

”I expect never to be understood while I live”

Ateismi ja ihmisoikeudet Ernestine L. Rosen (1810–1892)
ajattelussa

Suvi Karila
Pro gradu -tutkielma
Kulttuurihistoria
Historian, kulttuurin ja
taiteiden tutkimuksen laitos
Humanistinen tiedekunta
Turun yliopisto
Syyskuu 2013

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck-järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos / Humanistinen tiedekunta

KARILA, SUVI: "I expect never to be understood while I live" – Ateismi ja ihmisoikeudet Ernestine L. Rosen (1810–1892) ajattelussa

Pro gradu -tutkielma, 102 sivua.

Kulttuurihistoria

Syyskuu 2013

Tässä tutkielmassa käsittelemme ateismia ihmisoikeusaktivisti Ernestine L. Rosen (1810–1892) ajattelussa. Ernestine Rose syntyi ja varttui nykyisen Puolan alueella juutalaisghetossa. Varakkaan rabin tyttärenä hän sai juutalaistyöksi poikkeuksellisen laajan koulutuksen, mutta jo varhain hän luopui uskostaan ja myöhemmin julistautui eksplisiittisesti ateistiksi. Lähdettyään kotimaastaan hän matkusti ympäri valistuksen tuulien muovaamaa Eurooppaa, opiskeli ja päätyi lopulta Englantiin, jossa hän tutustui utopistisocialisti Robert Oweniin ja liittyi tämän seuraajiin owenisteihin. Englannista hän muutti vuonna 1836 Yhdysvaltoihin, missä hän teki pääasiallisen uransa universaalien ihmisoikeuksien puolestapuhujana. Hän toimi orjuuden vastaisessa liikkeessä ja taisteli sekä naisten oikeuksien että uskonottomuuden puolesta.

Lähestyn tutkimuskysymystäni ateismin merkityksestä pääasiassa Ernestine Rosen julkisten puheiden ja lehtikirjoitusten kautta. Rosen julkista elämää lukemalla ja kontekstualisoimalla pyrin ymmärtämään sitä, mitä ateismi merkitsi Roselle ja hänen ihmisoikeusajattelulleen. Määrittelen työni uskonottomuuden kulttuurihistoriaksi. Tarkastelen ateismia elettyinä kokemuksina, tapana ymmärtää, jäsentää ja olla osa ympäröivää todellisuutta. Keskeisessä roolissa tutkimuksessani on myös sukupuoli, joka määritteli 1800-luvulla Rosen valtaaman julkisen tilan vahvasti maskuliiniseksi tilaksi, kun naisen alueeksi määrittyi yksityisen piiri, koti.

Uskonnon ja uskonottomuuden suhde osoittautui työssäni moniulotteiseksi. Erottautumalla sanoin ja teoin juutalaisuudesta Rose rakensi itselleen ateistin identiteetin, mutta hänen ymmärryksensä juutalaisuudesta erosi kuitenkin protestanttitaustaisten vapaa-ajattelijoiden käsityksestä ja muovasi hänen uskontokritiikkiään omaan suuntaansa. Vahvasti antiklerikaaliseen, mutta uskonnolliseen retoriikkaan nojanneissa reformiliikkeissä hänen retoriikkaansa näyttäytyi myös poikkeuksellisenä. Ateismi toi haasteita hänen uralleen, koska naiseuteen kytkeytyi vahvasti ajatus uskonnollisuudesta: uskonnoton nainen oli luonnonoikku ja uhka yhteiskunnalliselle järjestykselle. Samalla ateismista kummunnut näkökulma oli Roselle vahvuus, joka loi uudenlaisia ajattelumahdollisuuksia, jotka kuitenkin kytkeytyivät vahvasti ajan kulttuuriin ja käsityksiin.

Asiasanat: ateismi, uskonottomuus, 1800-luku, Ernestine L. Rose, Yhdysvallat, vapaa-ajattelu, owenismi, feminismi, ensimmäinen aalto, abolitionismi, ihmisoikeudet, sukupuoli

Sisällysluettelo

1. JOHDANTO	1
1.1 Tutkimuksen taustaa	1
1.2 Tutkimuskysymys ja keskeiset käsitteet.....	5
1.3 Lähteet.....	10
2. EUROOPPALAISILLA JUURILLA.....	15
2.1 Uskonottomaksi juutalaisghetossa	15
2.2 Valistuksen Eurooppa	25
2.3 Yhteiskuntateoria	30
3. VAPAUDEN MAAN PARADOKSI	37
3.1 Ensiasteleet Yhdysvalloissa	37
3.2 Uskonottomuuden puolustuspuhe	44
3.3 Abolitionismi.....	55
4. GORDIONIN SOLMUA AVAAMASSA.....	67
4.1 Naiseuden tilat ja naisasialiikkeen synty	67
4.2 Kysymys oikeasta retoriikasta	76
4.3 Takaisin Englantiin	84
5. LOPUKSI	90
LÄHDELUETTELO	95

1. JOHDANTO

1.1 Tutkimuksen taustaa

Ensimmäisen kerran kiinnostuin ateismin merkityksestä Yhdysvalloissa aivan yliopistopintojeni alussa kuultuani vuonna 2003 tehdystä kyselytutkimuksesta, jossa kartoitettiin amerikkalaisten suhtautumista erilaisiin väestöryhmiin.¹ Kyselyn tuloksista kävi ilmi, miten ennakkoluulot sellaisia ryhmiä kohtaan kuin homoseksuaalit tai afroamerikkalaiset ovat vuosikymmenten saatossa vähentyneet selvästi, vaikka edelleen huomattavan suuri osa kyselyyn osallistuneista amerikkalaisista ei halunnut esimerkiksi muslimeja (33.5 %) tai afroamerikkalaista (27.2 %) lapsensa puolisoiksi. Suuri osa ei myöskään kokenut muslimien (26.3 %) eikä homoseksuaalien (22.6 %) jakavan omaa käsitystään amerikkalaisesta yhteiskunnasta. Suhtautuminen ateisteihin erottui kuitenkin selvästi muihin ryhmiin suhtautumisesta. Ensinnäkin ateistit olivat selvin luvuin epäluotetuin vähemmistö: 47.6 % ei halunnut lapsensa menevän naimisiin ateistin kanssa ja 39.6 % vastaajista oli sitä mieltä, että ateisti ei jakanut heidän omaa käsitystään amerikkalaisesta yhteiskunnasta. Toiseksi suhtautuminen ateisteihin ei ollut muuttunut viime vuosikymmeninä merkittävässä määrin, vaikka kaikkien muiden epäluuloja kohtaavien ryhmien kohdalla luottamus oli kasvanut selvästi.² Kuullessani kyselytutkimuksesta tiesin jo, miten suurta roolia uskonto näyttelee Yhdysvalloissa, mutta ateisteihin kohdistuva epäluottamuksen määrä syyskuun terrori-iskujen jälkeisessä kontekstissa oli yllättävä ja toisaalta kiehtova tieto, jota jäin pohtimaan.

Sittenmin olen oppinut, että kautta Yhdysvaltain historian suhtautumista ateisteihin on värittänyt epäluulo. Ateismi oli termi, jolla jo siirtokuntien aikana ja vielä 1900-luvun alussakin leimattiin vastustajia epäluotettaviksi siinä missä kylmän sodan kiivaimpana aikana termillä kommunisti leimattiin kuka tahansa epäilyttävä henkilö Yhdysvalloissa petturiksi – läheskään aina termin käyttö ei kertonut mitään vastustajan todellisesta uskonnollisesta tai uskonnottomasta vakaumuksesta, vaan termi ilmaisi

¹ Lisätietoa kyselytutkimuksesta ja sen tulosten tulkinnasta ks. Edgell, Gerteis & Hartmann 2006.

² Joissakin viime vuosina tehdyissä kyselytutkimuksissa suhtautuminen ateisteihin on ollut suopeampaa ja aiempaa suurempi osa on esimerkiksi ollut valmis äänestämään ateistin presidentiksi. Erityisesti nuorten keskuudessa ateisteihin on suhtauduttu aiempaa hyväksyvämmiin. Ateistit ovat silti edelleen vähiten suosittu ryhmä, jonka joukosta amerikkalaiset valitsisivat presidenttinsä. Ks. esim. Jones 2012.

”jumalattomuutta”, joka käsitettiin moraalittomuutena.³ Siispä vaikka termiä ”ateismi” oli käytetty jo ensimmäisten Euroopasta saapuneiden amerikkalaisten keskuudessa, ei varsinainen ateismi ollut yleistä. Kuten amerikkalaisen uskonottomuuden historiasta kirjoittanut Daniel Cady on osuvasti todennut: ”oikeat ateistit varhaisessa Amerikassa olivat yhtä yleisiä kuin yksisarviset”.⁴ Teoksessaan *Without God, Without Creed* James Turner argumentoi, ettei muutamia poikkeuksia lukuunottamatta ateisteista voida puhua yhdysvaltalaisessa kontekstissa ennen 1800-luvun puolivälin jälkeen puhjennutta sisällissotaa.⁵ Tämä näkyy myös tässä päivässä, sillä paitsi että uskonottomuus on ollut harvinaista Yhdysvaltain historiassa, se on pysynyt moniin Euroopan maihin verrattuna todella harvinaisena 2000-luvulle asti.⁶

Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö uskontokritiikkiä olisi amerikkalaisessa kontekstissa kuultu eikä missään tapauksessa sitä, ettei sillä olisi ollut merkitystä Yhdysvaltojen historiassa – päinvastoin. Uskontokriittisyys vahvistui valistusaatteen virtausten levitessä Euroopasta vasta muotoutumassa olleeseen liittovaltioon 1700-luvulla. Tämä näkyi esimerkiksi siinä, että ajatus kristinuskon Jumalasta maailman luoja ja ohjaajana vaihtui monien koulutettujen miesten piirissä kohti alkujumaluutta eli deismiä. Deistit uskoivat, että jonkinlainen jumala oli luonut maailman, mutta tämä ei enää tässä päivässä vaikuttanut ihmisten toimintaan. Monet deistit kritisoivat vahvasti Raamattua, joka heidän mielestään ei ollut Jumalan käsialaa, ja vannoinvat järjen nimeen. Järjelle alistettua uskontoa deistit nimittivät luonnolliseksi uskonnoksi.⁷ Tunnettuja yhdysvaltalaisia deistejä on löydetty esimerkiksi Yhdysvaltain merkittävimpien perustajaisien, perustuslain muotoilijoiden, joukosta, joskin heidän nimeämistään deisteiksi on myös kritisoitu. Teoksessaan *The Religious Beliefs of America's Founders: Reason, Revelation, Revolution* Gregg L. Frazer on ehdottanut,

³ Ateismin ohella suosittu syytöksenomaisesti käytetty termi oli ”infidel”, joka tulee latinasta ja tarkoittaa kirjaimellisesti ”ilman uskoa”. Tästä termistä lisää myöhemmin.

⁴ Cady 2010, 230.

⁵ Turner 1985, 2–4.

⁶ Syitä tähän Yhdysvaltain poikkeukselliseen uskonnollisuuteen verrattuna muihin länsimaihin tänä päivänä on pohtinut esimerkiksi sosiologi Gregory Paul. Hänen kiistellyn argumenttinsa mukaan uskonnollisuus vähenee hyvinvoinnin lisääntyessä – tämän vuoksi kehitysmaat ovat huomattavasti uskonnollisempia kuin länsimaat. Yhdysvallat tekee poikkeuksen länsimaiden joukossa, koska sillä ei ole muiden länsimaiden kaltaista sosiaaliturvajärjestelmää. Ks. Paul, 2009. Voidaan tietysti kyseenalaistaa, onko ylipäättään syytä puhua Yhdysvaltain uskonnollisuudesta poikkeuksellisenä, koska suurin osa maailman valtioista on hyvin uskonnollisia: pitäisikö globaalia näkökulmaa silmällä pitäen puhua ennemminkin Euroopan näennäisen uskonottomuuden poikkeuksellisuudesta.

⁷ Taira 2008, 55.

että perustajaisien kohdalla tulisi puhua ennemminkin ”teistisestä rationalismista”.⁸ Joka tapauksessa voidaan sanoa, että monet perustajaisista suhtautuivat kriittisesti yliluonnolliseen, ehkä tunnetuimpana maan kolmas presidentti Thomas Jefferson (1743–1826). Erityisen selvästi uskontokriittinen vaikutus on kuultavissa perustuslain ensimmäisessä lisäyksessä, joka koskee uskonnonvapautta. Lisäys ei ainoastaan kiellä säätämästä lakia, joka rajoittaisi uskonnon harjoittamista, vaan se kieltää myös valtiota tukemasta uskonnollisia yhteisöjä tai suosimasta yhtä uskontoa ylitse muiden – tämän vuoksi Yhdysvalloissa ei tänäkään päivänä ole varsinaista valtiokirkkoa.

1800-luvulle tultaessa uskontokritiikki vahvistui. Vuosisadan puolivälistä ensimmäiseen maailmansotaan ulottuvaa ajanjaksoa on kutsuttu jopa vapaa-ajattelun kulta-ajaksi Yhdysvalloissa. Kyseisenä aikana monet uskontokriittiset amerikkalaiset ajattelijat, joista osa oli jo sanan varsinaisessa merkityksessä ateisteja, toivat ilmi vakaumuksensa avoimesti ja puolustivat sitä. Suhtautuminen ateismiin ei uskonottomien määrän lisääntyessä muuttunut, vaan uskonottomaan vakaumukseen luottavat saivat edelleen vihamielisen vastaanoton. Ehkä parhaiten ateismiin edelleen liitettävä negatiivinen leima tulee ilmi siinä, että uskonottomat aktivistit, jotka 1800-luvun loppupuolella ajoivat sosiaalisia parannuksia, esimerkiksi puolustivat naisten äänioikeutta ja vastustivat orjuutta, on myöhemmässä historiankirjoituksessa unohdettu osittain, osa lähes kokonaan.⁹ Yleiseksi käsitykseksi Yhdysvalloissa on muodostunut, että 1800-luvulla virinnyt halu parantaa syrjittyjen ihmisryhmien asemaa kietoutui yksiselitteisesti yhteen vuosisadan uskonnollisten herätysten kanssa.

Yksi esimerkki ajattelijasta, joka merkittäväyydestään huolimatta uhkasi joutua tämän ”kollektiivisen muistinmenetyksen” uhriksi, on tutkimukseni keskushahmo ja yksi 1800-luvun Yhdysvaltojen naisoikeusliikkeen tärkeistä hahmoista, Ernestine L. Rose (1810–1892). Rose oli ylpeä ateistinainen, joka ei pelännyt osoittaa vakaumustaan, vaikka sai tämän vuoksi kohdata ennakkoluuloja lähes kaikkialla. Myös omiensa joukossa, naisoikeusliikkeessä, Rose jäi lopulta marginaaliin huolimatta siitä, että esimerkiksi liikkeen johtohahmoista Susan B. Anthony ihaili häntä ja korosti hänen kiistämätöntä merkitystään liikkeelle. Anthony esimerkiksi piti Rosen muotokuvaa

⁸ Frazer 2012, passim.

⁹ Jacoby 2004, 10.

työhuoneensa seinällä. Rosen uskonnottomuus jo yksinään olisi taatusti saanut aikaan voimakkaita reaktioita, mutta radikaalien ajatustensa lisäksi Rose oli taustaltaan juutalaisessa perheessä kasvanut puolalainen maahanmuuttaja ja sosialisti. Rose oli myös itsevarma ja lahjakas puhuja, joka kykeni ajattelemaan nopeasti ja sivaltamaan sarkasmillaan silloinkin, kun pöyristynyt yleisö huuteli vastalauseitaan. Rosen itsevarmuus muuttuikin arvostelijoidensa silmissä monesti röyhkeydeksi, vaikka hänen ylistetyt lahjansa puhujana saatettiin tällöinkin tunnustaa. Edes saman asian puolesta taistelleita Rose ei säästellyt, vaan osoitti toisten argumentaatiossa huomaamansa puutteet empimättä.¹⁰ Tärkeintä Roselle oli totuus. Kaiken kaikkiaan Rose teki ihmisoikeuksien puolesta töitä aktiivisesti Yhdysvalloissa yli kolmekymmentä vuotta. Hän antoi merkittävän panoksen naisasialiikkeen lisäksi orjuuden vastaisessa liikkeessä sekä erityisesti vapaa-ajattelijoiden areenoilla. Viimeiset vuotensa hän vietti Englannissa, jossa hän kuoli 4. elokuuta vuonna 1892 Brightonissa.

1900-luvulle tultaessa Rosen muisto haalistui. Osasyinä tähän olivat varmasti se, että Rose muutti Yhdysvalloista takaisin Englantiin, sekä se, ettei hänellä ollut lapsia, jotka olisivat vaalineet äitinsä perintöä. Niinpä Rosen merkityksestä naisasialiikkeelle ei pitkään puhuttu lainkaan. Vapaa-ajattelijoiden keskuudessa hänen muistonsa säilyi paremmin. Esimerkiksi 14. kesäkuuta vuonna 1908 vapaa-ajattelijoiden lehdessä *Blue Grass Bladessa* julkaistiin Rosesta kokonainen häntä ylistävä lehtiartikkeli.¹¹ Suurimmilta osin hänen vaikutuksestaan kuitenkin vaiettiin. Vasta vuonna 1959 kirjoittaja ja runoilija Yuri Suhl pyrki herättämään Rosen ajatukset uudestaan henkiin teoksellaan *Ernestine L. Rose: Women's Rights Pioneer*. Suhlia, joka oli itsekin juutalainen ja sosialisti, kiinnostivat ennen kaikkea Rosen juutalaiset juuret ja tämän sosialismi. Suhlin teos, ansioineen ja ongelmineen, ei kuitenkaan herättänyt merkittävää huomiota.

Lähes täydellisen läpi 1900-luvun kestäneen unohduksen jälkeen, muutamia satunnaisia mainintoja ja artikkeleja lukuunottamatta, alkoi kuitenkin kiinnostus Rosen ajatuksiin viritä laajemmin feministisen tutkimuksen nousun myötä.

¹⁰ Kolmerten 1999, 96.

¹¹ Artikkelissa kirjoitetaan muun muassa seuraavaa: "Among the giants of Intellect, the deep thinkers, heroic delvers Into truth, fearless advocates of liberty for all, that were born, worked, lived and died during the last century, there were none grander, braver or greater than Ernestine Louise Rose." Ernestine Louise Rose, *Blue Grass Blade* 14.6.1908.

Ensimmäisen kattavan ja monipuoliseen aineistoon perustuvan elämäkerran Rosesta kirjoitti Carol A. Kolmerten, jonka teos *The American Life of Ernestine L. Rose* julkaistiin vuonna 1999. Pian Kolmertenin teoksen julkaisun jälkeen, 2000-luvun alussa, perustettiin Ernestine Rose Society, jonka tavoitteeksi tuli herättää Rosen ajattelu uudelleen henkiin ja saattaa hänet oikealle paikalleen varhaisen naisasialiikkeen tunnetumpien hahmojen Elizabeth Cady Stantonin ja Susan B. Anthonyyn rinnalle – jopa näiden naisten edelläkävijäksi. Yhdistyksen toiminta alkoi projektilla, jossa unohduksiin jäänyt Ernestine Rosen ja tämän pitkäaikaisen puolison Williamin hauta Iso-Britanniassa, Highgaten hautausmaalla, kunnostettiin, ja lahjoitusvaroin haudalle pystytettiin uusi hautakivi vuonna 2002. Samana vuonna pidettiin myös naishistorian konferenssi, Berkshire Conference on Women’s History, jossa yhdistyksen aktiivien toimesta järjestettiin yksin Ernestine Rosea käsitellyt paneelikeskustelu.

Kuusi vuotta myöhemmin vuonna 2008 yhdistyksen perustaja Paula Doress-Worters kokosi Kolmertenin kartoittamat Rosen puheet yksiin kansiin teokseen *Mistress of Herself: speeches and letters of Ernestine L. Rose, early women’s rights leader*, joka saattoi Rosen aiemmin vaikeasti ja hajanaisesti saatavilla olleet puheet kaikkien luettaviksi. Tällä hetkellä yhdistyksen aktiivijäsen professori Bonnie Anderson työstää lisäksi uutta päivitettyä elämäkertaa Rosesta Oxford University Pressille. Vaikka Rosen elämäntyö on viime vuosina saanut huomiota muutamien feministitutkijoiden taholta, on hänen elämässään ja ajatuksissaan vielä paljon sellaista, jonka tutkimista on syytä jatkaa. Erityisen kiinnostava aspekti, joka ei ole noussut yhtä suuren kiinnostuksen kohteeksi kuin Rosen juutalaiset juuret, on hänen eksplisiittinen ateisminsa.

1.2 Tutkimuskysymys ja keskeiset käsitteet

Melkein tuntuu, että yrittäessään määritellä ja rajata uskonnottomuutta (tai uskontoa), sitä ajautuu Liisan Ihmemaahan, jossa sanat voivat tarkoittaa mitä ikinä puhuja haluaa niiden tarkoittavan, ja todellisuuden voi jakaa uskonnolliseen ja uskonnottomaan miten tahansa, hetken mielijohteesta tai oikusta.¹²

¹² “It almost seems as if to venture to define and delineate irreligion (or religion) is to enter an Alice-in-Wonderland world where words can be used to mean whatever one wishes them to mean and reality divided into the religious and the irreligious in any way one chooses, according to whim or fancy.”

Ylläoleva lainaus tuo esiin tutkimukseni kannalta keskeisen, mutta myös haastavan kysymyksen: mitä on uskonnottomuus tai erityisesti sen yksi spesifi muoto, ateismi. Ennen kuin esittelen tarkemmin tutkimuskysymykseni, onkin syytä vielä paneutua tarkemmin tuohon lukuisaan otteeseen käyttämäni tutkimukseni ydinkäsitteeseen, joka on kaikkea muuta kuin yksiselitteinen. Sanakirjamääritelmässä ateistiksi ymmärretään usein henkilö, joka uskoo siihen, että Jumalaa ei ole. On kuitenkin mahdollista erottaa ateismista positiivinen ja negatiivinen muoto: positiivinen ateismi on uskoa siihen, ettei Jumalaa ole, kun taas negatiivinen ateismi on jumaluskon poissaoloa. Jälkimmäinen määritelmä on johdettu alkuperäisestä kreikankielen ateismi-sanasta, jossa "a" merkitsee ilman ja "theos" on yhtä kuin jumala. Usein hämmennystä ja kiistoja herättää ateismin ja agnostismin suhde: ovatko nämä käsitteet yhteensovitettavissa? Esittelemäni jaottelun kautta agnostisismi voidaan nähdä yhteensopivana ateismin, sen negatiivisen muodon, kanssa. Itse asiassa agnostisismi edellyttää negatiivista ateismia, jumaluskon puutetta.¹³

Nämä ateismin muodot voidaan lisäksi ymmärtää joko kapeammin tai laajemmin riippuen "jumalan" määritelmästä. Laajasti ymmärrettynä "jumala" voi merkitä kaikkia jumalolentoja, jolloin positiivinen ateismi on yhtä kuin uskoa näiden kaikkien olentojen olemattomuuteen, siinä missä negatiivinen ateismi on uskonpuutetta kaikkiin jumalolentoihin. Kapeasti ymmärrettynä "jumala" voidaan ymmärtää teistiseksi Jumalaksi, lähinnä siis juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin Jumalaksi.¹⁴ Gavin Hyman on korostanut, että ateismia määrittäessä tärkeintä on juuri huomioida teismi, jota vasten ateismi määrittyy.¹⁵ Hän on esittänyt, että moderni ateismi syntyi nimenomaisesti reaktiona modernilla ajalla syntyneelle uutta Jumaläkäsitystä vastaan.¹⁶ Selitys haastaa monesti esitetyt väitteet ateismin synnystä liittyen tieteen ja uskonnon yhteensovittamattomuuteen, joka on osa 1800-luvulla alkunsa saanutta keskustelua tai toisin ilmaistuna tieteen ja uskonnon sodan "myyttiä".

Lainaus tulee sosiologi Colin Campbellilta, joka kirjoitti ensimmäisen ja pitkäksi aikaa lähes ainoaksi jääneen katsauksen uskonnottomuuden sosiologiaan *Toward a Sociology of Irreligion*. Ks. Campbell 1971, 20.

¹³ Martin 2010, 20.

¹⁴ Martin 2010, 20–21.

¹⁵ Hyman 2010b, 57. Uskonnon ja ateismin riippuvuussuhteesta tässä päivässä ks. Bullivant 2012.

¹⁶ Hyman 2010, 62. Hymanin esittämä ajatus pohjaa Michael J. Buckley'n esittämään ateismin synnyn dialektiseen malliin, jossa korostuu juuri tieteen ja uskonnon harmonia 1600-luvun kulttuurissa. Ateismi syntyikin Buckley'n mukaan uskonnon ja tieteen ristiriitaisuuden sijaan teismin sisäisestä ristiriidasta. Ks. Buckley 2004.

Esittelemäni ateismin määritelmät pyrkivät löytämään jonkinlaista objektiivista, jopa ajatonta, määritelmää sille, mitä ateismi tarkoittaa. Vain vilkaisu mille tahansa uskonnottomuutta käsittelevälle internetin keskustelupalstalle kuitenkin paljastaa asian monimutkaisuuden tämän päivän ihmisten arkipäivässä elettyinä. ”Olen uskonnoton, mutta en todellakaan ateisti! En vain yksinkertaisesti usko Jumalaan,” voi joku keskustelija sanoa. Siihen toteaa toinen ”Typerä! Jos et usko jumalaan, olet ateisti! Minusta mistään jumalista ei voida tietää mitään, olen agnostikko”, jonka jälkeen kolmas kinaa ”Minustakaan ihmiset eivät voi saada jumalista mitään tietoa, mutta en usko jumalaan. Olen siis ateisti, kuten sinäkin, vaikka väität olevasi agnostikko!”. Tämä keskustelu voi jatkua loputtomiin, koska kukin keskustelijoista – vaikka tuntisi sanoihin liitettyjä sanakirjojen määritelmiä – kokee termit ”ateismi”, ”uskonnoton” ja ”agnostikko” eri tavoin. Kukin näistä termeistä on oman olemassaolonsa ajan määrittynyt ajassa ja paikassa aina uudelleen, mutta myös jokaisessa yksilössä, joka on ottanut termin omakseen. Näennäisesti yksiselitteinen ateismin käsite lähikäsitteineen avautuu monimuotoiseksi ja monia kiistoja ja kysymyksiä sisältäväksi vyyhdiksi, jota eri aikoina ja eri paikoissa on purettu eri tavoin siinä missä tänäkin päivänä.

Länsimaisen ateismin historiasta voidaan erottaa kaksi erilaista suuntaa: voimme tarkastella ateismin kehitystä niin sanotun eliitin, filosofien ja kirjoittajien, parissa ja toisaalta voimme tarkastella ateismia kulttuurisena ilmiönä, jollaisena se on paitsi älyllinen rakennelma myös maailmankatsomus, vakaumus, jonka yksilö tai yhteisö voi omaksua ja suuntautua sen avulla maailmaan, ymmärtää sitä. Nämä kaksi eri ateismin muotoa, joskaan niitä ei voida toisistaan täysin erottaa, muodostavat hyvin erilaiset tarinat. Älyllisenä rakennelmana ateismin historiaa voidaan tarkastella jo antiikissa, jolloin alkuperäinen termi syntyi ja sitä alettiin käyttää tehokkaana haukkumasanana. Ateismi kulttuurisena ilmiönä, maailmankatsomuksena, johon pohjataan identiteettinsä, kehittyi kuitenkin vasta uudella ajalla.¹⁷ Annalisti Lucien Febvre havainnoi tätä kulttuurihistorian klassikkoteoksessaan *Rabelais’sta* ja

¹⁷ Hyman 2010, 1. Keskustelu ateismin historiasta on hyvin politisoitunut. Monet uusateistit lobbaavat vahvasti uutta käsitystä historiasta, jossa ateismi on ollut luonnollinen osa yhteiskuntaa aina ja ateismi nähdään ihmisen luonnollisena tilana. Ks. esim. Eller 2004. Tätä oletusta on käynyt haastamaan muun muassa kognitiivinen uskontotiede. Kognitiivisesta uskontotieteestä ks. esim. Ketola & Pyysiäinen & Sjöblom 2008.

ateismista. Febvre pyrki teoksessaan osoittamaan, että ateismi ei vielä 1500-luvun kontekstissa ollut mahdollista, koska toimiminen ilman uskontoa ei kuulunut aikakauden ”henkiseen työkalupakkiin” – tämän vuoksi hänen tarkastelemaansa Rabelais ei voinut olla ateisti.¹⁸ 1800-luvulla eksplisiittinen ateismi oli kuitenkin jo mahdollista ja siihen liittyvässä keskustelukulttuurissa, erityisesti Yhdysvalloissa, siihen kietoutuvat tiukasti myös käsitteet vapaa-ajattelu (*freethought*), sekularismi (*secularism*) ja vaikeasti suomennettava termi *infidel*, joka suoraan käännettynä merkitsee ”uskoton”. Omassa tutkimuksessani haluan painottaa ateismia kulttuurisena ilmiönä. Modernin länsimaisen ateismin historiasta on tehty esityksiä, mutta nämä keskittyvät pohtimaan ateismin teologisia juuria. Kulttuurista ateismia, kuten aiemmin määrittelin, koskevaa tutkimusta on tehty vain vähän ja haluan vastata tähän puutteeseen tutkimuksellani.

Käsittelen Rosen eksplisiittistä ateismia elettyinä kokemuksena, hänen tapanaan ymmärtää ja olla osa ympäröivää todellisuutta – tehdä elämästä merkityksellistä. En siksi halua määritellä mitään pysyvää, yksiselitteistä määritelmää ateismille, vaan ateismi määrittyy ja historiallistuu tutkimuksessani Rosen kokemuksen kautta. Rosen tekstejä lukemalla ja kontekstualisoimalla tulkitsen sitä, mitä ateismi Roselle oli ja merkitsi. Väitän siis, että ateismia voidaan tarkastella omalla tavallaan uskonnon kaltaisena merkitysjärjestelmänä, jonka kautta ateismin omaksunut rakentaa maailmaansa. Ateismi syntyy jokaisessa ateistissa ainutkertaisesti, mutta samalla yksilössä rakentuva kokemus ateismista rakentuu suhteessa yhteisöön¹⁹ ja kertoo myös ateismista yhteisössä. Ateistiksi tulo heijastaa siis aina aikaa ja paikkaa. Rosen ateismi sitoutui vahvasti keskusteluun ihmiskunnan tulevaisuudesta, sen edistyksestä, koulutuksen merkityksestä, naisen asemasta, tasa-arvosta. Tutkiessani Rosen käsityksiä ateismista tulenkin tutkineeksi myös sitä, mitä uskonottomuus ja toisaalta uskonto merkitsivät laajemmin 1800-luvun Yhdysvalloissa ja toivon valottavani näiden vaikutusta erityisesti vuosisadan merkittävässä reformiliikkeissä.

Ennemmin kuin biografiseksi lähestymistavaksi tutkimukseni luonnetta voisikin luonnehtia uskonottomuuden kulttuurihistoriaksi. Tarkastelun kohteenani ei ole niinkään Ernestine L. Rosen elämä, vaikka se kulkee keskeisenä juonena

¹⁸ Febvre (1942) 1982.

¹⁹ Myös Teemu Taira on korostanut tätä ateismin kulttuurisidonnaisuutta. Taira 2008, 52–54.

tutkimuksessani, vaan hänen ajattelunsa, joka välittyy hänen julkisen elämänsä – lukuisten sanomalehtiartikkelien ja luentojen – kautta: tutkimukseni tehtävä on pohtia sitä, mitä ateismi merkitsi Rosen ajattelussa ja elämässä, ja miten ateismiin nojaten oli mahdollista perustella Rosen vaatimat universaalit ihmisoikeudet.²⁰ En katso Rosea vain sattumanvaraisten olosuhteiden passiivisena risteyskohtana, vaan pyrin näkemään hänet subjektina, aktiivisena toimijana. En jätä tutkimustani vain Rosen jälkeensä jättämien tekstuaalisten lähteiden varaan enkä keskity pelkkään retoriseen analyysiin, vaan tärkeässä osassa on Rosen ajattelun liittäminen mielekkäisiin konteksteihin. Myös nämä ateismin linssillä rakentamani kontekstit erottavat tutkimukseni aiemmasta Rosesta tehdystä aiemmasta tutkimuksesta.

Lopuksi painottaisin vielä, että tutkimukseni on väistämättä myös nais- ja sukupuolihistoriaa. Uskonto ja uskonottomuus olivat 1800-luvulla, kuten omalla tavallaan myös tässä päivässä, vahvasti sukupuolittuneita ilmiöitä. Uskonto ja siihen liittyvä tunne yhdistyi vahvasti naiseuteen, kun järki ja rationaalisuus määrittyivät maskuliinisiksi ominaisuuksiksi. Rose naisateistina elikin erojen verkostossa, tienristeyksessä, jossa ulkopuolisten oli vaikea hänet nähdä: ateismi yhdistettynä naiseuteen oli jotain käsittämätöntä. Tutkimuksessani tarkastelenkin sitä, miten naiseus ja ateismi yhdistyivät Rosen kokemuksessa ja väitän, että näitä aspekteja ei voida tarkastella toisista erillään.²¹

Hermeneuttisen kehän ajatusta seuraten tulkinta on aina riippuvainen tutkijastaan ja tämän esittämistä kysymyksistä. Monet Rosea tutkineet ovat kirjoittaneet asemansa Rosen tutkijoina selkeästi auki – useimmiten tämä on tarkoittanut omaa feminististä aktivismia tai identifioitumista juutalaiseen kulttuuriin. Onkin ymmärrettävää, että Rosen ajattelun juutalaisen aspektin tarkastelu on korostunut. Liittyessäni Rosesta kirjoittavien ketjuun haluan säilyttää aloitetun avoimuuden periaatteen ja kirjoittaa tähän tutkimukseen auki myös oman positioni Rosen tutkijana. Kiinnostukseni ateismiin kumpuaa henkilökohtaisesta kiinnostuksesta ja ehkäpä myös poliittisesta tehtävästä. Kuten on jo useaan otteeseen käynyt ilmi, ateismi on ollut ja on edelleen latautunut, politisoitunut termi. Moni ei halua tämän

²⁰ Yleisesti ihmisoikeusajattelun kehityksestä Ishay 2004, ks. erit. 75–116 ja Hunt 2008.

²¹ Käsitystä yksilöstä ”erojen verkostossa” on ryhdytty kutsumaan intersektionaalisuudeksi. Ks. Kaartinen & Korhonen 2005, 148–149.

päivän Suomessakaan kutsua itseään ateistiksi, vaan tyytyy termiin uskonnoton tai ei halua nimeä itseään miksikään, ”ei vain usko”. Ateismi-termin käyttäminen itsestään saatetaan mieltä toista loukkaavaksi, jopa suvaitsemattomaksi asenteeksi – viime vuosina vaikuttaneella uskontokriittisesti painottuneella uusateismilla on tässä ollut suuri vaikutus. Valintaani otsikoida työni käyttäen käsitettä ateismi voisikin kuvata poliittiseksi ratkaisuksi: omalla työlläni otan kantaa keskusteluun ateismi-käsitteestä purkaen siihen liittyvää vaikenemisen vaatimusta.

Tutkimukseni rakentuu temaattisesti ja kronologisesti. Ensimmäisessä käsittelyluvussa tarkastelen ateismin merkitystä Rosen identiteetille. Tärkeä aspekti on Rosen juutalaisten juurien huomioon ottaminen ennen kaikkea sen suhteen, mitä nuo juutalaiset juuret merkitsevät Rosen ateismin kannalta. Luvun loppupuolella tarkastelen sitä, miten Rosen ateismi kanavoitui puheeksi ja toiminnaksi: miten hän omaksui valistuksen perinteen ja owenismien kielet ja mitä nämä merkitsivät hänelle. Toisessa ja kolmannessa käsittelyluvussa siirryn tarkastelemaan Rosen uraa ihmisoikeuksien puolestapuhujana yhdysvaltalaisessa kontekstissa. Kartoitan ensin Rosen ajattelua ja roolia Yhdysvaltain vapaa-ajattelijoiden historiassa, jonka jälkeen siirryn tarkastelemaan orjuuden vastaista liikettä ja hänen ajatuksiaan niin sanotusta henkisestä ja fyysisestä orjuudesta. Nostan esiin myös sen, miten sukupuolittunut vapaa-ajattelijoiden yhteisö oli. Viimeisessä käsittelyluvussa tarkastelussa ovat erityisesti naisten oikeudet ja se, miten Rosen argumentaatio ponnisti ateismista. Pohdin sitä, mikä merkitys uskonottomuudella oli 1800-luvun kulttuurissa ja miten uskonottomuuden haaste kytkeytyi yhteiskunnan sukupuolittuneisuuteen ja uskonnon koettuun feminiinisyyteen, ja mitä haasteita nämä kytkökset toivat Rosen uralle feministinä.²² Vertaan hänen retoriikkaansa muiden naisoikeusliikkeen jäsenten puheisiin. Luvun lopuksi keskiöön nousee naisoikeusliikkeen muutos.

1.3 Lähteet

Primääriaineistonani toimivat pääasiassa Ernestine L. Rosen puheet ja kirjoitukset, joihin pääsen käsiksi Paula Doress-Wortersin vuonna 2008 toimittaman kokoelman

²² Rose ei mieltänyt itseään feministiksi, sillä termi syntyi vasta 1800-luvun lopulla. Käytän termiä kuitenkin Rosen kohdalla tarkoittaen hänen pyrkimyksiään puolustaa naisten oikeuksia.

Mistress of Herself kautta.²³ Teos kattaa Rosen julkisen elämän vuodesta 1840 vuoteen 1880 laajasti, pääpainon ollessa 1850- ja 1860-luvuissa, vapaa-ajattelijoiden kokouksissa pidetyistä maljapuheista naisoikeusliikkeen konferenssijulkaisuihin. Doress-Worters on kuitenkin painottanut kokoelmassa Rosen panosta Yhdysvaltalaisessa naisoikeusliikkeessä, joten erityisesti hänen varhaisimpia puheitaan esimerkiksi sosialismista ja osittain myös ateismista on jätetty ikävä kyllä pois eikä siis käytä niitä lähteinäni tässä tutkimuksessa. Olen käyttänyt koko kokoelmaa materiaalinani, mutta en käsittele kaikkia puheita yhtä tarkasti, vaan olen nostanut muutamia avaintekstejä lähilukuun. Kokoelmasta löytyviä Rosen puheita analysoitaessa on otettava huomioon se, että 1800-luvulla esiintymisiä ei aina tallennettu sanasta sanaan. Jotkut puheet Rose on itse kirjoittanut paperille ja toimittanut ne julkaistavaksi sanomalehdille, mutta osassa kokoelmasta löytyvistä puheista esityksen tallentaja on ollut joku muu ja tämä henkilö on Rosen sanojen toistamisen sijaan joutunut toisinaan turvautumaan kolmanteen persoonaan ja puheen referointiin. Tällaisiakin puheita on kuitenkin kelpuutettu kokoelmaan mukaan Rosen puheina, jotta Rosen ajattelun moninaisuus on saatu säilytettyä erityisesti hänen julkisen elämänsä varhaisilta vaiheilta.

Itsekin luen näitä tekstejä Rosen puheina huomioiden kuitenkin sen, ettei Rosen kieli ole aina tallentunut sellaisenaan puheen kirjaajan muistiinpanoihin. Näiden puheiden vahvuutena voidaan toisaalta pitää sitä, että niihin on tallennettu osin myös yleisön reaktioita Rosen ajatuksiin. Nämä reaktiot puhuvat omaa kieltään siitä, millainen rooli uskonnolla Rosen aikaisten ajatuksissa oli ja minkälaisilla areenoilla Rose radikaaleja ajatuksiaan esitti. Kartoittaakseni uskonnon ja sukupuolen merkitystä 1800-luvun puolivälin yhdysvaltalaisessa kulttuurissa olen käyttänyt myös muuta aineistoa tukemassa tulkintaani. Kokoelmasta löytyvien puheiden lisäksi olen kerännyt Rosen elämän palasia ja kuvauksia digitoitujen sanomalehtien arkistoista, lähinnä Yhdysvaltain kongressin kirjastosta (*Library of Congress*) ja varhaisten amerikkalaisten sanomalehtien arkistosta (*Early American Newspapers Archive*).

Rose ei edes uransa huipulla kertonut julkisuudessa paljoakaan yksityiselämästään eikä tietävästi tallentanut tuntojaan päiväkirjoihin, joten Rosen elämän tästä puolesta ei tutkijoille ole jäänyt lähteitä muutamia säilyneitä Robert

²³ Viittaan kokoelmaan tästä eteenpäin lyhenteellä MoH.

