupuolisopimuksen uudelleen neuvottelu tuotti modernin sukupuolisopimuksen. Sen puitteissa puhutaan yhteiskunnallisesta äitiydestä, jonka mukaan kodin käsite levitettiin koskemaan koko yhteiskuntaa. Naiset saivat poliittisen kansalaisuuden ja naiskansalaisten tehtävänä nähtiin koko yhteiskuntaan ulotettu hoiva ja kasvatusta.³⁰ Kuitenkin naisten täytyi perustella uudet aktiviteettinsa kristinuskon valossa ja emansipaatiolle etsittiin tukea Raamatusta.³¹

Westermarck voidaan nähdä yhtenä toimijana suomalaisen sukupuolisopimuksen uudelleen neuvottelussa, sillä hän pyrki sekä

yhteiskunnallisella että tieteellisellä toiminnallaan edesauttamaan naisten vapauttamista kodin piiristä julkiseen sfääriin. Useat naisasianaiset sekä koti- että ulkomailla antoivat tunnustusta Westermarckille hänen tuestaan naisasiassa.³² Hänet valittiin muun muassa kahden kansainvälisen naisjärjestön puheenjohtajaksi ja hänen Englannin kodiinsa vieraili johtavia naisasianaisia.³³ Westermarck kuului myös vuonna 1892 perustettuun Unioni Naisasialiittoon sekä yhdistyksen kirjastokomiteaan. Westermarckin suhde Unioniin oli monella tavalla henkilökohtainen, sillä hänen äitinsä, tätinsä ja siskonsa olivat yhdistyksen perustajajäseniä.³⁴ Naisasialiitto Unionin tavoitteena oli kohottaa naisten koulutusta, laajentaa naisille mahdollisia työaloja sekä parantaa naisen yhteiskunnallista asemaa.³⁵ Unionin linja oli

26. Marianne Liljeström (1996) 'Sukupuolijärjestelmä', teoksessa Anu Koivunen & Marianne Liljeström (toim.) *Avainsanat, 10 askelta feministiseen tutkimukseen*, Tampere: Vastapaino, 126–127; Raija Julkunen (1994) 'Suomalainen sukupuolimalli – 1960-luku käänteenä', teoksessa Anneli Anttonen, Lea Henrikssin ja Ritva Nätkin (toim.) *Naisten hyvinvointivaltio*, Tampere: Vastapaino, 180; Rantalaiho (1994) 14. Sopimus-käsitettä on myös kritisoitu. Ks. esim. Liljeström (1996) 128.

27. Minna Hagner (2006) teoksessa Minna Hagner & Teija Försti (toim.) *Suffragettien sisaret*, Helsinki: Unioni Naisasialiitto, 14, 16.

28. Pirjo Markkola (2000a) 'Introduction: The Lutheran Context of Nordic Women's History', teoksessa Pirjo Markkola (toim.) *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries 1830–1940*, *Studia Historica* 64, Helsinki: SKS, 15, 18. Arja Liisa Räisänen (1995) *Onnellisen avioliiton ehdot. Sukupuolijärjestelmän muodostumisprosessi suomalaisissa avioliitto- ja seksuaalivalistusoppaissa 1865–1920*, *Bibliotheca Historica* 6, Helsinki: SHS, 32.

29. Jalava (2005) 268; Räisänen (1995) 102.

30. Rantalaiho (1994) 21–22.

31. Markkola (2000a) 19.

32. Westermarckia kiitettiin kotimaassa esimerkiksi siitä, että hän ymmärsi naisten oikeustaistelun ja käsittelee tutkimuksissaan naisia ja miehiä tasa-arvoisina. *Naisten ääni* (1932) N:o 4–5; Alma Söderhjelm (1932) 'Prof. Edvard Westermarck hemma hos sig, Marocko, London, Helsingfors och Åbo', *Allas Kronika* N.o. 23–29.

33. Edward Westermarck (1929) *Memories of My Life*, Great Britain: Allen & Unwin LTD, 98, 257.

34. Märta von Alftan (1966) *Seitsemän vuosikymmentä Naisasialiitto Unionin historiaa*, Joensuu: Unioni Naisasialiitto Suomessa r.y., 34–35; *Unioni Naisasialiitto Suomessa 25 vuotta 1892–1917* (1917) Helsinki [sn.] 58, 83.

35. Unioni Naisasialiitto Suomessa 25 vuotta 1892–1917 (1917) 4.

liberaalimpi kuin sitä ennen perustetun Suomen Naisasiayhdistyksen, joka toimi kristillisyyden ja siveellisen puhtauden promootorina.³⁶ Westermarck kristinuskon kriittikkona erosikin voimakkaasti niistä naisasialiikkeen edustajista, jotka halusivat perustaa naisen emansipaation kristillisille käsityksille ja perustella sitä Raamatulla.³⁷

Naisen olemus

Lähtökohtanani on näkemys, että Westermarck haastoi kristillisen sukupuolijärjestelmän nostamalla esiin erilaisia naisiin kohdistettuja vallankäytön tapoja. Näkemykseni mukaan sukupuolten olemuksellistaminen oli perustana näiden vallankäytön tapojen oikeuttamiselle. Naisen olemukseen liitetyillä attribuuteilla oli perusteltu esimerkiksi henkilökohtaiseen vapauteen, omistusoikeuteen, tilaan ja toimintamahdollisuuksien rajoittamiseen liittyvää vallankäyttöä.