Owenille osoitettuja kirjeitä lukuunottamatta. Rosen elämä tältä osin jääkin pitkälti spekulointia. Oman tutkimukseni kannalta esimerkiksi Rosen tavoittamattomat tunnereaktiot häneen sanomalehdissä kohdistettuihin henkilökohtaisiin hyökkäyksiin eivät ole välttämättömiä, vaikka pohdinkin niitä lyhyesti tutkielman lopussa käyttäen apunani muiden naisoikeusliikkeen jäsenten päiväkirjoja. Rosen ateismin juurien pohdinnan apuna tulen kuitenkin hyödyntämään Doress-Wortersin toimittamaa käännöstä Rosen ystävän, ranskalaisen vapaa-ajattelijan, Jenny P. d'Héricourtin kirjoittamasta ranskankielisestä pienoiselämäkerrasta, joka perustuu ystävysten käymiin keskusteluihin heidän tavattuaan vuonna 1856 Ranskassa.

Jenny d'Héricourt vaikutti myös Ranskan naisasialiikkeessä ja toimi kotimaansa ja Yhdysvaltain feministiverkoston tärkeänä solmukohtana välittäessään ajatuksia ja tietoja feministien välillä.²⁴ D'Héricourtin kuvaus aatetoveri Rosesta on sävyltään paikoin lähes humoristisen ylistävä ja pyrkii maalaamaan Rosesta kuvaa melkein päälleinhimillisenä poikkeusyksilönä. Erityisesti pienoiselämäkertaa lukeneet ovat kiinnittäneet huomiota kuvaukseen Rosen varhaislapsuuden kapinoinnista rabbi-isäänsä vastaan. Monet ovat huomauttaneet, että huolimatta Rosen aikuisiän kiistämättömästä kyvystä johdonmukaiseen argumentaatioon tuskin hänkään vielä varhaislapsuudessaan olisi kyennyt pienoiselämäkerran kuvaamalla tavalla kyseenalaistamaan isänsä opetuksia ja tämän opettamia juutalaisia tekstejä. Palaan näihin kysymyksiin Rosen ajattelun taustoihin keskittyvässä luvussa.

Jenny P. d'Héricourtin tekstin julkaisun aikoihin Rosesta kirjoitti myös toisen pienoiselämäkerran L.E. Barnard. Teksti julkaistiin ensin *Excelsior*-lehdessä ja pian tämän jälkeen *Liberatorin* ja *Boston Investigatorin* sivuilla. 21 vuotta myöhemmin Barnardin kirjoittama elämäkerta julkaistiin pienin lisäyksiin vielä uudelleen vuonna 1881 teoksen *History of Woman Suffrage* ensimmäisessä osassa. Käytössäni on *The Liberatorin* sivuilla vuonna 1856 julkaistu teksti sekä vuoden 1881 pieniltä osin laajennettu versio. Paljon enempiä tietoja tekstit eivät tosin Rosen elämästä anna, koska Barnardin kuvaus vastaa pääosin d'Héricourtin pienoiselämäkerran tietoja, mutta ei ole yhtä yksityiskohtainen. D'Héricourtin ja Barnardin tekstien lisäksi olen voinut tutustua Sara A. Underwoodin Rosesta kertovaan tekstiin vuodelta 1876 teoksessa *Heroines of Freethought*, joka seuraa aiempien tekstien suuria linjoja, mutta

²⁴ Anderson 2000, 20.

lisää joukkoon muutamia yksityiskohtia.²⁵ Pienoiselämäkerroista suurimman painon saa kuitenkin d'Héricourtin teksti.

Olen kääntänyt kaikki käyttämäni lainaukset niin pienoiselämäkerroista kuin Rosen omista puheista ja teksteistä suomeksi. Suomennos on ollut paikoin haastavaa, koska Yhdysvaltain historiasta puhuttaessa ei ole suomen kieleen kaikilta osin syntynyt vakiintuneita suomennoksia. Jotkut sanat myös sisältävät alkuperäisessä muodossaan konnotaatioita, joita suomennokseen on mahdotonta vangita täydellisesti. Olen kuitenkin yrittänyt parhaani mukaan suomentaa lainaukset ja niissä esiintyvät erilaiset termit ja toivoakseni leipätekstin yksikielisyys palvelee lukijaa tekemällä sen seuraamisesta helpompaa. Alkuperäiset englanninkieliset tekstit ovat luettavissa alaviitteissä ja suosittelen lämpimästi tutustumaan myös niihin. Lainauksia olen käyttänyt paikoin runsaastikin, pyrkimyksenäni saattaa Rosen ääni ja siitä välittyvä maailma kuuluviin oman ääneni rinnalle tutkimuksessa.

Tutkimuskirjallisuutena Rosen elämää tarkastellessani hyödynnän erityisesti jo aiemmin mainittua Carol A. Kolmertenin ansiokasta elämäkertaa Rosesta (1999). Kolmertenin teos on selkeästi feministinen tutkimus ja pyrkii tuomaan Rosen perinnön eläväksi 1900-luvun lopun feministeille kuvaamalla tämän elämänvaiheita kronologisesti varhaislapsuudesta tämän kuolemaan. Teoksen pääpaino on Rosen paremmin dokumentoidussa julkisessa elämässä Yhdysvalloissa. Kolmertenin elämäkerran vahvuutena on sen reflektiivisyys: Kolmerten kirjoittaa tutkimusprosessinsa ihailtavan ekspliittisesti auki. Hän korostaa omaa feminismiään ja sen merkitystä hänen Roseen kohdistamalle katseelleen. Heikkoutena voisi sanoa, että vaikka elämäkerta ei kiellä Rosen ateismia, se ei Rosen tiettyihin aspekteihin keskittyessään myöskään nosta Rosen uskonnottomuutta tämän ajattelussa selkeästi ja omana osionaan esiin, mikä mielestäni jatkaa uskonnottomuuden häivyttämisen perinnettä amerikkalaisessa historiantutkimuksessa. Tämän heikkouden pyrinkin omalla tutkimuksellani paikkaamaan. Kolmertenin lisäksi Rosen tekstien tulkinnassa apunani on Doress-Wortersin ajatusten ohella Rosesta kirjoitettuja artikkeleita, kuten Ellen Carol DuBois'n artikkelia "Ernestine L. Rose and the Emancipation of 1848" (2001) sekä Charles Conradin Rosen retoriikkaa käsittelevää artikkelia vuodelta 1993.

²⁵ Underwood ei ollut d'Héricourtin tapaan mitä ilmeisimmin Rosen läheinen ystävä, mutta hän kuitenkin tapasi Rosen ja näki tämän esiintyvän.

Muilta osin käytän apunani tutkimuskirjallisuutta vapaa-ajattelun historiasta, naisoikeusliikkeen varhaisvaiheista, abolitionismista, Owenismista sekä juutalaisen ajattelun perinteestä. Yhdysvaltojen vapaa-ajatteliijoista olen saanut arvokasta tietoa urauurtaneesta Susan Jacobyn teoksesta *Freethinkers: A History of American Secularism* (2004). Jacoby pyrkii teoksessaan tekemään näkyväksi pitkään näkymättömissä olleen amerikkalaisen sekularismin perinteen ja korostamaan tämän merkitystä Yhdysvaltain historiassa esimerkiksi erilaisten kansalaisyhteiskuntaliikkeiden nousussa. Jacoby käsittelee teoksessaan lyhyesti myös Rosea. Vastapainoksi vapaa-ajattelun perinteelle yleiskuvaa uskonnon merkityksestä olen saanut erityisesti varhaisen naisoikeusliikkeen retoriikkaa käsittelevästä Karlyn Kohrs Campbellin teoksesta *Man Cannot Speak for Her* (1989) ja Ellen Carol DuBois'n naisoikeusliikkeen eri аспектеjä käsittelevästä artikkelikokoelmasta *Woman Suffrage and Women's Rights* (1998). Owenismin ja feminismin suhteesta tietoni perustuvat pääosin Barbara Taylorin palkittuun kirjaan *Eve and the New Jerusalem* (1984), joka pohtii sosialismin ja feminismin yhteyksiä 1800-lukujen Yhdysvalloissa ja Euroopassa. Tietoni orjuuden vastaisesta liikkeestä perustuvat erityisesti John R. McKiviganin kirkkojen ja abolitionistien suhdetta pohtivaan teokseen *The War against Proslavery Religion* (1984).

* * *

Lopuksi kiittäisin Amerikka-kirjastoa (American Resource Center) pro gradu -työni tukemisesta. Kiitos kuuluu myös työn ohjaajille, Marjo Kaartiselle ja Sakari Ollitervolle, jotka ovat tarjonneet monia työn kannalta tärkeitä huomioita ja kirjallisuusvinkejä.

2. EUROOPPALAISILLA JUURILLA

2.1 Uskonottomaksi juutalaisghetossa

Kaikki Ernestine L. Rosen elämästä kirjoittaneet ovat yhtä mieltä siitä, että hänen tarinansa alkaa juutalaisghetossa Puolan Piotrków Trybunalskissa²⁶ 13. tammikuuta vuonna 1810. Muut tiedot Rosen varhaisesta elämästä ovatkin jo ristiriitaisempia: jopa Rosen syntymänimestä on esitetty erilaisia näkemyksiä. Jenny d’Héricourt esittää Rosesta kirjoittamassaan pienoiselämäkerrassa vuodelta 1856 tämän saaneen syntyessään nimen Ernestine Louise Susmond Potowski.²⁷ On pidetty mahdollisena, että Rose otti tämän nimen käyttöön kuitenkin vasta myöhemmin elämässään, koska nimi Ernestine Louise ei ollut tyypillinen nimi antaa juutalaisperheen lapselle vuoden 1810 Puolassa.²⁸ Rosen perheestäkään ei ole olemassa tarkkoja tietoja, vaikka tietyt piirteet toistuvat Rosesta kirjoitetuissa elämäkertoissa. Kaikki elämäkerrat kuvaavat Rosen menettäneen äitinsä²⁹, ja korostavat isän ja tyttären välistä suhdetta, joka oli läheinen, mutta heidän erilaisten luonteidensa rasittama.

Millainen maailma oli tuo nuoren Rosen kasvattanut puolalainen juutalaisghetto 1810-1820-luvuilla? Mitä pieneltä juutalaistytöltä odotettiin, mitä jopa vaadittiin? Mikä taas ei ollut hänelle soveliasta? Muutoksen tuulet olivat alkaneet puhaltaa juutalaisuuden sisällä Ranskan 1789 vallankumouksen jälkeisinä vuosina Euroopassa. Prosessi, joka hepreankielellä tunnetaan nimellä *haskala* (suomeksi ’sivistys’, ’valistus’), juutalainen valistus, oli rohkaissut perinteisesti suljetuissa yhteisöissä eläneitä juutalaisia osallistumaan yhteisönsä ulkopuoliseen elämään ja

²⁶ Kaupunki sijaitsee Keski-Puolassa ja kuuluu Łódźin voivodikuntaan. 1800-luvulla, vuodesta 1807 alkaen, Piotrków Trybunalski oli Napoleonin sotien seurauksena osa Varsovan herttuakuntaa. Wienin kongressin jälkeen 1815 kaupunki liittyi osaksi Venäjän vallan alaista Kongressi-Puolaa. Juutalaisia alueella tiedetään olleen 1800-luvun lopussa kaupungin 30 824 asukkaasta 9543 eli noin 31 prosenttia. Zimmerman 2004, 16. Jo 1500-luvulta alkaen juutalaisasutus keskittyi enenevässä määrin Itä-Eurooppaan, erityisesti Puolaan. Myllykoski & Lundgren 2006, 272.

²⁷ d’Héricourt (1856) 2003, 190.

²⁸ Doress-Worters 2007, 1. Ks. myös Anderson 2000, 49. Minkäänlaista viitettä Rosen mahdollisista hepreankielisistä nimistä ei kuitenkaan ole kyetty löytämään.

²⁹ Sara Underwood kirjoittaa Rosen äidin kuolleen tämän ollessa vasta lapsi, mutta L.E. Barnardin kuvauksessa tämä kuoli vasta Rosen ollessa 16-vuotias. Ks. Underwood (1876) 2013, 261 & Barnard 1856. Jälkimmäinen kuvaus vastaa myös Jenny d’Héricourtin antamia tietoja. On mielenkiintoista, että mitään muita viittauksia tai kuvauksia ei Rosen äidistä löydy, vaan Rosen lapsuudesta kertovat lähteet vaikenevat äiti–tytär-suhteen osalta täydellisesti.

omaksumaan heitä ympäröivän kulttuurin ja kielen unohtamatta omaansa.³⁰ Juutalaisvalistuksen ensimmäinen ja tunnetuin ääni oli filosofi Moses Mendelssohn (1729–1786), joka puhui Saksassa juutalaisen sivistyksen puolesta ja sai keskustelukumppaneikseen myös kristittyjä ajattelijoita: hän ei puhunut vain juutalaisille, vaan hänen yleisöään olivat myös kristityt saksalaiset ja muut eurooppalaiset.³¹ Vaikka on muistettava, että ennen muutokautta juutalaisuus ei ollut missään tapauksessa ollut staattinen, erityisesti vallankumousta edeltävät sata vuotta olivat luoneet maaperää tulevalle, juutalaisten emansipaatio oli niin juutalaisuutta sisältä vallankumouksellisesti muokannut kuin ulkopuolista suhtautumista muuttanut prosessi.³² Juutalaisuudessa Ranskan vallankumouksesta katsotaankin alkaneen juutalaisuuden uusi moderni aika, joka loi tilaa kokonaan uusille tavoille olla juutalainen: uuden ajan mukana syntyivät esimerkiksi tänäkin päivänä vaikuttavat suuntaukset, kuten juutalainen sosialismi ja siionismi.³³ Vähitellen 1800-luvun aikana juutalaisuutta alettiin tulkita etnisyyden näkökulman sijaan eettisenä monoteisminä, universaalina uskontona.³⁴ Tämä uusi aika ei kuitenkaan koittanut kaikkialla samanaikaisesti. Erityisesti itäisessä Euroopassa, jossa Rose varttui, juutalaiset jatkoivat elämäänsä 1800-luvun alkupuolella varsin perinteisesti luottaen perinteisen ortodoksisjuutalaisuuden ja siitä syntyneen mystisen herätysliikkeen hasidismin tarjoamiin vastauksiin. Näin oli erityisesti köyhemmän väestöosan kohdalla, jota suurin osa Itä-Euroopan juutalaisista edusti.³⁵ Yhtenä syynä tähän oli se, että hepreaksi kirjoitetut oppineiden tekstit eivät olleet tavallisten juutalaisten luettavissa.³⁶

Rosea ei kuitenkaan voida oman kertomansa perusteella määritellä täysin ”tavalliseksi” juutalaiseksi: d’Héricourtille Rose kuvasi isänsä olleen yhteisön tärkein rabbi, yhteisön opettaja ja uskonnollinen auktoriteetti, joka tunnettiin paitsi hurskaudestaan ja oppineisuudestaan myös varallisuudestaan.³⁷ Kun keskiluokkaisen

³⁰ Myllykoski & Lundgren 2006, 286.

³¹ Katz 1973, 49.

³² Katz 1973, 28.

³³ Myllykoski & Lundgren 2006, 311.

³⁴ Smart 2005, 359.

³⁵ Itä-Euroopan juutalaiset myös pysyivät pitkään köyhänä väestöryhmänä, vaikka samanaikaisesti Länsi-Euroopassa juutalaiset pääsivät nopeasti kiinni liike-, kulttuuri- ja yliopistoelämään muuttuen pian paremmin koulutetuksi kuin muu väestö keskimäärin. Ks. Myllykoski & Lundgren 2006, 312.

³⁶ Haumann 2008, 119–120.

³⁷ d’Héricourt (1856) 2003, 190. Yksi mahdollisuus on, joskaan edes osittaista varmuutta ei voida saada, että Rosen isä oli Aharon Pieterkowski, oppinut matemaatikko ja kabbalisti. Ks. Dubois 2007, 281.

juutalaisperheen tyttären ei odotettu eikä edes toivottu ilmaisevan itseään älyllisesti³⁸, rabbi-isä piti huolta tyttärensä oppineisuudesta. Rose saikin juutalaistytöksi epätyypillisen laajan uskontoon liittyvän koulutuksen ja omaksui myös monipuolisen kielitaidon: hän oppi myös juutalaisoppineiden kieltä hepreaa, joten hän kykeni lukemaan pyhiä tekstejä alkuperäiskielellä. Hänen koulutuksensa luultavasti painotti myös juutalaisoppineisuuteen kuulunutta väittelyn merkitystä: väittely oli väline kohti yhteisymmärrystä, ei merkki vihamielisyydestä.³⁹ Tämä koulutustausta tuli uskoakseni erottamaan Rosen myöhemmin monista aikalaisnaisista, jotka pyrkivät puolustamaan naisten oikeuksia, mutta eivät olleet saaneet puhetaidon saati kirjoitustaidon koulutusta.⁴⁰ Poikkeuksellisen asemansa vuoksi Rose oli saattanut saada myös jonkinlaisen kosketuksen juutalaisvalistuksen tuuliin, vaikka hänen yhteisönsä ei laajemmin olisi tuulen mukana tulleita ajatuksia omaksunut. On kuitenkin mahdotonta sanoa, missä määrin tätä olisi tapahtunut.

Sen sijaan varmemmin voidaan olettaa, että rabbin tyttärenä nuoren Ernestinen kasvatuksessa korostuivat myös perinteiseen juutalaiseen kasvatukseen keskeisesti kuuluneet arvot: kuuliaisuus, hurskaus ja kunnioitus vanhempia kohtaan.⁴¹ Näiden arvojen mukaan eläminen tuotti suuria vaikeuksia Ernestinelle, joka kuvataan jo lapsena omapäiseksi ja pohdiskelevaksi tytöksi, joka huolimatta rakkaudestaan ja kunnioituksestaan isäänsä kohtaan ei kyennyt peittämään tämän opetuksista eroavia ajatuksiaan.⁴² Jo 5-vuotiaana hän kyseenalaisti isänsä opetukset ensimmäistä kertaa, kun isä ei kyennyt antamaan nuorelle Ernestinelle tyydyttävää vastausta siihen, miksi tämä paastoi. Isän vastatessa lyhyesti vain, että Jumala haluaa hänen paastoavan, Rose puuskahti: ”No! Jos Jumala pakottaa sinut vahingoittamaan itseäsi ja sitten sinä piinaat meitä kaikkia, hän ei voi olla hyvä ja siksi minä en rakasta häntä!”⁴³ Rabbi-isälle tuotti yhä enenevässä määrin vaikeuksia vastata Ernestine-tyttären juutalaiseen uskoon liittyviin kysymyksiin, joita iän myötä tuli aina vain enemmän. Ernestine pohti pahan

³⁸ Herz 1990, 204. Toisaalta, koska juutalaistytöt eivät päässeet osaksi uskonnollista koulutusta, he saattoivat saada poikia aiemmin ja laajemman kosketuksen ei-juutalaiseen kirjallisuuteen ja koulutukseen. Ks. Haumann 2008, 143.

³⁹ Doress-Worters 2007, 2.

⁴⁰ Taylor 1984, 63.

⁴¹ Haumann 2008, 143.

⁴² Viitataan tässä ennen kaikkea d’Héricourtiin, mutta samat piirteet toistuvat myös Barnardilla ja Underwoodilla, joskin vähemmän yksityiskohtaisesti.

⁴³ ”Well! Because God makes you harm yourself and then you afflict us all, he cannot be good and, therefore, I do not love him!” d’Héricourt (1856) 2003, 190–191.

alkuperää, maailman luomista ja ylipäätään uskomista. Isän ja tyttären käymän dialogin kuvauksesta heijastuvat Rosen uskontokritiikissä myöhemmin keskeisenä elementtinä oleva valistuksen tuulia henkivä järjen ja uskon ristiriita:

”On välttämätöntä uskoa, koska Jumala on puhunut”, hänen isänsä sanoi. ”Mutta mistä me tiedämme, että se on Jumala, joka on puhunut?” lapsi havainnoi tyytymättömänä vastaukseen, joka ei ollut oikea vastaus. ”Traditio todistaa sen.” ”Mutta Isä, eikö traditio ole sitä, mitä olet kuullut ihmisiltä? Onko ihminen pakotettu uskomaan sitä, mitä hän ei ole nähnyt eikä kuullut, erityisesti, kun hän ei voi ymmärtää sitä?” Tyrmistynyt ja huolestunut isä lopetti keskustelun todeten, että nuoren tytön ei tarvinnut ymmärtää tai järjeillä uskontoaan vaan uskoa ja totella.⁴⁴

Lopulta uskon kyseenalaistaminen johti uskon hylkäämiseen. Tapahtumahetkellä Rosen kerrotaan olleen 12-vuotias ja yhteisön juhlineen sapattia, joka juutalaisuuden perinteen mukaan on omistettu vain ja ainoastaan Jumalalle, minkä vuoksi on synti syyttää tulta tai edes katkaista oljenkortta. Tuona päivänä Rose päätti haastaa Jumalan vaatimalla tätä estämään häntä katkaisemasta oljenkortta:

Tiedät, etten halua olla tottelematon tai loukata sinua. Kuolisin mieluummin. Mutta epäilen, onko se mitä kutsutaan Sanaksi, todella sinusta peräisin. Jos olen väärässä, tule ja kiellä minua itse rikkomasta oljenkortta. Jos et estä minua sillä tapaa, että voin tuntea sinut, en enää usko sitä, mitä minulle on opetettu.⁴⁵

Rose odotti monta minuuttia kunnes hän lopulta katkaisi sekä korren että siteensä isänsä Jumalaan tai ylipäätään mihinkään persoonalliseen jumalaan – hänen jumalukseen tuli d’Héricourtin sanoin *Univers-vivant*.⁴⁶ Uskon hylkäämisen kuvataan olleen raskas, mutta välttämätön teko, koska usko ei voinut elää yhdessä Rosea polttavan järjen kanssa: ateismin voi siis lukea syntyneen kuvauksen perusteella

⁴⁴ ”’It is necessary to believe because God has spoken’, her father would say. ‘But how do we know that it is God who has spoken?’ the child observed, little satisfied with a response that was not a real response. ‘Tradition proves it.’ ‘But Father, isn’t it what you have heard from men that you call tradition? Is one obliged to believe what one has not seen nor heard, especially when one cannot understand it?’ The father, astounded and alarmed, would put an end to the discussion, telling her that a young girl need not understand nor reason about her faith, but must believe and obey.” d’Héricourt (1856) 2003, 191.

⁴⁵ ”You know that I don’t want to disobey or to offend you. I would prefer to die. But I doubt that what is called the Word really comes from you. If I am wrong, come and forbid me yourself from breaking the straw. If you don’t intervene in a way that I can sense, I will no longer believe what I have been taught.” d’Héricourt (1856) 2003, 191.

⁴⁶ d’Héricourt (1856) 2003, 190. Uskon Doress-Wortersin tapaan ilmaisun ”elävä universumi” viittaavan siihen, että Roselle tärkeintä olivat tämän maailman asiat ja ihmiset, ei tuonpuoleisen ”kuollut” maailma. Ks. Doress-Worters 2003, 200.

uskonnon ja järjen välisestä ristiriidasta.⁴⁷ Näin Rose kuvasi ateismia myös myöhemmin puheissaan: ”(ateismi) tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, ettei usko Jumalaan, sillä jos ihmisen järki ei löydä todisteita hänen olemassaolostaan, se ei salli hänen uskovan, eikä hänen vakaumuksensa salli hänen olevan tekopyhä ja tunnustavan sitä, mihin hän ei usko.”⁴⁸ Raskaan luopumisesta teki isän vahva usko ja tämän vuoksi tyttären apostasiasta seurannut suru, joka lopulta erotti tyttären ja isän tiet pysyvästi.

Kertomus Rosen apostasiasta on monella tapaa kiinnostava. Aiemmat Rose-tutkijat, jotka ovat nostaneet tämän d’Héricourtin yksityiskohtaisen kertomuksen esille, ovat kiinnittäneet huomiota lähinnä d’Héricourtin puolueellisuuteen Rosen tarinan kertojana.⁴⁹ Onkin totta, kuten johdannossa totesin, että kaikki Rosen elämästä kirjoittaneet ovat rakentaneet tästä hagiografisia piirteitä saavan suurnaispotretin, jossa palava tarve oikeudenmukaisuuteen on syttynyt jo kohdussa ja virheetön nainen on pysynyt periaatteilleen uskollisina kaikissa elämänsä vastoinkäymisissä.⁵⁰ Jenny d’Héricourtin tapauksessa tämä korostus on erityisen selvä uskonnottomuuden kohdalla ja ymmärrettävä, koska naiset taistelivat saman asian puolesta ja ihailu oli molemminpuolista: myös Rose kirjoitti ja puhui Yhdysvalloissa ylistävään sävyyn Jenny d’Héricourtista. Rosen varhainen kokemus uskonnon ongelmallisuudesta kiinnosti myös d’Héricourtin tekstin yleisöä, ranskalaisia vapaa-ajattelijoita.

Väitän kuitenkin, että voimme tarkastella d’Héricourtin kertomusta myös toisessa valossa ottaessamme huomioon, että elämäkerta syntyi naisten tapaamisen jälkeen vuoden 1856 syksyllä ja perustuu siis Rosen omaan kuvaukseen elämästään – ystävältä ystävälle. Tällöin voimme lukea tarinan uskon hylkäämisestä ja sitä edeltävästä kamppailusta myös autobiografisena kuvauksena, osana Rosen uskonnottoman identiteetin aktiivista rakentamista. Tällöin tarinoiden

⁴⁷ Barbara Taylor on todennut englantilaisen vapaa-ajattelijan Emma Martinin (1812–1851) kuvaamasta omasta kääntymyksestään, että järjen ja Raamatun ristiriitaisuuden korostaminen apostasiasta kerrottaessa tuki oman katsomuksen ylivoimaisuutta ja siten muiden taivuttelua sen kannalle. Ks. Taylor 1984, 144.

⁴⁸ ”(Atheism) means simply a disbelief in a God, because finding no demonstration of his existence, man’s reason will not allow him to believe, nor his conviction to play the hypocrite, and profess what he does not believe.” Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300.

⁴⁹ Ks. esim. Doress-Worters 2003, 185.

⁵⁰ d’Héricourtin tekstin mukaan esimerkiksi 5-vuotiaana Rose kieltäytyi palaamasta kouluun, koska häntä oli rankaistu teosta, jonka hän ei tiennyt olevan kielletty. Ks. d’Héricourt (1856) 2003, 190–191. d’Héricourtin käyttämä kieli myös vilisee uskontoon viittaavia termejä: hän puhuu Rosesta järjen ”apostolina”, joka tarjoaa kuulijoilleen ”pyhän järjen kasteen”. Ks. d’Héricourt (1856) 2003, 196.

todenperäisyydellä ei ole niinkään suurta merkitystä. Ei esimerkiksi ole tärkeää, kykenikö nuori Ernestine tosiaan haastamaan isänsä kuvatulla tavalla heidän keskusteluissaan⁵¹, vaan tärkeää on 46-vuotiaan Rosen oma kokemus siitä, että hän jo varhain koki vaikeuksia hyväksyä hänelle tarjottuja selitysmalleja maailmasta ja moraalista, koska ne näyttäytyivät hänelle epäoikeudenmukaisina. Voi olettaa, että Rosen vahva kokemus ateismin merkityksestä hänelle sai korostamaan sitä varhaista prosessia, jonka kautta hän irrottautui persoonalliseen jumalaan luottavista uskonnoista. Viimeaikaisten uskonnottomia koskevien tutkimusten mukaan Rosen kuvaama varhainen apostasia on tyypillisin tapa tulla uskonnottomaksi. Varhaisella apostasiolla tarkoitetaan uskosta luopumista aikuisuuden kynnyksellä, jolloin ihminen muutenkin rakentaa omaa identiteettiään ja vähitellen irrottautuu perheen vaikutuspiiristä.⁵² Varsinaista syytä sille, miksi yhdestä tulee ateisti ja toisesta ei, ei kuitenkaan tiedetä, vaikka tämän päivän ateisteja tutkineet ovatkin tyypitelleet erilaisia ateismille altistavia tekijöitä.⁵³ Nykypäivän uskonnottomia koskevaa tutkimusta ei tietenkään voida soveltaa Roseen. Voitaneen kuitenkin todeta otettaessa huomioon vakaumuksellisen ateismin harvinaisuus Rosen elinaikana, että todennäköisyys sille, että juutalaisperheen tyttärestä tulisi tunnustava ateisti, oli häviävän pieni. Rose on kuitenkin elävä todiste historiantutkimuksen runsauden periaatteen puolesta: historiantutkijoiden ei tule pelkästään nähdä sitä, mitä voimme tietää varmasti, vaan pohtia myös mahdollisuuksia – niin todennäköisiä kuin epätodennäköisempiä.⁵⁴

Vaikka aiemmat tutkijat eivät ole kieltäneet Rosen ateismia, on hämmästyttävää, miten vähäisen merkityksen tämä aspekti on saanut, kun ottaa huomioon, kuinka vahvasti Rose itse identifioitui uskonnottomaksi. Ateismin sijaan tutkijat, erityisesti Ellen Carol DuBois⁵⁵, ovat halunneet korostaa juutalaisuuden

⁵¹ Muiden Rosesta kirjoittaneiden esittämään skeptisismiin hänen mahdollisuuksistaan kyseenalaistaa isänsä usko voisin tosin myös esittää huomion, että en itse pidä lainkaan mahdottomana sitä, että lapsi kykenisi esittämään isälleen haastavia uskontoon liittyviä kysymyksiä jo nuorena iässä – varsinkin, kun kyseiselle lapselle on opetettu uskontoa ja siitä keskustelua aktiivisesti.

⁵² Zuckerman 2012, 5.

⁵³ Tilastolliset tutkimukset ovat osoittaneet esimerkiksi sukupuolen vaikutuksen: uskonnottomuus on selvästi harvinaisempaa naisten keskuudessa. Ks. Mahlamäki 2012.

⁵⁴ Ks. Salmi 2010.

⁵⁵ DuBois 2007, 279–292. DuBois esittää esimerkiksi arvelun, että Rose olisi viettänyt 1840-luvun lopussa aikaa Etelä-Carolinan Charlestonin modernien juutalaisten seurassa, vaikka hän itse julkisesti kertoi parantelevansa terveyttään Columbiassa Etelä-Carolinassa. DuBois itsekin toteaa, että ei kykene

merkitystä Roselle. Pyrkimykseni ei toki ole kieltää, etteivätkö Rosen juutalaiset juuret olisi vaikuttaneet häneen, sillä syntyyhän ateismi aina jotain teismiä vasten, kuten johdannossa totesin. Tässä tapauksessa ateismi rakentui vasten juutalaisuutta. Tämä näkyy paitsi erottautumisena juutalaisuudesta myös esimerkiksi siinä, että Rosen ymmärrys juutalaisuuden ja kristinuskon suhteesta oli erilainen kuin protestanttisesta taustasta tulevan ajattelijan. Kristillisestä näkökulmasta juutalaisuutta usein kuvattiin vanhana, staattisena ja barbaarisena uskontona. Juutalaisten haluttomuus hyväksyä Jeesus vapahtajana kertoi uskonnon kyvyttömyydestä muutokseen. Roselle juutalaisuus taas oli nuoremman kristinuskon emouskonto, joka ei ollut jatkajaansa taantuneempi tai epämoraalisempi. Vaikka Rose itse oli jättänyt juutalaisuuden uskontona taakseen, hän oli tietoinen siitä modernin juutalaisuuden kehityksestä 1800-luvun Euroopassa, joka oli dramaattisesti muuttanut niitä mahdollisuuksia, joiden puitteissa oli hyväksyttävää olla juutalainen.⁵⁶

Rosen juutalaiset juuret määrittivät myös ihmisten suhtautumista häneen, vaikka hän itse olisi valinnut toisin. Haluan kuitenkin kyseenalaistaa tutkimuksessa vallitsevan tavan lukea Rosen ajatuksia toistuvasti juutalaisuuden kautta juuri jälkimmäisen syyn takia. Nähdäkseni Rosen näkeminen toistuvasti ”juutalaisena” ajattelijana asettaa hänet yhä uudestaan siihen asemaan, josta hän läpi aktivistiuransa pyrki menestyksettä pois. Se, että hän ei missään vaiheessa elämäänsä kääntynyt juutalaisyhteisöä vastaan vaan jopa puolusti juutalaisia antisemitististä⁵⁷ vapaa-ajattelijaa Horace Seaveria vastaan on nähty esimerkkinä siitä, että Rose identifioitui vielä Yhdysvalloissa eläessäänkin juutalaiseksi.⁵⁸ Itse luen Rosen käymää keskustelua Seaverin kanssa kuitenkin toisin.

antamaan muuta tukea hypoteesilleen kuin sen, että Columbia oli kummallinen matkustuskohte terveydeltään hauraalle ”pahamaineiselle abolitionistille”, kuten Roselle. Paula Doress-Worters on todennut, että jos DuBois’n hypoteesi pitäisi paikkaansa, Rose kuitenkin todennäköisesti etsi aatteelleen tukea vapaamielisten juutalaisuuden seurasta – ei erityisesti halunnut pitää yhteyttä juutalaiseen perintöönsä tms. Ks. Doress-Worters 2007, 41.

⁵⁶ Juutalaisuuden uudesta moninaisuudesta 1800-luvulla kertoo myös se, että amerikkalainen juutalaisyhteisö otti ateistiksi julistautuneen Rosen omakseen. Ks. Rosen asemasta juutalaisissa yhteisöissä Berkowitz & Lewis 1998, erit. 465–468.

⁵⁷ Käytän tässä yhteydessä termiä antisemitismi, vaikka varsinainen moderni antisemitismi syntyi vasta 1800-luvun loppupuolella. Modernin juutalaisvastaisuuden aiemmista ilmaisuista erotti sen poliittisuus, maailmankatsomuksellisuus ja rotutietoisuus. Ks. Myllykoski 2006, 313–314. Seaverin antisemitismi kumpusi ennen kaikkea uskontokritiikistä.

⁵⁸ Berkowitz & Lewis 1998.

Keskustelu alkoi 28. lokakuuta 1863 vapaa-ajattelijoiden lehden päätoimittajan Horace Seaverin pääkirjoituksesta, joka oli omistettu kokonaan juutalaisille.⁵⁹ Kirjoituksessaan Seaver sarkastisesti totesi, että mikäli juutalaisten pyhät kirjoitukset pitäisivät paikkaansa, tulisi juutalaisten Jumalan valittuna kansana toki olla ihmisistä parhaimpia. Tämä ei kuitenkaan pitänyt paikkaansa, sillä Seaverin näkemyksen mukaan juutalaisten historia, tarkoittaen Vanhan Testamentin kirjoituksia, todisti tämän täysin päinvastaiseksi: Vanhan Testamentin kuvaamat juutalaiset olivat hyveellisten ihmisten sijaan ”pahimpia ihmisiä, joista meillä on tietoa”.⁶⁰ Niin sanotut modernit juutalaiset sen sijaan olivat Seaverin mukaan esi-isiään sivistyneempiä – mahdollisesti sen vuoksi, että heillä ei ollut yhtä paljon valtaa kuin ennen, ja he olivat ajautuneet erilleen ympäri maailman. Seaver kuitenkin korosti, että tästä huolimatta myös modernit juutalaiset olivat yhteiskunnan edistykselle vaarallisia. Seaver kertoi olevansa esimerkiksi murheissaan, että lähiseudun universalistien hylkäämän kirkon olivat ottaneet haltuunsa juutalaiset. Vaikka universalismikaan ei ollut täysin Seaverin makuun, totesi Seaver sen olevan juutalaisuutta kuitenkin parempi vaihtoehto. Juutalaisuuden suurimpana syntinä Seaver piti sen sisäänpäinkääntyneisyyttä, joka teki siitä huomattavasti huonomman vaihtoehdon amerikkalaisille kaikille avoimeen universalismiin verrattuna. Myöhemmissä kirjoituksissaan Seaver yhä eksplisiittisemmin ilmaisi jo tässä vaiheessa luettavissa olevan aiemmin esittelemäni ajatuksen juutalaisuudesta kristinuskoon verrattuna moraalisesti kehittymättömänä ja paikalleen jämähtäneenä uskontona.

Omassa vastineessaan 29.1.1864 Rose pyrki ensin sarkastisesti osoittamaan, miten Seaverin noudattamalla logiikalla ateistien tulisi määritellä universalismi juutalaisuutta kolme kertaa pahemmaksi uskonnoksi: olihan kristinuskossa yhden Jumalan sijaan jumalia peräti kolme.⁶¹ Juutalaiset eivät myöskään usko kuolemanjälkeiseen elämään, vaan Vanha Testamentti sitoo heidät ainoastaan tähän hetkeen.⁶² Lopuksi Rose kuitenkin nosti esille vastineensa ytimen ja hänen koko

⁵⁹ Debate on the Jews in the Boston Investigator 28.10.1863–13.4.1864, MoH 311–333.

⁶⁰ “-- the worst people of whom we have any account.” Debate on the Jews in the Boston Investigator 28.10.1863–13.4.1864, MoH 311–333.

⁶¹ Debate on the Jews in the Boston Investigator 28.10.1863–13.4.1864, MoH 311–333.

⁶² Rosen mielestä jumalanpelkoon ja kuolemanjälkeiseen elämään nojaava moraaliksi oli kehittymätöntä moraaliksi. Lisää tästä ja Rosen ateismista luvussa 3.2, jossa käsittelemme tarkemmin hänen uskontokritiikkiään.

ajatteluaan värittäneen periaatteen ihmisten tasa-arvosta toteamalla juutalaisuuden olevan vain yksi uskonto muiden joukossa: sen luontoa määräsivät samat lait kuin ihmisluontoa yleensä ja uskonlahkona se oli yhtä hyvä kuin mikä tahansa muu.⁶³ Rose pyrki tekstillään muistuttamaan, että vapaa-ajattelijoiden pyrkimysten osalta ei ollut merkitystä, mikä uskonto oli kyseessä. Loppukaneetissaan hän myös muistutti Seaveria, että hän, kuten Seaver, oli uskonnoton ja juutalaiset olivat jotain muuta, mikä ei kuitenkaan vähentänyt heidän arvoaan eikä oikeuttanut Seaverin ennakkoluuloihin perustuvaa antisemitismia: "-- älkäämme, uskottomina (*Infidels*)⁶⁴, kun edistämme vapautta ja levitämme hyödyllistä tietoa estääksemme mitään uskonlahkoa saamasta valtaa, vahvistako jo olemassaolevia ennakkoluuloja juutalaisia, tai mitään muuta uskonlahkoa, kohtaan."⁶⁵

Rosen ja Seaverin keskustelu tuo selvästi esiin Rosen henkilökohtaisten kokemusten kautta saaman tietämyksen juutalaisesta uskosta. Rose oli myös hyvin saattanut saada kimmokkeen kirjoittaa tämän tekstin henkilökohtaisista syistä: hyökkäsihän Seaver aggressiivisesti hänen isänsä uskontoa vastaan. En kuitenkaan lukisi Rosen puolustuspuhetta eksplisiittiseksi todisteeksi Rosen juutalaisesta identiteetistä. Rose kyllä pyrki osoittamaan Seaverin esiinnostamat negatiiviset stereotyyppit ja myytit juutalaisista vääriksi, kuten esimerkiksi Berkowitz ja Lewis argumentoivat,⁶⁶ mutta pyrki silti toistuvasti muistuttamaan omasta asemastaan uskonnottomana ja asetti juutalaisuuden lahkoksi muiden joukossa. Lukisinkin keskustelua ennemminkin heijastumana Seaverin antisemitismistä, joka oli yleistä Yhdysvalloissa jo ennen juutalaisväestön määrässä tapahtunutta kasvua vuosisadan lopulla.⁶⁷ Keskustelun jatkuessa ensimmäisten kannanottojen jälkeen vielä useiden kirjeiden verran Seaver jopa vihjasi Rosen olleen todellisuudessa salaa "taikauskon" tukija. Rose vastasi Seaverin väitteeseen toteamalla sen olleen yksiselitteisesti naurettava:

⁶³ "The Nature of a Jew is governed by the same laws as human nature in general - - the Jews are as good as any other sect." Debate on the Jews in the Boston Investigator 28.10.1863–13.4.1864, MoH 311–333.

⁶⁴ "Infidel" on termi, jota käytettiin usein haukkumasanana, mutta jota Rose halusi ja toivoi myös muiden ateistien kantavan ylpeänä. Hänelle "infidel" merkitsi edistystä, sosiaalista muutosta.