Sukupuolten olemuksellistaminen liittyy biologiseen essentialismiin, jolla tarkoitetaan, että sukupuoli käsitetään sekä näkyvien fyysisten erojen, että sisäisten ominaisuuksien kuten vaistojen kautta. Se on siten uskoa naisen ja miehen annettuun luontoon.³⁸ Westermarckin kristinuskon kritiikissä tulee esille, kuinka naista oli sekä juutalaisessa että kristillisessä perinteessä pidetty synnin ja kuoleman lähteenä ja olemuksellisesti epäpuhtaana³⁹ oliona, jonka läsnäolo karkotti kaiken pyhän. Tällä näkemyksellä oli Westermarckin mukaan ollut suuri vaikutus naisten sosiaalisesti huonoon asemaan.⁴⁰ Westermarck arvosteli myös kristillisiä käsityksiä naisen luomisen toissijaisuudesta, naisen alamaisuudesta mieheen nähden ja näkemystä naisesta heikompana astiana.⁴¹ Westermarckin mukaan kirkko meni naisten vastustuksessaan jopa niin pitkälle, että Mâconin kirkolliskokouksessa 500-luvulla eräs piispa esitti kysymyksen siitä, oliko nainen oikeastaan inhimillinen olento.⁴²

Westermarckin omassakin sukupuolijäsenyksessä on viitteitä sukupuolten olemuksellistamisesta. Kuten Kirsti Lempiäinen on todennut, on Westermarckin tuotannossa viitteitä sekä kulttuurisesta että biologisesta sukupuolijäsenyksenestä.⁴³ Biologiseen su-

kupuolijäsenyksen mukaisesti Westermarck selitti esimerkiksi naisten (ja eläinmaailmassa naaraiden) olevan miestä (ja koirasta) passiivisimpia.⁴⁴ Naisten olemukseen liittyi myös taipumus alistumiseen. Tähän naisen alkuperäiseen olemukseen liittyneeseen piirteeseen oli kuitenkin vaikuttanut elämän monimutkaistuminen, naisten koulutuksen kohoaminen ja naisten intressien laajeneminen kodin piiristä julkiseen.⁴⁵ Tulkintani mukaan Westermarck ei hyväksynyt sukupuolitettua vallankäyttöä, jota perusteltiin biologisilla piirteillä. Westermarckin näkemykset tulevat osin ymmärretyksi myös sen kautta, ettei hän uskonut kenenkään olevan sataprosenttisesti mies tai nainen. Westermarck viittasikin fysiologeihin, joiden mukaan kumpaankin sukupuoleen liittyivät latenteina toisen sukupuolen piirteet. Tämän näkemyksen mu-

36. Jalava (2005) 391.

37. Westermarckin ajattelu erosi naisasialiikkeen asenteista esim. ns. vapaata rakkautta koskevassa kiistassa. Westermarck kuului relatiivisen sukupuolimoraalin ensimmäisiin puolestapuhujiin, kun taas naisasialiikkeen asenne oli absoluuttisen sukupuolimoraalin mukainen. Luoma (1967) 46.

38. Kirsti Lempiäinen (2003) *Sosiologian sukupuoli. Tutkimus Helsingin ja Tampereen yliopistojen sosiologian kurssikirjoista 1946–2000*, Tampere: Vastapaino, 43.

39. Naisen epäpuhtaus ei liittynyt vain kristinuskoon, vaan se oli yleinen käsitys muissakin uskonnoissa. Edvard Westermarck (1924) *The Origin and Development of the Moral Ideas: in two volumes*. Vol I, London: McMillan, 663.

40. Ks. esim. Westermarck (1906a) 8; Edvard Westermarck (1906b) 'Kvinnans ställning på lägre kulturstadier (Föredrag hållet vid Unionens soaré den 28 oktober 1905)', *Nutid. Tidskrift för sociala frågor och hemmets intressen*. Januari, 1–11.

41. 1800-luvulla määräystä naisen alamaisuudesta alettiin tulkita niin, että alistuminen kuului essentialistisesti naiseuteen. Sitä ei enää nähty rangaistuksena syntiinlankeemuksesta. Räisänen (1995) 87.

42. Westermarck (1907a) 2; Westermarck (1906) 8. Mâconin kirkolliskokousten dokumenteista ei löydy mainintaa kyseisen kysymyksen käsittelystä. *Monumenta Germaniae Historica*, Leges, Concilia I: Concilia aevi Merovingici (511–695), Concilium Matisconense, 585. Toim. Friedrich Maassen (1883) Hannover, 163–173. Kyseessä on Gregorius Toursilaisen kirjoitusten väärintulkitseminen. Ks. http://www.firstthings.com/article.php?id_article=3672. Kiitän FM Inka Moilasta avusta kyseisen seikan selvittämisessä.