⁶⁵ "-- let us, as Infidels, while promoting liberty and spreading useful knowledge, to prevent any sect from getting power, not add to the prejudice already existing towards the Jews, or any other sect." Debate on the Jews in the Boston Investigator 28.10.1863–13.4.1864, MoH 311–333.

⁶⁶ Berkowitz & Lewis 1998.

⁶⁷ Ks. esim. Dinnerstein 1995.

En voinut olla nauramatta lukiessani vastaustanne. Melkein teitte minusta katolisuuden, juutalaisuuden ja kaikkien muiden ismien puolustajan ja kannattajan. Mutta älkää pelätkö. "Sisar Rose" ei ole hiventäkään "suosiollisempi taikauskolle" kuin "oletitte hänen olevan". Hän ei pidä juutalaisuudesta tippaakaan enempää kuin te, vaikka saattaakin pitää muista ismeistä hieman vähemmän ja olla vähemmän ennakkoluuloinen "moderneja juutalaisia" kohtaan.⁶⁸

Rosen tapa vastata Seaverin retoriseen hyökkäykseen erottautumalla vahvasti juutalaisuudesta näyttäisi osoittavan siihen suuntaan, että Rose ei nähnyt mahdollisena identifioitua juutalaiseksi samaan aikaan kun hän samaistui "uskottomaksi" – se, olisiko hän halunnut näin tehdä, jää tutkimuksen tavoittamattomiin. Väittäisin kuitenkin, että Rosen jälkeenjättämä aineisto puhuu enemmän sen puolesta, että hänen siteensä juutalaisuuteen muuttui Puolasta lähdön jälkeen hyvin löyhäksi – ainoa kokemus, jonka hän enää jakoi juutalaisten kanssa, oli vainotuksi tuleminen uskonsa, tai tarkemmin sanottuna sen puutteen, tähden.

Keskustelu Seaverin ja Rosen välillä jatkui *Boston Investigatorin* sivuilla lähes puolen vuoden ajan, mutta ei lopulta johtanut muuhun kuin samojen argumenttien toistamiseen ja lopulta keskustelun loppumiseen. Koska Seaver toimi *Investigatorin* päätoimittajana, hänen oli mahdollista julkaista tekstejä haluamallaan tavalla (Rosen kirjeet julkaistiin katkottuina useampiin lehden numeroihin) ja myös saada aina keskustelun viimeinen sana varustamalla Rosen lähettämät kirjeet omilla kommenteillaan. Keskustelun lopuksi 13. huhtikuuta 1864 Seaver leimasikin koko pitkään jatkuneen kiistan Rosen haluksi väitellä eikä kokenut itse antaneensa tähän aihetta: "-- me suosimme rauhaa ja sopusointua perheessämme, mutta jos hänen on hieman kinasteltava silloin tällöin – no, jos se on hänen mieleensä, ei se meitä haittaa."⁶⁹ Rose sai kuitenkin jatkaa osana vapaa-ajattelijoiden "perhettä" – myös Seaverin ja Rosen välit lämpenivät keskustelun jälkeen uudelleen.

⁶⁸ "I could not help laughing while reading your reply. You almost made me out an advocate and supporter of Catholicism, Judaism, and all other isms. But don't be alarmed. 'Sister Rose' is not one jot 'more friendly to superstition' than 'you supposed her to be'. She likes Judaism not one bit better than you do, though she may like some other isms a little less, and be less prejudiced against the 'modern Jews'". Debate on the Jews in the Boston Investigator 28.10.1863–13.4.1864, MoH 311–333.

⁶⁹ "--we rather prefer peace and harmony in the family, yet if she must have a little breeze once in while – why, if it pleases her, it don't hurt us". Debate on the Jews in the Boston Investigator 28.10.1863–13.4.1864, MoH 311–333.

2.2 Valistuksen Eurooppa

Kuten jo aiemmin on kuvattu, nuoren Ernestinen irrottautuminen juutalaisuudesta oli rabbi-isälle kova isku. D'Héricourt kuvaa, miten toiveissaan saattaa tytär takaisin juutalaisyhteisön pariin isä päätti järjestää 15-vuotiaan tytön pikaisesti kunnialliseen avioliittoon.⁷⁰ Avioliittokulttuurin mukaisesti isän solmima alustava avioliittosopimus määräsi Roselle tarkoitetun äidiltä jääneen perinnön sulhaselle, mikäli avioliitto jäisi tyttären aloitteesta toteutumatta. Isä solmi sopimuksen toivoen, että tytär valitsisi mieluummin avioliiton kuin menettäisi koko omaisuutensa. Kuultuaan isänsä suunnitelmista Rose yritti vedota valittuun sulhaseensa kertoen tälle, että avioliiton tulisi aina olla kahden toista rakastavan ihmisen sopimus eikä hän kykenisi ikinä rakastamaan tätä. Keskustelu ei päätynyt toivottuun lopputulokseen, joten Roselle ei jäänyt muuta vaihtoehtoa kuin itse kieltäytyä avioliitosta.⁷¹ Tällöin sulhanen ryhtyi oikeusteitse vaatimaan luvattua rahasummaa. Tapahtumaa seurasi Rosen urheutta korostava dramaattinen episodi, jossa nuori Rose, vain 16-vuotias, lähti reellä keskellä kylmintä talvea puolustamaan asiaansa oikeuden eteen:

Ernestine lähti itsekseen reellä keskellä sydäntalvea. Reki, josta oli irronnut lukuisia nauvoja, kuitenkin rikkoutui. Reen ajaja halusi pysähtyä ja odottaa seuraavaa päivää, mutta tuolloin juuri oikeudenkäynti oli alkava, ja nuori tyttö rukoili ja pyysi ajajaa jatkamaan matkaa niin paljon, että ajaja lähti hakemaan reelle korjaajaa. Turkkeihin kääriytyneenä rohkea lapsi pysyi reessä yksin puoli kahdestatoista aamuneljään, ulkona lumenpeittämällä aukealla kuunnellen nälkäisten susilaumojen ulvontaa.⁷²

Kohtaus päätti Rosen kannalta toivotulla tavalla, sillä hän sai tuomarit vakuutettua oikeudestaan pitää perintönsä. Saapuessaan takaisin isänsä luo Rose kuitenkin huomasi, että isä oli mennyt uudelleen naimisiin vain vähän Rosea vanhemman naisen

⁷⁰ Juutalaistyöt naitettiin tyypillisesti 15-16-vuotiaana, nuoret miehet hieman myöhemmin noin 18-vuotiaana. Ks. Haumann 2008, 305.

⁷¹ Avioliitosta kieltäytyminen ei ollut aivan ennenkuulumatonta. Esimerkiksi 1800-luvun puolivälissä eli tunnettu saksalais-juutalainen, myöhemmin tosin kristityksi kääntynyt, kirjailija Fanny Lewald, joka kieltäytyi 26-vuotiaana järjestetystä avioliitosta. Ks. Hertz 1990, 202.

⁷² "Ernestine took off by herself in a sleigh in the dead of winter. The sleigh broke down because it lost several nails. The driver wanted to stop until the next day, but it was the next day that the trial was to begin, and the young girl begged and urged him so much that he went to fetch someone to fix the vehicle. Enveloped in furs, the courageous child remained all by herself from half past eleven at night until four the next morning, out in a vast snow-covered plain, listening to the howling of famished wolf-packs." d'Héricourt (1856) 2003, 192.

kanssa. Jenny d'Héricourtin kuvauksessa isän avioliitto, jonka Rose arveli voivan johtaa uusiin kiistoihin isän kanssa, oli pääasiallinen syy siihen, miksi Rose päätti lähteä kotimaastaan ja suunnata Berliiniin. Sara Underwood kirjoittaa myös Rosen kaipuusta suurempaan maailmaan.⁷³ Uskoisin myös yksinkertaisesti, että elämä yhteisössä, jonka periaatteet Rose oli hylännyt, oli jo käynyt nuorelle tytölle hyvin raskaaksi. Berliinin suunnalta mahdollisesti juutalaisghettoon kantautuneet tiedonmuruset valistuksen herättämistä keskusteluista ja muutoksen tuulista varmasti myös vetosivat nuoreen juurettomaksi jääneeseen Roseen. Berliinissä oli 1700-luvun lopussa vaikuttanut erityisesti aiemmin esitelty Moses Mendelssohn, jonka laajalti levinnyt maine lienee kantautunut myös Puolan juutalaisghettoon. Joka tapauksessa Rose myöhemmin elämässään halusi korostaa, että lähtö tapahtui vapaaehtoisesti. Kun *Albany Register* kirjoitti maaliskuussa 1854 Rosen ”paenneen” nuoruudessaan Puolasta, Rose vastasi kirjoitukseen toteamalla, että hänellä ei ole tarvetta ottaa marttyyriin viittaa, joka ei hänelle kuulu, sillä hän itse päätti jättää vanhan kotimaansa.⁷⁴

Omaisuuksiaan Rose ei lähtiessään kuitenkaan tahtonut pitää, koska pelkäsi sen turmelevan hänet: ”Vauraus haittaisi minua, turmelisi minut, tekisi minusta hyödyttömän.”⁷⁵ Rahan turmeleva vaikutus tuli myöhemmin yksityisomistusta vastustavan owenismien kautta keskeiseksi osaksi Rosen ajattelua. D'Héricourtin kirjaama toteamus nuoren Rosen tunteista selittää osin, miksi vauraasta taustasta tullut Rose koki owenismien aatteen houkuttelevana, ja toisaalta on jälleen esimerkki siitä, miten 46-vuotias Rose korosti jo nuoruusiästä kummunnutta ymmärrystä yhteiskuntaa määrittäneistä ongelmista, kuten myös henkilökohtaista tarvetta olla hyödyksi ja muuttaa yhteiskunnallisia epäkohtia. Näin 17-vuotias Rose otti mukaansa vain pienen osuuden perinnöstään päästäkseen alkuun elämässään ja lähti kohti Berliiniä. Elämäkertojen perusteella tämä oli Rosen viimeinen kohtaaminen isänsä kanssa, sillä hän ei koskaan palannut kotikaupunkiinsa. Mikäli Rosen isä todella oli Paula Doress-Wortersin arvelema Aharon Pieterkowski, tämän tiedetään kuolleen vain muutama vuosi Rosen lähdön jälkeen vuonna 1831.⁷⁶ Täysin yhteydet puolalaisiin

⁷³ Underwood (1876) 2013, 264.

⁷⁴ Attack in the Albany Register and Ernestine L. Rose's response. 6-7.3.1854, MoH 165–168.

⁷⁵ "Wealth would encumber me, would corrupt me, would render me useless." d'Héricourt (1856) 2003, 192.

⁷⁶ Giladi 1991, 66.

sukulaisiin eivät kuitenkaan katkenneet, sillä lapsettoman Rosen omaisuuden tiedetään periytyneen hänen kuoltuaan isän uudesta avioliitosta syntyneiden lasten jälkeläisille, Rosen sisarusten lapsille, joten Rose lienee pitänyt sukulaisiinsa jossain määrin yhteyttä.⁷⁷

Matkatessaan Euroopassa Rose sai huomata, että vaikka hän oli jättänyt juutalaisuutensa taakseen ja juutalaisten yhteiskunnallinen asema ja heihin suhtautuminen oli selvässä muutoksessa parempaan päin, juutalaisiin kohdistuvat ennakkoluulot ja rajoitukset seurasivat häntä. Juutalaisten yhteiskunnallinen asema oli parantunut 1700-luvun aikana erityisesti Ranskassa ja Alankomaissa niin vauhdilla, että juutalaiset olivat nousseet jopa tasavertaisiksi kansalaisiksi. Taustalla kehityksessä olivat valistukseen liittyneet suvaitsevaisuuden ja ajattelunvapauden ajatukset, myös valistusteologia ja deismi, jotka olivat synnyttäneet käsityksen, että juutalaiset olivat vääräuskoisia, mutta heillä oli joka tapauksessa oikeus pitää uskonsa.⁷⁸

Berliinissä Rose kuitenkin oppi, että juutalaisilla ei ollut lupaa oleilla Preussin kaupungeissa yli kolmea päivää ilman maksua tai lupaa kuninkaalta. Tyytymättömänä tähän Rose pyysi tapaamista kuninkaan kanssa, joka lupautuikin antamaan Roselle oleskeluluvan, mikäli tämä kääntyisi kristityksi – kuningas itse lupasi ryhtyä Rosen kummisedäksi. Rose ei kuitenkaan suostunut tähän, vaan kertoo d'Héricourtin mukaan todenneensa, ettei hylännyt isänsä uskoa ottaakseen vastaan tuosta uskosta versonneen kuninkaan uskon: "Kiitän teitä, herra, -- mutta en hylännyt puun runkoa kiinnittyäkseni sen oksiin. Jos järkeni estää minua olemasta juutalainen, ei se voi sallia minun ryhtyvän kristityksi."⁷⁹ Näin Rose hylkäsi juutalaisuuden lisäksi kristinuskon toisin kuin suurin osa aikalaisista vahvistaen omakuvaansa uskonnottomana, joka Jumalan sijasta seurasi järjen ääntä. Juutalaisvalistukseen oli kuulunut ajatus oman kulttuurin säilyttämisestä, mutta sen myötä avautuneissa juutalaisghetoissa huomattiin yhteiskunnan kristityille tarjoamat mahdollisuudet.

⁷⁷ Rose testamenttasi kultakellonsa vapaa-ajattelijaystävänsä pojalle Ernest Mendumille, joka oli nimetty hänen mukaansa. Muu meni sisaruspuolten lapsille: Englannissa asuneelle Jeannette Pulvermacherille, Berliiniin muuttaneelle Ernestine Radjewskille ja Bertha Sigismundille, joka Rosen tapaan oli suunnannut Yhdysvaltoihin, New Yorkiin. Ks. Kolmerten 1999, 269.

⁷⁸ Myllykoski & Lundgren 2006, 305.

⁷⁹ "I thank you, Sire, -- but I have not abandoned the trunk in order to attach myself to the branches. If my reason prevents me from being Jewish, it cannot allow me to become Christian." d'Héricourt (1856) 2003, 193.

Arvion mukaan Saksassa jopa 200 000 juutalaista valitsikin kristinuskon.⁸⁰ Kieltäytymisestään huolimatta Rose sai luvan jäädä. Se, tapahtuiko d'Héricourtin kuvaama kohtaaminen kuninkaan, joka tuolloin oli Berliinistä uutta Pariisia rakentanut Fredrik Vilhelm III, kanssa, jää arvailujen varaan. Tiedetään, että monarkit kyseisenä aikana pitivät vastaanottoja, jossa he tapasivat ihmisiä ja kuuntelivat heidän ongelmiaan. On mahdollista, että nuoresta iästään huolimatta nuori Ernestine olisi hyödyntänyt tätä mahdollisuutta ja argumentaatiokykyään. Mitään muita todisteita tästä ei kuitenkaan ole jäänyt.⁸¹ Toisaalta ei ole myöskään mitään syytä olettaa, että Rose olisi valehdellut ystävälleen asiasta.

Berliini, jossa Rose eli useamman vuoden ajan, oli kuitenkin myös täynnä mahdollisuuksia. Rose elätti itsensä opettamalla kieliä sekä myöhemmin myymällä aikanaan suosittuja huonehajusteita, joita hän valmisti itse, mutta ennen kaikkea hän käytti aikaansa opiskeluun. D'Héricourtin kuvauksessa korostuu se, että Berliinissä ollessaan Rose luki ”eläviä” kirjoja ”kuolleiden” kirjojen sijaan. Tällä viitattaneen siihen, että Rose kotona Puolassa oli saanut opiskella lähinnä Tanakia, Jumalan ja ihmisen välisen liiton lakeja. Nyt hän opiskeli asioita, joista puhuttiin tässä ja nyt – ihmisten lakeja.⁸² Yliopistoon Rosella ei todennäköisesti ollut asiaa – Berliiniin oli vasta 1800-luvun alussa perustettu ensimmäiset yliopistot ja naiset pääsivät opiskelemaan saksalaisiin yliopistoihin vasta 1890-luvulla – mutta on mahdollista, että hän kykeni osallistumaan miesopiskelijan saattamana jonkinlaiseen professorin kotona pitämään seminaariin tai erilaisten oppineiden yhteisöjen kokoontumisiin. Opiskelumahdollisuuksia tarjosivat myös sanomalehtien lukusalit sekä Berliinin lukuisat seurusteluhuoneet, kirjalliset salongit, joista suurin osa oli saksalais-juutalaisten naisten ylläpitämiä.⁸³ Saksalais-juutalaisten naisten on katsottu olleen kulttuurisesti liminaalikategoriassa, minkä vuoksi heidän pitämäänsä myös salonki muuttui liminaalitulaksi, jossa eri taustoista tulevien ihmisten oli helpompi kohdata ja keskustella kiinnostavista kysymyksistä.⁸⁴ Mahdollisesti tällaisessa tilassa

⁸⁰ Ranskassa kääntymisiä tapahtui huomattavasti vähemmän. Syynä kääntymisiin oli myös käsityksen juutalaisesta kansasta vaihtuminen juutalaisuuden tarkasteluun uskontona muiden joukossa. Myllykoski & Lundgren 2006, 311.

⁸¹ Doress-Worters 2008, 4.

⁸² d'Héricourt (1856) 2003, 193.

⁸³ Doress-Worters 2008, 4.

⁸⁴ Nivala 2013, 68–69.

keskustelemaan opetettu Rose pystyi osallistumaan hyvinkin aktiivisesti ajankohtaisiin keskusteluihin. Teemoihin saattoivat jo tässä vaiheessa kuulua ihmisoikeudet, joista valistusajattelun myötä oli jo 1700-luvulla ryhdytty keskustelemaan uudella tavalla ja uudella kielellä, jonka myös Rose omaksui.⁸⁵ Rose on todennäköisesti opiskellut paljon myös itsenäisesti, mikä on tyypillinen piirre 1800-luvun varhaisten feministien henkilökuvissa.⁸⁶

Sara Underwood ja Jenny d’Héricourt kirjoittavat Rosen suunnanleen kohti Englantia kesäkuussa 1829. D’Héricourt mainitsee lähdön syyksi sen, että Rosella ei ollut enää mitään opittavaa Berliinissä – modernilla ja aikansa väkirikkaimmalla kaupungilla Lontoolla taatusti olikin paljon tarjottavaa nuorelle Roselle, joka janosi oppia lisää ihmisistä ja yhteiskunnasta. Tähänkin matkaan liittyi Rosen varhaisen elämän kuvauksille ominaista dramatiikkaa, sillä elämäkertakirjoittajat kertovat hänen lähes menehtyneen häntä kuljettaneen aluksen haaksirikkoutuessa. Rose kykeni pelastamaan vain itsensä ja hieman rahaa, joten saapuessaan Lontooseen hän oli paitsi kielitaidoton myös lähes täysin rahaton. Sanakirjan avustuksella hän kuitenkin kykeni saattamaan Berliinissä kehittämänsä hajustetun paperinsa myyntiin, josta, kuten myös kielten – heprean ja saksan – opettamisesta, hän sai tarpeeksi rahaa elättääkseen itsensä.⁸⁷ Vähitellen hän myös opetteli maan kielen, jolla hän myöhemmin kirjoitti ja esitti merkittävimmät tekstinsä.

Rose kykeni myös matkustelemaan ja teki matkan esimerkiksi Ranskaan vuonna 1830 kuultuaan siellä tapahtuneesta liikehdinnästä naisten oikeuksien puolesta. On todennäköistä, että hän jo tällä matkalla tutustui ranskalaisiin vapaa-ajattelijoihin ja feministeihin, joihin hän jatkoi yhteydenpitoa myöhemmin ja oli osaltaan luomassa vahvaa transatlanttista naisliikkeen verkkoa. Ranska säilytti erityisen paikan Rosen sydämessä läpi hänen elämänsä. Hän ihaili ranskalaista kulttuuria, jota hän kuvasi Englannista ja Yhdysvalloista löytyvää kulttuuria hienostuneemmaksi ja tasa-arvoisemmaksi. Ihmisten ja kulttuurin erilaisuuden syytä pohtiessaan Rose ei keksinyt muuta mahdollisuutta kuin uskonnon, puritanismin, suuremman negatiivisen vaikutuksen Yhdysvaltoihin kuin sekulaariin Ranskaan.

⁸⁵ Ishay 2004, 8.

⁸⁶ Taylor 1984, 65.

⁸⁷ Underwood (1876) 2013, 264; d’Héricourt (1856) 2003, 193.

Uskonto oli Yhdysvalloissa Rosen mukaan ”kieltänyt nautinnot”, tehnyt niistä rikollisia.⁸⁸ Rose yritti käydä matkustellessaan myös Puolassa, mutta d’Héricourtin mukaan itävaltalaiset viranomaiset käänsivät hänet takaisin Englantiin. Palattuaan Rose jatkoi opiskelua ja opettamista ja pian hän tutustui ensimmäistä kertaa utopistisocialisti⁸⁹ Robert Oweniin, jonka ajatukset muovasivat hänen ajatteluaan ja seurasivat häntä elämänsä loppuun asti.

2.3 Yhteiskuntateoria

Robert Owen syntyi vuonna 1771 Pohjois-Walesissa, Newtownissa. Monilukuisen perheen kuudes lapsi oli koulussa lahjakas ja ahkera oppilas, mutta joutui lopettamaan opintonsa ennen kuin täytti kymmenen vuotta ja suuntaamaan työn perässä Englannin nousevan teollisuuden pariin Manchesteriin. Hän menestyi ensin kangaskauppiaan oppipoikana ja myöhemmin, vasta parikymmppisenä, nousi puuvillatehtaan johtajaksi. Pian hänestä tuli myös tehtaanomistaja: vuonna 1799 Owen yhtiökumppaneineen osti Skotlannin New Lanarckista useita puuvillatehtaita, jotka työllistivät yli tuhat henkilöä. Owenin menestys ei ollut poikkeuksellista teollistumisen alkuvaiheina. Harvinaisempaa sen sijaan oli Owenin osoittama kiinnostus yhteiskunnallisiin asioihin, mikä sai hänet liittymään työn ohessa Manchesterissa tieteelliseen seuraan. Hänestä tuli myös kaupungin terveyslautakunnan jäsen. Siirryttyään tehtaiden omistajaksi Owen paitsi huolehti tehtaista teki myös töitä parantaakseen vähäosaisten ja haastavissa oloissa elävien työläistensä elinoloja. Hän esimerkiksi perusti kauppoja, joista tehtaan työntekijöiden oli mahdollista ostaa elintarvikkeita ja muuta tarpeellista kohtuuhintaan. Erityisen huomion saivat lasten elinot: Owen muun muassa perusti kouluja näitä varten ja kieltäytyi palkkaamasta töihin ”alaikäisiä”, joka tässä tapauksessa tarkoitti alle kymmenvuotiaita. Koulutuksen keskeisyys tuli näyttelemään myöhemmin keskeistä osaa owenismissa. Owenin yhtiökumppanit eivät innostuneet

⁸⁸ ”It [religion] has prohibited enjoyments; it has made public amusement and recreation low, because it has made it a crime.” Travel Letter no 10: Manners and Morals of the French. 30.9.1856, MoH 216–218.

⁸⁹ Owenia seuranneet sosialistiajattelijat, erityisesti Marx ja Engels, leimasivat owenismia utopistiseksi ja termi on jäänyt määrittämään liikettä. Ks. marxilaisesta owenismista kritiikistä esim. Kumar 1987, 53–54. Owenille itselleen ja tämän seuraajille owenismi ja sen visioima yhteiskunta ei luonnollisestikaan ollut utopiaa vaan todellinen mahdollisuus.

kaikista tämän ajamista uudistuksista, sillä vaikka tehtaot tuottivat vielä voittoa, uudistukset myös verottivat omistajien saamia tuloja. Owen menetti uskoaan siihen, että tehtaanomistajat tekisivät vapaaehtoisesti töitä työläisten olojen puolesta ja vaihdettuaan vanhat yhtiökumppaninsa samanmielisiin tukijoihin hän siirtyi ajamaan lakeja, joiden tarkoituksena oli parantaa tehtaoiden työskentelyoloja.⁹⁰

Vuonna 1816 Owen omisti lopulta aikansa tehtaoiden pyörittämisen sijaan ajattelunsa kehittämiseen ja julkaisi teoksen *A New View of Society*, joka oli ensimmäisiä hänen lukuisista julkaisuistaan. Owenin ajattelun keskiössä oli utilitarismi: tärkeintä oli tuottaa mahdollisimman paljon onnea, mikä oli mahdollista yksilöille, kun yhteisö tavoitteli yhteisön parasta. Utilitarismiin hän yhdisti omintakaisella tavallaan järjestäytyneen uskonnon kritiikkiä ja vanhempaa filosofiaa. John Lockelta (1632–1704) hän poimi ajatuksen siitä, että ihminen on syntyessään tyhjä taulu, *tabula rasa*, jonka ympäristö muoaa kaltaisekseen, ja liitti siihen valistusfilosofi Jean-Jacques Rousseauin (1712–1778) esittämiä ajatuksia siitä, että lapsille voitaisiin opettaa tapoja ja tunteita. Owen hyökkäsi rajusti yksityisomistusta vastaan ja kutsui kapitalisteja loisiksi.⁹¹ Hänen mielestään yhteisomistukseen siirtyminen oli ainut tie tasa-arvoon. Yksityisomistuksen kyseenalaistaminen on sukua tunnetun ateistin ja poliittisen filosofin William Godwinin (1756–1836) esittämille ajatuksille. Taloustieteilijä Adam Smithiltä (1723–1790) Owen kuitenkin omaksui vielä uskon siihen, että työstä seuraa hyvinvointia. Tästä ensinäkemältä hämmentävästä yhdistelmästä syntyi owenismi.⁹² 1850-luvulle asti owenisteja kutsuttiin Englannissa lähes yksinomaan sosialisteiksi.⁹³

1820-luvulla Owen alkoi työskennellä sen puolesta, että hänen ajatustensa ruumiillistumaksi nousisi työläisten oikeuksista huolehtivia omavaraisia yhteisöjä, joissa ei olisi yksityisomistusta ja vallitsisi tasa-arvo niin taloudellisesti kuin sukupuoltenkin kesken.⁹⁴ Owen haastoi vallinneita avioliittokäsityksiä esittämällä, että naiset olivat alistettuja avioliitossa, ja ajoi naisten oikeutta koulutukseen ja tasaveroista oikeutta osallistua miesten rinnalla poliittiseen elämään. Owenin

⁹⁰ Flynn 2007, 585–586.

⁹¹ Wilentz 2004, 163.

⁹² Kolmerten 1999, 10–11.

⁹³ Taylor 1984, xiii.

⁹⁴ Owenismin ja feminismin suhdetta tutkinut Barbara Taylor on kuitenkin huomauttanut, että Owenin lähtökohdista huolimatta tämän retoriikka jäi jälkeen monien tätä seuranneiden owenistien feministisestä kielestä. Ks. Taylor 1984, 40–41.

kaavailemissa yhteisöissä lastenhoito ei veisi naisten aikaa, koska lapset kasvatettaisiin yhteisöllisesti ja näin hoituisi myös perinteisen naisen kontolle jäänyt ruoanlaitto. Yhteisasuminen mahdollistaisi myös vähävaraisten yksilöiden oikeuden nauttia asumismukavuuksista, kuten lämmitetystä asunnosta ja juoksevasta vedestä. Owen sai perustettua yhteisöjä, mutta ne harvoin täyttivät asukkaidensa odotuksia ja hajosivat lyhyen yhteiselon jälkeen. Vuonna 1825 Owen suuntasi Yhdysvaltoihin etsimään vastaanottavaisempaa maaperää. Hän perusti New Harmony -nimisen yhteisön Indianaan, jossa sitä johtivat hänen poikansa William ja Robert Dale Owen. Tämäkin yhteisö kuitenkin kaatui vain parin vuoden olemassaolon jälkeen, minkä jälkeen Robert Owen keskittyi julkaisemiseen Englannin maaperällä, lähinnä Lontoossa, jonne nuori kielitaidoton Ernestine oli juuri saapunut.

Siitä, miten Rose tarkalleen tutustui owenisteihin ja heidän aatteeseensa, ei ole varmuutta. L.E. Barnard mainitsee Rosen tavanneen Robert Owenin vuonna 1832. Se, miten ja miksi tämä tapahtui, on kuitenkin epäselvää. Todennäköisimmin Rose yksinkertaisesti tuli lukeneeksi joitain niistä lukuisista oweniittien julkaisuista (nimeltä mainiten esimerkiksi *Crisis*, *Pioneer* ja *New Moral World*), joita myytiin 1830-luvun Lontoon kaduilla, ja hakeutui niiden innoittamana oweniittien seuraan.⁹⁵ Oweniitteja oli ollut vielä 1820-luvulla hyvin vähän, mutta 1830-luvulta alkaen owenismien suosio kasvoi huomattavasti.⁹⁶ Owenisteja tutkineet ovat usein huomauttaneet liikkeessä 1830-luvun aikana tapahtuneesta muutoksesta, jonka myötä siitä kehittyi työläisten oikeuksia ajaneen liikkeen sijasta omaan doktriiniinsa luottanut eksklusiivinen lahkko, joka unohti realistiset poliittiset tavoitteensa. Owenismia tutkinut Barbara Taylor on kuitenkin korostanut, että tällaiset tulkinnat unohtavat owenismiin sisältyneen evankelisuuden, halun ja tarpeen levittää owenismia. Tämä myös näkyi liikkeen kasvussa ja sen levittäytymisessä ympäri Englantia ja jopa maailmaa.⁹⁷

Toisaalta Taylor toteaa, että ilmaisut ”lahkosta” ja ”doktriinista”, jotka vievät ajatukset uskonnon piiriin, eivät ole kovin kaukaa haettuja: 1830-luvulta alkaen

⁹⁵ Kolmerten 1999, 13–14.

⁹⁶ 1840-luvulle tultaessa owenismiin negatiivisesti suhtautuneet kommentoivat lehdissä jo ”naisjoukkojen” osallistuvan Owenin periaatteita esitteleviin kokoontumisiin ympäri maata. Suosio ei ollut tosiasiaa niin valtava kuin nämä jutut antoivat ymmärtää, mutta osallistujamäärä kasvoi aiempaan suosioon verrattuna selvästi. Vain harva kuitenkaan lukeutui owenismien periaatteiden puolesta puhuviin naisiin. Taylor 1984, 57–58.

⁹⁷ Taylor 1984, 119–120. Taylor huomauttaa, että Owenia itseään ei ollut kiittäminen liikkeen suosion kasvusta. Hänen mukaansa Owenin käsissä liikkeestä todennäköisesti olisikin tullut autoritääriinen kultti.

owenismi sai sekulaarista luonteestaan huolimatta uskonnon kaltaisia piirteitä. Owenismi ei ollut Taylorin mukaan vain uskontokriittinen yhteiskuntaliike, vaan siitä kehittyi kokonainen vaihtoehtoinen eettinen koodisto – jotkut owenistit itsekin kuvasivat aatettaan nimenomaan ”rationaaliseksi uskonnoksi”.⁹⁸ Onkin hyvä huomioida, että owenismi ei ollut ateistinen liike. Owenismin arvot keräsivät ympärilleen hyvinkin erilaisista taustoista tulevia ihmisiä, jotka olivat saattaneet esimerkiksi kokea vainoa oman uskontonsa piirissä ja olivat sen vuoksi muuttuneet kriittisiksi järjestäytyneitä uskontoa kohtaan – eivät sinänsä uskontoa kohtaan itsessään. Tämän vuoksi uskonnollisten ilmaisujen suodattuminen liikkeeseen on nähdäkseni ymmärrettävää: uskonnollinen kieli teki owenismin utopiasta, ”sekulaarista paratiisista”, käsitettävän. Toisaalta osa owenisteista puhui nimenomaisesti aatteestaan uudenlaisena tieteenä, ”Science of Society”.⁹⁹ Roselle ateistina, jolla ei ollut edes kosketusta owenistien tyyppilliseen protestanttiseen taustaan, ei ollut ominaista puhua owenismistakaan uskontona – uskoakseni häneen vetosikin ennen kaikkea owenismin tieteellisyyden korostus.

Roselle tärkeää oli owenismin uskontokriittisen ”tieteen” levittäminen maustettuna omilla yhteiskunnallisilla päämäärillään. Erytisen selvästi owenismin vaikutteet näkyvät hänen ajatuksissaan yhteiskunnasta ja ihmisluonteesta. Keskeisintä Rosen ajatuksissa sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta oli usko ihmisen luontaiseen hyvyyteen, mikä erottaa hänen ajattelunsa syvälle länsimaiseen ajatteluun ulottuvasta ajatteluperinteestä, jossa synnin käsite on näytellyt merkittävää roolia.¹⁰⁰ Vapaa-ajattelijoiden kokouksessa, jonka Rose järjesti aviomiehensä kanssa Robert Owenin vierailun kunniaksi toukokuussa 1845, pitämässään puheessa Rose sanoi: ”Mikä saa ihmisen toimimaan väärin? Haluaako hän tehdä niin? Meille on kerrottu, ja kerrotaan edelleen, että ihmisen sydän on syntinen, ja sen mukaisesti yhteiskunnassa on tehty järjestelyjä, jotka saavat tämän ennustuksen toteutumaan, ja tosiaan tekevät hänestä

⁹⁸ Taylor 1984, 123. Taylor mainitsee myös Emma Martinin tapauksen. Martinin siirtyminen uskonnollisesta saarnaajasta owenismin puolestapuhujaksi oli käytännössä helppo. Saarnaajana hän oli jo esiintynyt julkisesti ja owenismiin ”kääntyessään” hän vaihtoi sujuvasti puolta väittelytilaisuuksissa hyödyntäen saarnajana oppimaansa retoriikkaa järjestäytyneen uskonnon kritisoimiseksi. Taylor 1984, 130–135.

⁹⁹ Taylor 1984, 143.

¹⁰⁰ Ks. synty-käsitteestä ja sen historiasta esimerkiksi Pyysiäinen 2005, passim.

pahan.”¹⁰¹ Rose kritisoi yleistä käsitystä, että ihminen olisi taipuvainen syntiin, ja ehdotti sen sijaan owenismille ominaiseen tapaan, että ongelma ei ollut ihminen vaan yhteiskunta, joka ei jättänyt ihmiselle muuta mahdollisuutta. Rosen mukaan oli absurdia, että rikolliseksi tuomitaan ihminen, joka varastaa nälkäänsä. Yhteiskunnan ongelma oli sen kaikille osa-alueille ulottunut epätasa-arvo: erilaiset mahdollisuudet kouluttautua, erilaiset mahdollisuudet vaikuttaa¹⁰² ja erilaiset mahdollisuudet vaurastua. Köyhyys oli tästä seurauksena olevaa pelkkää turhuutta, josta oli mahdollisuus päästä eroon: ”Köyhyyttä ei ole olemassa; maailmassa on kymmenkertaisesti enemmän rikkautta kuin tarvittaisiin elättämään meidät kaikki uskomattomassa ylellisyydessä. Mutta kuinka paljon surkeutta onkaan keskellämme; ei siksi, ettei rikkauksia olisi tarpeeksi, vaan koska ne on jaettu väärin.”¹⁰³ Roselle yhteiskunta, jossa eniten työskentelevät saivat vähiten, oli vääryyden ja surkeuden täyttämä yhteiskunta, jota oli muutettava. Rosen ajattelussa korostui owenismi järjellisenä ratkaisuna yhteiskunnan ongelmiin.

Sen lisäksi, että jokainen ihminen Rosen ajattelussa oli taipuvainen pahan sijaan hyvään, Rose uskoi valistuksen ja koulutuksen voimaan: jokaisessa ihmisessä piili yhtäläinen järki ja sen myötä yhtä lailla mahdollisuus tehdä hyvää ja tulla valistuneeksi, moraaliseksi yksilöksi. Avainasemassa oli kaikille avoin julkinen keskustelu: keskustelu totuuden löytämiseksi. Tieto oli todella valtaa, mutta Rose korosti, että tieto siitä, mitä meille tapahtuu kuoleman jälkeen ja mitä olentoja taivaan tuolla puolella on, oli paitsi mahdotonta saavuttaa myös toissijaista, tärkeintä oli tähän maailmaan ja tähän hetkeen sidottu tieto: ”-- tieto tulee olemaan parannuskeino -- terra firmaan pohjautuva tieto, ja me voimme saada tässä maailmassa kaiken sen vallan, hyvyyden ja

¹⁰¹ ”What makes man act wrong? Is it his desire to do it? We have been and are yet told that the heart of man is wicked, and in accordance with this, such arrangements have been made in society as to fulfill the prophecy and make him bad indeed.” Speech at the Infidel Convention 4.5.1845, MoH 69–70. Puheesta raportoi myös New York Herald (The Great Infidel Anniversary Convention, 5.5.1845). Lehti kirjoitti Rosesta tämän olevan ”highly accomplished, talented, and intellectually beautiful” – puheesta raportoidessa lehti kuitenkin korostaa Rosen vierasta aksenttia: ”Mine frents – It is wid unfane pleasure dat I behold so large an assembly--.”

¹⁰² Myöhemmin asuessaan Yhdysvalloissa Rose kritisoi rahan valtaa amerikkalaisessa politiikassa: ”-- if we only had sufficient of that root of all evil [money] in our hands --. We could obtain the elective franchise without making a single speech.” Ks. Speech at the First Anniversary of the American Equal Rights Association: Voices for Votes 10.5.1867, MoH 334–339.

¹⁰³ ”There is no such thing as poverty; there is ten times more in the world than would maintain all in yet unknown luxury. Yet how much misery there is in our midst; not because there is not enough, but owing to the misdirection of it.” Speech at the Infidel Convention 4.5.1845, MoH 69–70.

rakkauden, jonka meille on opetettu kuuluvan itse Jumalalle.”¹⁰⁴ Rose vei yhteiskuntateoriassaan lainatusta toteamuksesta paistavan uskontokritiikkinsä myös askelta pidemmälle: hänelle uskonto näyttäytyi yhtenä syynä siihen, että yhteiskunta oli nykyisessä tilassaan ja owenismi oli tie pois tuosta tilasta. Tämä vie hänet lähelle Marxin kuuluisaa toteamusta uskonnosta kansan oopiumina. Rosen uskontokritiikkiä tarkastelen tarkemmin tutkimuksen luvussa 3.2., mutta tässä yhteydessä mainittakoon, että huolimatta negatiivisesta suhtautumisestaan uskontoon Rose sai Yhdysvalloissa toisinaan puhujakutsuja jopa kirkkoon, kun aiheena oli sosiaalinen epäoikeudenmukaisuus. Hänen omasta raportoinnistaan päätellen hän ei kuitenkaan kirkossakaan ollessaan säästellyt kritiikkiään. Syyskuussa 1851 Rose kertoo puhuneensa kirkossa ja papin todetessa, että kirkonmiehet ovat yleisesti uhrautuvampia ihmisiä amerikkalaisessa yhteiskunnassa, Rose tokaisi sarkastisesti: “Sanoin hänelle, että kun hän kuulisi pappien saavan käskyjä siirtyä suurista ja varakkaista seurakunnista pieniin, koska ne tarvitsevat heidän neuvojaan enemmän, niin hän ilmoittaisi minulle.”¹⁰⁵

Rosen owenismiin pohjanneet ajatukset hyvän yhteiskunnan rakentumisesta ja ihmisluonteesta tulivat määrittämään hänen ajatteluaan niin orjuuden vastaisessa liikkeessä kuin naisasialiikkeessäkin. Owenismin perinteen vuoksi hänen ajattelussaan korostui esimerkiksi lakien merkitys: hän korosti reformitovereilleen, että ihmiset eivät luoneet lakeja vaan lait loivat ihmisiä. Jotta ihminen voisi tulla siksi, joksi hän parhaimmillaan voisi tulla, oli muutettava ennen kaikkea yhteiskunnan peruspilareina toimivia lakeja – muutettava yhteiskuntaa. Tutustuttuaan ja päästyään sisään oweniittien yhteisöön sen merkitys Roselle ei jäänyt kuitenkaan pelkästään älylliseksi työkaluksi: oweniittien kansainvälisestä yhteisöstä tuli Roselle uusi koti. Tuossa kodissa Rose oppi englannin kielen ja julkisen puhumisen taidon, ja hänen ateisminsa muuttui käytännön vaatimuksiksi: hän ei ollut enää pelkästään uskonsa hylännyt, vaan aktivisti, jonka tavoitteena oli muuttaa yhteiskuntaa, jonka vaatimukset hän koki vääriksi, yhdessä tuon perheen jäsenten

¹⁰⁴ “-- knowledge will be the remedy -- a knowledge pertaining to terra firma, and we may have here all the power, goodness and love that we have been taught belongs to God himself.” Speech at the Infidel Convention 4.5.1845, MoH 69–70.