43. Kirsti Lempiäinen (2003) 42–43.

44. Westermarck (1924) 657.

45. Westermarck (1924) 669.

kaan sekä mies että nainen olivat piilevästi hermafrodiitteja.⁴⁶

Biologinen essentialismi oli yleinen tapa ymmärtää sukupuoli 1800- ja 1900-luvun taitteessa, jolloin naisasialiikekin nojasi voimakkaasti biologiseen sukupuolijäsennykseen ja sukupuolieron käsitteeseen. Esimerkiksi unionilaisten käsityksen mukaan sukupuoli olivat periaatteellisesti samanarvoisia, mutta miehet ja naiset nähtiin luonnoltaan erilaisina ja tästä johtuen myös heidän toimintapiirinsä olivat erilliset. Vaikka kaikki työalat haluttiin avata myös naisille, uskottiin luonnolliseen työnjakoon,⁴⁷ joka tulisi huolehtimaan siitä, että naiset päätyisivät niille aloille, joille parhaiten soveltuivat. Uskottiin siihen, että naiset omistautuisivat aina ensisijaisesti kodilleen. Passiivinen ja äitiyttä korostava naiskuva haluttiin korvata uudella biologisoivalla käsityksellä, jonka mukaan naiset olivat luonnostaan toimeliaita, uhrautuvia, kyvykkäitä kasvattamaan, hoivaamaan ja ymmärtämään. 1800-luvun naisasianaiset halusivat propagoida naisen roolia perheen moraalisena selkärankana.⁴⁸

Syntinen ja alamainen nainen

Naiset olivat Westermarckin mukaan huomattavan vapaita Rooman myöhäisellä keisariajalla, ennen kristinuskon aseman vakiintumista. Hänen mukaansa naisilla ei ollut koskaan sitä ennen tai sen jälkeen ollut yhtä suurta vapautta Euroopassa. Naimisiin mennessään Rooman naiset eivät siirtyneet aviomiensä valtaan, vaan jäivät isänvallan alle. Koska isänvalta oli supistunut näinä aikoina lähes olemattomiin, olivat naiset käytännössä vapaita. Naisilla ja miehillä oli Rooman pakanallisten oikeusoppien noudattaman periaatteen mukaan myös yhtä suuret oikeudet lain edessä. Tässäkin suhteessa kristillisten keisareiden määräykset toivat taantumusta. Kristinuskon ja kanonisen oikeuden vaikutus lainsäädäntöön oli Westermarckin mukaan vuosisatojen ajan ollut suurena syynä useisiin naisten kokemuksiin vääryyksiin.⁴⁹

Kailan näkemys varhaisen kristinuskon vaikutuksesta naisen asemaan erosi Westermarckin näkemyksistä. Kun Westermarck

nosti esitelmässään esiin Rooman naisten aseman huonontumisen kristinuskon myötä, otti Kaila puolestaan esimerkiksi Israelin naiset. Kailan mukaan naista oli ennen kristinuskon vaikutusta pidetty Israelissa miehen omaisuutena ja miehen oli mahdollista erota avioliitosta löyhin perustein. Kailan mukaan käsitys avioliitosta oli muuttunut Jeesuksen oppien myötä: mitä Jumala oli yhteen liittänyt ei sitä ihmisen tullut erottaa. Tämän Kaila tulkitsi niin, että nyt miehestä tuli yhtäläillä vaimon omaisuutta, kuin vaimosta miehen.⁵⁰

Myös Westermarckin käsityksen mukaan kristinuskon vaikutus avioliiton pysyvyyteen. Tätä hän ei kuitenkaan nähnyt Kailan tavoin pelkästään positiivisena asiana:

”Mitä Jumala on yhdistänyt, älköön ihminen erottako” [...] Jos kristillinen kirkko on saattanut siteen miehen ja vaimon välillä lujemmaksi, niin on se myöskin monelle tehnyt avioliiton todelliseksi vankeudeksi.⁵¹

Westermarckin käsityksen mukaan kristilliset käsitykset olivat halventaneet avioliitossa olevan naisen asemaa. Vaikka miehen tuli kristillisen opin mukaan kunnioittaa vaimoaan kuin heikompa astiaa ja rakastaa häntä kuten omaa ruumistaan, oli nainen luotu miestä varten, ei toisinpäin:

[...] ”Mies on vaimon pää, kuten Kristus on seurakunnan pää, ja sentähden tulee vaimojen olla kaikessa miehensä alamaisia, niin kuin seurakunta on Kristukselle alamainen”. On vaikea liioitella opin vaikutusta, joka niin suurella määrällä kuin tämä paulilainen määräys vaimon alamaisuudesta tyydyttää miehen itsekkäitä haluja ja noin helposti antautuu käytettäväksi uskonnon tunnustamana aseena miltei jokaista yritystä vastaan laajentaa naidun naisen oikeutta.⁵²

Itse asiassa Westermarckin mielestä ihmiset olivat usein perustelleet itsekkäitä tekojaan ja instituutioitaan Jumalan sanalla:

Raamattua käytetään mielin määrin hyväksien. Ja kun sekä Vanha että Uusi testa-

mentti väitetään olevan Jumalan sanaa, ei todellakaan ole vaikeaa löytää sieltä tukea monelle vääryydelle. Tässä piilee ilmeinen vaara siveydelle. Jumalan tahtoa vedetään tueksi teoille ja laitoksille, jotka perustuvat ihmisten omiin itsekkäisiin pyyteisiin.

Uskontoa peukaloidaan kuten pehmoista savipalasta, jolle voidaan antaa millainen muoto hyvänsä. Ja kun savi on jähmettynyt, ei enää ole yhtä helppoa muuttaa muotoa.⁵³

Westermarckin mielestä kirkko oli ollut suuren esteenä naisten henkilökohtaisen vapauden ja omistusoikeuden toteutumiseksi.⁵⁴ Tällä Westermarck viittaa naisten hollouksenalaisuuteen. Naiset joutuivat naimisiin mennessään miehensä edusmiehisyyden alle. Naimisissa oleva nainen ei ollut taloudellisesti riippumaton eikä oikeustomikelpoinen ja tarvitsi miehensä kirjallisen luvan, mikäli halusi matkustaa ulkomaille.⁵⁵ Naimattomille naisille täysivaltaisuus eli kyky itsensä ja omaisuutensa hallintaan oli myönnetty vuonna 1864.⁵⁶ Naimisissa olevien naisten asema muuttui Suomessa vasta 1930, kun 1929 säädetty uusi avioliittolaki astui voimaan.⁵⁷

1800–1900-lukujen taitteen Suomessa esimerkiksi useat papiston jäsenet⁵⁸ perustelivat naisten alistettua asemaa perheessä vetoamalla käskyyn naisen alamaisuudesta, miehen luomisen ensisijaisuuteen ja syntiä lankeemuskertomukseen.⁵⁹ Erkki Kaila halusi kuitenkin parantaa naimisissa olevien naisten oikeudellista asemaa. Hänen mukaansa naimisissa olevien naisten edusmiehisyyden alaisuus ei ollut harmoniassa vasta saavutetun yleisen ja yhtäläisen äänioikeuden kanssa. Kaila oli erityisen huolestunut avioliiton asemasta aikansa yhteiskunnassa. Hän näki luterilaisen huonejaon mukaisesti perheen yhteiskunnan alkuyksikkönä. Perhe-elämän terveys oli hänen mukaansa välttämätön ehto yhteiskunnallisen elämän toiminnalle. Hänen mielestään avioliiton houkuttelevuutta naisten silmissä ei lisännyt se, että siihen astuessaan naiset joutuivat luopumaan täysivaltaisuudestaan. Myöskään miehen arvolle ei ollut sopivaa holhota itsenäistä ja täysi-ikäistä puoli-soaan.⁶⁰

Westermarckin ja Kailan käsitykset olivat samankaltaiset; kumpikin kannatti naisen henkilökohtaista vapautta ja omistusoikeutta sekä sukupuolten tasa-arvoisuutta lain edessä. Heidän lähtökohtansa olivat kuitenkin erilaiset. Kailan näkemys voidaan nähdä tasapainotteluna kristillisten käsitysten ja ajan vaatimien muutospaineiden välillä. Kailan vaatimuksen taustalla ei niinkään ollut huoli naisten oikeuksista sinänsä, vaan avioliiton aseman kohottamisesta. Kaila oli valmis tiettyihin yhteiskunnallisiin reformeihin vahvistaakseen kristillistä yhteiskuntajärjestystä ja sukupuolijärjestelmää. Hän oli huolestunut perheen ja avioliiton tulevaisuudesta. Naisen edusmiehisyyden alaisuus-

46. Edvard Westermarck (1984), *Kristinusko ja moraalit*, Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava, 471.

47. Myös Westermarck viittaa luonnollisen työnjaon käsitteeseen. Katso esimerkiksi Westermarck (1924) 634–635; Edvard Westermarck (1991) *Tapojen historiaa. Kuusi akadeemista esitelmää pitänyt Turussa syksyllä 1911 Edvard Westermarck*, Helsinki: SKS, 18–19; Edvard Westermarck (1904) 'The Position of Women in Early Civilization', *The American Journal of Sociology*, VOL. 10, N:o 3, 410; Edvard Westermarck (1913) 'Naisten asema Marokossa', *Otava, kuvallinen aikakauslehti* N:o 8. Westermarck ei kuitenkaan selitä työnjakoa pelkästään biologiaan vetoamalla. Katso esim. Westermarck (1991) 18–19.

48. Hagner (2006) 45.

49. Westermarck (1907a) 2.

50. Kaila (1908a)

51. Edvard Westermarck (1907b) *Prometheuksen kirjasia I Siveys ja kristinusko, Esitelmä, pitänyt Edvard Westermarck. Ylipainos "Nuoresta Suomesta"*, Helsinki: Ylioppilasyhdistys Prometheus, 23.

52. Westermarck (1907a) 2. Katso myös Westermarck (1924) 654.

53. Edvard Westermarck (1907b) 17–18.

54. Westermarck (1924) 654.

55. Hagner (2006) 54.

56. Räisänen (1995) 39.

57. Hagner (2006) 55.

58. Nämä papiston jäsenet seurasivat etenkin saksalaisen teologi J.T. Beckin käsityksiä kristinuskon raamatullisesta tulkinnasta. Raamattua tuli heidän mukaansa tulkita kirjaimellisesti. Beckiläisen teologian johtohahmoihin kuului piispa Gustaf Johansson (1844–1930), jonka mielestä naisten emansipaatio oli kapinaa Jumalan luomaa yhteiskuntajärjestystä kohtaan. Pirjo Markkola (2000b) 'The Calling of Women. Gender, Religion and Social Reform in Finland, 1860–1920' teoksessa Pirjo Markkola (toim.) *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries 1830–1940, Studia Historica* 64, Helsinki: SKS, 114. Katso myös esim. Jalava (2005) 268.

59. Räisänen (1995) 88.

60. Erkki Kaila (1908b) *Yhteiskunnallisen siveysopin alalta. Wiisi kirjoitelmaa, Päivänkysymyksiä* 3, Helsinki: Suomalainen Kustannus-Osakeyhtiö Kansa, 38, 53.

den poistaminen oli Kailan kannattama keino, jonka pyrkimyksenä oli yhteiskunnallisen status quon ylläpitäminen.