¹⁰⁵ “I told him that when he hears that the ministers receive calls to leave large and wealthy congregations to go to some poor ones because they stand more in need of their instruction, to let me know it.” Letter to the Editor: Sketches of Lecturing, *Boston Investigator* 4.9.1851, MoH 85–86.

kanssa. Carol A. Kolmerten on Rosesta kirjoittamassaan elämäkerrassa arvellut, että 29. marraskuuta vuonna 1834 *New Moral World* –owenistilehdessä ilmestynyt teksti nimellä ”E.L.” voisi olla Rosen, Ernestine Louisen, käsialaa. Kirjeen kirjoittaja kuvaa iloa, joka seurasi Owenin aatteiden löytämistä:

Sanat eivät riitä kuvaamaan sitä riemua ja ihastusta, jota tunnen tarkistaessani laatimianne suunnitelmia moraalisen pahan järjettömän olemassaolon tuhoamiseksi ja moraalisen hyvän saavuttamiseksi. Olen juuri tutkinut *New Moral World* -lehden viimeisintä numeroa, jos saan lisätä, suurella nautinnolla ja tyytyväisyydellä. Jokainen ilmestyvä numero näyttää minusta totuudessaan niin suurelta, että lähes kaikki muut kausijulkaisut kutistuvat olemattomiin sen rinnalla.¹⁰⁶

Robert Owenista tuli Roselle ”kunnioitettu Isä”¹⁰⁷ ja oweniittitoveri ja vapaa-ajattelija William E. Rosesta rakastettu aviomies neljänkymmenenkuuden avioliittovuoden ajaksi. Pari vihittiin molempien arvojen mukaisesti siviiliseremoniassa. Historiantutkijalle pariskunnan elämästä ja suhteesta on jäänyt tietoa hyvin vähän, mutta se kaikki, mitä löydettävissä on, puhuu sen puolesta, että William Rose tuki samoja aatteita kuin vaimonsa, mutta teki työtä näiden puolesta enemmän kulisissa esimerkiksi varainkeruun parissa ja erilaisissa järjestelytehtävissä, ja tuki vaimonsa julkisempaa aktivismia täysin sydämin, myös taloudellisesti. Erityisen aktiivinen William oli vapaa-ajattelijoiden yhteisössä, jossa häntä arvostettiin paljon.¹⁰⁸ William ja Ernestine Rose eivät ehtineet viettää yhdessä Englannissa kuin muutaman vuoden ennen kuin he päättivät lähteä kohti Yhdysvaltoja.

¹⁰⁶ “No words can possibly express the joy and delight I feel in looking over the different plans proposed by you to terminate the irrational existence of moral evil, and to enter upon that of moral good. I have just been perusing the last number of the *New Moral World*, I may add, with great pleasure and a solid satisfaction. Every number that comes out appears to me so big with truth, that almost all the other periodical publications sink into nothingness in comparison with this.” Sit. Kolmerten 1999, 19.

¹⁰⁷ Rose puhutteli Robert Owenia kirjeissään nimellä ”Respected Father” ja itseään hän kuvaili sanoin ”Affectionately Your Daughter”. Ks. Rosen matkakirjeet Letter to Robert Owen 1844, MoH 65–67; Letter to Robert Owen 1845, MoH 68. Kirjeistä on kuitenkin luettavissa, että Rosen saatua itsevarmuutta puhujana hänen tukeutumisensa Owenin hyväksyntään väheni.

¹⁰⁸ Ks. vapaa-ajattelijantoverin kirjoittama muistokirjoitus Obituary for William Rose 22.2.1882, MoH 355–356.

3. VAPAUDEN MAAN PARADOKSI

3.1 Ensiaskeleet Yhdysvalloissa

Ernestine Rose otti ensiaskeleensa Yhdysvalloissa aviomiehensä kanssa keväällä vuonna 1836 ollessaan 26-vuotias. Toisin kuin alunperin oli tarkoitus, Ernestine ja William Rose eivät liittyneet oweniittiyhteisön seuraan, jonka kanssa he olivat matkanneet Lontoosta Atlantin yli rohkeiden ja vapaiden maahan elämään owenismien oppien mukaisessa paratiisissa. Jenny d’Héricourt kuvaa, että Rose huomasi matkan aikana muun seurueen olevan vielä liian vähän valmistautunut tulevan yhteisöelämän haasteisiin.¹⁰⁹ Niinpä hän ja William etsivät kaltaisiaan toisaalta muun oweniittiseurueen matkatessa omaan suuntaansa. Huolimatta erosta Roset säilyttivät edelleen vahvat yhteydet owenismiin ja Robert Oweniin, johon he pitivät yhteyttä tämän kuolemaan saakka. Edes Robert Owenin kääntyminen 83-vuotiaana vuonna 1854 spritualismiin¹¹⁰ ei heikentänyt pitkään jatkunutta ystävyyttä. Vain pari vuotta ennen Owenin kuolemaa vuonna 1856 Roset vierailivat tämän luona Englannissa. Ernestine Rose kuvasi matkakirjeessään kohtaamista lämpimästi, vaikka siihen sisältyi kummankin osapuolen osalta yritys kääntää toinen: ”Hän suhtautuu spiritualismiin samalla vilpittömyydellä ja innolla kuin hänen rehellinen ja lämmin luontonsa suhtautuu kaikkeen, minkä hän uskoo olevan hyvää ja totta. On sanomattakin selvää, että hänen yrityksensä kääntää minut siihen, ja minun yritykseni kääntää hänet pois siitä, olivat täsmälleen yhtä onnistuneita.”¹¹¹

¹⁰⁹ d’Héricourt (1856) 2003, 194. Mitään tarkempaa selitystä tälle päätökselle ei Rose antanut. Mikään ei kuitenkaan viittaa, että päätös olisi johtunut välirikosta yhteisön muiden jäsenien kanssa, sillä Rose miehensä kanssa jatkoi oweniittiyhteisöjen tukemista muilla tavoin. Matkakirjeistä päätellen Roset esimerkiksi saattoivat toimia Yhdysvalloissa owenismikirjallisuuden vastaanottajina ja eteenpäin välittäjinä. Ks. Letter to Robert Owen 1844, MoH 65–67; Letter to Robert Owen 1845, MoH 68.

¹¹⁰ Spiritualismi on uskonnollinen liike, joka sai alkunsa 1840-luvulla ja saavutti suosiota seuraavilla vuosikymmenillä. Spiritualismin ytimessä on usko siihen, että kuolleiden henget voivat kommunikoida elävien kanssa. Monet naisoikeusliikkeen tukijat ja abolitionistit olivat kiinnostuneita spiritualismista. Ks. esim. Braude 1989.

¹¹¹ ”On Spiritualism he is as earnest and enthusiastic as his truthful and warm nature has ever been on any subject that he believed to be good and true. It is needless to say, that his endeavors to convince me into it, and mine to convince him out of it, met with equal success.” Travel Letter No. 2: Visiting Robert Owen 6.7.1856, MoH 211–213. Rose piti myös Owenin elämää kunnioittavan puheen vuonna 1853 New Yorkissa järjestetyssä vapaa-ajattelijayhteisön ja Owenin syntymäpäivän kunniaksi vietetyssä juhlassa. Owenia hän kunnioitti muun muassa nimityksillä ”world’s greatest and purest philanthropist” ja ”a benefactor of the race”. Ks. Speech at Robert Owen’s Birthday Celebration 13.5.1853, MoH 131–134.

Roset asettuivat heti saapumisensa jälkeen asumaan New Yorkiin alueelle, jossa asui myös muita vapaa-ajattelijoita. He avasivat vuoden sisällä saapumisestaan pienen kaupan, jonka yläkerrassa he asuivat monien muiden New Yorkin asukkaiden tapaan kalustetussa huoneessa vuokralla ja nauttivat ateriansa vuokraemäntänsä tarjoamina. Kaupassa William korjasi kelloja ja koruja, kun Ernestine taas hyödynsi Euroopassa oppimiaan taitoja ja valmisti hajusteita asuntoihin.¹¹² Ei kuitenkaan kestänyt kauaa ennen kuin Roset löysivät leipätyönsä rinnalle harrastuksia samanmielisten parissa: pariskunta alkoi käydä *The United States Moral and Philosophical Society* viikottaisissa kokoontumisissa Tammany Hallissa monien muiden New Yorkin vapaa-ajattelijoiden kanssa. Suuren maahanmuuttobuumien aikana 1820–1860-luvuilla syntyi lukuisia erilaisia vapaaehtoisjärjestöjä niin sekulaarilta kuin uskonnolliseltakin pohjalta vahvistamaan maan uusien asukkaiden välisiä siteitä.¹¹³

Kokoontumisissa puhuneisiin vapaa-ajattelijoihin lukeutuivat esimerkiksi aktiivinen luennoitsija ja kirjoittaja Benjamin Offen, lehtimies Gilbert Vale ja toisinaan myös skottisyntyinen Frances "Fanny" Wright (1795–1852), joka Carol A. Kolmertenin mukaan erityisesti teki suuren vaikutuksen Roseen.¹¹⁴ Rosen tapaan owenismiin ajattelunsa perustanut Wright oli ensimmäinen nainen, joka puhui ja esiintyi julkisesti sekä miehille että naisille ja ajoi naisten tasa-arvoa Yhdysvalloissa jo 1820-luvulla. Hän oli aikansa radikaali myös monella muulla tapaa: hän muun muassa piti kirkkoja edistyksen esteenä ja kehotti omistamaan kirkkorakennukset mieluummin tieteelle.¹¹⁵ Roselle valtaväestössä pahennusta herättänyt Wright oli julkisissa puheissa esikuva ja sankari, johon hän viittasi usein.¹¹⁶ Yksityisessä kirjeessä Robert Owenille joulukuussa 1844 Rose tosin ilmaisi myös muunlaisia näkemyksiä, jotka ovat hämmentävän ristiriitaisia Rosen Wrightia kohtaan osoittaman julkisen ihailun kanssa. Kirjeessä Rose kuvasi Wrightia vähemmän mairittelevasti sanoin "erittäin kirjanoppinut mutta hyvin pikkusieluinen nainen."¹¹⁷ Tätä yhtä yksityistä kirjettä ja puheissa esiintyviä mainintoja

¹¹² Kolmerten 1999, 3.

¹¹³ Ks. maahanmuuton vaikutuksesta Yhdysvaltain historiaan Gabaccia 2002.

¹¹⁴ Kolmerten 1999, 33–35.

¹¹⁵ Wright toteutti itse omia oppejaan ja osti kirkon New Yorkista. Entinen kirkko sai nimen "Hall of Science" (Gaylor 2007, 829). Ks. Wrightista myös Kolmerten 2007, 834–835.

¹¹⁶ Ks. esim. Speech at the Tenth National Woman's Rights Convention: Political Activism and Woman's Rights 10.5.1860, MoH 260–265.

¹¹⁷ "--she is a woman of a good deal of book learning but of very small mind." Letter to Robert Owen 1844, MoH 65–67. Doress-Worters selittää Rosen sanoja sillä, että Rose halusi osoittaa tukensa Robert

lukuunottamatta muuta aineistoa Rosen ja Wrightin mahdollisista kohtaamisista ei ole säilynyt, vaikka molemmat puhuivat samoissa kokoontumisissa.¹¹⁸

Vapaa-ajattelijat, joihin Roset liittyivät, olivat aloittaneet aktiivisen toimintansa 1820-luvulla. Jo aiemmin New Yorkissa ja Yhdysvalloissa ylipäätään oli toki ollut vapaa-ajattelijoiden yhdistyksiä ja julkista uskontokritiikkiä,¹¹⁹ mutta aktiivisuus virisi uuteen nousuun erityisesti englantilaisten vapaa-ajattelijamaahanmuuttajien Uuteen maailmaan muuttamisen mukana.¹²⁰ 1800-luvun alun vapaa-ajattelun voikin sanoa muiden ajan reformiliikkeiden tapaan olleen transatlanttinen, länsimaisen maailman kattanut ilmiö ja verkosto, jonka synty voidaan nähdä osana laajempaa ei vain Yhdysvalloissa tapahtunutta kansalaisyhteiskunnan syntyä, yhteisön näkemistä poliittisena muutosvoimana¹²¹, 1800-luvun aikana. Yksi esimerkki transatlanttisuudesta on se, että tärkeimpänä esikuvanaan 1800-luvun alun amerikkalaiset vapaa-ajattelijat pitivät englantilaisen Yhdysvaltain perustajaisä Thomas Painen (1737–1809) deismiin pohjaavia ajatuksia, joita hän esitti esimerkiksi teoksessaan *Age of Reason* (1795). Thomas Painea syytettiin teoksen johdosta ateismista ja hän on jäänyt yhdeksi vähiten tunnetuista Yhdysvaltain perustajaisista, vaikka vielä ennen teoksen julkaisua vallankumouksen aikoihin hän oli juhlittu sankari ja hänen teoksensa *Common Sense* (1776) oli merkittävimpiä 1770-luvulla ilmestyneitä kirjoja.¹²² Esimerkiksi Theodore “Teddy” Roosevelt kutsui Painea nimellä ”likainen pikku ateisti”.¹²³

Owenille, joka oli kirjeen aikoihin huonoissa väleissä Wrightin kanssa. Ks. Doress-Worters 2008, 65. Uskoakseni on mahdollista, että vaikka Rose jatkoi monia yhteisiä mielipiteitä Wrightin kanssa ja osoitti Wrightille julkisuudessa arvostuksensa näiden asioiden tiimoilta, hän ei henkilökohtaisesti aina tullut toimeen Wrightin kanssa, sillä esimerkiksi vapaan rakkauden suhteen heidän mielipiteensä erosivat rajusti. Wright myös esimerkiksi kohahdutti pukeutumalla housuihin, mutta Rose jatkoi nuoremasta iästään huolimattaan pukeutumista vanhanmallisiin asuihin – ehkä hän koki, vaikka ei yleensä tehnyt kompromisseja, että Wright veti liikaa negatiivista huomiota toissijaisilla asioilla.

¹¹⁸ Frances Wright on kokenut amerikkalaisen historiantutkimuksen kentällä Rosen kohtalon: merkittävästä panoksestaan huolimatta hänet on usein unohdettu naisoikeusliikkeen historioista. Viime aikoina myös hänet on kuitenkin nostettu ansaitusti esiin. Hänestä ovat kirjoittaneet esimerkiksi Lori Ginzberg ja Celia Morris Eckhardt.

¹¹⁹ Vapaa-ajattelun historia, Susan Jacobyn sanoin vallankumouksellinen sekularismi, sijoittui ennen 1800-lukua suurimmilta osin Etelävaltioihin. Vasta 1800-luvulle tultaessa painopiste siirtyi Pohjoiseen. Ks. Jacoby 2004, 66–67.

¹²⁰ Wilenz 2004, 154.

¹²¹ Salmi 2002, 65.

¹²² Ks. Cady 2010, 237–238. Teoksessa *Common Sense* Paine argumentoi Yhdysvaltain itsenäisyyden puolesta.

¹²³ Cady 2010, 237. Theodore Roosevelt tosin kirjoitti myöhemmin, että hänen olisi pitänyt käyttää sanaa ”deisti” ateistin sijaan. Ks. Ruddy 2010, 32–33.

Toinen merkittävä deisti Elihu Palmer puolestaan julkaisi kahta järjen voimaa julistavaa lehteä, *Temple of Reason* ja *Prospect, or View of the Moral World*, jo 1800-luvun alkuvuosina. Palmerin ja Painen kuolemien jälkeen vapaa-ajattelijoiden julkaisutoiminta hetkellisesti hiljeni. Hiljaiselon jälkeen toiminta heräsi henkiin 1820-luvulla ja sai myös uudenlaisia muotoja vedotessaan tällä kertaa paitsi koulutettuun eliittiin myös työväkeen. Vuosikymmenen aikana alettiin New Yorkissa viettää Thomas Painen vuosittaisia syntymäpäiväjuhlia hänen muistonsa kunnioittamiseksi ja vapaa-ajattelun edistämiseksi. New Yorkista tuli pian vapaa-ajattelijoiden keskuspaikka, mutta Painen kunniaksi vietetty juhla levisi myös muihin osavaltioihin. Juhliin kuuluivat tanssin ja ruokailun lisäksi kantaaottavat puheet.¹²⁴

Vapaa-ajattelijat alkoivat pian myös julkaista uudelleen lehtiä, joista merkittävimpiä New Yorkin vapaa-ajattelijoiden oli alkunsa vuonna 1825 saanut *New Harmony Gazette*, joka myöhemmin tunnettiin nimellä *Free Enquirer*. Jälkimmäisellä nimellä lehti ilmestyi vuoteen 1835 asti. Lehteä toimitti Robert Dale Owen, Robert Owenin poika, yhdessä Frances Wrightin kanssa.¹²⁵ Muita tärkeitä lehtiä vapaa-ajattelijoiden olivat Bostonin vuonna 1831 aloittanut viikoittain ilmestynyt *Boston Investigator*, jonka julkaisijaa Abner Kneelandia syytettiin useaan otteeseen jumalanpilkasta, sekä Gilbert Valen toimittama New Yorkin vapaa-ajattelijoiden oma julkaisu *Beacon* (1836–1846).¹²⁶ Vapaa-ajattelijoiden lehdet olivat Rosen tärkeimpiä julkaisukanavia, sillä hänen uskontokritiikillä sävytetyt kannanottonsa olivat vain harvoin tervetulleita valtaviiran lehtiin. *Beacon* on ensimmäinen lehti, josta löytyy maininta Rosen elämästä Yhdysvalloissa. Kolmerten mainitsee, että Roseen viitattiin ihailevaan sävyyn Tammany Hallin kokoontumisen kuvauksessa jo kesäkuussa 1837 – vain vuosi Yhdysvaltoihin saapumisen jälkeen. Häntä kuvattiin ”huomattavan oppineeksi” ja näkemyksiltään valistuneeksi ja liberaaliksi puolalaiseksi naiseksi.¹²⁷

¹²⁴ Flynn 2007, 784; Jacoby 2004, 64. Samoja poliittisia aatteita ja arvoja edustaneita kuolleita muistettiin laajemminkin 1800-luvun Yhdysvalloissa. Jacksonialaiset demokraatit juhlivat esimerkiksi Thomas Jeffersonia.

¹²⁵ Kolmerten 1999, 26-27.

¹²⁶ Flynn 2007, 784.

¹²⁷ Kolmerten 1999, 34. Saman vuoden kesänä Rose otti osaa myös Society for Moral Philanthropists -seuran järjestämiin viikottaisiin kokoontumisiin, joissa hän väitteli kenen tahansa tähän ryhtyvän kanssa. Ks. Conrad 1993, 354.

Beaconista ei kuitenkaan tullut Rosen luottolehteä, vaikka kyseessä oli hänen kotikaupunkinsa oma vapaa-ajattelijoiden julkaisu. Tämä johtuu nähdäkseni siitä, että *Boston Investigatoriin* verrattuna *Beacon* oli maltillisempi, vaikkakin ”liberaaliksi” itsensä määrittävä lehti,¹²⁸ eikä sopinut Rosen kaltaisen radikaalin ateistin äänitorveksi. *Boston Investigator* julkaisi myös naisten oikeuksiin liittyviä kirjoituksia ja siitä tuli yksi Rosen tärkeimpiä julkaisukanavia. Rosen julkaisutavaksi muodostui kirjoittaa erikseen *Boston Investigatorille* tarkoitettuja kirjeitä ja liittää näiden kirjeiden mukaan muiden lehtien hylkäämät tekstit.¹²⁹ Vapaa-ajattelijoiden erilaisten julkaisujen suuri määrä ja täten Rosen mahdollisuus valita omalle agendalleen sopiva äänitorvi kertoo 1700- ja 1800-luvuilla tapahtuneesta printtivallankumouksesta, joka näkyi myös esimerkiksi abolitionistien ja naisoikeusliikkeen toiminnassa. Julkaisujen valtaisa kasvu toi uusia mahdollisuuksia ryhmille, joiden ei ollut aiemmin ollut mahdollista saada ääntään kuuluviin ja levitti tietoa myös lukevan keskiluokan keskuuteen.¹³⁰

Huolimatta useista julkaisuistaan ja kasvavasta suosioistaan vapaa-ajattelijat olivat kuitenkin poikkeuksia yhteiskunnassa, joka kävi samaan aikaan läpi kulttuurista ja uskonnollista itsenäistymistä Euroopan perinteistä. 1700-luvun loppupuolella Yhdysvalloissa alkoi niin sanottu toinen suuri herätys (*The Second Great Awakening*), joka muutti Amerikan uskonnollista kenttää, ja vuosina 1830–1848 syntyi useita uusia kristillispohjaisia liikkeitä, joissa korostui (post)millennialismi eli ajatus siitä, että Raamatun profetiat olivat toteutumassa pian. Amerikkalaisena mausteena uudet evankelikaaliset protestantit uskoivat myös, että Yhdysvallat tulisi näyttelemään tässä ilmestyskirjaa kirjaimellisesti noudattavassa näytöksessä erityistä roolia. Uudet liikkeet toivat uutta väriä uskonnon kentälle, mutta huolimatta tiettyjen kristinuskon periaatteiden kyseenalaistamisesta liittyen esimerkiksi naisen asemaan valtavirtauskonto muuttui jopa konservatiivisemmaksi ja määräsi edelleen naisen paikaksi yksityisen piirin, kodin. Uskonto siis eli ja hengitti vahvasti ja vapaa-ajattelijoihin suhtauduttiin julkisuudessa epäillen – erityisesti vapaa-ajattelijanaisiin.¹³¹

¹²⁸ Lehtien päätoimittajat piikittelivät usein toisiaan. Ks. Kolmerten 1999, 32.

¹²⁹ Doress-Worters 2008, 14.

¹³⁰ Ks. Yhdysvaltain julkisen keskustelukulttuurin 1800-luvun kehityksestä ja reformiliikkeistä Garvey 2006.

¹³¹ Tyypillisesti vapaa-ajattelijoina syytettiin ateismista ja kutsuttiin nimellä ’infidel’. Termi herätti valtaväestössä vastenmielisyyttä eivätkä kaikki ateistitkaan pitäneet siitä, mutta Rose oli ylpeästi ’infidel’, koska hän samaisti termin sosiaalisia uudistuksia ajaviin aktivisteihin, joihin hän ilolla kuului.

Rose sai ensimmäisen kosketuksen julkisen tilan sukupuolittuneisuuteen osallistuessaan vuonna 1837 Broadway Tabernaclessa järjestetylle julkiselle luennolle, jonka aiheena oli koulutus. Yksi puhujista, pastori Robert Breckenridge, kuitenkin eksyi aiheesta ja alkoi arvostella vapaa-ajatteliijoita. Kun tuli tauon aika, Rose pyysi lupaa esittää pastorille kysymyksen, mutta sai kieltävän vastauksen ja yleisöltä hyökkäviä huutoja ja loukkauksia, joihin hän vastasi myöhemmin kuulijoille tutuksi tulleella rauhallisuudellaan: "-- 'vaikka säälin teidän rappiotanne ja tietämättömyyttänne, ei teidän moukkamaisuutenne pelota minua' --." ¹³² Jo tämä varhain sattunut tapahtuma, jossa Rose osoitti paitsi rohkeutta myös tietyissä määrin itsevarmuudesta kumpuavaa kohteliasta röyhkeyttä, valaisee syitä siihen, miksi Rosesta tuli toisaalta monien aikaistensa vihaama ja toisaalta lukuisten kollegoidensa ihailema hahmo.

Tällaisia muutamia mainintoja ja tapauksia lukuunottamatta Ernestine Rosen ja hänen miehensä ensimmäisistä vuosista ei Yhdysvalloissa tiedetä paljoakaan. He jatkoivat kaupan pitoa, mutta muuttivat silloin tällöin kauppoineen uuteen osoitteeseen. Carol A. Kolmerten arvelee, että Rosen hiljaiselo julkisuudessa vuosina 1839–1842 johtuu siitä, että hän noina vuosina olisi synnyttänyt kaksi lasta. ¹³³ Arvelunsa hän perustaa Jenny d’Héricourtin tekstiin, jossa tämä mainitsee Rosen menettäneen kaksi lasta näiden ollessa vasta hyvin nuoria. ¹³⁴ Huolimatta d’Héricourtin tekstin intiimistä luonteesta tai oikeastaan juuri siitä johtuen en näe syytä, kuten ei Kolmertenkaan, miksei asia pitäisi paikkaansa, vaikka siitä ei löydy mainintoja mistään muualta. On varsin ymmärrettävää, miksei Rose, joka pyrki pitämään poliittiset tavoitteensa ensisijaisena ja häivyttämään oman persoonansa julkisuudesta, olisi kertonut asiasta kenellekään muulle kuin vapaa-ajattelijaystävänsä vaimolle, joka vieläpä ystävästensä tapaamisen aikaan toimi kättilönä ja varmasti tiesi lapsen menettämisen tuskan. Tämä myös selittäisi loogisesti väsymättömänä julkisena puhujana tunnetun Rosen muutaman vuoden vaikenemisen. Varmuutta asiaan ei kuitenkaan voida saada, sillä New Yorkin kaupungin arkistoistakaan ei löydy sopivia tietoja arvelun tueksi. ¹³⁵

Rose jopa yritti saada muut ateistit omaksumaan termin sisäiseen käyttöön. Ks. Conrad 1993, 354; Kolmerten 1999, 55.

¹³² "--'while I pity your degeneration and ignorance, I am not to be intimidated by your brutality' --." *Beacon* 23.12.1837, sit. Kolmerten 1999, 35–36.

¹³³ Kolmerten 1999, 38.

¹³⁴ d’Héricourt (1856) 2003, 197.

¹³⁵ Kolmerten 1999, 38.

Hiljaiselon jälkeen Rose jatkoi puhetaitojensa kehittämistä vapaaajattelijoiden yhteisössä. Esiintymistaidon kehittäminen ei ollut toissijaista, sillä julkiset esiintymisareenat eivät olleet vain väittelyitä, joissa argumentti ottaa mittaa argumentista, vaan keskustelutilaisuudet saivat speaktaakkelin kaltaisia muotoja, joissa tärkeää oli myös osata esittää asiansa mukaansatempaavasti ja tehokkaasti, voittaa yleisö puolelleen.¹³⁶ Rosesta kehittyikin mestari juuri tässä, mikä sai lehdet kutsumaan häntä nimellä ”esiintymislavojen kuningatar” (*Queen of the Platform*). Vapaaajattelijoiden julkaisuissa Rosen ja hänen aviomiehensä nimet näkyivät silloin tällöin esimerkiksi mainintana siitä, että Ernestine oli oppinut englantia nopeasti tai keräsi lahjoituksia vapaaajattelijoiden toimintaa varten. Sekä Ernestine että William pitivät myös maljapuheita Thomas Painen muistojuhlilla – osan maljapuheista he saattoivat tavanmukaisesti laulaa. *Boston Investigatorin* raportissa vuoden 1840 muistojuhlilta mainitaan, että Rose piti muistojuhlassa myös spontaanin puheen. Puheen sisällöstä ei mainita mitään. Maljapuheet sen sijaan on tallennettu lehden sivuille ja niissä Rose puhui menneiden ja nykyisten aktivistien saavutusten muistamisen ja kunnioittamisen tärkeydestä, erityisesti muistaen Robert Owenia. Hän puhui vahvasti myös edistyksen marssin puolesta: ”Edistyksen marssi menneessä ja nykyisyydessä – Nähkööt kaikki sen todistuksena siitä, että sen täytyy yhä jatkua, ja oppikoot kuinka valita hyvyys ja välttää pahuutta tulevaisuudessa.”¹³⁷

Doress-Worters on huomauttanut, että Rosen (ja samaisilla juhlilla puhuneiden toisten naisten) maljapuheet Thomas Painen muistojuhlilla vuonna 1840 olivat merkkitapahtuma: tätä ennen juhlien esiintymislava oli ollut vain miesten käytössä ja naiset olivat osallistuneet juhlaan vasta tanssin alkaessa.¹³⁸ Fanny Wrightista kirjoittanut Lori D. Ginzberg on erityisesti tehnyt huomioita tästä vapaaajattelijoiden yhteisön sukupuolikulttuurista: vaikka lähtökohtaisesti liike kannatti naisille laajempia oikeuksia ja piti naista kykenevänä enempiin kuin hänellä oli amerikkalaisessa yhteiskunnassa mahdollisuuksia, liikkeen julkaisuista paistavat läpi kritisoitavien kirkonmiesten tekstejä hallinneet käsitykset järjestä miehen ja tunteesta,

¹³⁶ Taylor 1984, 141.

¹³⁷ ”The march of improvement in the past and present – May all see in it a proof that it must still progress, and learn how to choose the good and to avoid the evil in the future.” Celebration of Paine’s Birthday in New York, *Boston Investigator* 29.1.1840, MoH 59–61.

¹³⁸ Doress-Worters 2008, 16–17.

johon uskonto oli vahvassa kytköksessä, naisen alueena.¹³⁹ Rosen nousu ateistinaisena maskuliinisuuden hallitsemmalle uskonnottomalle areenalle ei tämän vuoksi ollut itsestäänselvyys. Vapaa-ajattelijoiden ambivalentti suhtautuminen sukupuoleen saattoi nähdäkseni vaikuttaa myös siihen, että Rose ei uransa alkuaikoina 1840-luvulla ottanut naiskysymystä keskeiseen rooliin vapaa-ajatteliijoille pitämissään puheissa, vaikka hän oli jo 1830-luvulla alkanut toimia naisten oikeuksien puolesta. Vasta itsenäisen naisoikeusliikkeen synnyn myötä naiskysymys näkyi Rosen ajattelun keskiössä myös vapaa-ajattelijoiden areenoilla. Doress-Worters on arvellut, että Rosen saama julkisuus erinomaisena puhujana naisoikeusliikkeen kautta 1850-luvun alkupuolella vapautti hänen asemaansa vapaa-ajattelijoiden liikkeessä: vuonna 1853 Rose, julkisuutensa huipulla, valittiin peräti muistojuhlan puheenjohtajaksi, mikä vahvisti naiskysymyksen merkitystä vapaa-ajattelijoiden agendassa.¹⁴⁰ Pohdin sukupuolen merkitystä 1800-luvun Yhdysvalloissa ja naisoikeusliikkeen syntyä seuraavassa pääluvussa. Seuraavaksi tarkastelen tarkemmin Rosen uskontokritiikkiä, josta hänen ihmisoikeuskäsityksensä kumpusivat. Luvun lopuksi pohdin Rosen suhdetta orjuuden vastaiseen liikkeeseen.

3.2 Uskonnottomuuden puolustuspuhe

Kuten mainitsen johdannossa, kaikki 1800-luvun Yhdysvalloissa vaikuttaneet vapaa-ajattelijat eivät suinkaan olleet Rosen tapaan uskontovastaisia, materialistisia, eksplisiittisiä ateisteja. Vapaa-ajattelijoiden joukkoon mahtui erityisesti alkuaikoina myös esimerkiksi paljon deistejä ja agnostikkoja. Se, mikä yhdisti kaikkia vapaa-ajatteliijoita, oli yhteinen usko siihen, että yhteiskunnan määräysten ja lakien tulisi nojata ihmisjärkeen, ei uskoon. Taustalla vapaa-ajattelijoiden ajatuksissa oli valistusfilosofia. Esimerkiksi valistusfilosofeista John Lockella usko oli mahdollinen, mutta se syntyi järjen, ei ilmestyksen (tai ilmoituksen), kautta. Tämä ”revealed religion” oli myös vapaa-ajattelijoiden pahin vihollinen. Vapaa-ajattelijoiden

¹³⁹ Ginzberg 1994, 213–214. Yhdysvaltain kulttuurin sukupuolittuneisuutta 1800-luvulla tarkastelen lähemmin luvussa 4, joka keskittyy naisoikeusliikkeeseen.

¹⁴⁰ Doress-Worters 2008, 16–17.

voidaankin sanoa olleen ennen kaikkea sekularistinen liike, joka määritteli uskonnon yksityisen alueen asiaksi, jolla ei ollut tekemistä valtion alueella.

Vapaa-ajatteliijoille Yhdysvaltain itsenäisyysjulistus oli sekularismia ylistävä dokumentti, jota tuli suojella ja jonka viestiä valtion ja uskonnon pitämisestä erillään tuli puolustaa.¹⁴¹ Tämän täytyi näyttäytyä entistä ajankohtaisempaan tehtävänä aikana, jolloin toinen suuri herätys toi uskontoa entistä enemmän poliittisille areenoille. Vapaa-ajattelijoiden määrän kasvu samanaikaisesti toisen suuren herätyksen kanssa on esimerkki Yhdysvaltain historiassa näkyvästä toistuvasta liikkeestä: sekularismin suosion kasvaessa nousee myös fundamentalististen liikkeiden määrä.¹⁴² Toisaalta vapaa-ajattelijoiden ajatuksissa ja toisen suuren herätyksen synnyttämässä virtauksissa voidaan mielestäni nähdä myös jotain samanlaista: useissa 1800-luvun uusissa uskonnollisissa liikkeissä korostui perfektionismi – usko siihen, että ihminen voisi saavuttaa täydellistymisen jo tässä elämässä – minkä vuoksi liikkeet perustivat muusta yhteiskunnasta erillisiä yhteisöjä, joissa niiden jäsenet vaalivat tätä mahdollisuutta ja pyrkivät pääsemään Jumalan luo tämänpuoleisessa elämässään. Myös vapaa-ajattelijat uskoivat ihmisen kykyihin luoda tähän maailmaan järkensä avulla yhteiskunta, jossa jokainen yksilö voisi elää vapaana ja saavuttaa onnen. Amerikkalaisen uskonottomuuden historiasta kirjoittanut James Turner on myös huomauttanut, että suuren herätyksen elvyttämä evankelikalismi imi itseensä vaikutteita samasta pohjasta kuin vapaa-ajattelijat: valistuksen moralismista.¹⁴³

Rosen muotoilemana vapaa-ajattelu sai eksplisiittisen ateismin muodon. Yhtenä merkittävimpänä Rosen uskontokriittisenä puheena, joka sisältää monia hänen muissa puheissaan esiinnostamia аспекteja, voidaan pitää hänen avointa puolustuspuhettaan ateismin puolesta, *The Defence of Atheism*, jonka hän piti ollessaan luentokiertueella Bostonissa Mercantile Hallissa huhtikuun 10. päivänä vuonna 1861.¹⁴⁴ Puhe on siitä poikkeuksellinen, että Rose jatkoi sen työstämistä esityksen jälkeen kirjalliseksi versioksi. Puhe julkaistiin pamflettimuodossa kuitenkin

¹⁴¹ Monessa osavaltiossa uskonnollinen vakaumus vaikutti esimerkiksi siihen, kuka pystyi ottamaan vastaan julkisen viran. Se, miten ja mikä uskonnollinen vakaumus vaikutti, vaihteli osavaltiosta riippuen erityisesti juutalaisten ja katolisten kohdalla. Jacoby 2004, 25–26.

¹⁴² Jacoby 2004, 7.

¹⁴³ Turner 1985, 82–83. Myös owenismissa korostui tämä milleniaarinen perfektionismi, jonka tavoitteena oli owenismin oppien mukainen sekulaari paratiisi. Wilenz 2004, 163.

¹⁴⁴ Kolmerten 1999, 228.

vasta vuonna 1889.¹⁴⁵ Perehtyneisyyttä, josta on varmasti kiittäminen Rosen taustasta johtuvaa vain harvoin tytölle saatavilla ollutta tietämystä juutalaisuuden perusteista, osoittava puhe eteni systemaattisesti osoittaen yksi kerrallaan tyypillisten Jumalan olemassaolon perustana käytettyjen argumenttien ongelmallisuuden. Puhe on täynnä Rosen retoriikalle tyypillistä sarkasmia – huumori oli yleisesti vapaa-ajattelijoiden suosituin ase uskonnon kritisoimiseen. Yhdistämällä huumoria laajaan tietämykseensä erityisesti Vanhasta Testamentista, mutta myös Uudesta, Rose pyrki osoittamaan yleisölleen niin uskonnon mahdottomuuden ja sisäisen epäloogisuuden kuin laajemmalle ulottuvan haitallisuuden. Rose yhdistikin uskontokritiikissään näin usein kaksi erilaista linjaa muodostavaa uskontokritiikin puolta: tiedollisen ja yhteiskuntapoliittisen puolen, joskin jälkimmäisen vielä eri tavoin kuin 1800-luvun lopun tunnetummat nimet, kuten Karl Marx.¹⁴⁶ Stephen LeDrew on tiedollisen ja yhteiskuntapoliittisen lähestymistavan sijaan puhunut 1800-luvulla tapahtuneesta jakautumisesta tieteelliseen ja humanistiseen ateismiin.¹⁴⁷

Tiedollisena perusteluna Rose esitti, että uskonto, josta hän käytti toistuvasti myös nimeä taikausko (*superstition*), ei ollut yhteensovittavissa järjen – tieteen saavutusten ja logiikan – kanssa. Rose pyrki osoittamaan tämän etsimällä positivistisesti modernin tieteen – luonnontieteiden, matematiikan, kemian, astronomian, geologian – kentältä todisteita jumalasta, mutta turhaan: hän totesi, että ”aineellinen maailmankaikkeus” (*The Universe of Matter*) ei yksinkertaisesti anna meille mitään todisteita hänen olemassaolostaan. Parempaan lopputulokseen hän ei päätenyt myöskään kääntyessään jumalasta kirjoitetun tekstien ja kirjallisuuden (*The Universe of Mind*) puoleen. Rosen mukaan nämä kirjat todistivat ainoastaan sen, että Jumala ei luonut ihmistä Genesisin ilmaisun mukaisesti omaksi kuvakseen vaan päinvastoin:

¹⁴⁵ Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997. Käytän kahta versiota puheesta rinnakkain: Doress-Wortersin toimittamana puhetta on lyhennetty huomattavasti alkuperäisestä, joten hyödynnän myös Annie Laurie Gaylorin teoksessa julkaistua täysmittaista versiota.

¹⁴⁶ Ks. yleisesti ateistisen uskontokritiikin perusteista esim. Taira 2008, 60–62.

¹⁴⁷ LeDrewn näkemyksen mukaan ateismin historian merkittävimmät tapahtumat sijoittuivat 1800-luvun lopulle: selkeimmin Darwinin *Origin of the Species* (1859) muutti ateismin pelkästä uskontokritiikistä omaksi ideologiseksi järjestelmäkseen, tieteelliseksi ateismiksi, joka nojasi evoluutioteoriaan – tämä poisti 1700-luvun valistusajattelijoiden erityisesti kohtaamaan ”suunnittelun ongelman”, joka johti deismin kukoistukseen. Myöhemmin ja osin samanaikaisesti Feuerbachin, Marxin, Freudin ja Nietzschen ajatuksissa taas korostuivat uskonnon aiheuttamat haitat yhteiskunnassa, mikä LeDrew’n jaossa merkitsee siirtymää kohti humanistista ateismia. LeDrew 2012, passim.

Ihminen, kaikkina aikoina, on tehnyt Jumalan omaksi kuvakseen -- karkeaksi tai hienoksi; julmaksi ja kostonhimoiseksi, tai hyväntahtoiseksi ja anteliaaksi; leppymättömäksi tyranniksi, tai helläksi ja rakastavaksi isäksi; se oli silti hänen oman mielensä tuotos – hänen oma kuvansa.¹⁴⁸

Rose otti kantaa myös kosmologiseen ja teleologiseen todistuksiin. Kosmologinen todistus pitää Jumalaa olemassaolevana, koska kaikella on syynsä, jolloin on oltava loputtomien syiden kehässä myös ensimmäinen syy ja tuo syy on Jumala. Rose totesi koko päättelyketjun olevan epäpätevä: emme voi olettaa Jumalan olevan ensimmäinen syy juuri sen vuoksi, että kaikella on oltava syynsä, myös Jumalalla. Teleologisessa todistuksessa perustellaan Jumalan olemassaoloa luomakunnan täydellisyydellä: jokaisella olennolla ja asialla on tarkoituksena, minkä vuoksi kaiken takana on pakko olla suunnittelija.¹⁴⁹ Rosen teleologisen argumentin tarkasta analyysistä paljastuu, että hän oli hyvin perehtynyt aiheeseen: hän viittasi esimerkiksi suoraan englantilaisen teologin William Paleyn (1743–1805) teoksessa *Natural Theology* (1802) esittämään kelloseppävertaukseen.¹⁵⁰ Kelloseppävertauksessa kelloa käytetään esimerkkinä objektista, jonka tiedämme välittömästi olevan suunniteltu: jos näemme kellon ruohikossa, tiedämme, että joku on sen suunnitellut ja siihen asettanut. Luomakunnan ihmeelliset asiat ja olennot ovat kellon kaltaisia, mutta kellon mekaniikkaa paljon monimutkaisempia: tiedämme tämän vuoksi, että niitä ei ole luonut ihminen, vaan Jumala. Esimerkkinä erityisen monimutkaisesta asiasta Paley mainitsi silmän, jota hän nimitti jopa ”parannuskeinoksi ateismiin”.¹⁵¹ Rose ei kuitenkaan vakuuttunut Paleyn argumentista, vaan käänsi sen osoittaman merkityksen sarkasmillaan pääläelleen, todistuksena siitä, että Jumalaa ei ole:

Kyllä; kellossa näkyy suunnitelma, eikä kelloseppä jättänyt meitä epävarmoiksi siitä --. Kelloseppä ei vain lyönyt kelloon suunnittelunsa leimaa, vaan neuvoo miten se vedetään kun se pysähtyy; miten koneisto

¹⁴⁸ “Man, in all ages, made his God in his own image -- whether coarse or refined; cruel and vindictive, or kind and generous; an implacable tyrant, or a gentle and loving father; it still was the emanation of his own mind – the picture of himself.” Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

¹⁴⁹ Nykypäivänä tämä ajattelu on saanut uuden elämän tieteellä ryyditettynä niin sanottuna älykkäänä suunnitteluna (*Intelligent Design*), joka muuttui liikkeeksi 1980-luvulla. Ks. älykkään suunnittelun vaikutuksesta Yhdysvalloissa Scott 1997.