Kailan luottamusta kristilliseen sukupuolijärjestelmään osoittaa myös se, että hän kannatti sukupuolitettua työnjakoa ja elämämpiirien dikotomiaa. Perusteet käsityksilleen hän haki juuri niistä Raamatun lauseista, joita Westermarck kritisoi. Legitimoidessaan kaksinapaista jakoa sukupuolten erillisiin tehtäviin Kaila vetosi määräykseen naisen alamaisuudesta ja miehen velvollisuuteen rakastaa vaimoaan. Samassa yhteydessä Kaila vetosi myös luomiskertomukseen, jonka mukaan vaimo luotiin miehelle avuksi:

Kristillisessä avioliitossa on mies perheen pää, mutta vaimo kodin sielu. Luonnollinen työnjako aviopuolisoiden välillä on se, että mies hankkii perheen toimeentulon ja vaimo hoitaa kodin sisäisen talouden. Molemmilla täytyy itsenäisinä persoonallisuuksina olla omalla alallaan täysi vapaus. Missä toinen tunkeutuu toisen alalle, syntyy ikäviä hankaluuksia ja ristiriitoja. Vaimon antautuminen kodin ulkopuolella olevaan ansiotoimintaan on myöskin epäkohta, joka saattaa kotielämän vaaranalaiseksi.⁶¹

Kailan näkemyksen mukaan perhe oli yhteiskunnan alkuyksikkö, jossa muodostui myös sukupuolten välinen työnjako. Miehen tehtävänä oli elintarpeiden hankinta ja vaimon niiden valmistaminen käyttökelpoiksi. Rahataloudessa mies hankkii perheen elannon ja vaimo ostaa niillä perheen tarvitsemat elintarvikkeet ja valmistaa ne syötäväiksi:

Wäärää on sentähden pitää yksinomaan miestä perheen elättäjänä, sillä elättäjiä ovat molemmat, sekä se joka elintarpeet hankkii että se joka ne valmistaa.⁶²

Kailan näkemys on siten yhdenmukainen näkemykselle, jonka Arja-Liisa Räisänen on nimennyt alistumisen teologiaksi. Sen mukaan naisen kutsumuksena pidettiin perheenemännyyttä.⁶³ Tämän näkemyksen mukaan nainen toteutti luomisen tarkoitustaan perheenemäntänä, jonka velvollisuutena oli

olla miehensä nöyrä apu ja alamainen. Räisäsen mukaan kyseistä näkemystä kannattaneet näkivät naisten osallistumisen ansiotyöhön uhkana kristilliselle sukupuolijärjestelmälle ja kritisoivat myös naisten mahdollisuutta koulutukseen. Naisen tehtävänä nähtiin vaimous ja äitiys. Räisäsen mukaan kyseisellä sukupuolijärjestelmällä ja kirkon avioliittokäsityksellä oli vankka asema 1800- ja 1900-luvun taitteen Suomessa.⁶⁴

Kailan käsityksiä analysoitaessa näyttää siltä, että Kaila pyrki nostamaan naisen asemaa kristillisen sukupuolijärjestelmän puitteissa – siis oikeammin äitinä ja vaimona. Toisaalta Kaila vahvisti dikotomialle perustuvaa sukupuolijärjestelmää. Hän pyrki legitimoimaan muun muassa sukupuolieroon perustuvaa työnjakoa vetoamalla ”luonnollisen” työnjaon periaatteeseen. Kuitenkin Kaila halusi nostaa naisen, toisin sanoen vaimon ja äidin arvoa sukupuolitetussa hierarkiassa. Kaila korostikin sukupuolijärjestelmän komplementaarisuutta eli kummankin sukupuolen tehtävien tärkeyttä yhteiskuntajärjestelmän toimivuuden kannalta.

Kailan näkemyksissä on yhtäläisyyksiä naisasialiikkeen edustajien propagoiman sukupuolikäsityksen kanssa, joka myös nojasi voimakkaasti kristillisiin käsityksiin. Naisasialiike pyrki kuitenkin määrittelemään uudelleen perheenemännyyden, ja useiden feministien mielestä naisen tuli olla sivistynyt ja tasavertainen miehen kanssa kyetäkseen täyttämään velvollisuutensa vaimona, äitinä ja perheenemäntänä. Äitiys ja lastenkasvatus nähtiin naisten kansalaisvelvollisuutena. Näillä naisasianaisilla oli kaksi naisihannetta, naimaton työssäkäyvä nainen ja kotia ja lapsia hoitava perheenemäntä. Naisten tehtävää kodin ja perheen parissa pidettiin yhteiskunnallisena velvollisuutena, sillä kuten Kailakin näki, olivat koti ja perhe yhteiskunnan perusta. Tämän yhteiskunnallisen äitiyden idean tavoitteena oli levittää äidillisyyden velvollisuudet koko yhteiskuntaan.⁶⁵ Niinpä naimisissa olevien naisten velvollisuutena nähtiin kodista ja perheestä huolehtiminen. Naimattomien naisten tuli puolestaan harjoittaa äidin rooliaan yhteiskunnallisella tasolla muun muassa sairaanhoitajina ja opettajina.⁶⁶

Epäpuhtaus

Westermarck havainnollisti erilaisin esimerkein, kuinka muun muassa naisen olemukseen liitettyllä epäpuhtaudella oli perusteltu useita vallankäytön muotoja.

Westermarckin mukaan naista oli suurten maailmanuskontojen, myös kristinuskon, piirissä usein pidetty epäpuhtaana kuukautisten, raskauden ja synnytyksen jälkeisenä aikana. Naista oli pidetty saastuneena, mysteerisellä energialla latautuneena olentona, jonka läsnäolo nähtiin vaaraksi ympäristölle. Westermarckin mukaan epäpuhtaan naisen oli pelätty karkottavan tai tuhoavan pyhyyden läsnäolollaan. Useissa uskonnoissa naisten epäpuhtautta ei pidettykään vain tilapäisenä, vaan pysyvänä ja sen vuoksi heidät oli poissuljettu tietyistä uskonnollisista menoista.⁶⁷

Epäpuhtauteen vetoamalla oli perusteltu esimerkiksi ammatilliseen poissulkemiseen liittyvää vallankäyttöä. Oletetun epäpuhtautensa vuoksi nainen ei ollut Westermarckin mukaan saanut ottaa osaa mihinkään papillisiin toimituksiin. Vaikka alkukirkossa vielä toimi naisia niin kutsuttuina diakonisoina ja kirkollisina leskinä,⁶⁸ kuului heidän tehtäviinsä vain joidenkin alempiarvoisten toimitusten suorittaminen. Näihinkin toimiin hyväksyttiin vain neitsyitä ja vanhempia leskiä. Naisilla ei ollut myöskään lupa puhua julkisesti kirkossa, ja kirkko olikin tuominut voimakkaasti ne kerettiläiset, joiden keskuudessa näin tapahtui.⁶⁹ On merkittävää, että Westermarck näki epäkohtana sen, ettei nainen saanut osallistua papillisiin toimituksiin ja oli alkukirkossakin suljettu seurakunnan johtoasemista. Hänen kritiikkinsä voidaan nähdä yhtenä keskustelunavauksena naisten toimintamahdollisuuksien laajentamiselle kirkon sisällä. Tutkijat ovat käsitelleet esimerkiksi naisasiayhdistysten aloitteita näissä kysymyksissä. Esimerkiksi 1800-luvun jälkimmäisellä puoliskolla käsiteltiin naisasiayhdistysten piirissä kysymyksiä naisten pääsemisestä lukkarin, urkurin ja suntion virkoihin. Vaikka naisasiayhdistykset eivät suoranaisesti käsitelleetkään kysymystä naispappeudesta, saivat niiden lehdissä huomiota eräät harvinaiset tapaukset, joissa naiset olivat suorittaneet papin tehtäviä.⁷⁰

Aikaisemmassa tutkimuksessa ei ole huomioitu, että Westermarck oli yksi ensimmäisistä julkisista keskustelijoista Suomessa, joka kritisoi naisten rajoitettuja toimintamahdollisuuksia kirkon piirissä ja joka eksplisiittisesti kyseenalaisti sen, että naiset oli poissuljettu pyhien toimitusten suorittamisesta. Westermarckin näkemykset olivat myös naisasianaisten, ainakin Naisasialiitto Unioniin kuuluvien, tiedossa. Westermarck nimittäin piti Naisasialiitto Unionin illanvietossa vuonna 1905 esitelmän, jossa hän esiteli muun muassa käsityksiään kristinuskon negatiivisesta vaikutuksesta naisen asemaan ja hänen toimintamahdollisuuksiinsa. Esitelmä myös julkaistiin myöhemmin yhdistyksen lehdessä.⁷¹ Radikaaleimmat unionilaiset, kuten Westermarckin sisko Helena Westermarck, kannattivatkin Westermarckin lailla sekä uskonnonvapautta että kirkon- ja valtion eroa.⁷² Voidaan olettaa, että Westermarckin ajatuksilla oli myös välillistä vaikutusta unionilaisiin Helena Westermarckin kautta. Hän oli yksi Naisasialiitto Unionin perustajajäsenistä ja osallistui erittäin aktii-

61. Erkki Kaila (1922) *Kristillinen siveysoppi kouluja varten*, Helsinki: Otava, 67–68. Myös Westermarck käsiteli naimensipaation vaikutusta avioelämään. Yhteiselämä samanarvoisten yksilöiden kesken oli Westermarckin mukaan varmasti vaikeampaa kuin herran ja alamaisen välillä (vrt. kristillinen avioliitto). Westermarckin mielestä oli kuitenkin onni, ettei enää tarvinnut pelätä naisten vajoavan takaisin alamaisuuden tilaan. Hän oli varma, että naisten riippumattomuus ja arvostus tulisivat tulevaisuudessa kasvamaan. Avioelämä muuttuisi entistä helpommaksi, kunhan muisto naisten aiemmin kokemista vääryyksistä tasa-arvoisuuden edetessä vähitellen hälvenisi. Åbo Akademis Bibliotek, Handskriftsavdelningen (ÅAB), Edvard Westermarcks samling, Kapsel 76, 2 sidor: Kvinnans ställning.

62. Erkki Kaila (1908b) 37.

63. Räisänen (1995) 101.

64. Räisänen (1995) 101–103, 109.

65. Räisänen (1995) 109, 116–120.

66. Minna Ahola–Marjo-Riitta Antikainen–Päivi Salmesvuori (2002) 'Kirkon naisten tuntematon historia', teoksessa Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori. (toim.) *Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa*, Helsinki: Edita, 13.

67. Westermarck (1924) 663–664.

68. Seurakuntalesken tehtävänä oli huolehtia seurakunnan naisjäsenistä ja ohjata heidän kristillisyyttään.

69. Westermarck (1907a) 2.

70. Rajainen (1978) 318–321.

71. Edvard Westermarck (1906b)

72. Rajainen (1978) 324.

visesti naisasialiikkeen toimintaan esimerkiksi Unionin sihteerinä ja yhdistyksen lehden, *Nutidin*, toimittajana.⁷³ Toisaalta taas Helena Westermarck aktiivisena naisemansipaation esitaistelijana on varmasti ollut merkittävä vaikuttaja veljensä feminismin taustalla.