¹⁵⁰ Kelloseppävertauksen juuret ovat jo antiikin Roomassa Ciceron teksteissä, mutta erityisen suosittu analogia oli valistuksen aikana. Analogiasta kirjoitti esimerkiksi Voltaire. Ks. kelloseppävertauksesta esim. Martin 2007, 90.

¹⁵¹ Paley (1809) 2006, 33, elektr. dokumentti.

korjataan kun se hajoaa --. Osoittaako suuri Kelloseppä, kuten häntä kutsutaan, samaa älyä ja voimaa pitäessään, tai opettaessaan muita pitämään, tämän kyseessä olevan mekanismin – ihmisen – aina hyvässä kunnossa?¹⁵²

Roselle uskonto esitti tarjoavansa tietoa asioista, joista järjellä ajateltuna rajallisten olentojen, ihmisten, ei ollut mahdollista saada tietoa. Rose myös haastoi ajatuksen uskonnon luonnollisuudesta ja universaalisuudesta esittämällä, että ateismi oli luonnollista, uskonto ei. Uskonto ei voinut olla luonnollista, koska sitä tarvitsi opettaa toisin kuin ateismia: ”-- jos ihmismieli ei olisi taikauskon arvoitusten ja mielettömyyksiä kierouttama ja hämmentämä, se [ateismi] olisi universaalia”.¹⁵³ Vastaesimerkkejä uskonnon universaalisuudesta Rose löysi aikalaisensa David Livingstonen (1813–1873) Etelä- ja Keski-Afrikan lähetysmatkoilta, joilla Livingstone oli Rosen mukaan tavannut sivistyneitä heimoja ja kansakuntia, joihin ei kuulunut lainkaan uskoa Jumalaan ja joille koko käsitettä oli ylipäättään vaikea välittää. Rose otti kantaa myös uskonnon alkuperään, joka hänen mielestään oli yksinkertaisesti tietämättömyys ja välinpitämättömyys. Kauan sitten elänyt ihminen, ”villi”, joka ei tuntenut luonnonlakeja, päätyi tietämättömyyttään selittämään asioiden syitä, esimerkiksi ukkosta, supranormaalien olentojen avulla – Rosen sanoin ”tietämättömänä kellokoneistosta, päätyi pitämään tikitystä henkiolennon aiheuttamana”.¹⁵⁴ Tästä villiyyden tasosta nousut niin kutsuttu sivistynyt ihminen kuitenkin teki edelleen saman virheen hylätessään järjen ja ottaessaan vastaan uskonnon.

Todistettuaan, miten Jumalasta on mahdotonta löytää todisteita ja miten ylipäättään koko uskonnon luonnollisuus tulisi kyseenalaistaa, Rose siirtyi tarkastelemaan Raamatun, jumalallisen ilmoituksen¹⁵⁵, sisältöä tarkemmin

¹⁵² “Yes; the watch shows design, and the watchmaker did not leave us in the dark on the subject-- The watchmaker not only stamped his design on the watch, but he teaches how to wind it up when run down; how to repair the machinery when out of order-- Does the great Watch-maker, as he is called, show the same intelligence and power in keeping, or teaching others to keep, this contemplated mechanism – man – always in good order?” Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

¹⁵³ “-- were the human mind not perverted and bewildered by the mysteries and follies of superstition, would (atheism) be universal.” Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

¹⁵⁴ “The savage, ignorant of the mechanism of a watch, attributes the ticking to a spirit.” Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

¹⁵⁵ Rose käytti termiä ”Revelation” (ilmoitus, ilmestys). Tällä hän todennäköisesti sai tukea myös deismia kannattavilta vapaa-ajatteliijoilta, joiden kritiikin kohteena ei ollut uskonto yleensä vaan nimenomaisesti ”revealed religion”.

pyrkimyksenään osoittaa ongelmalliset kohdat ja erityisesti kirjan ristiriitaisuus suhteessa kuvattuun kaikkivoipaan ja hyvä Jumalaan, jota uskovat väittivät sen kuvaavan. Haastaessaan Raamatun ”järjen ja totuuden” kokeeseen Rose seurasi argumentoinnillaan Thomas Painen jalanjäljissä. Paine toteaa *Age of Reason* -teoksessaan: ”-- ennen kuin Raamatun voi sanoa todistavan mitään, se itse on osoitettava todeksi; sillä jos Raamattu ei ole totta, tai sen totuus on epävarmaa, sen auktoriteetti katoaa, eikä sitä voi käyttää minkään todisteena.”¹⁵⁶ Paine teki tämän analysoimalla yksityiskohtaisesti Raamatun kertomuksia osoittaen niistä sisäisiä ristiriitoja – hän suoraan kertoi pidättäytyvänsä ulkoisten auktoriteettien käytöstä kritiikissään. Rose kuitenkin otti pelkkien sisäisten ristiriitaisuuksien analysoimien lisäksi avukseen tieteen saavutukset puhuessaan maailman luomisesta ja Jumalasta luojana:

Hänen [Jumalan] ensimmäinen kirjattu tekonsa oli maailman luominen tyhjästä; mutta valitettavasti kemiallisen tieteen paljastus – joka ei perustu kirjoituksiin, vaan todistettaviin faktoihin, toteaa, että tyhjällä ei ole olemusta, ja siten tyhjästä ei voi luoda mitään. Jumalan sana kertoo, että maailma luotiin kuudessa päivässä. Tässä kohtaa geologia astuu esiin ja toteaa, että maan kaikkien kerrostumien muodostumiseen vaadittiin tuhansia aikakausia. Raamattu kertoo, että maa oli litteä ja liikkumaton, ja aurinko kiertää sen ympäri. Kopernikus ja Galileo torjuvat jyrkästi tämän lattean käsityksen, ja osoittavat tähtitieteen keinoin, että maa on pyöreä ja kiertää aurinkoa. Jumalan sana kertoo, että neljäntenä päivänä Jumala loi auringon, kuun ja tähdet. Tähtitiede kutsuu tätä saduksi ja toteaa, että kolmena ensimmäisenä päivänä, ennen kuin suuri soihtu valmistettiin ja ripustettiin taivaiden suureen lyhtyyn, oli varmasti hyvin pimeää.¹⁵⁷

¹⁵⁶ “-- before any thing can be admitted as proved by Bible, the Bible itself must be proved to be true; for if the Bible be not true, or the truth of it be doubtful, it ceases to have authority, and cannot be admitted as proof of any thing.” Paine (1796) 2012, part 1 chapter 2, elektr. dokumentti.

¹⁵⁷ “The first act recorded of him [God] is, that he created the world out of nothing; but unfortunately the revelation of Science-Chemistry – which is based not on written words, but demonstrable facts, says that Nothing has no existence, and therefore out of Nothing, Nothing could be made. Revelation tells us that the world was created in six days. Here Geology steps in and says, that it requires thousands of ages to form the various strata of the earth. The Bible tells us that the earth was flat and stationary, and the sun moves around the earth. Copernicus and Galileo flatly deny this flat assertion, and demonstrate by Astronomy that the earth is spherical, and revolves around the sun. Revelation tells us that on the fourth day God created the sun, moon, and stars. This, Astronomy calls a moon story, and says that the first three days, before the great torchlight was manufactured and suspended in the great lantern above, must have been rather dark.” Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

Huumoria kaihtamatta Rose haki avuksen kemian, geologian ja astronomian auktoriteetin ja toteasi, että Raamatun esittämä versio maailman luomisesta muutamassa päivässä tyhjästä ei yksinkertaisesti voinut pitää nykytietojen valossa paikkaansa. Rosen tapa hyödyntää tiedettä taistelussa ”taikauskoa” vastaan on kiintoisa. Sen taustalla voidaan katsoakseni nähdä kehitys, jonka myötä tiede ja uskonto alettiin käsittää toisistaan erillisiksi elämänalueiksi. Kehityksen juuret ovat lähinnä valistuksessa, mutta Rosen pitäessä ateismin puolustuspuheensa se oli saavuttamassa huippunsa modernin tieteen ja modernin tiedemiehen synnyn myötä. Tuolloin 1800-luvun loppupuolella syntyi omaa päiväämme hallitseva sotametafora, näkemys tieteen ja uskonnon ikuisesta konfliktista, uskonnosta tieteen rajoittajana.¹⁵⁸ Rosen puheessa oli jo selkeitä merkkejä tämän kuvan syntymisestä: ”Jokainen ihmisen edistysaskel osui vasten uskonnon kaksiteräistä miekkaa, jonka ahtaisiin rajoitteisiin hänen piti liian usein alistua, tai marssia eteenpäin etujen, maineen, tai jopa itse elämän kustannuksella.”¹⁵⁹

Purettuaan luomiskertomuksen alun tieteen avulla Rose käänsi katseensa suurimman kritiikin kohteeseensa: ihmisen luomiseen ja lankeemuskertomukseen, käärmeen viettelemään Eevaan ja ihmisen karkotukseen paratiisista, jonka hän katsoi olevan ristiriitainen Jumalan kaikkivoipaisuuden kanssa. Eikö kaikkitietävä Jumala tiennyt, että hänen luomansa käärme houkuttelisi syntiin Eevan, joka vieläpä oli tehty niin heikosta materiaalista kuin Aatamin kylkiluusta? Rose ei löytänyt kysymykseen mielekästä vastausta, joka säilyttäisi Jumalan kaikkitietävyyden, kaikkivoipaisuuden maineen ja hyvyyden: ”Jos hän ei tiennyt, silloin hänen tietonsa oli puutteellista; jos hän tiesi, muttei voinut estää onnettomuutta, silloin hänen voimansa oli puutteellista; jos hän tiesi ja kykeni, muttei toiminut, silloin hänen hyvyytensä oli puutteellista. Valitse mikä tahansa, niin se on muille yhtä tuhoisaa.”¹⁶⁰ Jumala, jonka täydelliseksi

¹⁵⁸ Mahlamäki 2011, 153–155. Mahlamäki korostaa, että ennen 1700-lukua tiede ja uskonto eivät olleet toisistaan erilliset elämänalueet vaan päinvastoin hyvin vahvasti sidoksissa toisiinsa. Hän myös toteaa, että purettaessa konfliktimetaforaa auki käy selväksi, että uskonto tarkoitti useimmiten (katolista) kirkkoa ja tiede lähinnä luonnontieteitä. Ks. uskonnon ja tieteen suhteesta myös Ferngren 2002.

¹⁵⁹ ”Every progressive step of man clashed against the two-edged sword of Religion, to whose narrow restrictions he had but too often to succumb, or march onward at the expense of interest, reputation, and even life itself.” Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

¹⁶⁰ ”If he did not know, then his knowledge was at fault; if he did, but could not prevent that calamity, then his power was at fault; if he knew and could, but would not, then his goodness was at fault. Choose which you please, and it remains alike fatal to the rest.” Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

luoma ihminen osoittautui vialliseksi ja jonka hyväksi julistama maailma osoittautui pahaksi, ei todella voinut olla kaikkivoipa ja hyvä. Näin Rose esitti oman ateistisen tulkintansa klassisesta pahan ongelmasta ja omnipotentin paradoksista.¹⁶¹ Logiikkaan perustuvan argumenttinsa lisäksi Rose otti tuekseen evidentialistiset argumentit: Rose kuvasi maailmasta löytyvää kärsimystä, joka toimii todisteena Jumalan olemassaoloa vastaan. Kristinuskon Vapahtajan, Jeesuksen roolista ihmiskunnan pelastajana Rose totesi: "Onko maailma pelastettu? Pelastettu! Miltä? Tietämättömyydeltä? Sitä on kaikkialla. Köyhyydeltä, paheilta, rikokselta, synniltä, kurjuudelta, ja häpeältä? Niistä ei ole missään puutetta."¹⁶² Jumala, jos hän olisi todella olemassa, ei edustanut mitään muuta kuin tämän maailman kärsimyksiä eikä lupaus tuonpuoleisen autuudesta riittänyt Roselle Jumalan sovitukseksi tämän synneistä: " Jos rikas vanhempi antaisi lastensa elää tietämättömydessä, köyhyydessä ja viheliäisyydessä koko ikänsä, ja antaisi heille lupauksen rikkauksista jossain tuonpuoleisessa, häntä pidettäisiin oikeutetusti rikollisena, tai hulluna."¹⁶³

Järjen kanssa yhteensovittamattomuuden lisäksi uskonto oli Rosen ajattelussa vahingollinen koko yhteiskunnalle. Tässä hän tuli lähelle marxilaista uskontokritiikkiä, jonka edeltäjänä pidetään saksalaisen Ludwig Feuerbachin (1804–1872) esittämää kritiikkiä. Feuerbachille uskonto ja Jumala oli ihmiset tämän elämän merkityksestä etäännyttävä harhainen omakuva. Lupaus tuonpuoleisesta esti ihmisiä tavoittelemasta onnea tässä elämässä. Karl Marxin teksteissä tämä ajatus sai kuuluisan muotoilunsa "uskonto on kansojen oopiumia". Rose lähestyi aihettaan ensin moraalinen näkökulmasta. Hän totesi, että ateismi oli yleisessä keskustelussa epäoikeudenmukaisesti leimattu epämoraaliseksi. Ihmiset oli saatettu sellaiseen uskoon, erityisesti pappien toimesta, että uskonnon kadotessa yhteiskunta ajautuisi kaaokseen ja rappioon ja ihmisestä tulisi hirviö. Rose ei kuitenkaan hyväksynyt väitettä vaan totesi luonnon ja ihmisen säilyttävän luonteensa uskonnon olemassaolosta riippumatta: "-- jos kaikki usko yliluonnolliseen pyyhkäistäisiin maan päältä --.

¹⁶¹ Ks. pahan ongelmasta ja sen suhteesta ateismiin esim. Weiseberg 2010 tai Hyman 2010, 125–153.

¹⁶² "Is the world saved? Saved! From what? From ignorance? It is all around us. From poverty, vice, crime, sin, misery, and shame? It abounds us everywhere." Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

¹⁶³ "If a rich parent were to let his children live in ignorance, poverty, and wretchedness, all their lives, and hold out to them the promise of a fortune at some time hereafter, he would justly be considered a criminal, or a madman." Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

Vuodenajat seuraisivat toisaan säännöllisessä rytmissään; tähdet loistaisivat taivaankannella --. Hänen [ihmisen] rakkautensa olisi aivan yhtä lämmin, itsesäilytysvaistonsa yhtä vahva, onnellisuuden kaipuunsa ja kivun pelkonsa yhtä suuret.”¹⁶⁴

Vaikka ihmisen luonne säilyisi samanlaisena, ei Rosen mukaan ateismia ja uskonnollista maailmankatsomusta voitu pitää samalla viivalla. Tämä oli käsitys, jonka Rose toisti lukuisissa puheissaan.¹⁶⁵ Rose totesi, että ateismi vaati ihmiseltä enemmän hyödyntäen valistuksesta tuttua valon ja pimeyden metaforaa: ”On paljon helpompi tunnustaa syntinsä pimeässä kuin myöntää ne päivävalossa”.¹⁶⁶ Ateismiin pohjautuva moraalit oli tämän vuoksi uskontoon perustuvaa moraalit kehittyneempää, koska toisin kuin uskonto, joka perustui pelkoon rangaistuksesta, se perustui todelliseen haluun tehdä hyvää:

Uskonto on aina jättänyt syntisille auki takaoven, josta hiipiä pakoon viime hetkellä. Mutta opettakaa ihminen tekemään oikein, rakastamaan oikeutta, arvostamaan totuutta, olemaan hyveellinen, ei siksi että Jumala palkitsisi tai rankaisisi häntä tuonpuoleisessa, vaan koska se on oikein; ja koska jokainen teko antaa oman palkintonsa tai oman rangaistuksensa, olisi hänelle suotuisinta edistää yhteiskunnan hyvinvointia. Antakaa hänen tuntea se suuri totuus, että korkein onnemme syntyy siitä, että teemme muut onnellisiksi; ja se olisi ihmiselle äärettömästi todempi ja turvallisempi opas hyödylliseen, hyveelliseen ja moraaliseen elämään kuin kaikki uskot kaikkiin Jumaliin, jotka on koskaan kuviteltu.¹⁶⁷

¹⁶⁴ “-- sweep all the belief in the supernatural from the face of earth --. The seasons would follow each other in their regular succession; the stars would shine in the firmament--. His [people’s] affections would be just as warm, the love of self-preservation as strong, the desire for happiness and the fear of pain as great.” Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

¹⁶⁵ Mainelaisen papin hyökättyä *Bangor Mercury* -lehdessä Rosea ja vapaa-ajattelijoita vastaan Rose kirjoitti joulukuussa 1855 vastineen, jossa hän totesi: ”I stand before the world as I am, unprotected and unsupported by sect or party. I have not the advantage of a profession of religion, which, like an impenetrable cloak, covers multitude of sins. My opinions are publicly given, and I fear no investigation of them.” Ks. Letter to the Editor: Mrs. Rose and the *Bangor Mercury* 1855, MoH 197–199.

¹⁶⁶ ”It is much easier to confess your sins in the dark, than to acknowledge them in the light.” Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

¹⁶⁷ ”Religion has always left a back door open for sinners to creep out of at the eleventh hour. But teach man to do right, to love justice, to revere truth, to be virtuous, not because a God would reward or punish him hereafter, but because it is right; and as every act brings its own reward or its own punishment, it would best promote his interest by promoting the welfare of society. Let him feel the great truth that our highest happiness consists in making all around us happy; and it would be an infinitely truer and safer guide for man to a life of usefulness, virtue, and morality, than all the beliefs in all the Gods ever imagined.” Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

Uskonto ei ollut tämän ominaisuutensa vuoksi edes erityisen tehokas moraalinuora, koska Rosen mukaan etäinen pelko ei voinut hallita tämahetkistä tunnetta. Esimerkkinä siitä, että uskonto ja moraalit eivät voineet asua yhdessä, Rose mainitsi Yhdysvaltain orjuusinstituution: "Katsokaa nykyistä kriisiämme – Etelässä 4 000 000 ihmistä orjuudessa, heitä ostetaan ja myydään kuin esineitä uskonnon ja Jumalan hyväksymänä --".¹⁶⁸ Taikausko johti Rosen ajattelussa suvaitsemattomuuteen ja ongelmiin. Uskonnosta vapaassa yhteiskunnassa todellisuus olisi toinen: "Antaisitte ihmiselle rohkeutta pärjätä koettelemuksien ja epäonnen läpi, lievittäisitte hänen kiivauttaan, antaisitte hänelle uutta intoa elämän velvollisuuksiin, hyveisiin ja nautintoihin."¹⁶⁹ Tämän vuoksi Rose kannatti, kuten muutkin vapaa-ajattelijat kukin omista syistään, kirkon ja valtion ehdotonta eroa.¹⁷⁰

Täydellisen sekulaarin vallankumouksen Rose uskoi johtavaan ihmiskunnan kohti parempaa yhteiskuntaa, kun primitiivinen teistinen mieli vaihtuisi kypsempään järjen aikaan. Koulutuksen avulla ihmisessä luonnostaan olevan järjen puhjettua kukkaan ihmiskunta voisi elää sopusoinnussa universumin lakien kanssa. Richard Cimino ja Christopher Smith kutsuvat tällaista 1800-luvun lopussa kehittynyttä ja 1900-luvun alussa laajempaa suosiota saanutta uskoa nimityksellä progressiivinen sekularismi.¹⁷¹ Kuten kuvasin aiemmin, valistukseen johdettavissa oleva usko edistykseen, joka 1900-luvun kuluessa leimattiin "edistyksen myytiksi"¹⁷², sai myös uskonnollisia ilmaisumuotoja ja se leimasi 1800-luvun vuosisataa Yhdysvalloissa hyvin laajalti, kun maa laajeni *Manifest Destiny* mukaisesti kohti länttä. Läntiseen

¹⁶⁸ "Look at the present crisis-at the South with 4,000,000 of human beings in slavery, bought and sold like brute chattels under the sanction of religion and of God--" Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

¹⁶⁹ "You would give man courage to sustain him in trials and misfortune, sweeten his temper, give him a new zest for the duties, the virtues, and the pleasures of life." Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997. On kuitenkin syytä mainita, että vaikka Rosen argumentaatiossa uskonto ja uskonnottomuus asettuivat tiukasti vastakkain, toistensa vastapareiksi, Rose solmi myös ystävyksiä uskonnollisten reformitovereiden kanssa ja osasi laskea leikkiä asiasta. Kolmerten on löytänyt tästä esimerkin abolitionisti Sallie Holleyn päiväkirjasta, jossa tämä kuvasi Rosen kanssa käymäänsä keskustelua Clevelandin abolitionistikokouksessa: "After I had a talk with her about the possibility of an afterlife, which she does not believe in, I said, 'But I think I shall meet you in a life beyond.' " "Then you will say to me, 'I told you so,' and I shall reply 'How very stupid I was!'" . Sit. Kolmerten 1999, 129.

¹⁷⁰ Ks. esim. Speech at the Thomas Paine Celebration: Separation of Church and State 31.1.1859, MoH 246–248. Varoittavana esimerkkinä kirkon liian suuresta vallasta Rose mainitsi Italian.

¹⁷¹ Cimino & Smith 2007, 408.

¹⁷² Jonathan Israel on kommentoinut, että valistusajattelijoiden leimaaminen ylioptimistiseksi on harhaanjohtavaa, koska monien valistusajattelijoiden teksteistä käy ilmi, että he ymmärsivät hyvin edistyksen haasteet ja halusivat vastata näihin. Israel 2010, 3.

ekspansioon kietoutui läheisesti ajatus länsimaisen sivilisaation väistämättömästä edistyksestä. Vaikka sen suhteen esiintyi eri mielipiteitä, toiko sivilisaation marssi aina vain hyvä asioita tullessaan, ajatus oli yksi laajimmin hyväksytyjä näkemyksiä 1700–1800-lukujen Yhdysvalloissa.¹⁷³ Steven Conn yhdistää tämän ajatuksen edistyksestä kokonaan uudenlaisen historiatietoisuuden kehittymiseen 1800-luvulla viitaten vuosisadan puoleenväliin mennessä kehittyneeseen käsitykseen siitä, mitä historia oli, miten sen mekanismit toimivat ja millainen asema Yhdysvalloilla oli tässä prosessissa.¹⁷⁴

Erityisen merkillepantavaa Rosen ajattelussa on hänen tapansa yhdistää ”uskottomuus” sosiaaliseen muutokseen. Termiä, jota monet vapaa-ajattelijatkin kavahtivat ja uskonnon puolustajat sääliittäen käyttivät aseena niin vapaa-ajattelijoina kuin ketä tahansa muuta epäilyttävää vastaan, oli Roselle synonyyminen edistyksen kanssa. Tämän vuoksi kaikkien reformia ajavien tuli hyväksyä termi ja käyttää sitä itsestään, ottaa se omakseen takaisin sen vallanneilta edistyksen vastustajilta. Rose vaati esimerkiksi vuonna 1845 owenismien ja vapaa-ajattelijoiden kokouksessa, vastustaen esimerkiksi Robert Owenin näkemyksiä, joka piti ”infidel” termiä inhottavana, että kokoukset tulisi pitää nimen ”Infidel Convention” alla. Huolimatta esityksen laajasta vastustuksesta Rose sai tahtonsa läpi ja kokoukset kantoivat vastedes ”uskottomien kokoontumisen” nimeä, mutta nimitys ei muuttunut Rosen toiveiden mukaan positiiviseksi laajemman yleisön käsityksissä.¹⁷⁵ Ateismin puolustuspuheessa Rosen tinkimättömyys asiassa tuli ilmi, kun hän hyökkäsi puheessa niitä vapaa-ajattelijoina vastaan, jotka eivät kantaneet ”infidel” leimaa ylpeydellä vaan saattoivat jopa olla mustamaalamassa sitä:

-- jotkut uudistajat, joilta puuttuu moraalinen rohkeus tunnustaa oma kantansa, jotka haluavat olla suosittuja, ja pelkäävät että heidän uudistuksiaan pidetään uskottomina, (kuten kaikki uudistukset varmasti

¹⁷³ Edistysusko hallitsi 1800-lukua toki myös Euroopassa. Hannu Salmi on todennut, että koko vuosisataa voitaisiinkin tähän viitaten kutsua ”edistyksen vuosisadaksi”. Salmi 2002, 48.

¹⁷⁴ Conn 2004, 6. Siinä missä vielä vuosisadan alussa vallitsevana ajatuksena oli, että historia tapahtui toistuvissa sykleissä sivilisaatioiden noususta niiden luhistumiseen, nyt historian kulku oli mahdollista nähdä myös lineaarisena edistyskulkuna. Tämä ajatus muutti luonnollisesti ratkaisevasti Yhdysvaltojen asemaa historiassa ja loi uuden amerikkalaisen mentaliteetin. Siinä missä ennen amerikkalaiset olivat voineet vain lohduttaa ajatuksella siitä, että heidän sivilisaationsa eli sentään vielä kehityskautensa nuoruutta ennen rappeutumista, nyt katsottiin, että sivilisaation voittokulku voisi jatkua ikuisesti. Vuosisadan kuluessa kehittyvää uskoa lineaariseen historiaan vahvistivat entisestään tekniikan edistysaskeleet ja Yhdysvaltain jatkuvan ekspansioon voittokulku. Ks. Conn 2004, 24–26.

¹⁷⁵ Kolmerten 1999, 55.

ovat,) suojaavat itsensä tältä leimalta yhtymällä ateismin vastaiseen saarnaan -- Tämä on valheellista, ja he tietävät sen.¹⁷⁶

Paitsi tämä kanta nimityksiin myös Rosen aktivismin yhteiskuntapoliittisen puolen saama painoarvo erotti hänet vapaa-ajatteliijoista, jotka pitivät ”henkisen orjuuden” vastaista taistelua ensisijaisena.¹⁷⁷ Vaikka Rosen aktivismi pohjautui uskontokritiikkiin, hän ei katsonut minkään taiston olevan ensisijainen, koska ne olivat erottamattomasti sidoksissa toisiinsa ja niitä kaikkia tuli käydä, jotta ihmiskunta etenisi kohti valoisampaa huomista: henkisen orjuuden kritiikki ei poissulkenut fyysisen orjuuden vastustamista, abolitionismia. Näin uskontokritiikki kulki rinta rinnan Etelän orjien vapautuksen vaatimuksen kanssa, mikä erityisesti sisällissodan vuosina 1860-luvulla korostui Rosen ajattelussa. Seuraavaksi tarkastelen tarkemmin Rosen orjuuden vastaista retoriikkaa ja sen pohjautumista Rosen ateismiin.

3.3 Abolitionismi

Ensimmäiset orjat kuljetettiin Afrikasta Pohjois-Amerikkaan jo 1600-luvulla. Aluksi orjat työskentelivät lähinnä tupakka- ja riisipelloilla, mutta myöhemmin merkittäväksi työalueeksi kehittyivät puuvillaplantaasit. Vuosien kuluessa ja laivojen matkatessa yhä uudestaan yli Atlantin kuljettaen jopa kuudesta seitsemään miljoonaa afrikkalaista pois kotimantereeltaan orjuudesta kehittyi laillinen instituutio, jonka mukaan Amerikkaan tuodut työläiset olivat työnantajensa omaisuutta, kauppatavaraa, ilman itsemääräämisoikeutta. Yhdysvaltojen julistautuessa itsenäiseksi vuonna 1776 orjuus piirtyi perustuslakiin ratkaisemattomana eteläisiä ja pohjoisia osavaltioita jakavana ongelmana. Vaikka orjuus oli yleistä vain tietyillä alueilla Yhdysvaltain Etelävaltioissa eikä suurin osa omistanut orjia, orjuus muovasi Etelävaltioita pysyvästi eri suuntaan

¹⁷⁶ “-- some of the reformers, not having the moral courage to avow their own sentiments, wishing to be popular, fearing least their reforms would be considered Infidel, (as all reforms assuredly are,) shield themselves from the stigma, by joining in the tirade against Atheism-- This is false, and they know it.” Speech: A Defence of Atheism 10.4.1861, MoH 295–300 & Gaylor 1997.

¹⁷⁷ Sidney Warren on amerikkalaisia vapaa-ajattelijoita käsitelleessä teoksessaan jakanut vapaa-ajattelijat radikaaleihin, joille vapaa-ajattelu tuli ensin, ja sosialisteihin, jotka korostivat sosiaalisia muutoksia. Warren 1966, passim.

Pohjoisesta.¹⁷⁸ Etelävaltiot eivät teollistuneet Pohjoisvaltioiden tapaan eivätkä siten houkutelleet samalla tapaa maahanmuuttajia: Etelävaltioiden väestö pysyi varsin yhtenäisenä, joskin orjat saattoivat joillain alueilla muodostaa jopa 30 % väestöstä. Myös taloudelliset intressit menivät yhteiskunnan erilaisesta rakenteesta johtuen ristiin. Vähitellen orjuudesta kehittyi myös symbolinen leima, joka Etelävaltioiden näkökulmasta erotti ne vulgaarin Pohjoisen kaupunkilaisista.¹⁷⁹

Orjien kohteluun liittyi paljon epäinhimillisiä piirteitä, vaikka osa orjista saattoi elää paremmissa oloissa kuin toiset. Orjat olivat täysin isäntänsä armoilla, jolla oli oikeus määrätä heidän jokaisesta liikkeestään. Koulutusta sai vain harva: lukemisen ja kirjoittamisen opettaminen orjalle oli jopa kiellettyä lailla, vaikka luonnollisesti tätä tapahtui erityisesti lasten kohdalla. Koulutuskiellon taustalla oli halu ylläpitää orjuusinstituutiota: koulutetut orjat saattaisivat haastaa järjestelmän. Orjien järjestäytymistä pyrittiin estämään myös muilla keinoilla. Tyypillistä oli esimerkiksi jakaa orjat hierarkioihin, jolloin orjat kontrolloivat toinen toisiaan – tämä ehkäisi liittoutumista isäntää vastaan. Orjuuden oikeutus löydettiin Raamatusta: esiintyi Raamatussakin orjuutta. Afrikkalaisten käyttöä orjina perusteltiin esimerkiksi sillä, että koko kansan uskottiin olevan joko veljensä Abelin tappaneen Kainin tai Nooan kirokun pojan Haamin jälkeläisiä – siis Jumalan kiroama kansa. Orjuuden uskottiin myös olevan yhteiskuntaa ylläpitävä instituutio, jonka Jumala oli luonut ja siten sallinut.¹⁸⁰

Orjuuden huippuaikoina 1700-luvulla alkoi keskustelu sen ongelmallisuudesta. Varsinaisen abolitionismin katsotaan kuitenkin syntyneen vasta 1800-luvun puolella, kun orjuuden vastustajat alkoivat vaatia vähittäisen siirtymän sijaan välitöntä ja täydellistä orjuuden lakkauttamista. Rosen saapuessa Yhdysvaltoihin orjuuden vastustamisella oli siis jo useamman vuosikymmenen historia ja perinne takanaan. Abolitionismi on oikeutetustikin leimattu hyvin vahvasti kristillispohjaiseksi liikkeeksi, joka sai vaikutteita toisen suuren herätyksen mukana nousseista mainingeista, postmillenianismista ja perfektionismista. Herätyksen myötä korostuivat käsitykset ihmisen moraalisisesta kyvykkyydestä ja vastuusta: ihmisen tuli osoittaa

¹⁷⁸ Vaikka orjuudella ei ollut samanlaista taloudellista merkitystä Pohjoisessa kuin Etelässä, on muistettava, että myös pohjoisvaltiolaisia oli rikastunut orjuudella.

¹⁷⁹ Jenkins 2007, 122–126.

¹⁸⁰ McKivigan 1984, 31.

hyväntahtoisuutta ihmiskuntaa kohtaan.¹⁸¹ Tavoitteena oli täydellistyminen tässä maailmassa, taivaan tuominen maan päälle, jotta Jeesuksen toinen tuleminen voisi aloittaa Raamatun lupaaman tuhatvuotisen valtakunnan: tämän vuoksi uskovien oli tärkeä työskennellä yhteiskunnan epäkohtien poistamiseksi. Orjuus oli paitsi itsessään synty ja siten epäkohta, se myös tahraisi koko kansakunnan moraalista ilmapiiriä.¹⁸² Evankelisuus näkyi paitsi liikkeen argumenteissa myös hengellisen puolen korostamisena ja evankelisen kielen käytössä.¹⁸³ Tärkeänä tavoitteenaan abolitionistit pitivät kirkkojen mukaan saamista: abolitionismin alkuvaiheessa erityisesti kirkoista leivottiin orjuuden vastaisen taistelun johtoinstituutioita. Kirkkojen haluttiin tuomitsevan orjuus ehdottomasti: niiden tuli myöntää, että orjuus oli synty, ja kieltää orjanomistajia osallistumasta kirkon toimintaan, esimerkiksi ehtoolliselle.

Pääasiassa pohjoisenkaan kirkot eivät kuitenkaan lähteneet mukaan tukemaan orjuuden välitöntä lakkauttamista¹⁸⁴, vaan kirkot kannattivat asteittaista, hidasta luopumista orjuusinstituutiosta. Kirkot saattoivat myös torjua vastuunsa ottaa kantaa asiaan, koska pitivät orjuutta maallisena, ei moraalisenä kysymyksenä, joten niillä ei ollut velvollisuutta eikä oikeutta osallistua keskusteluun. Monien pohjoisten kirkkojen sisällä kyllä tunnustettiin orjuuden ongelmallisuus, mutta orjanomistajien sulkemista yhteisön ulkopuolelle ei pidetty ratkaisuna. Taustalla voidaan nähdä pelko jäsenistön menettämisestä.¹⁸⁵ Suurin osa amerikkalaisista myös pohjoisessa kuitenkin jossain määrin hyväksyi orjuuden vielä 1800-luvun alkupuolella, kunhan instituutio pysyttelisi etelävaltioissa. Ja olihan suurin osa nuoren kansakunnan presidenteistä ollut itse orjanomistajia. Tämän vuoksi orjuuden vastustajat kohtasivat rankkaa vastustusta ja julkisesti asiasta puhuneita saatettiin jopa lynkata, joskin 1840-luvulle tultaessa

¹⁸¹ McKivigan 1984, 19. On kuitenkin hyvä huomata, että vaikka evankeliset virtaukset selkeästi vaikuttivat abolitionismiin, evankelinen herätys ei varsinaisesti luonut sitä: herätys näkyi vahvana myös Etelässä ja sai siellä hyvin erilaisia muotoja verrattuna abolitionistien retoriikkaan.

¹⁸² McKivigan 1984, 21.

¹⁸³ McKivigan 1984, 42.

¹⁸⁴ Tunnetuin uskonnollinen yhteisö, joka tuki orjuuden vastustamista, olivat kveekarit, joiden piirissä oli keskusteltu orjuudesta jo 1600-luvulla ja jotka vaikuttivat positiivisesti orjuuden kieltämiseen pohjoisissa osavaltioissa. Varsinaisessa abolitionismissa tosin kveekaritkin olivat varovaisella kannalla. Ks. McKivigan 1984, 28.

¹⁸⁵ McKivigan 1984, 33.

aiheesta puhuneet saivat ymmärtäväisempää huomiota.¹⁸⁶ Laajan vastustuksen merkittävimmäksi taustatekijäksi voidaan nostaa rodulliset ennakkoluulot.

Kirkkojen haluttomuus lähteä mukaan tukemaan abolitionismia muodosti haasteen orjuuden vastaiselle liikkeelle: hidas luopuminen instituutiosta ei riittänyt, koska tällöin olisi tehty kompromissi pahan kanssa. Ongelma kirkkojen kanssa muodosti liikkeessä myös sisäisiä ristiriitoja. Konservatiivisimmat jäsenet kokivat, että antiklerikalismi maksoi liikkeelle kirkon tuen ja jäsenet halusivatkin ”puhdistaa” liikkeen oppia. Jotkut taas pohtivat hengellisen puolen korostamisen mielekkyyttä: olisiko kuitenkin parempi muodostaa poliittinen puolue ajamaan asiaa eikä hakea kirkkojen tukea.¹⁸⁷ Myöhemmin konflikteja aiheutti myös suhtautuminen naisiin liikkeessä. Radikaali siipi, joka hyväksyi paitsi naisten osallistumisen liikkeeseen myös kannatti naisten tasa-arvoa yhteiskunnassa, garrisonilaiset, sai nimensä abolitionisti William Lloyd Garrisonin mukaan, joka alkoi julkaista orjuuden vastustamiseen keskittynyttä lehteä *Liberator* vuonna 1831.¹⁸⁸ Garrisonilaisten piiristä Rose löysi tukea radikaalille abolitionismilleen. Garrisonilaisen liikkeen naisabolitionisteista nostetaan usein esille Lucretia Mott sekä Grimkén sisarukset Sarah ja Angelina. Grimkén sisarukset olivat poikkeuksellisia abolitionisteja, koska he olivat Etelä-Carolinasta kotoisin ja kasvaneet puuvillaplantaasilla. Heidän ryhtymisensä abolitionisteiksi tarkoitti kodin jättämistä ja perheen hylkäämistä, sillä Etelävaltioissa aktiivisia abolitionistijärjestöjä ei käytännössä ollut. Heidän kertomuksensa ja kokemuksensa kiinnostivat yleisöä laajalti ja sisarukset puhuivatkin abolitionistien tavoitteen puolesta tuhansille ihmisille.¹⁸⁹

Rosea lukuunottamatta kaikki mainitut naiset, kuten myös Garrison, olivat syvästi uskonnollisia. Mott ja Grimkén sisarukset olivat omistautuneita kveekareita, kuten jo monet varhaiset orjuuden vastustajat. Vahvan antiklerikalistisen painotuksen takia garrisonilaiset leimattiin omana aikanaan ateistisiksi.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Vuosi 1840 johti abolitionistit kahteen eri leiriin, joita jakoi naiskysymys. Osalle orjuuden vastustajista naisten tasa-arvo oli yhtä lailla merkittävää kuin mustien miesten oikeuksien ajaminen, mutta osa ei halunnut ottaa naiskysymystä mukaan sen herättämän negatiivisen huomion takia. Ks. Jacoby 2004, 83.

¹⁸⁷ McKivigan 1984, 56.

¹⁸⁸ Radikaalista toiminnasta kertoo se, että Garrison muun muassa poltti vastalauseeksi orjuuden sallimiselle kopion Yhdysvaltain perustuslaista. Ks. Jenkins 2007, 130.

¹⁸⁹ Jacoby 2004, 74–75. Tarkemmin sisarusten uskonnollisesta abolitionismista ks. Sklar 2007.