Epäpuhtauskäsityksen varjolla naisten toimintaa oli säädelty myös spatiaalisesti eli tilan säätelyn kautta. Westermarckin mukaan oli usein korostettu, että naisten tuli ehdottomasti pysyä etäällä alttarista messun aikana. Westermarck kertoi, kuinka naisten oli täytynyt istua kirkossa erillään miehistä ja jopa kirkkoon tullessaan käyttää erillistä ovea.⁷⁴ Kirkko oli Westermarckin mukaan mennyt keskiajalla naistenvastaisuudessaan niin pitkälle, että katedraalikuoroon pestattiin eunukkeja naisten sijasta laulamaan sopraanoääniä.⁷⁵ Auxerren kirkolliskokouksessa 500-luvun lopulla oli jopa kielletty naisia vastaanottamasta ehtoollinen paljain käsin, ilmeisesti suojellakseen sakramenttia epäpuhtaudelta.⁷⁶

Myös Kaila päätyi kritisomaan epäpuhtauskäsitystä, tosin eri lähtökohdista kuin Westermarck. Kaila kritisoi kirkottamiskäytäntöä, joka yhä sinnitteli joissakin osissa luterilaista Suomea.⁷⁷ Kaila näki kirkottamiskäytännön siirtyneen kristinuskoon luonnonuskontojen tabu-uskosta. Sen mukaan synnyttäneen naisen tuli pyytää papilta pääsyä seurakunnan yhteyteen. Kyseisen käytännön taustalla oli ajatus siitä, että synnyttänyt nainen oli saastainen. Kirkottamiskäytäntö oli Kailan mukaan ylläpitänyt kyseistä harhaluuloa. Hänen mielestään ajatus saastaisuudesta ja siitä johdettu käytäntö olivat suuri loukkaus ja rikkomus synnyttänyttä naista ja naisen pyhintä tehtävää, eli äitiyttä kohtaan.⁷⁸

Kaila siis kritisoi synnyttäneeseen naiseen liitettyä epäpuhtauskäsitystä ja siitä johdettua kirkottamiskäytäntöä, mutta ei kyseenalaistanut kristillisen opin käsityksiä naisen olemukseen liitetystä pyhimmistä tehtävistä vaimona ja äitinä. Essentialistiseen sukupuolijäsennykseen sitoutuen Kaila rajasi naisen toimintapiiriksi kodin ja perheen piirin. Sukupuolten olemuksellisiin eroihin nojaten hän pyrki oikeuttamaan ai-

kansa luterilaiseen oppiin perustuvan yhteiskunnallisen järjestyksen. Essentialistiselle sukupuolikäsitykselle onkin tyypillistä, että se rajaa naisten mahdollisuuksia ”luonnollisiin” ominaisuuksiin vetoamalla. Näin ollen naisen essentialistinen olemus nähdään ensisijaisena yksilöön nähden.⁷⁹

Siinä kun Westermarckin mielestä naisten rooli alkukirkossakin oli mitätön, Kaila päinvastoin korosti naisten vaikutusmahdollisuuksia. Tässä yhteydessä hän ei eksplisiititesti viitannut epäpuhtauskäsitykseen. Kaila mainitsi, kuinka naisetkin olivat profetoineet alkukirkossa. Hän viittasi myös kirkollisiin leskiin ja diakoneihin, sekä toi esiin, kuinka Uudesta testamentista on löydettyvissä pari mainintaa myös opettavista naisista. Kaila kuitenkin korosti, ettei kyse ollut saarnaamisesta vaan pikemminkin henkilökohtaisesta opetuksesta. Hän viittasi myös Paavalin lausumaan, jossa naisia käsketään vaikenemaan seurakunnassa, ja selitti, että lauseen voi käsittää myös niin, että Paavali oli kieltänyt naisia häiritsemästä jumalanpalvelusta puhumalla turhia. Kaila ei kuitenkaan ollut taipuvainen kyseiseen tulkintaan. Hän korostikin, ettei naisia ollut ikinä toiminnut piispan tai presbyterin viroissa.⁸⁰

Naiset kuitenkin suljettiin toisen ja kolmannen vuosisadan taitteessa pois toimista, joissa heillä vielä alkukirkossa oli mahdollista toimia. Kailan mielestä syynä tähän oli se, että kirkko halusi tehdä selkeän eroon sellaisiin lahkoihin, joiden keskuudessa naisilla oli suuri merkitys.⁸¹ Kaila oli vakuuttunut, että naisen vaikutusmahdollisuudet tulisivat kasvamaan luterilaisessa kirkossa. Sopiviksi viroiksi naisille hän näki muun muassa pyhäkoulun opettajan ja lähetysaarnaajan toimet. Näissä ammateissa nainen ei kyseenalaistanut perinteistä sukupuolten roolijakoa. Ylempiä rooleihin kirkollisiin virkoihin Kaila ei naisia halunnut.⁸² Naisten ei katsottu voivan opettaa tai julistaa kirkossa, ja osa papistosta piti naisliikkeen tavoitteita Raamatun vastaisina. Naisille myönnettiin kirkollinen äänioikeus vuoden 1913 kirkolliskokouksessa. Ensimmäiset kirkolliset ammatit naisille Suomessa olivat diakonissan ja urkurin toimet, sillä näissä ammateissa nainen ei uhannut perinteistä

sukupuolten välistä roolijakoa. Diakonissan tuli kuitenkin olla naimaton nainen.⁸³

Kailan positiivinen luenta naisten toimintamahdollisuuksista alkukirkossa eroaa Westermarckin tulkinnoista. Siinä kun Kaila näki naisten toiminnan muun muassa diakoniatöimessä tai lesken viroissa osoituksena naisten positiivisista vaikutusmahdollisuuksista, tulkitsi Westermarck samat toimet osoituksena siitä, etteivät naiset olleet koskaan kristinuskon historiassa saaneet toimia korkeimmissa tehtävissä. Westermarck ja Kaila siis hyödynsivät historiaa omien poliittisten agendojensa legitimoinnissa – toisin sanoen vallan välineenä.

Kristinuskon yhteiskunnan kehityksen este vai perusta?

Westermarck kyseenalaisti ne kristinuskossa naisen olemukseen liitetyt attribuutit, joiden nojalla oli perusteltu muun muassa naisen henkilökohtaiseen vapauteen, omistusoikeuteen ja toimintamahdollisuuksiin kohdistunutta vallankäyttöä. Toisin sanoen, Westermarck kyseenalaisti erolle ja hierarkisuudelle nojanneen kristillisen sukupuolijärjestelmän perustuksiaan myöten. Tutkijat ovat käsitelleet 1800- ja 1900-luvun taitteen kristinuskon kriitikkojen ja nuorten radikaalien vaikutusta seksuaalimoraalia koskeneeseen keskusteluun, mutta vähemmälle huomiolle ovat jääneet Westermarckin ajatukset kristinuskosta naisten toimintavapauksia rajoittavana tekijänä. Kritisoimalla naisten poissulkemista kirkon korkeammista viroista ja papillisten toimitusten suorittamisesta Westermarck loi osaltaan tilaa ajatukselle naispappeudesta. Westermarckin feminismi oli elimellinen osa hänen uskonkriittikkään. Westermarckin kritiikki voidaan nähdä yhtenä keskustelun aloituksena sille prosessille, joka johti lopulta vuonna 1986 naispappeuden hyväksymiseen ja herättää toisaalta edelleen keskustelua.

Tutkijat ovat yleensä käsitelleet 1800- ja 1900-luvun taitteen naisemansipaation yhteydessä niitä evankelis-luterilaisen kirkon edustajia, jotka vastustivat emansipaatiota kapinana Jumalan luomaa yhteiskuntajärjestystä kohtaan. Kuitenkin Teologisen lauantaiseuran nuorten teologien joukkoon kuu-

luneen Erkki Kailan käsitykset voidaan nähdä tasapainotteluna kristillisten käsitysten ja muuttuvan yhteiskunnan välillä. Useissa kohdin Kailan ajatukset olivat tuon aikaisen naisasialiikkeen käsitysten mukaisia; Kaila kritisoi esimerkiksi naisten holhouksenalaisuutta ja synnyttäen naisen kirkottamista. Vaikka hänen käsityksensä olivat voimakkaasti kristillisen yhteiskuntajärjestyksen ja sukupuolijärjestelmän mukaisia, hän yritti naisasialiikkeen naisten tavoin korottaa äidin ja vaimon arvostusta. Kaila halusi säilyttää kristinuskon peruseräpäätteen, mutta oli myös valmis laajentamaan naisten toimintamahdollisuuksia seurakunnassa.

Westermarckin ja Kailan käsitykset on nähtävä, ei vain sukupuolijärjestelmän mureksien, vaan myös kristillisen kulttuurin käymistilan ilmentyminä. Kailan ja Westermarckin puheenvuorojen polttoaineena toimi kiista kristinuskon asemasta sekä kirkon ja valtion suhteesta. Sekä Prometheus-yhdistyksen puheenjohtaja Edvard Westermarck että Teologisen lauantaiseuran edustaja Erkki Kaila osallistuivat kristinuskon moraalia ja kirkon ja valtion yhtenäisyyttä koskeneeseen kiistaan käsittelemällä kristillisen sukupuolijärjestelmän oikeutusta. Westermarckille kristinuskon sukupuolijärjestelmään edusti yhteiskunnan kehityksen estettä, kun taas Kailalle yhteiskunnan perustaa. ■

73. Hagner (2006) 24, 34.

74. Westermarck (1907a) 2.

75. Westermarck (1924) 666.

76. Westermarck (1907a) 2.

77. Pentti Lempiäinen (1969) *Lapsensynnyttäjien ja morsianten kirkkoonotto, Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja LXXXI*, Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, passim.

78. Kaila (1908b) 50; Erkki Kaila (1908c) *Uskonnonhistoriallisia luentoja, Nykyajan uskonnollisia ja kirkollisia kysymyksiä VI*, Jyväskylä: K.J. Gummerus Osa-KEYHTIÖ, 13, 18.

79. Ks. esim. Sara Heinämaa ja Esa Saarinen (1984) *Olenmainen nainen. Naiskuvan filosofiset perusteet*, Porvoo: WSOY, 37, 40.

80. Kaila (1908a)

81. Kaila (1908a)

82. Kaila (1908a)

83. Pirkko Lehtiö (2002) 'Naisen pitkä tie kirkon virkoihin', teoksessa Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori. (toim.) *Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa*, Helsinki: Edita, 197–202.