¹⁹⁰ Jacoby 2004, 71. Myöhemmin amerikkalainen historiankirjoitus on hypännyt toiseen ääripäähän ja kuvannut abolitionismia vahvasti kristilliseksi liikkeeksi. On totta, että liike nojasi vahvasti kristilliseen

Orjuusinstituution puolestapuhujat pyrkivät tekemään abolitionisteja vastaan käymästään taistelusta kristinuskon ja epäuskon taistelukentän:

Tämän taiston osapuolet eivät ole vain abolitionisteja ja orjanomistajia – he ovat ateisteja, sosialisteja, kommunisteja ja punaisia tasavaltalaisia (red republicans), jacobiniineja (Jacobins) yhdellä puolella, ja järjestyksen ja säädellyn vapauden ystäviä toisella. Lyhyesti sanoen, maailma on taistelukenttä – kristinusko ja ateismi ovat taistelijoina; ja ihmiskunnan edistys panoksena.¹⁹¹

Garrison ei tästä hätkähtänyt, vaan julisti muiden uskonnollisten abolitionistien kanssa ”pyhän sodan” orjuuden tukijoita vastaan ja jatkoi aiemmin kuvaamaani argumentoinnin tapaa, jossa keskeinen rooli oli orjuuden määrittelemisellä synniksi.¹⁹² 1840-luvun alussa garrisonilaiset alkoivat myös kannattaa kirkkojen jättämistä, koska syntinen orjuus tahraasi ne ja kirkon jäsenet olivat vaarassa tahraantua itse puhdistaessaan niitä. Osa tekikin näin ja muodosti uusia orjuuden tuomitsevia uskonnollisia yhteisöjä.¹⁹³ Keskeinen tapa lähestyä orjuuden ongelmaa oli garrisonilaisilla paitsi pyrkimys konkreettisiin muutoksiin laissa, orjuuden välitön lakkauttaminen ja kielto, myös tavoite muokata ihmisten ajattelumaailmaa – saada ihmiset muuttamaan näkemyksensä mustan rodun huonommuudesta.¹⁹⁴

Kuten todettu, Rose löysi järjestön piiristä tilaa omalle vaikuttamiselleen, mutta on huomattava, että hän ei koskaan tullut varsinaisesti osaksi liikettä – ilmeisesti osittain omasta tahdostaan, mutta myös taustansa takia. Hänen asemansa pääosin kristillis pohjaisessa liikkeessä juutalaistaustaisena ateistina ja sosialistina oli kaikin puolin poikkeuksellinen – monille aikalaisille jopa käsittämätön yhdistelmä. Suurin osa garrisonilaisista sai kestää ateismileimaa, erityisesti naiset joutuivat välillä hyvinkin rankkojen hyökkäysten kohteiksi, mutta harva todella määritti itseään ateistiksi vaan

retoriikkaan, mutta on huomionarvoista, että vaikka esimerkiksi Garrison oli vahvasti uskonnollinen, hänen tapansa uskoa ei edustanut valtavirtaa. Päinvastoin hänen esittämänsä kritiikki kirkkoja kohtaan oli välillä varsin lähellä Rosen kaltaisten vapaa-ajattelijoiden esittämää kritiikkiä.

¹⁹¹ “The parties in this conflict are not merely abolitionists and slaveholders – they are atheists, socialists, communists, and red republicans, Jacobins on the one side, and the friends of order and regulated freedom on the other. In one word, the world is battleground – Christianity and atheism the combatants; and the progress of humanity the stake.” Tämä lainaus on orjuusinstituution puolestapuhujan J. H. Tornwell kynästä. Hän oli yksi monista, jotka kuvasivat abolitionistien ja orjien välistä keskustelua 1850-luvulla taistelukentäksi kristittyjen ja ateistien välillä. Sit. Jacoby 2004, 70–71.

¹⁹² Kolmerten 1999, 58.

¹⁹³ Tästä käytetään nimitystä ”comeouterism”. McKivigan 1984, 66.

¹⁹⁴ DuBois 1998, 62.

pikemminkin pyrki pääsemään eroon leimasta. Rosen retoriikka kuitenkin pohjasi eksplisiittiseen ateismiin. Tunnettu abolitionisti Abby Kelley totesi suoraan, että Rose ei eroavan retoriikkansa vuoksi ollut garrisonilainen. Hän antoi tunnustusta Roselle tämän puheista, mutta varauksella: ”[hän] piti hyvin tyydyttäviä puheita [jotka] eivät olleet niin hyödyllisiä kuin kommentit sellaiselta henkilöltä, joka yhtyy meihin täysin, olisivat olleet”.¹⁹⁵ Tulkitseen viimeisen lauseen viittaavan Rosen tapaan vastustaa orjuutta sekulaarilta pohjalta, ei Raamatun auktoriteettiin vedoten.

Rosen ei tarvinnut vedota Raamattuun tai muuhun auktoriteettiin, koska ihmisten tasa-arvo merkitsi hänelle ajatonta ja kiistämätöntä totuutta, joka on ja on aina ollut olemassa – Charles Conrad nimittää Rosen ajatusten ydintä humanistiseksi ontologiaksi.¹⁹⁶ Orjuus ei siis rikkonut Jumalan lakia, vaan luonnon lakia. Rosen varhaisimpia orjuuden vastaisia puheita ei vielä tähän mennessä ole löydetty – joko siksi, että niitä ei ole tallennettu alunperinkään, koska naisten puheenvuorot muuttuivat tallentamisen arvoiseksi vasta naisasialiikkeen päästyä vauhtiin 1850-luvulla, tai siksi, että harvat Rosea tutkineet historioitsijat eivät ole vielä osanneet etsiä oikeasta paikasta.¹⁹⁷ Säilyneiden lähteiden perusteella näyttää kuitenkin siltä, että Rose alkoi puhua orjien oikeuksien puolesta jo 1840-luvulla, vaikka ensimmäinen varsinainen orjuutta käsittelevä puhe on peräisin vasta vuodelta 1853.¹⁹⁸ Tämän puheen Rose piti muutamalle sadalle kuulijalle 4. elokuuta New Yorkin Flushingissa (nykyinen Queens) ulkoilmajuhlissa, joka järjestettiin Länsi-Intian emansipaation¹⁹⁹ muistoksi. Puhe julkaistiin sekä *The National Anti-Slavery Standard* -julkaisussa että Garrisonin *Liberator*-lehdessä elokuun aikana. Puheessa tulevat selkeästi esiin Rosen ajatukset orjuudesta ja orjuuden vastustamisen perusteista.

Rose aloitti puheensa viittaamalla myös naisten oikeuksiin, kuten hän teki lähes kaikissa puheissaan 1850-luvulta alkaen. Rose harvoin käsitteli tärkeitä teemojaan irrotettuna toisistaan, koska hänestä niin naisten kuin orjien oikeudet

¹⁹⁵ ”[she] made very acceptable speeches [that were] not as useful as remarks from a person who sympathizes fully with us would have been”. Sit. Doress-Worters 2008, 28.

¹⁹⁶ Conrad 1993, 355.

¹⁹⁷ Doress-Worters 2008, 26–27.

¹⁹⁸ Susan B. Anthonyyn William Lloyd Garrisonille osoitetun kirjeen perusteella Rosen orjuuden vastaisista puheista ei raportoitu mielellään 1850-luvullakaan. Rosen hyljeksimisen syistä Anthony kirjoittaa: ”Can it be possible that its editor’s love for the poor down-trodden slave is so weak as to allow the prejudices of sect or sex to hold it in abeyance?”. Letter to the Editor: Slavery and Reform 14.4.1854, MoH 176–178.

¹⁹⁹ Britannia vapautti Karibian saarten kolonoidensa (West Indies) orjat vuonna 1834. Tapahtuma tunnetaan englanniksi nimellä West Indian Emancipation.

kumpusivat samasta totuudesta eikä hän halunnut tehdä kompromisseja nostaakseen yhtä tavoitetta ylitse muiden.²⁰⁰ Keskiössä Rosen puheessa oli kuitenkin Yhdysvaltain itsenäisyysjulistus, joka oli pukenut sanoiksi tasa-arvon ikaikaisen totuuden:

Tuo suuri ja kunniakas päivä [itsenäisyyspäivä] ei luonut, vaan antoi maailmalle suuren totuuden – että kaikki ihmiset syntyvät vapaina ja tasa-arvoisina, ja ovat siten oikeutetut elämään, vapauteen ja onnen tavoitteluun. Sydämeni riemuitsee aina tuosta päivästä, enkä koskaan unohda niitä tunteita, jotka koin, kun ensi kerran näin sen juhlintaa tässä maassa.²⁰¹

Rose jatkoi kuvaamalla, miten luontokin näytti muuttuvan kauniimmaksi, kun ihmiset juhlistivat näitä totuuden sanoja. Tämän jälkeen hän siirtyi ongelman ytimeen, mikä sai aikaan yleisössä suosionosoitukset: "Ah, jos vain Itsenäisyysjulistuksen suurta, ylevää totutta noudatettaisiin, kuten sitä tulisi noudattaa, ei meidän olisi ollut tarpeen kokoontua tänne tänään."²⁰² Jos vain Yhdysvallat eläisi itsenäisyysjulistuksessa linjattujen oppiansa mukaan, ongelmaa ei olisi. Rose asetti vastakkain Länsi-Intiassa saavutetun ja itsenäisyysjulistuksen lupaaman vapauden: kauneudestaan huolimatta itsenäisyysjulistus ei ollut minkään arvoinen ilman toimintaa, kun se asetettiin vastakkain tuhansien orjien todellisen vapauden kanssa. "-- tuo suuri teko, 800 000 ihmisen vapauttaminen, on näyttänyt maailmalle, että afrikkalainen rotu ei ole vain kykenevä nauttimaan rauhanomaisesti samoista oikeuksista ja samasta vapaudesta kuin valkoiset."²⁰³ Uskon Rosen näpäyttävän viitatessaan "afrikkalaisen rodun kykyihin nauttia rauhasta" orjuuden puolustajia, joiden toistuvana argumenttina oli perustella orjuuden oikeutus mustien kyvyttömyydellä elää itsenäisinä ja vapaina kansalaisina demokraattisessa yhteiskunnassa.

²⁰⁰ Tämä herätti toisinaan paheksuntaa muiden abolitionistien ja naisasialiikkeen aktivistien parissa, jotka halusivat kohottaa oman tavoitteensa ylitse muiden. Ks. Kolmerten 1999, 65.

²⁰¹ "That great and glorious day [independence day] did not create, but gave to the world a great truth – that all men are born free and equal, and are therefore entitled to life, liberty, and the pursuit of happiness. My heart always rejoices in that day, and I shall never forget the emotions I felt when I first witnessed its celebration in this country." Speech at the Anniversary of West Indian Emancipation 4.8.1853, MoH 147–152.

²⁰² "Ah, were only that great, noble truth of the Declaration of Independence carried out, as it ought to be, there would be no need of our meeting here to-day." Speech at the Anniversary of West Indian Emancipation 4.8.1853, MoH 147–152.

²⁰³ "--the great act of emancipation of 800,000 human beings has shown to the world that the African race are not only capable of enjoying peacefully as much liberty and as much freedom as the white men." Speech at the Anniversary of West Indian Emancipation 4.8.1853, MoH 147–152.

Rosen näpäytys osui myös osaan abolitionisteista: toisin kuin heille, jotka orjuuden vastustamisesta huolimattakin epäilivät orjien kykyjä elää Yhdysvalloissa täysin tasavertaisina valkoisten kanssa, Roselle mustat orjat eivät eronneet vapaista valkoisista millään tavalla ja siksi orjuus oli uskomaton vääryys: orjilla, kuten vapailla valkoisilla, oli ihmisen perusominaisuus olla tietoisia itsestään.²⁰⁴ Erona vapaisiin orjilta oli kuitenkin riistetty ihmisen perusoikeus määrittää oma identiteettinsä, olla oman itsensä herra:

Tehdä kovaa työtä, kärsiä, kokea vastoinkäymisiä, se ei ole orjuutta; sillä monen meistä valkoisista miehistä ja naisista on tehtävä kovaa työtä, on kärsittävä, on koettava vastoinkäymisiä, emmekä kuitenkaan ole orjia. Orjuus on sitä, ettei kuulu itselleen – että on ryöstetty itseltään. En inhoa mitään niin paljon kuin tuota yhtä asiaa --²⁰⁵

Rose hyödynsi puheessaan myös nykynäkökulmasta varsin moderneja retorisia keinoja, jotka ovat yksi osoitus hänen retorisista taidoistaan.²⁰⁶ Puheessaan Rose pyysi kuulijoitaan kuvittelemaan itsensä orjien asemaan, vaikka totesi tämän samalla mahdottomaksi: "On täysin mahdotonta meille, äärellisinä olentoina, edes äärimmäisellä mielikuvituksen ponnistuksella, kuvitella orjuuden kauhujen syvyyttä ja suunnattomuutta."²⁰⁷ Rose ei unohtanut puheessa myöskään huumoria. Hän kertoi satiiria tihkuvan tarinan matkoiltaan Etelävaltioissa, joilla hän kohtasi orjaplantaasin omistajan:

Minä sanoin: "Ainoa sivistys, joka teillä on, löytyy orjienne keskuudesta: sillä jos teollisuus sekä rakennus- ja kädentaidot (mechanical arts) ovat sivistyksen tärkein kriteeri (ja uskon, että ne ovat), niin varmasti orjat ovat ainoat sivistyneet ihmiset keskuudessanne, koska he tekevät kaiken työn."²⁰⁸

²⁰⁴ Conrad 1993, 355–356.

²⁰⁵ "To work hard, to fare ill, to suffer hardship, that is not slavery; for many of us white men and women have to work hard, have to fare ill, have to suffer hardship, and yet we are not slaves. Slavery is, not to belong to yourself – to be robbed of yourself. There is nothing that I so much abhor as that single thing - -." Speech at the Anniversary of West Indian Emancipation 4.8.1853, MoH 147–152.

²⁰⁶ Doress-Worters 2008, 28.

²⁰⁷ "It is utterly impossible for us, as finite beings, with the utmost stretch of the imagination, to conceive the depth and immensity of the horrors of slavery." Speech at the Anniversary of West Indian Emancipation 4.8.1853, MoH 147–152.

²⁰⁸ "I said: 'The only civilization you have exists among your slaves: for if industry and the mechanical arts are the great criterion of civilization (and I believe they are), then certainly the slaves are only civilized ones among you, because they do all the work.'" Speech at the Anniversary of West Indian Emancipation 4.8.1853, MoH 147–152.

Toinen tärkeä Rosen orjuutta käsittelevä puhe on vuodelta 1855. Bostonissa pidetty puhe on ainoa löydetty puhe, jonka Rose piti varsinaisessa orjuuden vastaisessa tapahtumassa – puheessa hän kuitenkin korosti olleensa ”anti-slavery” koko elämänsä ajan.²⁰⁹ Toisin kuin uskonnolliseen retoriikkaan nojaavat abolitionistit Rose ei puheessa määritellyt orjuutta synniksi, vaan kuvasi sen olevan ”ikuinen” rikos ihmisyyttä vastaan. Rose kritisoi jälleen Yhdysvaltoja haluttomuudesta noudattaa oman itsenäisyysjulistuksena kauniita periaatteita. Rose myös hyödynsi jälleen kiintoisalla tavalla puheessa omaa asemaansa maahanmuuttajana. Hän kuvasi kuulleensa jo lapsena, asuessaan Puolan juutalaisghetoissa, puhuttavan ihmeellisestä Amerikan tasavallasta: ”-- jo tuolloin, vaikkakin täysin kyvyttömänä arvostamaan sen tärkeyttä ja jaloutta, kuitenkin, tavalla tai toisella se kosketti jotakin sointua sydämessäni, ja ajattelin, että jos ehtisin kasvaa naiseksi, oi miten haluaisin nähdä Tasavallan!”²¹⁰ Suuri ihmeellinen tasavalta ei ollut kuitenkaan täyttänyt nuorelle lapselle antamaansa toivoa: ”-- mikä muutos onkaan 'kohdannut unelmieni henkeä!'”²¹¹ Rose vertasi tasavaltalaista Yhdysvaltoja itselleen tuttuun Venäjään ja totesi sarkastisesti kunnioittavansa ”pimeää” Venäjää siinä suhteessa, että maa oli sentään periaatteidensa suhteen johdonmukainen, sillä maassa ei ollut vapautta eikä se muuta väittänytkään.

Puhuessaan orjuuden aiheuttamasta moraalisesta häpeästä ja rappiosta amerikkalaiselle yhteiskunnalle Rose tuli varsin lähelle postmillennialistista kielenkäyttöä, jossa orjuus tahrasi yhteiskuntaa ja esti Jeesuksen tulon. Rose kuvasi koko maan – ei ainoastaan ”mustan uhriparan” – olleen kirottu ”yhteiskunnan sairauden”, orjuuden, vuoksi. Orjuuden salliminen saastutti myös muut kuin orjuuden omistajat: ”-- vapautta ja orjuutta ei voi olla samanaikaisesti sen enempää kuin totuutta ja valhetta. Se on kokonaan totta tai kokonaan valhetta; kaikki vapaita tai kaikki orjia, ja koska emme kaikki ole vapaita, niin olemme kaikki orjia ja kaikki

²⁰⁹ Speech at the New England Anti-Slavery Convention: All Free or All Slave 30.5.1855, MoH 187–193.

²¹⁰ ”--even then, though entirely unable to appreciate the import, the nobility of it, yet, somehow or other, it touched a vibrating chord of my heart, and I thought, if I live to grow up a woman, O how I should like to see a Republic!” Speech at the New England Anti-Slavery Convention: All Free or All Slave 30.5.1855, MoH 187–193.

²¹¹ ”--what a change has 'come over the spirit of my dreams'!” Speech at the New England Anti-Slavery Convention: All Free or All Slave 30.5.1855, MoH 187–193.

orjanomistajia jossain määrin.”²¹² Evankelisen kielen käyttö teki hänen viestistään ymmärrettävän laajalle yleisölle, mutta se tuli myös Roselta luonnostaan, koska se sulautui hyvin yhteen hänen owenistisen taustansa kanssa. Raamatun jumalallisen alkuperän kiistäminen oli aina lopulta kuitenkin se, mikä erotti hänet niin orjuuden kannattajista kuin sen puolustajistakin: monet reformatoverit epäilivät pappeja, sanantuoja, mutta eivät itse Raamatun sanaa ja sen alkuperää.

Rosen tietämys luonnontieteen ajankohtaisista keskusteluista, mikä näkyi hänen ateismin puolustuspuheessaan, tuli ilmi myös orjuudenvastaisessa puheessa, jossa Rose ei pelännyt ottaa kantaa 1830-luvulta alkaen esitettyihin rasistisiin rotuteorioihin, joissa ”afrikkalainen rotu” määriteltiin biologisesti kyvyttömäksi vapauteen. Yhdysvalloissa tunnettu tieteellisiä selityksiä rotujen erilaisuudesta esittänyt tieteilijä oli esimerkiksi Samuel George Morton (1799–1851). Roselle tärkeää oli kitkeä rasismi sen kaikissa muodoissa – tiedemiesten sortuminen rasismiin oli Roselle anteeksiantamatonta: “-- tieteen miehet ovat laskeutuneet tieteen kunnialla korkeuksista niin alas, että heidät voi ostaa Etelän kullalla, ja he yrittävät todistaa, että värillinen ihminen on erilainen kuin valkoinen --. Sama tai eri, hän on ihmisolento, ja oikeutettu kaikkiin oikeuksiin, jotka ihmiskunta voi suoda ja joista ihminen voi nauttia.”²¹³ Rose korosti vielä owenismistaan kumpuavan uskon yhteiskunnan ja koulutuksen merkitykseen pohjaten “värillisen miehen” kykyä omaksua koulutusta siinä missä ”valkoinen mies”, voi: ”Hänen [valkoisen] laillaan hänellä [musta] on fyysisiä, moraalisia ja henkisiä kykyjä, joiden asianmukaisesta kehittämisestä riippuu hänen korkein onnensa.”²¹⁴ Roselle ihmisen valkoisuus, naiseus tai muut fyysiset ominaisuudet olivat vain pintaa – näiden näkyvien merkkien alla vallitsi sama ihmisyyys. Tältä osin hänen vaatimuksensa ihmisten tasa-arvosta sisälsi

²¹² “--freedom and slavery can no more exist together than truth and falsehood. It is all true or all false; all free or all slave, and as we are not all free, we are all slaves and we are all slaveholders to some extent.” Speech at the New England Anti-Slavery Convention: All Free or All Slave 30.5.1855, MoH 187–193.

²¹³ “-- scientific men have come down from the glorious heights of science low enough to be bought by Southern gold, and endeavor to prove that the colored man is a different being from white man--. Like or unlike, he is a human being, and entitled to all the rights that humanity can bestow and man can enjoy.” Speech at the New England Anti-Slavery Convention: All Free or All Slave 30.5.1855, MoH 187–193.

²¹⁴ “Like him [white man], he [colored man] possesses physical, moral, and mental powers, upon the proper cultivation of which depends his highest happiness.” Speech at the New England Anti-Slavery Convention: All Free or All Slave 30.5.1855, MoH 187–193.

huomattavasti aikanaan radikaalimpia elementtejä kuin monilla abolitionisteilla, joille ”rotujen” biologiset erot olivat abolitionismista huolimatta totta.

Vuodesta 1848 alkaen Yhdysvaltojen poliittinen elämä oli ajautunut muun muassa orjuudesta johtuvaan perustuslailliseen kriisiin.²¹⁵ Tämä kuuluu myös Rosen puheessa, jossa hän lopuksi otti kantaa ihmisiä pohdituttaneeseen kysymykseen Unionin tulevaisuudesta. Rose toteasi ainoastaan Unionin hajoamisen olevan ratkaisu, jos Etelä jatkaisi orjuuden sallimista ja rikkoisi täten Yhdysvaltain perustuslakia: “[Itsenäisyysjulistus] on orjuuden vastainen työkalu -- pelastakaa se orjanomistajien käsistä -- sanokaa heille: 'Teidän on lakkautettava orjuus, tai ette voi tulla tämän tasavallan lipun alle --'”.²¹⁶ Rose, kuten moni muukin abolitionisti, oli siis niin sanottu disunionisti: Rose ei halunnut pitää Unionia ehdoin tahdoin koossa, jos Etelä ei ollut valmis muuttamaan kantaansa.²¹⁷ Myöhemmissä puheissaan, kun jo kauan kytenyt skisma oli kärjistynyt pisteeseen, jossa orjuus oli joko lakkautettava tai se oli sallittava koko Unionissa²¹⁸ ja Yhdysvallat oli ajautunut sisällissotaan (1861–1865), Rose jatkoi puhumista orjuuden lakkauttamiseksi. Puheissa tulee ilmi, että Rose ei suhtautunut kovin luottavaisesti siihen, että hajoamistilassa olevaa Unionia saataisiin koskaan palautettua ihmisten toiveista huolimatta – hän totesi koko Unionin olleen jo pitkään illuusio, koska osa jäsenistä ei ollut noudattanut näennäisesti yhdessä määriteltyjä arvoja. Tärkeää Roselle oli, että orjuus poistuisi täydellisesti ja kokonaan jokaisesta Yhdysvaltain itsenäisyysjulistuksen nimissä itseään Unionin osaseksi nimittävästä osavaltiosta. Kompromisseja hän ei ollut valmis tekemään.²¹⁹

Kun verinen sota vihdoinkin loppui, sen lopputuloksena sadattuhannet amerikkalaiset olivat menettäneet henkensä ja erityisesti Etelä oli kärsinyt valtavia materiaalisia tappioita. Sodan jälkeen tapahtui kuitenkin vihdoinkin se, mitä abolitionistit olivat ajaneet: Yhdysvallat julisti sekä valkoiset että mustat miehet kansalaisiksi, joilla oli oikeus äänestää. Yksittäisten osavaltioiden mahdollisuus rajoittaa tätä oikeutta

²¹⁵ Jenkins 2007, 129–135.

²¹⁶ “[Declaration of Independence] is an anti-slavery instrument -- rescue it from the hands of the slaveholders -- say to them: 'You must abolish slavery, or you cannot come under the banner of this Republic--'.” Speech at the New England Anti-Slavery Convention: All Free or All Slave 30.5.1855, MoH 187–193.

²¹⁷ Doress-Worters 2008, 31.

²¹⁸ Jälkimmäinen vaihtoehto ei ollut taloudellisesti järkevä Pohjoisvaltioille.

²¹⁹ Ks. esim. Speeches at the National Convention of the Loyal Women of the Republic 14.5.1863, MoH 303–310.

rodun perusteella kiellettiin, mikä tarkoitti sitä, että entisissä Etelävaltioissa oikeutettuja mustia äänestäjiä saattoi vuonna 1868 olla jopa enemmän kuin valkoisia. Tämä oli suuri voitto liikkeelle, jonka jäseniä vielä muutama vuosikymmen aiemmin oli jopa lynkattu arvojensa vuoksi – moni oli aidosti yllättynyt, että asia todella tapahtui heidän omana elinaikanaan. On kuitenkin huomioitava, että vaikka muutokset olivat radikaaleja, asenteissa muutokset eivät käytännössä näkyneet vielä pitkään aikaan. Päinvastoin, muutokset synnyttivät rassistisia liikkeitä, jotka keräsivät suosiota erityisesti Etelässä. Monet orjuudesta vapautuneet mustat menettivät henkensä tällaisten liikkeiden harjoittamisessa hyökkäyksissä, joihin monesti liittyi myös kidutusta. 1870-luvun lopulta alettiin myös säätää niin sanottuja Jim Crow -lakeja, jotka asettivat valkoiset ja mustat rotunsa perusteella eri asemaan yhteiskunnassa.²²⁰

Roselle tilanne ei myöskään merkinnyt voittoa. Pitkään yhteistyötä abolitionistien kanssa tehneet naisoikeusliikkeen aktiivit, kuten Rose, tunsivat itsensä petetyksi sodan jälkeen, kun perustuslain uudistus ei johtanut naisten äänioikeuteen. Monet naisten tasa-arvoa ennen sotaa ajaneet abolitionistit, Garrison mukaan lukien, eivät puolestaan vastustaneet uutta perustuslakia, koska pitivät naisten tasa-arvon saavuttamista tässä vaiheessa vielä liian kaukaisena tavoitteena ja siten riskinä myös kiistanalaisen mustien miesten äänioikeuden läpimenemiselle. Rose vastusti uutta sukupuolen perusteella oikeuksia rajoittavaa perustuslakia, koska näki sen edelleen yhtä ihmisryhmää syrjivänä ja siten luonnollisen oikeuden ja itsenäisyysjulistuksen periaatteiden vastaisena. Katkerana Rose totesi tutulla huumorillaan, että poikavauvatkin tulevat saamaan äänioikeuden ennen naisia.²²¹ Hän ei kuitenkaan lähtenyt rasismien tielle, toisin kuin osa loukkaantuneista naisasialiikkeen aktiiveista.

²²⁰ Jenkins 2007, 148–155.

²²¹ Critic Gossip, *The Critic* 19.5.1869.

4. GORDIONIN SOLMUA AVAAMASSA

4.1 Naiseuden tilat ja naisasialiikkeen synty

Hänen on tehtävä jotain murtaakseen kahleet, jotka tietämättömyys ja taikausko ovat punoneet hänen ympärilleen ja sitoneet Gordionin solmuksi.²²²

Vielä 1800-luvun alussa niin Euroopassa kuin Yhdysvalloissakin sukupuolten tasa-arvo oli asia, josta ei muutamia naisen aseman parannusta vaatineita ääniä lukuunottamatta²²³ keskusteltu. Yhdysvaltojen kaikin tavoin sukupuolittuneessa yhteiskunnassa naisen asema oli tarkoin määrätty.²²⁴ Puhuttaessa naisen asemasta 1800-luvun Yhdysvalloissa kuvaavaksi termiksi on vakiintunut tosinaiseuden kultti (*Cult of True Womanhood*), joka on peräisin historioitsija Barbara Welterin vuonna 1966 julkaisemasta klassikkoartikkelista, jossa hän määrittelee neljä aspektia, jotka määrittivät sen, millainen oli ”todellinen nainen”: hurskaus, puhtaus, perhe-elämä ja alistuvuus.²²⁵ Todellinen nainen oli ihanne, myytti, ja tuskin täysin sen ehtoja täyttänyttä naista löytyi Yhdysvalloista, mutta ihanne eli vahvana aikalaisten mielissä, muun muassa naisille suunnattujen julkaisujen sivuilla, ja määritti sitä, minkä ajateltiin olevan sopivaa.

Puhtaus oli tärkeää säilyttää, jotta nainen voisi avioituessaan luovuttaa miehelleen kalleimman aarteensa, koskemattoman ruumiinsa. Puhtauden säilyttämisessä naisella oli erityisen suuri vastuu, sillä mies luonnostaan seksuaalisena olentona (toisin kuin nainen) ei voinut hillitä itseään. Naisten tuli siis sekä suojella omaa puhtauttaan että pelastaa miehet itseltään. Puhtaus oli kuitenkin jossain määrin

²²² “She must do something to break the chains that ignorance and superstition have woven around her, and tied it into a Gordian knot.” Speech at the Thomas Paine Celebration: Women in International Freedom Fights 29.1.1850, MoH 75–79. Gordionin solmu, josta Rose tässä puhuu, on viittaus antiikin aikaiseen tarinaan monimutkaisesta solmusta, jonka Aleksanteri Suuri avasi lyömällä miekalla kahtia.

²²³ Tunnetuimpana jo 1790-luvulla naisten oikeuksista kirjoitti ja innoitti tulevia ajattelijoita englantilainen Mary Wollstonecraft (1759–1797). Hänen kuuluisimpiin teoksiinsa kuuluva *A Vindication of the Rights of Men* julkaistiin vuonna 1792. Teoksessa hän vaati naista alistavan yhteiskuntarakenteen muutosta ja naisille miesten kanssa yhtäläisiä oikeuksia. Ks. esim. Johnson 2002.

²²⁴ Pelkän naiseuden lisäksi asemaan vaikuttivat myös sosioekonominen asema ja rotu. Erityisen huonossa asemassa olivat mustat naiset.

²²⁵ Welter 1966, passim. Termin ”True Womanhood” Welter otti aikalaisteksteistä. Hänen mukaansa naisen asemasta kirjoittaneet käyttivät termiä yhtä usein kuin uskonnosta kirjoittaneet sanaa Jumala.

myös miesten vastuulla, vaikka se oli vaikeaa, toisin kuin alistuneisuus, joka kuului yksinoikeudella passiiviselle naiselle – tämän oli määrännyt jo Jumala, joka oli asettanut naisen omalle paikalleen, miehensä palvelijaksi. Oikea nainen ymmärsi tämän, kuten myös sen, että kodista huolehtimisen tuli olla hänen tärkein prioriteettinsa. Hänen tuli hallita kaikki neulonnan saloista kukkien ja sairaiden lasten hoitoon. Koulutusta nainen saikin vain sen verran kuin katsottiin tarpeeksi tämän tulevan tehtävän, äidin ja vaimon roolin, kannalta. Liiat älylliset ponnistelut eivät olleet suotavia, koska tämän uskottiin vaikuttavan negatiivisesti naisen kykyyn synnyttää lapsia.²²⁶ Hurskaus oli kuitenkin todellisen naisen tärkein hyve. Uskonnon uskottiin hillitsevän mitä erinäisempiä väärille poluille johdattelevia haluja ja siten pitävän naisen muutenkin hyveellisenä. Tunteellisten naisten uskottiin olevan luonnostaan hengellisempiä kuin miesten, joita ohjasi järki, mutta kirkossa heidän ei ollut soveliasta toimittaa julkisia tehtäviä. Uskonto piti näin naisen oikealla paikallaan, kodin piirissä, poissa yhteiskunnan keskiöstä – näin uskonto oli keskeisessä roolissa kysymyksessä naisen asemasta. Rose kuvasi naisen heikkoa asemaa ja mitättömiä mahdollisuuksia vaikuttaa omaan elämäänsä ja ympäröivään maailmaan vuonna 1844 korostamalla naisen aseman huonoutta yhteiskuntaluokasta riippumatta:

Mitä vapautta heillä on? Hallinnossa heitä ei tunneta, vaan rangaistaan sellaisten lakien rikkomisesta, joiden laatimiseen he eivät voi vaikuttaa. Kaikki tiet yritteliäisyyteen ja kunniaan ovat heiltä suljettuja. Jos he ovat köyhiä, heidän on raadettava nälkäpalkalla – jos rikkaita, heidän on oltava puettuja mallinukkeja – salonkinukkeja, – naispuolisia esineitä. Naimattomina heidän on oltava riippuvaisia vanhemmistaan ja veljistään, naimisissa aviomiestensä nielemiä.²²⁷

Welterin määrittelemän naisihanteen syntyminen on nähty vastauksena teollistumisen seurauksena tapahtuneeseen kiihtyvään kaupungistumiseen, joka johti

²²⁶ Dicker 2008, 21–23.

²²⁷ "What of freedom have they? In government they are not known, but to be punished for breaking laws in which they have no voice in making. All avenues to enterprise and honor are closed against. If poor, they must drudge for a mere pittance – If of the wealthy classes, they must be dressed dolls of fashion – parlor puppets, - female things. When single, they must be dependent on their parents or brothers, and when married, swallowed up in their husbands." Speech at the New England Social Reform Society Convention: A Word to My Sisters 30.5.1844, MoH 62–64. Myös Rosen aikalainen Alexis Tocqueville (1805–1859) kommentoi naisten roolia teoksessaan *Democracy in America* (1840): "In no country has such constant care been taken as in America to trace two clearly distinct lines of action for the two sexes, and to make them keep pace one with the other, but in two pathways which are always different." Ks. Tocqueville (1835, 1840) 1956, 244.

sosiaaliseen murrosprosessiin, joka taas johti kodin ja työn erottamiseen uudella tavalla. Tämän prosessin seurauksena naisten ja miesten alueet vahvistuivat erillisiksi: kaupungin julkiset tilat ja yhteiskunnallinen vaikuttaminen määräytyivät miehelle, kun taas naiselle jäi jo mainittu yksityinen piiri, koti.²²⁸ On tärkeä havaita, kuten Rory Dicker huomauttaa, että kaikki naiset eivät kokeneet asemaansa kodinhengittäjänä kuitenkaan rajoittavana, vaan pikemminkin se oli heille osa luonnollista järjestystä ja tuotti kokemuksen vallasta, oman elämänsä hallinnasta ja hyväksynnästä. Osa naisista piti urbanisoituvan maailman rahatalouden kasvua ja uudenlaista kaupallisuutta moraalisesti epäilyttävänä eikä edes halunnut olla osa sitä. Kodin piirissä tällainen nainen koki pystyvänsä elämään moraalisesti puhdasta elämää, tartuttamaan kirkkaana loistavan moraalin jälkikasvuunsa, tulevaisuuden miehiin, ja siten kodin piiristä käsin ohjaamaan koko kansakuntaa kohti valoisampaa tulevaisuutta.²²⁹ Rosen näkökulmasta nämä naiset olivat tietysti, owenistitermiä käyttäen, taikauskon sokaisemia. Rose sai kokea naisten haluttomuuden muuttaa omaa asemaansa jo talvella 1836–1837, vain puoli vuotta Yhdysvaltoihin saapumisensa jälkeen, yrittäessään saada nimiä vetoomukseen, jonka tarkoitus oli taata New Yorkin naisille oikeus omistaa kiinteistöjä omissa nimissään. Kun keräys päättyi, vain viisi ihmistä oli allekirjoittanut. Kokemusta muistellen Rose kirjoitti vuonna 1877 Susan B. Anthonylle: ”Jotkut naiset sanoivat, että miehet nauraisivat heille; toiset, että heillä oli jo tarpeeksi oikeuksia -- Tuona aikana naiset eivät olleet oppineet että heillä oli muita oikeuksia kuin mitä miehet anteliaisuudessaan heille soivat --.”²³⁰

Mutta Rosen lisäksi oli myös muita naisia, usein koulutettuja ja sosioekonomisesti keskimääräistä paremmassa asemassa olevia, jotka kokivat ”todellisen naisen” vaatimukset liian vaikeina ja haastavina, jopa mahdottomina, ja he alkoivat vaatia naiseuden ihanteisiin muutosta. Tästä tilanteesta sai alkunsa naisasialiikkeen tarina niin Yhdysvalloissa kuin Euroopassakin.²³¹ Teoksessaan *Joyous Greetings: The First International Women's Movement, 1830–1860* (2000) Bonnie S.

²²⁸ McMillen 2008, 14; Campbell 1989, 10.

²²⁹ Dicker 2008, 24.

²³⁰ ”Some of the ladies said the gentlemen would laugh at them; others that they had rights enough -- Woman at that time had not learned to know that she had any rights except those that man in his generosity allowed her--.” Letter to Susan B. Anthony: A Life of Activism 9.1.1877, MoH 347–349.

²³¹ Myöhemmin tätä 1800-luvun liikehdintää naisten oikeuksien puolesta on ryhdytty kutsumaankin ensimmäisen aallon feminismitiksi vaikka, kuten todettu, aikalaiset eivät vielä käyttäneet sanaa feminismit. 1960-luvun liikehdintä on taas saanut nimen toisen aallon feminismit. Dicker 2008, 16.

Anderson on korostanut juuri tätä liikkeen kansainvälisyyttä, jota vuosisadan uusi teknologia helpotti ja nopeutti, ja joka ei näkynyt pelkkänä samanaikaisuutena vaan tiiviinä yhteydenpitona tovereihin, joita oman maan sisältä oli vaikea löytää. Yhdysvaltalaiset aktivistinaiset pitivät yhteyttä ”siskoihinsa merten toisella puolella”, vierailivat näiden luona, vaihtoivat kirjeitä ja ajatuksia sekä viittasivat puheissaan siskojen saavutuksiin ja vaatimuksiin, joista he saivat tukea ja vahvistusta omille päämäärilleen. Tässä mielessä Rosen kansainvälisyys ei ollut poikkeuksellista, vaikka hänessä ruumiillistuu 1800-luvun lukuisten reformiliikkeiden kansallisia rajoja ylittävä luonne erityisen hyvin.²³² Rosen merkitys amerikkalaiselle naisoikeusliikkeelle oli tärkeä kansainvälisen yhteydenpidon kannalta, koska hän kykeni kommunikoimaan eurooppalaisten sisarten kanssa näiden omalla kielellä ja esimerkiksi kääntämään ranskalaisia ja saksalaisia tekstejä amerikkalaiselle yleisölle.²³³

Eryteisesti Yhdysvaltojen naisasialiikkeen syntyä on kuvattu monesti eräänlaisena muiden reformiliikkeiden sivutuotteena, niiden tuottaman ilmapiirin johdannaisena, koska ennen varsinaista naisasialiikettä naiset olivat jo pyrkineet vaikuttamaan muissa sosiaalisia parannuksia ajaneissa liikkeissä, erityisesti edellisessä luvussa esitellyssä orjien vapautusliikkeessä.²³⁴ Aktivistit itsekin tunnustivat yhteyden määrittäessään naisasialiikkeen alkupisteeksi vuoden 1840, jolloin pidettiin kansainvälinen orjuutta vastustanut kokous (*World Anti-Slavery Convention*) Lontoossa. Kokoukseen saapui amerikkalaisista aktiiveista muun muassa Lucretia Coffin Mott, joka oli yksi niistä viidestä naisesta, joilta kiellettiin lopulta kokoukseen osallistuminen sukupuolen perusteella. Ellen Carol DuBois on kuitenkin esittänyt, että ensimmäisen aallon feminismiin ja abolitionismiin suhdetta ei tulisi tarkastella suoraviivaisena syy-seuraus-suhteena. Hän on korostanut 1820- ja 1830-luvuilla kehittyneitä naisten uutta itsetietoisuutta omasta asemastaan ja naiseuden yhdistävästä kokemuksesta: näin naisten osallistuminen erilaisiin reformiliikkeisiin voidaan nähdä pikemminkin osittain seurauksena tästä uudesta tietoisuudesta kuin tuon tietoisuuden synty seurauksena reformiliikkeiden toiminnasta. DuBois kuitenkin korostaa myös, että reformiliikkeiden toimintatavoista ja retoriikasta varhaiset

²³² Ks. reformiliikkeiden kansainvälisyydestä myös McFadden 1999, 107–132 ja Sklar & Stewart 2007.

²³³ Anderson 2000, 21.

²³⁴ Ks. esim. Campbell 1989, 4.

feministit saivat liikkeelleen työkaluja ja rakennuspalikoita – monipuolisen poliittisen viitekehyksen, joita hyödyntämällä naisasialiike organisoitui ja kehitti omat toimintamuotonsa. Erityisesti orjuuden vastaisesta liikkeestä tuli myös sisällissotaan asti tärkeä poliittinen liittolainen.²³⁵

Kuten varsinaisen orjankin myös naisen vapauttasi naisoikeusliikkeen retoriikassa alistetusta asemastaan äänioikeus. Naisten äänioikeuden vaatimuksesta muodostuikin vähitellen liikkeen kehittyessä samankaltainen vaatimus kuin orjuuden lakkautus oli monille radikaaleille abolitionisteille: konkreettisen vaatimuksen tarkoituksena oli edesauttaa ihmisten mielissä tapahtuvaa muutosta. Juuri äänioikeuden vaatimus valikoitui liikkeen tärkeimmäksi työkaluksi, koska se oli naisasialiikkeen vaatimuksista ehdottomasti radikaalein ja sen uskottiin johtavan muutoksiin myös muissa asioissa: kukaan, joka tuki naisten äänioikeutta, ei vastustanut liikkeen muita vaatimuksia, kuten naisen taloudellisen itsenäisyyden ja aseman parantamista avioliitossa.²³⁶ Erityisen radikaaliksi naisten äänioikeuden vaatimuksen teki sen laajalle yhteiskuntaan ulottuva vaikutus. Toisin kuin osa vaadituista muutoksista äänioikeus vaikuttaisi naisiin kaikkialla yhteiskunnassa kotiäideistä itsenäisiin naisiin ja antaisi siten kaikille naisille aseman julkisen vaikuttamisen alueella.²³⁷ Rosen retoriikassa naisten äänioikeuden korostus ei vielä alkuvaiheessa 1840-luvulla ja aivan 1850-luvun ollut hallitsevaa, mutta myöhemmin, kuten naisoikeusliikkeessä laajemminkin, se sai merkittävän roolin, kun Rose vakuuttui siitä, että äänioikeus ei ollut vain yksi reformi muiden joukossa vaan kaikkia muita määrittävä, ratkaiseva tekijä.²³⁸ Vuonna 1856 Rose totesi: “Vaaliurna on kaikkien muiden oikeuksien polttopiste, se on keskipiste, josta kaikki muut [oikeudet] ovat riippuvaisia --.”²³⁹

Alkuvaiheessa naisasialiikkeen toiminta oli hyvin väljästi organisoitua ja perustui muutamien aktiivisten naisten merkittävään panokseen.²⁴⁰ Osa liikkeen varhaisvaiheen aktiiveista, myös Rose, vastusti vielä 1850-luvun alussakin tiukemman

²³⁵ DuBois 1998, 54–59.

²³⁶ DuBois 1998, 72.

²³⁷ DuBois 1998, 43.

²³⁸ Doress-Worters 2008, 23.

²³⁹ “The ballot-box is the focus of all other rights, it is the pivot upon which all others hang--.” Speeches at the Seventh National Woman’s Rights Convention 26.11.1856, MoH 222–237.

²⁴⁰ DuBois 1998, 63.

organisaation muodostamista. Kansallisen organisaation pelättiin tyrehdyttävän liikkeen toiminnan rajoittamalla erilaisia mahdollisuuksia.²⁴¹ Rose oli liikkeen alkuvaiheen yksi aktiivisimmista osallistujista: hänen aktiivisin vaiheensa reformiurallaan olivat 1850-luvun alkuvuodet. Tärkeä mahdollistaja tässä oli William, samoja aatteita tukenut aviomies, joka ei käyttänyt laillista oikeuttaan aviomiehenä ja kieltänyt Rosea matkustelemasta toisin kuin joidenkin varhaisten feministien aviomiehet tekivät.²⁴² Vaikutuksensa lienee ollut silläkin, että Rosen lapset, jos hän Kolmertenin oletuksen mukaisesti synnytti kaksi lasta, kuolivat varhain. Näin Rosen oli mahdollista matkustella eri reformiliikkeiden, myös naisliikkeen, kokouksiin ympäri Yhdysvaltoja. Eniten matkoja hän teki New Yorkin lähiosavaltioissa, mutta osa matkoista ulottui myös kauemmas, Etelä-Carolinaan ja Indianaan asti.²⁴³ Eniten Rosen osallistumista eri reformiliikkeiden kokoontumisiin rajoitti hänen sairastelunsa.²⁴⁴ Laajalle ulottuneiden matkojen tavoitteena ei ollut varsinaisesti rekrytoida uusia jäseniä liikkeeseen, itse asiassa sisällissotaan asti aktiivien joukko pysyi varsin samanlaisena, vaan tavoitteena oli yksinkertaisesti herättää keskustelua naisen asemasta yhteiskunnassa – naisasialiikkeen jäsenten itsensä käyttämän termin mukaisesti *agitate*, jonka voisi myös suomentaa ”rivistella”, ihmisten ajatuksia. Taustalla oli usko siihen, että saavuttaakseen todellisia muutoksia yhteiskunnassa muutosten tuli ulottua paitsi lakien myös ihmisten ajatusten tasolle – ilman jälkimmäisessä tapahtunutta muutosta mitkään lait eivät kestäisi.²⁴⁵

Yhdysvalloissa tärkeänä muutoksen hetkenä naisasialiikkeelle on ollut tapana korostaa Seneca Fallsin merkitystä. Seneca Falls vuonna 1848 oli orjuuden vastaisessa kokoontumisessa tavanneiden Lucretia Mottin ja Elizabeth Cady Stantonin järjestämä kokoontuminen naiskysymyksen tiimoilta, joka julisti periaatteikseen

²⁴¹ Doress-Worters 2008, 25.

²⁴² Muitakin vaimojensa vaatimuksia tukeneita miehiäkin toki oli ja ylipäätään on hyvä huomauttaa, että naisasialiike ei koostunut ainoastaan naisista vaan sen toimintaan osallistui myös miehiä.

²⁴³ Vaikka matkustaminen oli yleistynyt ja liikkumismahdollisuudet paranivat koko vuosisadan ajan, on hyvä muistaa, että matkustusolot saattoivat paikoin olla hyvinkin alkeelliset.

²⁴⁴ Kolmerten 1999, 157–158. Rose joutui välillä viettämään pidempiäkin aikoja sairausvuoteessa. Hän sairasti useita keuhkokuumeita, malarian ja varsinkin vanhemmalla iällä kärsi ilmeisesti reumasta, välillä läpi elämänsä myös masennuksesta. Ks. myös Kolmerten 1999, 56–57; Doress-Worters 2008, 10. Rosen sairastaessa malariaa William lähetti asiasta tiedon Robert Owenille ja pyysi tätä kertomaan Rosen sairaudesta *Boston Investigator* -lehden väelle, jotta vapaa-ajattelijaystävätkin voisivat tukea Rosea. Ks. Letter to Robert Owen by William E. Rose 31.9.1845, MoH 71.

²⁴⁵ DuBois 1998, 62–64.

Yhdysvaltain itsenäisyysjulistuksen tekstiä seuraten: ”Nämä totuudet ovat meille itsestään selviä: että kaikki miehet ja naiset on luotu samanarvoisiksi”. Kokoontuminen oli Rosen ystävän Elizabeth Cady Stantonin ensitilaisuus puhua naiskysymyksestä julkisesti.²⁴⁶ Vaikka Seneca Fallsin kokous oli kieltämättä tärkeä, on hyvä muistaa, kuten on jo todettu, että tietoisuus ja kokemus naisten tasa-arvon tarpeesta oli kehittynyt koko 1800-luvun ajan ja erityisesti 1830- ja 1840-luvuilla työtä oli tehty naisoikeusliikkeen puolesta. Voidaan kuitenkin sanoa, että Seneca Fallsin jälkeen, 1850-luvun alussa, naisasialiike organisoitui uudella tavalla ja muuttui enenevässä määrin pelkästä älyllisestä liikkeestä aktiiviseksi poliittiseksi liikkeeksi, jolla oli artikuloitu tavoite. Rosen puuttuminen kokouksen osallistujalistasta on herättänyt paljon kysymyksiä hänestä kirjoittaneiden parissa. Jos kuitenkin ajatellaan, että varsinkin aikalaisille Seneca Fallsin paikallinen kokous oli vain yksi hetki pitkässä taistelussa kohti naisten tasa-arvoa, ei Rosen poissaolo yhdestä kokouksesta vaikuta kovin merkittävältä. Pian Seneca Fallsin jälkeen seurasi naisasialiikkeen ensimmäinen kansallinen kokoontuminen Worcesterissa, johon Rosekin osallistui puhujana.

Rosen asema liikkeessä kuitenkin oli alusta asti haastava. Häntä opittiin nopeasti arvostamaan niin puhetaitoja kuin tietämyksensäkin ansiosta, mutta kuten abolitionistien joukossa myös naisoikeusliikkeessä hän oli tietyllä tapaa ulkopuolinen. Monet varhaiset feministit tunsivat toisensa ennestään – osa oli sisaruksia, perhetuttuja tai opiskellut yhdessä, kun Rose taas oli saapunut maahan aikuisiällä monen näkökulmasta periferiasta, Puolasta, mistä kertoivat hänen tummat piirteensä, vieras aksenttinsa ja eurooppalaiset tapansa. Hän olikin paitsi itseään nuoremmille myös osalle vanhemmista liikkeen aktiiveista kunnioitettu, mutta etäinen ”Mrs. Rose”.²⁴⁷ Ennen kaikkea hänet erotti jälleen, kuten abolitionistienkin liikkeessä, hänen eksplisiittinen ateisminsa.

Olen jo aiemmin käsitellyt hieman sukupuolen suhdetta uskonnottomuuteen, mutta tässä yhteydessä on erityisen tärkeää nostaa esille se, miten uskonto sitoutui kiinteästi naiseuteen. Uskonto oli osa ”todellisen naisen” hyveitä – osa sitä, mikä teki naisesta naisen. Ajan naisille suunnatun lehden sanoin

²⁴⁶ Kolmerten 1999, 75.

²⁴⁷ Kolmerten 1999, 78.

”nainen ei koskaan näytä viehättävämmältä kuin kunnioittaessaan uskontoa”.²⁴⁸ Tämän vuoksi syytökset infidelismistä ja ateismista olivat tehokkaita aseita naisten oikeuksia puolustavia vastaan. Naiset identifioituivat kyllä radikaaleiksi (*ultraist*)²⁴⁹, mutta ateismi oli asia erikseen. Naisen uskonnottomuus oli suurelle osalle yhdysvaltalaisia jotain käsittämätöntä, loukkaus Jumalaa vastaan. Vaikka miestenkin uskonnottomuutta ylenkatsottiin, pidettiin sopimattomana ja kuvattiin jopa synniksi omaatuntoa ja yhteiskuntaa vastaan, oli uskonnoton nainen monin kerroin uskonnotonta miestä kauhistuttavampi ilmestys: uskonnottomuus tarkoitti sitä, että nainen luopui naiseudestaan. Tämän kauheuden artikuloi naisten uskonnottomuutta käsitellyt *The Ladies Companion* vuodelta 1840 seuraavasti:

Me emme tarkastele halveksuen sellaista naista, joka on unohtanut sukupuolensa ja luontonsa niin täysin, että julistaa itsensä uskonnottomaksi – vaan kauhuissamme! Me kaihdamme hänen seuraansa, aivan kuten välttelisimme kyykäärmettä. Naisen skeptisyys on sosiaalista myrkkyä – se on sivistyneen yhteiskunnan bohon upas²⁵⁰ [sic].²⁵¹

Myös syracuselainen pastori päivitteli kansakunnan tulevaisuutta kuultuaan Rosen kyseenalaistavan naisten oikeuksien nimessä apostolien auktoriteetin ja olleen avoimesti ”epäuskoinen” vuoden 1852 kansallisessa naisasialiikkeen kokouksessa. Kuvattuaan kokouksessa kuultuja röyhkeyksiä pastori toteasi: ”Pyydän Jumalalta, etten ikinä näe sitä päivää, jona tämä sukupuolten sekaannus, äärettömästi Baabelia pahempi, saatetaan päätökseen! -- Silloin koemme palavaa ja syvää häpeää siitä, että olemme sosiaalisten, yhteiskunnallisten ja poliittisten hermafrodiittien kansakunta!”²⁵²

²⁴⁸ ”-- woman never looks lovelier than in her reverence for religion.” Daniels 1840.

²⁴⁹ DuBois 1998, 65.

²⁵⁰ Bohun upas viittaa myyttiseen ”myrkkijien puuhun”.

²⁵¹ ”It is not contempt with which we contemplate the spectacle of a woman who has so far forgotten her sex and her nature as to proclaim herself an unbeliever – it is horror! We shrink from her presence, as we would avoid a viper. Female skepticism is social poison – it is the bohon [sic] upas of civilized society.” Daniels 1840. *Bangor Mercury* kommentoi nimenomaisesti Rosen esiintymistä vuoden 1855 joulukuussa Thomas Painen muistojuhlilla kauhistelemalla Rosen sukupuolta: ”The presiding officer at these celebrations for at least half-a-dozen years past has been a *female* born --. For ourselves we do not hesitate to confess that we know of no object more deserving of contempt, loathing, and abhorrence than a *female* Atheist.” Ks. Letter to the Editor: Mrs Rose and the *Bangor Mercury* 1855, MoH 197–199.

²⁵² ”God grant I may never live to see the day when this confusion of sexes, infinitely worse than Babel, shall be consummated! -- Then shall we bear the burning shame and deep disgrace of being a nation of social, civil, and political hermaphrodites!” Woman’s Rights Convention, *Boston Recorder* 30.9.1852.

Suurin osa ateisti-nimikkeen saaneista, oli kyseessä abolitionisti tai feministinainen, ei kokenut olevansa ateisteja, eikä siinä mielessä ollutkaan, ettei olisi uskonut jumalaan: suuri osa uskoi, mutta vastusti papiston ylikorostunutta auktoriteettia ja tapoja tulkita Raamattua. Tällaiset naiset pyrkivätkin osoittamaan oman hurskautensa ja todistamaan, että olivat edelleen hyveellisiä, uskonnon soihtua kantavia moraalisia naisia, jotka kyseenlaistivat maallista lainsäädäntöä juuri moraalisuutensa vuoksi. Ann Braude on teoksessaan *Radical Spirits* (1989) kuvannut 1800-luvun puolivälissä suosittua spiritualistisen uskonnon ja naisasialiikkeen välistä kiintoisaa yhteyttä: spiritualismin ”empaattinen individualistisuus” antoi naisille erityisen vahvan vaikuttamisen mahdollisuuden. Moni uskonkriisin kokenut nainen löysikin spiritualismista vahvistusta ja tukea niin (kristin)uskolleen kuin vaatimukselle naisten oikeuksista.²⁵³

Rosen tapaus oli kuitenkin toinen: hän todella piti itseään ateistina, ei uskonut jumalaan, ja kutsui itseään jopa toisten kammoksumalla nimellä ”infidel”. Toisin kuin mainittu *Ladies Companion* lukijoilleen vakuutti, Rose ei kauhistunut nähdessään itsensä *Companionin* edustaman vastapuolen osoittamasta peilistä vaan päinvastoin halusi saattaa peilin vääristyneen kuvan naurunalaiseksi. Tämä kuitenkin teki hänen roolinsa erityisen haastavaksi: kun uskontoon luottaneet naisasialiikkeen jäsenet uudistivat naisen roolia luvun alussa esitellyn todellisen naiseuden kultin sisällä, Rose joutui luovimaan uudella kentällä. Hänen tuli todistaa, että oli mahdollista olla uskonnoton ja nainen, joskaan ei naiseuden kultin määrittelemällä tavalla.²⁵⁴ Uskonnottomuuden ja naiseuden yhteensovittamattomuus Rosen aikalaisten mielissä ja sen tuomaan haasteeseen vastaaminen korostui nähdäkseni myös Rosesta kirjoitetuissa elämäkertoissa, joissa pyrittiin painottamaan toistuvasti hänen naisellisuuttaan ja kykyään aktivisminsa ohella huolehtia kotitöistä ja vielä auttaa miestään tämän töissä.²⁵⁵ Seuraavassa osassa käsittelen tarkemmin kuitenkin Rosen omia tekstejä: miten hän yhdisti ateismin ja naisten oikeudet ja valtasi näin itselleen uskonnottomuuden vaikuttamisen tilan.

²⁵³ Braude 1989, 42.

²⁵⁴ Uskonnottomuuteen tai mihin tahansa uskontoa koskevaan epäortodoksisuuteen oli jo 1700-luvulta alkaen liitetty konservatiivien toimesta seksuaalinen vapaamielisyys. Tämä oli syytös, jonka myös Rose joutui kohtaamaan toistuvasti. Ks. Jacoby 2004, 98.

²⁵⁵ Ks. d’Héricourt (1856) 2003, 196; Underwood (1876) 2013, 257–258.

4.2 Kysymys oikeasta retoriikasta

Puhetaidon historia on pitkälti miesten historiaa. Retorinen lahjakkuus on ollut osa miesten koulutusta, osa humanistista traditiota, siinä missä naisten ei katsottu olevan lainkaan sopivia puhumaan julkisesti eikä puheen alettua heidän panostaan monesti pidetty tallentamisen arvoisena.²⁵⁶ Puheareena oli määrittynyt miehisisillä attribuuteilla: siinä missä naista määrittäviin ihanteisiin kuului alistuvuus, määritteli puheareenaa autoritaarisuuden vaatimus. Tärkein muutos, joka tapahtui naisliikkeen jäsenten ajattelussa ja vaikutti liikkeen syntyyn, tapahtui suhteessa julkisen alueen uudelleenmäärittelyyn – moni naisasialiikkeen jäsen ei lähtenyt kyseenalaistamaan esimerkiksi naisen erityistä soveltuvuutta ja siten vastuuta kodinaskareista, mutta lähti kuitenkin haastamaan naisiin kohdistuneita rajoituksia osallistua julkiseen keskusteluun.²⁵⁷ Tavat, joilla naiset kävivät kiinni tähän tehtävään, erosivat kuitenkin toisistaan. Luvussa 3.3 kuvasin abolitionistien liikkeen sisäisiä konflikteja. Onkin tärkeä huomata, että myös naisasialiikkeen historia, kuten kaikkien reformiliikkeiden historia, on myös konfliktien historiaa. Jo varhaiset feministit kehittivät hyvin erilaisia käsityksiä feminismiin tavoitteista ja erityisesti tavoista päästä noihin tavoitteisiin, mikä muodosti liikkeen sisälle eri tavoin ajattelevia suuntauksia.²⁵⁸ Tässä luvussa pyrin kartoittamaan sitä, miten Rosen retoriikka erosi liikkeen sisällä yleisesti esitetyistä näkemyksistä.

Kuten todettu, monet naisasialiikkeen jäsenet olivat saaneet kosketuksen julkiseen esiintymiseen abolitionistien areenoilla. Jo noilla areenoilla naisten oli pitänyt oikeutta esiintymisensä julkisessa tilassa. Garrisonilaisten naisten oikeutuksen pohjana oli ollut vahva antiklerikalismi, joka tulikin leimaamaan myös varhaista feminismiä. Garrisonilaisten keskuudessa kirkot olivat määrittäneet ihmisten luomiksi instituutioiksi, eivät arvostelun tavoittamattomissa oleviksi pyhiksi instituutioiksi. Kirkkojen auktoriteetti voitiin kyseenalaistaa, kun kirkkoa ei nähty Jumalan sanan yksinoikeutettuna viestintuojana vaan Hermeksenä, joka saattoi myös turmeltua ja tulkita Jumalan viestiä väärin. Tämän vuoksi kirkkoja ja niiden nimissä esiintyviä auktoriteetteja voitiin arvostella. Abolitionistiareenoilla monet varhaiset feministit olivatkin harjoitelleet juuri tätä: opetelleet haastamaan Raamatun perusteella naisten

²⁵⁶ Campbell 1989, 1–2.

²⁵⁷ DuBois 1998, 33–34.

²⁵⁸ Dicker 2008, 30.

siirtymistä julkiseen keskusteluun vastustavat heidän omassa pelissään, Raamatusta keskustelemalla ja väittelemällä.²⁵⁹ Puhuminen Raamatun äänellä antoi naispuhujalle poikkeuksellisen vallan ja teki puolestaan tämän haastajasta ei naisen vaan itse Jumalan sanan haastajan.²⁶⁰ Konflikti kirkollisen auktoriteetin kanssa tulikin määrittämään naisoikeusliikkeen keskustelua sen tärkeimpänä asiana sisällissotaan asti.²⁶¹ Naisoikeusliikkeen antiklerikalismi voinee selittää osittain sitä, minkä vuoksi Rose on unohtunut varhaisen feminismin historiasta: kaikki eivät ole hahmottaneet hänen feminisminsä kumpuamista ateismista vaan ovat nähneet sen osana antiklerikaalista kritiikkiä ja siten eivät ole hahmottaneet Rosen argumentaation erityisyyttä.

Esimerkkinä antiklerikaaliseen kritiikin käyttäjästä voidaan mainita kveekari ja abolitionisti Lucretia Coffin Mott (1793–1880), joka oikeutti naisen uuden aseman vuonna 1849 pitämässään puheessa²⁶² toteamalla Jumalan luoneen Raamatun mukaan alusta asti miehen ja naisen tasa-arvoiseksi: ”Hän antoi molemmille vallan alempiin eläimiin, mutta ei kummallekaan valtaa toiseen.”²⁶³ Myös kymmenen käskyä koskivat Jumalan antamina alkuperäisessä muodossaan molempia sukupuolia – kummankin siis tuli, Mott korosti, sitoutua noudattamaan samanlaisia sääntöjä. Varhaisten feministien retoriikkaan kuuluikin tyypillisesti kaksinaismoraalin osoittaminen: miksi niin usein se, mikä oli miehelle oikein, määriteltiin naiselle vääräksi.²⁶⁴ Myös Jeesus oli Mottille tasa-arvon puolustaja. Erityisen selvä merkki tästä oli se, että Jeesus otti seuraansa myös naisia. Näiden naisten lisäksi Mottille muukin Raamattu oli täynnä esimerkillisiä naisia, jotka puolustavat naisen aktiivista roolia yhteiskunnassa ja sukupuolten välistä tasa-arvoa²⁶⁵: ”He jotka lukevat Raamattua, ja tekevät omat päätelmänsä, koska eivät ole vakuuttuneita kirjoitusten kieroutuneesta tulkinnasta, eivät löydä sitä eroa, jonka teologia ja kirkolliset auktoriteetit ovat tehneet

²⁵⁹ DuBois 1998, 58–59.

²⁶⁰ Campbell 1989, 31.

²⁶¹ DuBois 1998, 68.

²⁶² Mott (1849) 1989, 71–97.

²⁶³ ”He gave dominion to both over the lower animals, but not to one over the other.” Mott (1849) 1989, 71–97.

²⁶⁴ Radikaaleimmat feministit, kuten Frances Wright, joihin Mott ei kuulunut, ulottivat tämän keskustelun seksuaalisuuden alueelle. Ks. Ginzberg 1994. Rose kaikesta radikaalisuudestaan huolimatta ei kuulunut ”vapaan rakkauden” (tai Rosen sanoin ”vapaan himon”) puolustajiin, mutta hänkin tiedosti seksuaalisuutta koskevaan moraalikoodistoon liittyneen kaksinaismoralismin.

²⁶⁵ McMillen 2008, 29.

sukupuolten välille.”²⁶⁶ Raamattuun tukeutuen Mott oikeutti asemansa julkisessa tilassa todeten, että kristinusko ei ollut koskaan alistanut naista. Hän ei haastanut itse kristinuskoa vaan siitä ”perversejä tulkintoja” tehneiden pappien auktoriteetin. Lucretia Coffin Mottin puhe on esimerkki varhaisesta naisasialiikkeen retoriikasta.

Vaikka Rose arvosti sitä, miten taitavasti monet naisliikkeen jäsenet osasivat haastaa Raamatun tulkinnat, Mottin ohella myös esimerkiksi Grimkén sisarukset ja erityisesti mainittu Elizabeth Cady Stanton, hän ei ateistina pitänyt Raamattuun tukeutumista kannatettavana edes naisasialiikkeen hyväksi. Rosen näkemyksen mukaan Raamatusta voitiin löytää tukea mille tahansa argumentille eikä se täten ollut hyödyllinen naisasialiikkeen tavoitteiden taustatukena.²⁶⁷ Kuten totesin viime luvussa, Rose määritteli vapaa-ajattelijoiden areenoilla uskonnon rangaistuksen pelosta synnyttämän moraalin ateismin oikeudenmukaisuuden periaatteeseen nojaavaa moraaliala huonommaksi. Esimerkkinä Rosen ehdottomuudesta asiassa voidaan mainita Rosen ja Antoinette L. Brownin kiista. Brownin julistettua Raamattuun tukeutuen naisen oikeutta puhua naisliikkeen kolmannessa kansallisessa kokouksessa Syracusessa 1852 Rose haastoi julkisesti Brownin argumentoinnin eripurant luomisenkin uhalla.²⁶⁸ Rose korosti hyökkäyksessään Brownia vastaan Raamatun ”epämääräisyyttä” ja avoimuutta lukuisille tulkinnoille. Hän myös käytti tehokkaasti apuna retoriikassaan kuuluisaa Bostonin asukkaiden protestia vuodelta 1773, Bostonin teekutsuja, toteamalla, että jos brittihallintoa vastaan kapinoineet asukkaat olisivat tukeutuneet Raamattuun, he olisivat löytäneet sieltä perustelut tyytyä asemaansa:

Jos kansa, kun se nousi oikeutensa tunnossa heittääkseen brittien ikeen yltään, olisi hakenut valtuuksia Raamatusta, tämä olisi vastannut, 'alistukaa heidän valtaansa, sillä se on peräisin Jumalalta'. Ei! Ihmisoikeuksissa ja vapaudessa – asiassa, joka on yhtä itsestään selvä kuin että kaksi ynnä kaksi on neljä, ei ole tarvetta millekään kirjalliselle auktoriteetille.²⁶⁹

²⁶⁶ "Those who read the Scriptures, and judge for themselves, not resting satisfied with the perverted application of the text, do not find the distinction, that theology and ecclesiastical authorities have made, in the condition of the sexes." Mott (1849) 1989, 71–97.

²⁶⁷ Rose oli omaksunut owenismista käsityksen naisista yhteisön aktiivisina jäseninä kaikilla yhteiskunnan osa-alueilla. Tässä asiassa englantilaiset owenistit eivät sinänsä olleet luoneet uutta käsitystä, vaan heidän ajatuksensa ennemminkin pohjasivat vanhaan käsitykseen, jossa naiset eivät olleet passiivisia ja riippuvaisia miehestään. Taylor 1984, 79–80.

²⁶⁸ Debate at the Third National Woman's Rights Convention on Biblical Authority for Women's Rights 9.9.1852, MoH 123–130.

²⁶⁹ "Had the people, when they rose in the might of their right to throw off the British yoke, appealed to the Bible for authority, it would have answered them, 'submit to the powers that be, for they are from

Rosen kuulijoille, joille Bostonin teekutsuista oli jo muodostunut innoittava kansallismyytti Yhdysvaltojen synnystä, tämä olisi tietysti ollut suuri vääryys. Kuten orjuuden vastaisissa puheissaan, Rose korosti Yhdysvaltain itsenäisyysjulistuksessa lausuttua ihmisoikeuksien luonnollisuutta, itsestäänselvyttä, minkä vuoksi niiden puolustaminen ei edellyttänyt ulkopuoliseen todistukseen, kuten Raamattuun, vetoamista. Syracusen kokousta seuranneen vuoden Raamatun auktoriteettia koskeneessa kokouksessa Rose argumentoi mielipiteensä entistä vahvemmin kehottaen naisia hylkäämään Raamatun kokonaan: ”Raamattu on orjuuttanut teidät, kirkot on rakennettu teidän alistettujen niskojenne päälle --”²⁷⁰, Rose korosti kuulijoilleen. Ainut tapa naisten olla todella vapaita oli paitsi hylätä kirkon ja papin auktoriteetti myös ”taltoa Raamattu jalkoihinsa”.²⁷¹

Rosen ja osan naisasialiikkeen jäsenten retoriikan eroavaisuus näkyi myös miehen ja naisen olemuksen erilaisessa käsittämisessä. Naisen katsottiin yleisesti olevan miestä vaikkakin heikompi myös hyveellisempi, ja hänen velvollisuutensa oli huolehtia ei vain omastaan vaan myös miehensä ja poikiensa moraalista. Tämän vuoksi naisen tuli olla erityisen moitteeton suhteessa uskontoon. Monet varhaiset feministit lähtivät kyseenalaistamaan tällaisia eri sukupuolille asetettuja erilaisia vaatimuksia hyveellisyyden suhteen, mutta samalla osa myös löysi ”todellisen naiseuden” kultin määrittämästä naisen moraalisuudesta perusteen tämän osallistumiselle julkiseen keskusteluun. Nainen erilaisena ja miestä moraalisempina olentona kuului julkiselle areenalle: hänen hyveellistä vaikutustaan juuri kaivattiin yhteiskunnallisessa keskustelussa. Täältä pohjalta voitiin perustella naisen äänioikeuden vaatimus, kuten myös naisen oikeus koulutukseen ja taloudellisesti turvatumpaan asemaan avioliitossa. Näin naisen itsekkääksi leimatut omien oikeuksiensa vaatimukset muuttuivat kaikkea muuta kuin itsekkäiksi: olihan kyseessä kansakunnan tulevaisuus.²⁷²

God'. No! on Human Rights and Freedom – on a subject that is as self-evident as that two and two make four, there is no need of any written authority.” Debate at the Third National Woman’s Rights Convention on Biblical Authority for Women’s Rights 9.9.1852, MoH 123–130.

²⁷⁰ ”The Bible has enslaved you, the churches have been built upon your subjugated necks--.” Speech at the Hartford Bible Convention: Trample the Bible, the Church, and the Priests 4.6.1853, MoH 135–144.

²⁷¹ Speech at the Hartford Bible Convention: Trample the Bible, the Church, and the Priests 4.6.1853, MoH 135–144. Ks. myös Letter to the Editor: Describing the Hartford Bible Convention 14.6.1853, MoH 145–146.

²⁷² Campbell 1989, 14–15. Ks. myös Taylor 1984, 30–31.

Myös Rose korosti retoriikassaan naisen hyveitä viittaamalla usein naisten saavutuksiin yhteiskunnan eri areenoilla. Näissä esimerkeissä korostui Rosen tietämys paitsi Yhdysvalloissa käydyistä keskusteluista myös kansainvälisistä tapahtumista ja Euroopan reformiliikkeiden onnistumisista ja pyrkimyksistä. Kutsuttuna puhujana vuoden 1850 Thomas Painen muistojuhlilla Rose viittasi vuoden 1848, niin sanotun Euroopan hullun vuoden, tapahtumiin, joissa hän korosti myös naisten näytelleen merkittävää roolia: "Katsokaa Puolaa, Roomaa ja Unkaria, ja näette, että hädän hetkellä, vapauden ja hirmuvallan taistelussa, nainen, hienosti kasvatettu nainen, antoi tukensa vapauden aatteelle! -- Hänen oikeuksiensa raukkamaisinkaan anastaja ei uskalla väittää, että nämä sankarilliset ja omistautuneet naiset -- olivat poissa omalta paikaltaan."²⁷³ Roselle nainen oli täynnä mahdollisuuksia. Tämän vuoksi koulutuksen vaatimus, jossa näkynee myös owenismien ja siinä vaikuttaneen yhteiskuntateorian vaikutus, näytteli merkittävää roolia hänen retoriikassaan. "Miksei hän [nainen] saisi tutustua taiteeseen, tieteeseen, ja elämän filosofiaan?", Rose kysyi naisasialiikkeen kansallisessa kokouksessa vuonna 1850.²⁷⁴ Ennen kuin nainen saisi kouluttua muutakin kuin avioliittoa silmällä pitäen, ei voitaisi puhua naisten ja miesten alueista: nainen ei ollut saanut taikauskon hallitsemassa yhteiskunnassa toteuttaa itseään kuin hänelle määrättyllä ahtaalla alueella.²⁷⁵ Tämä yhteiskunnan epätasa-arvo oli muovannut miehet ja naiset epätasa-arvoisiksi – ei naisen biologinen tai psykologinen kyvyttömyys oppia: " Kehittäkää hänen aivojensa etuosaa yhtä paljon kuin miesten kohdalla, ja hän [nainen] on hänen [miehen] kanssa samanveroinen -- ."²⁷⁶ Vasta saadessaan mahdollisuuden koulutukseen nainen voisi löytää todelliset kykynsä, ja nousta "todellisen naiseuden tasolle".²⁷⁷

²⁷³ "Look to Poland, Rome, and Hungary, and you will see that in the hour of need, in the contest between freedom and despotism, woman, delicately brought up woman, gave her aid to the cause of Liberty! -- The most cowardly usurper of her rights dare not say that the heroic and devoted women -- were out of their sphere." Speech at the Thomas Paine Celebration: Women in International Freedom Fights 29.1.1850, MoH 75–79.

²⁷⁴ "Why should she [woman] not be made acquainted with the arts, the sciences, and the philosophies of life?" Resolution and Speech at the First National Woman's Rights Convention: "Woman's Sphere" 23.10.1850, MoH 80–82.

²⁷⁵ Conrad 1993, 357.

²⁷⁶ "Cultivate the frontal portion of her brain as much as that of man is cultivated, and she will stand his equal--." Speeches at the Second National Woman's Rights Convention 15–16.10.1851, MoH 91–103.

²⁷⁷ Ks. myös Reviews of Horace Mann's Two Lectures helmi-maaliskuu 1852, MoH 107–120. Rose haastoi julkisen koulutuksen uudistajan Horace Mannin tämän korostettua luennoillaan "Hints to a Young Woman" naisen ja miehen erilaisuutta ja siitä seuraavaa naisen kykenemättömyyttä tiettyihin tehtäviin.

Naisten epätasa-arvoinen asema yhteiskunnassa ei Roselle, kuten ei naisliikkeelle yleisemminkään²⁷⁸, ollut vain naisia koskettava ongelma, vaan se vahingoitti koko yhteiskuntaa samoin kuin orjuus, rikos ihmiskuntaa vastaan, vaikutti negatiivisesti koko Yhdysvaltoihin, ja siten vaatimukset asiantilan muuttamiseksi koskivat koko maailmaa. Rosen kosmopoliittia taustaa vasten hänen ihmisoikeuksien universaaliuden korostuksensa, johon hän liitti isänmaallisen Yhdysvaltojen ja erityisesti sen perustusasiakirjojen kunnioituksen ja vapauden rakastamisen (joskin silloin korostaen asemaansa maahanmuuttajana), näyttäytyy ymmärrettävänä, mutta myös rohkeana aikana, jolloin nativistinen, maahanmuuttovastainen retoriikka oli nousussa Yhdysvalloissa²⁷⁹:

Sillä ei ole juurikaan merkitystä, mihin maantieteelliseen paikkaan henkilö syntyy -- Kyllä, minä olen esimerkki väitteidemme yleismaailmallisuudesta; sillä eivät vain Amerikan naiset, vaan myös köyhän ja nujerretun Puolan, ja sorretun ja vainotun juutalaisen kansan tytär, 'Israelin lapsi,' anoo oikeuksia sukupuolelleen.²⁸⁰

Tätä lainausta on usein tulkittu merkinä siitä, miten juutalaisuus näytteli merkittävää roolia Rosen itseymmärryksessä. Kuten olen aiemmin tässä tutkimuksessa todennut, Rose kuitenkin korosti toistuvasti rooliaan uskonnottomana ja viittasi juutalaiseen taustaansa vain harvoin. Tätäkin viittausta luen ennemminkin hänen retorisenä tapanaan puhua naisten kyvykkyydestä nousta alistetusta asemastaan, kuten hän usein teki viitaten omaan menestykseensä voittaessaan oikeusjuttunsa Puolassa ja näin välttämättä onnettoman järjestetyn avioliiton²⁸¹, ja tämän tarpeen merkityksestä kaikkialla maailmassa. Yhdysvaltoja, vapauden maata, kuten monia muita Euroopan maita tahranneet naisten ja orjien kohtaamat epäoikeudenmukaisuudet estivät näet koko ihmiskunnan edistyksen.²⁸² Myös jo vuonna 1849 Rose korosti Thomas Painen muistojuhilla pitämässään puheessa naiskysymyksen merkitystä ihmiskunnan vapauden kannalta: hän totesi puheessaan, että ihmiskunta ei voisi todella olla vapaa

²⁷⁸ Anderson 2000, 20.

²⁷⁹ Jenkins 2007, 104–105.

²⁸⁰ "It is of very little importance in what geographical position a person is born -- Yes, I am an example of the universality of our claims; for not American women only, but a daughter of poor, crushed Poland, and the down-trodden and persecuted people called the Jews, 'a child of Israel,' pleads for the rights of her sex." Speech at the Third National Woman's Rights Convention: A Child of Israel 8.9.1852, MoH 121–122.

²⁸¹ Anderson 2000, 49.

²⁸² Tältä osin Rose puhui hyvin vahvasti owenismien kielellä. Ks. Taylor 1984, 36–38.

ennen kuin nainen olisi saavuttanut miehen kanssa tasavertaisen, hänelle oikeudenmukaisuuden nimissä kuuluvan aseman.²⁸³

Erityisen Rosen retoriikasta reformitoveriensa joukossa tekee se, että vaikka hän halusi korostaa naisen kykyjä, hän ei unohtanut myöskään miehen asemaa yhteiskunnassa. Rose halusi saada ihmiset ymmärtämään, että mies, kuten nainen, oli yhteiskunnan kahleiden uhri: tämä koulutettiin aggressiiviseksi ja aloitteelliseksi, kun nainen koulutettiin alistuvaksi ja hurskaaksi. Kumpikaan ei, Rose korosti, päässyt ajan yhteiskunnassa toteuttamaan ihmisyyttä sen täydellisessä muodossa. Vain yhteiskunnan rakenteita muuttamalla kumpikin sukupuoli pääsisi eroon keinotekoisien sukupuolierojen luomista rajoista ja voisi saavuttaa täydellisen potentiaalinsa.²⁸⁴ Owenismiin pohjaavan yhteiskuntateorian tukemana Rose korosti, ettei miestä voitu tämän vuoksi syyttää vallitsevasta tilanteesta. Tämä erotti hänet niistä naisasialiikkeen jäsenistä, jotka korostuvat argumentaatioissaan miehen vastuuta naisen alistamisesta. Roselle mies ja nainen olivat enemmän samanlaisia kuin erilaisia: yhdistihän heitä sama ihmisyytensä.²⁸⁵ ” -- elämä ja kuolema, nautinto ja kipu, onni ja kurjuus eivät tunnusta sukupuolia. Kuten mies, myös nainen tulee tahtomattaan tähän maailmaan; kuten miehellä, hänellä on fyysisiä ja henkisiä taitoja, joiden asianmukaisesta kehittämisestä riippuu hänen onnensa --.”²⁸⁶

Usko miehen ja naisen samankaltaisuuteen, kuten myös owenismiin vahva vaikutus, näkyy myös Rosen ajatuksissa avioliitosta, joka oli koulutuksen ohella yksi hänen merkittävistä teemoistaan hänen puhuessaan naisen oikeuksista. Owenistit uskoivat naisen olevan alistettu yksityisomistukseen pohjaavan yhteiskunnan määrittämässä avioliitossa.²⁸⁷ Avioliittoon liittyvästä lainsäädännöstä tulikin Rosen erityisen osaamisen ja tietämyksen kohde erityisesti omissa kotiosavaltiossaan, mutta myös muualla Yhdysvalloissa ja Euroopassa.²⁸⁸ Rose riisui avioliitolta sen pyhyden,

²⁸³ Speech at the Thomas Paine Celebration: The 1848 Revolutions in Europe 29.1.1849, MoH 72–74.

²⁸⁴ Conrad 1993, 357.

²⁸⁵ Doress-Worters 2008, 22.

²⁸⁶ ”--life and death, pleasure and pain, happiness and misery recognize no sex. Like man, woman comes involuntarily into existence; like him she possesses physical and mental and moral powers, on the proper cultivation of which depends her happiness--.” Speeches at the Second National Woman’s Rights Convention 15–16.10.1851, MoH 91–103.

²⁸⁷ Taylor 1984, 55; McFadden 1999, 123.

²⁸⁸ Doress-Worters 2008, 18. Rose kommentoi esimerkiksi Englannin avioeroon liittyvää lainsäädäntöä vuonna 1857 kirjeessä *Boston Investigatorille*. Ks. Letter to the Editor: The English Divorce Bill 3.10.1857, MoH 238–239.

jota monet halusivat korostaa avioliitosta puhuessaan. Esimerkiksi Antoinette Brown Blackwell korosti tätä naisoikeusliikkeen käydessä keskustelua avioliitosta toteamalla, että Jumalan lait olivat pyhiä ja sellaisina rikkomattomia.²⁸⁹ Roselle avioliitto oli ennen kaikkea ihmisten luoma sopimus ja instituutio, ”syntynyt sosiaalisesta ja tunteellisesta ihmisluonnosta, ihmisten tarpeisiin”²⁹⁰, joka sisälsi naisen kannalta monia ongelmallisia kohtia erityisesti taloudellisissa kysymyksissä. Ongelmallisia olivat esimerkiksi naiselta puuttunut oikeus itse ansaitsemansa rahan ja puuttelliset perintöoikeudet, jotka saattoivat jättää naisen miehen kuollessa taloudellisesti täysin turvattomaan asemaan. Rose kuvasi tilannetta perintöoikeuden suhteen esimerkiksi vuoden 1851 puheessaan: “Aviomies voi testamentata pois viimeisenkin dollarin omaisuudestaan, ja jättää hänet [vaimonsa] puille paljaille, eikä hän lain mukaan saa hyvitystä. -- Tämä on laki, mutta missä on sen oikeudenmukaisuus?”²⁹¹ Tällaisiin epäkohtiin Rose halusi erityisesti puuttua: hänelle oli tärkeää, että nainen saataisiin lainsäädännön tasolla turvalliseen asemaan niin itse avioliitossa kuin sen päättyessäkin.

Oikeus avioeroon kumman tahansa osapuolen niin halutessa oli Roselle tärkeässä roolissa. Doress-Worters on huomauttanut, että Rosen suhtautumisessa avioliittoon voimme nähdä hänen juutalaisen taustansa vaikutuksen: juutalaisuudessa avioero oli ollut 1800-luvulla sallittu jo yli 1000 vuoden ajan siinä missä kristityssä kulttuurissa avioero muuttui mahdolliseksi vasta paljon myöhemmin.²⁹² Avioeron mahdollisuuden merkitys näyttäytyy tosin ymmärrettävänä myös, kun otetaan huomioon, että Rose korosti, että avioliiton tuli olla kahden toistaan rakastavan ihmisen ennen kaikkea vapaaehtoinen ja tasa-arvoinen sopimus – ilman näitä ehtoja avioliitto ei koskaan voisi olla Rosen sanoin ”todellinen avioliitto”: ”Minä uskon tosiin avioliittoihin, ja siksi pyydän lakia, joka vapauttaa miehet ja naiset valheellisista.”²⁹³ Avioliitto ei taloudellisesta aspektista ja sopimusluontoisuudesta huolimatta ollut Roselle pelkkä laillinen toimenpide vaan hänkin korosti, kuten todettu, rakkauden

²⁸⁹ The Divorce Debate 11.5.1860, MoH 266–283.

²⁹⁰ ”called out by the needs of social, affectional human nature, for human purposes--.” The Divorce Debate 11.5.1860, MoH 266–283.

²⁹¹ ”The husband may will away every dollar of the personal property, and leave her destitute and penniless, and she has no redress by law. -- This is law, but where is the justice of it?” Speeches at the Second National Woman’s Rights Convention 15–16.10.1851, MoH 91–103.

²⁹² Doress-Worters 2008, 18.

²⁹³ ”I believe in true marriages, and therefore I ask for law to free men and women from false ones.” The Divorce Debate 11.5.1860, MoH 266–283.

merkitystä. Rakkauden onnistuminen oli kuitenkin hänen mielestään mahdollista vain tasa-arvoisessa ilmapiirissä. Tämä ei ollut mahdollista yhteiskunnassa, jossa naisen oli mentävä naimisiin rahan takia. Rosen argumentaatioissa taloudelliset kysymykset owenistiseen tapaan yhdistyvät rakkauteen myös avioliiton sisällä: omaisuuden jakaminen ja sen hallitseminen tasa-arvoisesti vahvisti parin yhteenkuuluvuuden tunnetta ja siten myös avioparin rakkautta.

Lopuksi on vielä huomautettava, että kaikki varhaiset feministit, vaikka eivät kyseenalaistaneet naisen erityistä vastuuta yksityisestä kodin piiristä, eivät puolustaneet naisen oikeuksia vedoten tämän erityiseen moraaliuteen tai muunlaiseen erilaisuuteen mieheen nähden, vaan päinvastoin suuri osa liikkeen alkuvaiheen feministeistä, esimerkiksi Grimkén sisaret, nojasi Rosen tapaan ajatukseen luonnollisista oikeuksista ja korosti tätä vaatiessaan Rosen lailla parannuksia naisen asemaan avioliitossa.²⁹⁴ Vasta liikkeen myöhemmässä vaiheessa, jolloin Rose ei enää ollut yhtä aktiivisesti toiminnassa mukana, naisen ja miehen erilaisuuden korostaminen näytteli merkittävää roolia.²⁹⁵ Tätä liikkeen retoriikassa tapahtunutta merkittävää muutosta ja liikkeen jakaantumista käsittelem seuraavaksi.

4.3 Takaisin Englantiin

Sisällissotaa voidaan pitää vedenjakajana paitsi laajemmin Yhdysvaltain historiassa myös naisasialiikkeen historiassa. Sodan jälkeistä keskustelua hallitsi kysymys Yhdysvaltain tulevaisuudesta: mitä ovat kansalaisyhteiskunnat, kelle ne kuuluvat ja millä ehdoin? Kuten todettiin jo edellisessä luvussa, naisasialiikkeen jäsenet olivat pääosin tukeneet sodassa Unionia, koska tämä vaikutti olevan polku, joka oli johtamassa kohti naisten äänioikeutta. Sodassa taisteltiin orjuuskysymyksestä, mutta monelle, kuten Roselle, näytti selvältä, että pian entisten orjien, mustien miesten, saadessa äänioikeutensa tämä oikeus kuuluisi ilmiselvästi myös naisille. Sodan lopussa abolitionistit ja naisoikeusliikkeen jäsenet perustivat sekä naisten että mustien äänioikeutta ajaneen AERA-järjestön (*American Equal Rights Association*), mutta kongressin aloitettua vuonna 1866 keskustelun äänioikeuskysymyksestä monet

²⁹⁴ Dicker 2008, 57.

²⁹⁵ Campbell 1989, 15.

abolitionistit vetivät tukensa naisten äänioikeudelta, kun kävi ilmi, että se oli vielä liian suuria tunteita herättävä muutos ja sen uskottiin vievän mahdollisuudet mustilta vapailta miehiltä. Taustalla oli kuitenkin myös poliittisia syitä, jotka muuttivat Etelän mustien äänet naisten ääniä arvokkaimmaksi ja takasivat republikaaneille pitkään demokraattien hallinnassa olleen Etelän. Tämän havainnoi myös Rose vuoden 1867 puheessaan: "Miksi he järjestävät kokouksia värillisille miehille, ja kustuvat heitä tovereiksi, veljiksi ja herrasmiehiksi? Koska vapautetulla miehellä on käsissään se taikakalu, jota poliitikko tavoittelee."²⁹⁶

Lopulta naisten äänioikeuden vaatimus jäikin toteutumatta – sen sijaan perustuslakiin lisättiin merkintä, joka ensimmäistä kertaa nimenomaisesti määritteli äänioikeuden vain miesten oikeudeksi.²⁹⁷ Naisasialiikkeen retoriikka oli jo alkuvaiheessaan monisävyinen, mutta erityisesti Yhdysvaltain sisällissodan jälkeen liikkeessä alkoi äänioikeuden menettämisestä ja siihen liittyvästä turhautumisesta sisäisen muutoksen aika, joka muutti liikkeen sisällä esitettyjä argumentteja merkittävästi erilaisiin suuntiin. Erityisen selvänä muutos näkyi luonnollisten oikeuksien painotuksen vaihtuessa 1860-luvun aikana argumentteihin ja strategioihin, jotka korostivat naisen ja miehen erilaisuutta ja naisen tarvetta oikeuksiin, koska hänen positiivista vaikutustaan tarvittiin yhteiskunnassa.²⁹⁸

Tilanne johti siihen, että naisasialiike, kuten abolitionistien liike muutama vuosikymmenen aiemmin, hajosi 1860-luvun lopussa kilpaileviin siipiin, jotka yhdistyivät takaisin yhdeksi liikkeeksi vasta vuosisadan lopussa. Vuonna 1869 Elizabeth Cady Stanton ja Susan B. Anthony perustivat naisten äänioikeutta ajavan järjestön NWSA:n (*National Woman Suffrage Association*), joka hyväksyi jäsenikseen ainoastaan naisia. Saman vuoden aikana muun muassa Lucy Stone ja Henry Blackwell puolestaan perustivat järjestön *American Woman Suffrage Association* (AWSA). Stantonin ja Anthony'n perustama järjestö NWSA oli tavoitteiltaan kilpailevaa järjestöä radikaalimpi: siinä missä AWSA hylkäsi avioliittolakia koskeneiden muutosten vaatimisen ja keskittyi naisten äänioikeuden ajamiseen yrittäen olla haastamatta kirkkoa, NWSA ajoi

²⁹⁶ "Why do they get up meetings for the colored men, and call them fellowmen, brothers, and gentlemen? Because the freedman has that talisman in his hands which the politician is looking after." Speech at the First Anniversary of the American Equal Rights Association: Voices for Votes 10.5.1867, MoH 334–339.

²⁹⁷ Dicker 2008, 39.

²⁹⁸ Campbell 1989, 14.

muutosta kaikilla kentillä ja oli retoriikaltaan radikaalimpi.²⁹⁹ Hyvänä esimerkkinä tästä on Roselta vaikutteita saaneen NWSA:n toisen perustajan Stantonin tunnettu ja aikanaan hyvinkin kiistanalainen antiklerikalistinen hyökkäys *The Woman's Bible*, joka ilmestyi kokonaisuudessaan tosin vasta vuonna 1898. Teoksessa Stanton tulkitsee Raamattua uudelleen feministisestä näkökulmasta kyseenalaistaen vahvasti naisen alemmuuden suhteessa mieheen.³⁰⁰ Teos herätti vahvan reaktion ja aiheutti sen, että agnostikko Stanton koki Rosen kohtalon varhaisen feminismiin unohdettuna vaikuttajana pitkälle 1900-luvulle saakka.

Molempia naisten äänioikeutta ajaneita liikkeitä määritteli myöhemmin myös sodan jälkeistä pettymystä värittänyt rasismi. Vaikka ennen sotaa monet varhaiset feministit olivat vaatineet äänioikeutta niin mustille miehille kuin kaikille naisillekin, sodan jälkeen kaikelle ulottuvan tasa-arvon vaatimuksen korvasi monien puheissa elitistinen, valkoisen naisen paremmuutta suhteessa kouluttamattomaan mustaan mieheen ja myös maahanmuuttajiin korostanut suuntaus. Tällaista argumentaatiota monien muiden joukossa käytti muun muassa juuri mainittu Elizabeth Cady Stanton.³⁰¹

Roselle tilanne oli hankala. Hän ei voinut hyväksyä sitä, että abolitionistitoverit kehottivat naisia odottamaan ”omaa vuoroaan”. Rosen tavoite oli täydellinen muutos – tasa-arvo sukupuoleen, uskontoon ja rotuun katsomatta. Hän ei kuitenkaan voinut hyväksyä myöskään feministitovereidensa kääntymistä rasismille. Erityisesti tätä naisoikeusliikkeessä tapahtunutta muutosta on pidetty syynä siihen, että Rose päätti lähteä Yhdysvalloista vuonna 1869 takaisin Englantiin, josta hän oli saapunut ”vapauden maahan” hieman yli 30 vuotta aiemmin. Mielenkiintoista on kuitenkin, että vasta muutama viikko ennen lähtöään, vietettyään Yhdysvalloissa monta vuosikymmentä, Rose hankki itselleen Yhdysvaltojen kansalaisuuden. Lähdön oli kuitenkin alusta asti tarkoitus olla pidempiaikainen. Rose palasi Williamin kanssa enää kerran Yhdysvaltoihin vuonna 1874 osallistuakseen naisasialiikkeen tapaamiseen ja kertoakseen vetäytyvänsä julkisuudesta. Pysyvän lähdön syyksi Roset itse mainitsivat elämisen kalliuden Yhdysvalloissa: pariskunnan oli taloudellisesti helpompaa viettää

²⁹⁹ Dicker 2008, 41.

³⁰⁰ Stanton (1898) 1985.

³⁰¹ Dicker 2008, 40.

eläkepäiviään Englannissa. Viitteitä oli myös Rosen hauraaseen terveyteen, jota hän kävikin Englannissa asuessaan parantelemassa esimerkiksi Brightonin kylpylöissä.³⁰²

Rose kuitenkin jatkoi vielä naisliikkeen toimintaan osallistumista lähettämällä kirjoittamiaan puheita luettavaksi liikkeen kokouksissa Yhdysvalloissa. Englannissa Rose myös jatkoi osallistumistaan niin naisasialiikkeen kuin uskonnottomien yhteisön, British Atheist Associationin, toimintaan. Viimeisinä vuosinaan hän osallistui julkisiin esiintymisiin enää kirjoitettujen puheidensa kautta, vuoteen 1890 asti. Vuonna 1883, vuosi Rosen miehen Williamin äkillisen kuoleman jälkeen, Elizabeth Cady Stanton ja Susan B. Anthony matkustivat Lontooseen ja pyysivät Rosea palaamaan vielä Yhdysvaltoihin, mutta Rose ei kuitenkaan halunnut enää palata.³⁰³ Vuonna 1888 Rose osallistui esimerkiksi naisasialiikkeen tapaamiseen Lontoossa. Suomen varhaisen naisliikkeen tunnettu hahmo Aleksandra Gripenberg (1857–1913) kertoo matkapäiväkirjassaan tavanneensa tuolloin Rosen, ”amerikkalaisen feminismin pioneerin”. Gripenberg, joka ihaili Rosen tovereita Susan B. Anthonya ja Elizabeth Cady Stantonia, ei myöntänyt kuitenkaan olleensa erityisen vaikuttunut, vaan kuvaili Rosea vähemmän mairittelevasti vanhaksi ja katkeraksi naiseksi, jolla oli kuitenkin kauniit silmät ja harmaat kiharat.³⁰⁴ Hän kuitenkin tunnisti Rosen, mikä kertoo tämän kosmopoliittisuudesta ja tunnettuudesta: Rosen ajatuksista raportoitiin tämän elinaikana myös suomalaisissa sanomalehdissä, kun aiheena olivat naisten oikeudet tai orjuuden vastainen työ.³⁰⁵ Hänet tunnettiin laajalti niin Euroopassa kuin Yhdysvalloissakin. Gripenbergin kommentti voidaan myös nähdä osana sukupolvien törmäystä: Gripenberg edusti jo hyvin erilaista feminismiä kuin Rose.

Rosen valintojen syitä on mahdotonta tietää, koska hänen äänensä välittyi meille vain hänen puheidensa, sanomalehtiin osoitettujen kirjeiden ja muutamien henkilökohtaisten kirjoitusten kautta. Tuossa julkisessa kudelmassa hänestä välittyi kuva itsevarmana ja järkkymättömänä aktivistina, joka ei vastustuksesta hätkähtänyt eikä perääntynyt. Ilman päiväkirjoja tai muita

³⁰² Kolmerten 1999, 265.

³⁰³ William kuoli 25. tammikuuta vuonna 1882 ja Rose jäi yksin 46 avioliittovuoden jälkeen. On arveltu, että yksi syy siihen, miksei Rose enää palannut Yhdysvaltoihin, saattoi olla hänen halunsa pysytellä miehensä haudan lähellä.

³⁰⁴ McFadden 1999, 27.

³⁰⁵ Ks. esimerkiksi Åbo Tidning 11.2.1886 ja Nya Pressen 10.6.1884.

henkilökohtaisia lähteitä emme pääse tarkastelemaan Rosen kokemuksia häneen kohdistuneista hyökkäyksistä ja ateismin hänen uralleen tuomista haasteita. Jännittävän lähelle hänen kokemiaan tunteita voimme kuitenkin päästä lukemalla Susan B. Anthonylta säilyneitä päiväkirjoja, joihin on tallentunut myös Rosen rooli naisasialiikkeen kokouksissa ja kiertueilla.

Anthonyyn päiväkirjamerkintä huhtikuun yhdeksäntenä päivänä vuonna 1854, joka kuvaa Rosen ja hänen käymää keskustelua, on erityisen kiintoisaa ja paljastavaa luettavaa.³⁰⁶ Anthony kuvaa itsensä ja Rosen keskustelleen maahanmuuttovastaisista järjestöistä Yhdysvalloissa. Rose kritisoi abolitionistivereitaan Lucy Stonea ja Wendell Philipsiä, koska nämä olivat hänen mielestään vastustaneet pelkkien ennakkoluulojen perusteella kansalaisuuden myöntämistä maahanmuuttajille. Anthony puolestaan yritti puolustaa Stonea selittämällä tämän tekoa ja kommentoi Rosen tinkimättömyyttä toteamalla, ettei Rose pitänyt ketään uudistajista todella "aitona". Rose ei kiistänyt syyllisyyttään tinkimättömyyteen reformiasioissa, vaan totesi olevansa pakotettu siihen huolimatta sen tuottamasta kärsimyksestä:

En voi sille mitään. -- Luotan kaikkiin, kunnes heidän sanansa tai tekonsa ilmaisevat heidät valheellisiksi totuudelle ja oikeudelle -- ei kukaan voi laskea tuskan tunteja, jotka olen kärsinyt, kun yksi toisensa jälkeen olen nähnyt heidän, joihin luotin, paljastavan väärät tarkoituseränsä, kun yksi toisensa jälkeen olen merkinnyt heidät yleisön pillin tahdissa tanssijoiden listaan.³⁰⁷

Rosen haluttomuus tehdä kompromisseja ja tapa vaatia niin itseltään kuin muilta kaikki tai ei mitään näyttäytyy Anthonyyn merkinnän perusteella myös aktivistia painaneena raskaana taakkana. Anthony osoitti ystävälleen sympatiaa parhaan kykynsä mukaan antamalla tälle aamuisen jumalanpalveluksen ohjelman, mutta tämä sai Rosen itkemään, mikä hämmensi ja suretti Anthonya suuresti. Anthony kirjoittai, kuinka tuskallista hänelle oli nähdä Rosen kaltainen jalo ihminen niin murtuneena. "Kysyin,

³⁰⁶ Susan B. Anthonyyn päiväkirja luentokiertueella 9.4.1854. Gordon 2001, 268–270.

³⁰⁷ "I can't help it. -- I trust all until their words or acts declare them false to truth and right -- no one can tell the hours of anguish I have suffered, as one after another I have seen, those whom I had trusted, betray falsity of motive as I have been compelled to place one after another on the list of panderers to public favor." Susan B. Anthonyyn päiväkirja luentokiertueella 9.4.1854. Gordon 2001, 268–270.

rouva Rose, olenko ollut ilkeä ja loukannut tunteitanne?”³⁰⁸ Tähän Rose totesi sanat, jotka olen valinnut tutkimukseni otsikkoon: ”Ette, mutta oletan, ettei minua koskaan ymmärretä eläessäni.” (*“No, but I expect never to be understood while I live.”*)³⁰⁹ Anthony oli samaa mieltä. Hän totesi, että Rosen kaltaista ultraistia, jota edes kaikki oman aikansa radikaaleimmat ultraistit eivät ymmärtäneet, ei arvostettu eikä olisi voitukaan arvostaa hänen omana elinaikanaan. Tässä Anthony osui oikeaan, mutta tuskin hänkään arvasi, kuinka kauan kestäisi ennen kuin Rosen arvostuksen aika vihdoin saapuisi.

³⁰⁸ ”Said I, Mrs. Rose, have I been wicked and hurt your feelings?” Susan B. Anthonyn päiväkirja luentokiertoella 9.4.1854. Gordon 2001, 268–270.

³⁰⁹ Susan B. Anthonyn päiväkirja luentokiertoella 9.4.1854. Gordon 2001, 268–270.

5. LOPUKSI

Kun mieheni kuoli, koska hän oli niin kuuluisa ja tunnettu siitä, ettei ollut uskovainen, monet lähestyivät minua – sitä tapahtuu joskus nykyäänkin – ja kysyivät, muuttuiko Carl lopussa ja kääntyi uskomaan tuonpuoleiseen. Usein he kysyvät myös, uskonko minä vielä näkeväni hänet. Carl kohtasi kuolemansa järkähtämättömällä rohkeudella eikä koskaan etsinyt turvaa harhaluuloista. Tragedia oli siinä, että tiesimme, ettemme näkisi toisiamme enää koskaan.³¹⁰

Näin kuvasi ihmisten suhtautumista miehensä, tunnetun uskontokriitikon Carl Saganin, kuolemaan tämän vaimo Ann Druyan joitakin vuosia Saganin kuoleman jälkeen vuonna 2003. Vaikka Rosen ja Saganin kuoleman välissä on yli sata vuotta, yksi asia on pysynyt samana: kun uskonnoton ihminen kuolee, alkaa keskustelu siitä, saiko lopulta edes kuolema ateistia, yhteiskunnan anomaliaa, ottamaan vastaan suurinta osaa ihmisiä yhdistävän ominaisuuden, uskon. Rose tiesi tämän ja halusi valmistautua. Testamentissaan hän määräsi, että hänen hautajaistensa toimeenpanijoiden ei tulisi sallia hänen ruumiinsa viemistä kappeliin tai kirkkoon, vaan hautajaiset tuli toimittaa samoin kuin hänen miehensä Williamin uskonottomat hautajaiset. Rose myös ohjeisti ystäviään pitämään huolta siitä, etteivät ”uskonnolliset ihmiset” pääsisi hänen sairavuoteensa luokse. Hän pelkäsi näiden väittävän hänen luopuneen viimeisinä hetkinään koko elämänsä ajan vaalimastaan vakaumuksesta.³¹¹ Rosen toive ilmeisesti toteutui ja hän sai nukkua pois rauhassa 4. elokuuta vuonna 1892. Elizabeth Cady Stanton kirjoitti Rosesta tämän kuoleman jälkeen: ”Hän oli vailla kuolemanpelkoa ja nukkui pois rauhallisesti, viimeisinä päivinään hän sai voimaa samasta filosofiasta, joka innosti hänen jaloa, epätsekästä elämäänsä.”³¹²

Läpi tämän tutkimuksen olen halunnut nostaa Rosen elämästä ja ajattelusta esille hänen loppuun asti vaalimansa ateismin. Olen tarkastellut ateismia Rosen elämää määrittäneenä keskeisenä kokemuksena, joka oli sidoksissa vahvasti

³¹⁰ “When my husband died, because he was so famous and known for not being a believer, many people would come up to me – it still sometimes happens – and ask me if Carl changed at the end and converted to a belief in an afterlife. They also frequently ask me if I think I will see him again. Carl faced his death with unflagging courage and never sought refuge in illusions. The tragedy was that we knew we would never see each other again.” Druyan 2003, elektroninen dokumentti.

³¹¹ Sit. Kolmerten 1999, 270.

³¹² “She had no fears of death and passed away calmly, sustained in her last days by the same philosophy that inspired her noble, unselfish life.” Tribute to Ernestine L. Rose at the 25th Annual Convention of the National American Woman Suffrage Association 16–19.1.1893, MoH 359–360.

omaan aikaansa ja kehittyi muiden uskonottomien reformitovereiden ajatteluun verrattuna poikkeukselliseksi ateismin syntyessä juutalaisuuden vastustamisesta. Tämä ei Rosen tapauksessa kuitenkaan tarkoittanut antisemitismiä, vaan juutalaisen perinteen kritisoimista yhtenä "taikauskona" muiden uskontojen joukossa. On tärkeää huomioida, että vaikka eksplisiittinen ateismi syntyy uskonnon vastustamisesta ja siitä irrottautumisesta, erottautumisesta, on ateismi samalla kiinteästi sidoksissa tuohon uskontoon, ja siten uskonottomuuden ja uskonnon vastakkainasettelu on jokseenkin keinotekoinen. Päinvastoin ateismia ei voi olla ilman uskontoa, ja molemmat saavat vaikutteita niin toisistaan kuin yhteisestä kulttuurisesta maaperästä. Hyvä esimerkki on tässä tutkimuksessa esiin tullut 1800-lukua määrittänyt edistysusko, joka kumpusi valistuksen perinnöstä, sekä siihen kietoutuneet millenialismi ja perfektionismi. Nämä aatteelliset virtaukset määrittivät monilta osin erityisesti vuosisadan uusia uskonnollisia liikkeitä Yhdysvalloissa, mutta myös sekulaareja liikkeitä, kuten utopistisocialistista owenismia, jonka opeista Rose ammensi filosofiaansa.

Rosen ajattelussa uskonto ja järki, joka hänen katsomuksensa mukaan eli parhaiten ateismin seurassa, olivat kuitenkin vastakkaisia, yhteensovittamattomia voimia. Hänelle uskonto eli "taikausko" näyttäytyi yhteiskunnalle ja ihmiskunnan edistykselle haitallisena ilmiönä. Yksi uskonnon aiheuttama epäkohta oli sukupuolten epätasa-arvo, josta muodostui yksi Rosen ajattelun keskeisistä teemoista. Naiseus oli jo Rosen elämän varhaisvaiheessa vahvasti sukupuolittuneessa juutalaiskulttuurissa asettanut hänet rooliin, johon hän ei sopeutunut, mikä tuotti voimakkaan kokemuksen epäoikeudenmukaisuudesta ja kenties oli yksi syy siihen, miksi Rose erottautui juutalaisperinteestä ja loi itselleen ateistin identiteetin. Rose halusi nostaa asian esiin itselleen tärkeillä vapaa-ajattelun areenoilla, mutta kysymys sukupuolten tasa-arvosta osoittautui sielläkin haastavaksi. Nainen haluttiin järjen voimalla vapauttaa taikauskon ikeestä, mutta keskustelu ei kyennyt irtautumaan vahvasti ajattelua määrittäneestä todellisen naiseuden myytistä, jonka nojalla nainen oli järjen hallitsemaa miestä tunteellisempi ja siten taipuvaisempi uskoon. Tämän vuoksi nainen saattoi olla myös uhka vapaa-ajattelijoiden tavoitteille. Nähdäkseni Rose kykenikin nostamaan naiskysymyksen keskeiseen rooliin vapaa-ajattelijoiden keskusteluissa vasta naisasialiikkeen saavutettua jalansijaa jo muualla ja Rosen saatua mainetta puhujana varhaisten feministien joukossa. Rosen sukupuoli toi siis oman haasteensa hänen

vaikuttamiselleen vapaa-ajattelijana, kun taas toisaalla haasteen toi hänen uskonnottomuutensa.

Esimerkkinä tästä uskonnottomuuden tuomasta haasteesta aktivismille esittelin luvun 3 lopussa abolitionistisen liikkeen, joka oli syntynyt ja jakautunut eri näkemyksiä edustaviin siipiin jo ennen Rosen saapumista Yhdysvaltoihin. Abolitionistisen liikkeen radikaalista siivestä, garrisonilaisista, Rose löysi hengenheimolaisia, kuten siivelle nimensä antaneen William Lloyd Garrisonin. Garrisoninkin käyttämä retoriikka nojasi antiklerikalismiin, jonka kritiikin kärki osui erityisesti Pohjoisen kirkkoihin, jotka kieltäytyivät julistamasta orjuutta synniksi ja suosittelivat orjuuden asteittaista lakkauttamista välittömän muutoksen sijaan. Itse kristinuskoa antiklerikalistinen retoriikka ei kuitenkaan kritisoinut – Rosen argumentointi taas kumpusi terävästä uskontokritiikistä. Vaikka siis Rosen ja garrisonilaisten tavoitteet olivat pitkälti samat, ei Rosesta koskaan tullut liikkeen varsinaista edustajaa eikä hän saanut liikkeessä itse uskontoa arvosteleville ajatuksilleen kannatusta, toisin kuin naisasialiikkeen parissa.

E erityisen huomionarvoista Rosen asemassa naisoikeusliikkeessä mielestäni on se, että toisin kuin abolitionismin kohdalla, Rose ei tullut mukaan perinteeseen, valmiiksi Yhdysvalloissa kehittyneeseen naisasialiikkeeseen. Vaikka kokemus muutoksen tarpeesta oli kehittynyt jo 1800-luvun alun ajan, varsinainen naisasialiike syntyi vasta Rosen ollessa Yhdysvalloissa ja hän sai olla mukana muovaamassa sitä – osin suoraan oman toimintansa kautta, mutta myös inspiroiden liikkeen nuorempia jäseniä, jotka jatkoivat liikkeen kehittämistä vielä senkin jälkeen, kun Rose oli lähtenyt Yhdysvalloista. Naisasialiike eli alkuvaiheessaan innovatiivisuuden aikaa, jolloin liike etsi toimintamuotojaan ja -tapojaan, mikä yhdessä monien varhaisten feministien antiklerikalismin kanssa mahdollisti myös Rosen uskontokriittisen feminismin mukanaolon. Rose toimi tärkeänä linkkinä vapaa-ajattelijoiden yhteisön ja naisoikeusliikkeen välillä ja toi vahvan uskontokritiikin tämän itselleen tärkeän yhteisön toimintaan mukaan omalla tavallaan. Hänen kosmopoliittinen taustansa toi yhteyksiä ja vahvisti yhdysvaltalaisen naisoikeusliikkeen siteitä Atlantin takaisin ”sisariin”.

Vaikutuksensa Rosen asemaan naisasialiikkeessä oli myös hänen puhelahjoillaan sekä tietämyksellään. Rose oli 1800-luvun naiseksi poikkeuksellisen

oppinut ja hallitsi esiintymisen erinomaisesti, mistä kertoo esimerkiksi hänen pureva sarkastinen huumorinsa, jota hän kykeni käyttämään myös spontaanisti. Vaikka hänen ateisminsa yhdistettynä naiseuteen herätti vahvoja reaktioita ja sai muutamat pastorit maalaillemaan jopa sukupuolten häviämistä ja maailmanloppua, herätti hänen kykynsä johdonmukaiseen argumentaatioon ja tunteita herättävä retoriikkansa myös kunnioitusta niin samanmielisten kuin vastustajien keskuudessa. Rosesta välittyikin sanomalehtien sivuilta kuva kiisteltynä julkisuuden hahmona, jonka retoriikkaa yhtä aikaa rakastettiin ja vihattiin – ja haluttiin kuulla.

Tärkeä onkin huomata, että vaikka Rosen ateismi yhdistettynä naiseuteen toi haasteita hänen asemalleen universaalien ihmisoikeuksien puolestapuhujana ja asetti hänet monella tapaa marginaaliin, se oli myös hänelle mahdollisuus ja tärkeä sisäinen voima. Natalie Zemon Davis on teoksessaan *Kolme naista, kolme elämää* kuvannut marginaalia osuvasti ”kulttuuristen kerrostumien väliseksi rajamaaksi, jossa kehittyi uudenlaista kasvillisuutta ja yllättäviä risteymiä” erotuksena käsityksestä, jossa marginaali nähdään vain rajoituksena.³¹³ Rosen monissa kulttuurisissa tiloissa risteilleessä elämässä tämä lainaus on poikkeuksellisen osuva. Muutamat katsaukset hänen julkisivun takaiseen tunne-elämäänsä viittavat toki siihen, että hän myös kärsi siitä, että suuri osa hänen aatetovereistaan ja jopa lähimmistä ystävistään ei kyennyt ymmärtämään häntä. Kuitenkin ateismi oli se, joka ohjasi hänet lähtemään pois kotimaastaan ja hakeutumaan samanmielisten pariin ensin Euroopassa ja myöhemmin Yhdysvalloissa – ja sai hänet tarkastelemaan Gordionin solmua varsin poikkeuksellisesta näkökulmasta. Näissä piireissä hänen oli mahdollista puhua haluamallaan tavalla oikeudenmukaisuuden puolesta, vallata itselleen vaikuttamisen tila, mikä hänen kuvauksensa mukaan oli tarve, joka syttyi jo varhain. Rose vaati itseltään tässä suhteessa paljon. Oweniittiyöstävä George Jacob Holyoake kirjoitti Rosen muistikirjoituksessa tämän sanoneen ennen kuolemaansa, että hän oli valmis kuolemaan, koska ei voinut enää tehdä mitään muuttaakseen maailmaa.³¹⁴ Rose halusi elää elämänsä kiinni tässä maailmassa ja muuttaa sitä eläessään parempaan suuntaan, loppuun asti.

³¹³ Davis 1997, 263.

³¹⁴ ”It is no longer necessary for me to live. I can do nothing now. But I have lived.” Eulogy for Ernestine L. Rose 8.8.1892, MoH 357–358.

Rosen elämä on tarjonnut tässä tutkimuksessa mielenkiintoisen ikkunan ateismin kulttuurihistoriaan. Hänen elämänsä ja ajatuksensa ovat kuitenkin herättäneet myös monia kysymyksiä, joiden pintaa olen tämän tutkimuksen yhteydessä voinut vain raapaista. Yksi näistä on mahdolliset uskonottomuuden synnyttämät verkostot, jotka ulottuivat Yhdysvaltojen itärannikolta erityisesti Englantiin ja Ranskaan. Yhdysvaltojen lisäksi myös Ranskassa ja Englannissa vaikutti ateistinaisia, jotka taistelivat Rosen kanssa samojen asioiden puolesta ja kuten on käynyt ilmi, nämä myös muissa reformiliikkeissä vaikuttaneet naiset pitivät toisiinsa yhteyttä, vaihtoivat ajatuksia ja tukivat toisiaan. Millaisena jaettuna, transatlanttisena kokemuksena ateismi välittyi heidän jälkeensä jättämässä teksteissä? Toinen tärkeä ja hyvin vähän tutkituksi osoittautunut tutkimusongelma on sukupuolen vaikutus yhdysvaltalaisissa vapaa-ajattelijaliikkeissä. Tarkempaa selvitystä vaatisi kysymys, miten mieheys ja naiseus määrittyivät vapaa-ajattelijoiden keskusteluissa. Tapahtuiko noissa määrittelyissä muutosta Rosen noustessa liikkeen arvostetuksi hahmoksi ja entä tämän lähdön jälkeen? Miten ateismi ja naiseus yhdistyivät liikkeen naisten kokemuksissa?

Sekä tässä tutkimuksessa esittämäni tutkimuskysymykset että kuvailemani uudet mahdolliset tutkimuspolut ovat uskoakseni ajankohtaisia tänäkin päivänä hyvin maskuliiniseksi määrittyvän uusateismin hallitessa uskonottomuudesta käytävää keskustelua. Uusateismista on parin viime vuoden aikana tehty muutamia selvityksiä, mutta niin sanotun ”uuden” ateismin historiallisten juurien ymmärrys on vaillinaista. Myös kysymystä siitä, miksi sosiologiset tutkimukset osoittavat nykyateistien olevan useammin miehiä kuin naisia, olisi uskoakseni hedelmällistä lähestyä myös historian kautta. Tähän kysymykseen tuskin on löydettävissä yksiselitteistä vastausta, mutta ateistinaisten kokemusten ymmärtäminen niin tässä ajassa kuin menneisyydessä voisi tuoda kysymykseen uutta valoa.

LÄHDELUETTELO

Lyhenteet

MoH = Mistress of Herself

NEU = The New Encyclopedia of Unbelief (Flynn, 2007)

Alkuperäisaineisto

Ernestine L. Rosen puheet

Mistress of Herself: speeches and letters of Ernestine L. Rose, early women's rights leader. Edited and foreword by Paula Doress-Worters. The Feminist Press, New York 2008. (MoH).

Rose, Ernestine L.: A Defence of Atheism. Speech at Mercantile Hall, Boston 10.4.1861. *Women without Superstition: "No Gods – No Masters"*. Edited by Anne Laurie Gaylor. Freedom from Religion Foundation, Madison 1997. Last modified 6.6.2007. [28.6.2013]. Electr. source.
http://www.wws-gb.freeuk.com/a_defence_of_atheism.htm

Ernestine L. Rosesta kirjoitetut pienoiselämäkerrat

Barnard, L.E.: *Ernestine L. Rose*. The Liberator 16.5.1856. Early American Newspapers database, Readex Microprint Corporation. [28.6.2013]. Electr. source.

d'Hericourt, Jenny P.: Madame Rose. A Life of Ernestine L. Rose as told to Jenny P. d'Hericourt. Original: *Madame Rose*. (1865). Edited and introduction by Paula Doress-Worters. Translated from French by Jane Pincus & Mei Mei Ellerman & Ingrid Kisliuk & Erica Harth & Allen J. Worters & Karen Offen. *Journal of Women's History* 15 1/2003, 183–201.

Underwood, Sara A. Francis: *The Heroines of Freethought*. HardPress Publishing, Miami (1876) 2013.

Muu alkuperäisaineisto

Blue Grass Blade. Lexington, 14.6.1908. Library of Congress Catalog Record. [5.3.2013]. Electr. source.

<http://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn86069867/1908-06-14/ed-1/>

Boston Recorder. Boston, 1852. Early American Newspapers database, Readex Microprint Corporation. [28.6.2013]. Electr. source.

The Critic-Record. Washington DC, 1869. Early American Newspapers database, Readex Microprint Corporation. [28.6.2013]. Electr. source.

Gordon, Ann D. (edit.): *The Selected Papers of Elizabeth Cady Stanton & Susan B. Anthony volume I*. Rutgers University Press, New Brunswick 2001.

Daniels, C.F.: *Female Irreligion*. The Ladies' Companion 13/1840, New York. Google Books (Harvard College Library). Last modified 26.2.2007. [4.7.2013]. Electr. source.
<http://books.google.fi/books?id=FxkAAAAAYAAJ>

de Tocqueville, Alexis: *Democracy in America*. Edited by Richard D. Heffner. The New American Library, New York and Toronto (1835, 1840) 1956.

Druyan, Ann: Ann Druyan Talks about Science, Religion, Wonder, Awe... and Carl Sagan. *Skeptical Inquirer* 27.6/2003. [12.8.2013]. Electr. source.
http://www.csicop.org/si/show/ann_druyan_talks_about_science_religion/

Feuerbach, Ludwig: *The Essence of Christianity*. Original: *Das Wesen des Christentums*. Second edition. (1843). Translated by George Eliot in 1854. Transcribed by Andy Blumen. Marxists Internet Archive. Last modified 12.7.2009. [4.7.2013].
<http://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/index.htm>

Mott, Lucretia Coffin: Discourse on Woman. (1849). *Man Cannot Speak for Her: Key Texts of the Early Feminists. Volume II*. Edited by Karlyn Kohrs Campbell. Praeger Publishers, New York 1989, 71–98.

Nya Pressen. Helsinki, 10.6.1884. Historiallinen sanomalehtiarkisto, Kansalliskirjasto. [29.7.2013]. Elektr. aineisto.
<http://digi.lib.helsinki.fi/sanomalehti/secure/showPage.html?action=entryPage&id=453555>

Paine, Thomas: *The Writings of Thomas Paine, Volume IV. The Age of Reason*. Edited by Moncure Daniel Conway. (1796). Project Gutenberg. Last modified 15.10.2012. [4.8.2013]. Electr. source.
<http://www.gutenberg.org/files/3743/3743-h/3743-h.htm>

Paley, William: *Natural Theology; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. 12th edition. Reformatted by John van Wyhe. (1809). Darwin Online. Last modified September 2006. [4.7.2013]. Electr. source.
<http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=A142&viewtype=text&pageseq=1>

Roosevelt, Theodor: *Theodor Roosevelt's History of the United States: his own words, selected and arranged*. Edited by Daniel Ruddy, foreword by Edmund Morris. HarperCollins Publishers, New York 2010. Google Books. [4.8.2013]. Electr. source.
<http://books.google.fi/books?id=hdh3NI36cU4C>

Stanton, Elizabeth Cady: *The Woman's Bible*. Introduction by Dale Spencer. Polygon Books, Edinburgh (1898) 1985.

Åbo Tidning. Turku, 11.2.1886. Historiallinen sanomalehtiarkisto, Kansalliskirjasto. [29.7.2013]. Elektr. aineisto.
<http://digi.lib.helsinki.fi/sanomalehti/secure/showPage.html?action=entryPage&id=477790>

Tutkimuskirjallisuus

Anderson, Bonnie: *Joyous Greetings: The First International Women's Rights Movement, 1832-1860*. Oxford University Press, New York 2000.

Berkowitz, Sandra J. & Lewis, Amy C.: Debating Anti-Semitism: Ernestine Rose vs. Horace Seaver in the Boston Investigator, 1863-1864. *Communication Quarterly* 46 4/1998, 457–471.

Braude, Ann: *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*. Beacon Press, Boston 1989.

Buckley, Michael J.: *At the Origins of Modern Atheism*. Yale University Press, New Haven and London 1987.

Bullivant, Stephen: Not so indifferent after all? Self-conscious atheism and the secularisation thesis. *Approaching Religion* 2 1/2012, 100–106.

Cady, Daniel: Freethinkers and Hell Raisers: The Brief History of American Atheism and Secularism. *Atheism and Secularity. Volume I: Issues, Concepts, and Definitions*. Edited by Phil Zuckerman. Praeger Perspectives, Santa Barbara 2010, 229–250.

Campbell, Colin: *Toward a Sociology of Irreligion*. Macmillan Press, London and Basingstoke 1971.

Campbell, Karlyn Kohrs: *Man Cannot Speak for Her: A Critical Study of Early Feminist Rhetoric. Volume I*. Greenroad Press, Westport 1989.

Cimino, Richard & Smith, Christopher: Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism. *Sociology of Religion* 68 4/2007, 407–424.

Conn, Steven: *History's Shadow: Native Americans and Historical Consciousness in the Nineteenth Century*. University of Chicago Press, Chicago 2004.

Conrad, Charles: Ernestine Potowski Rose. *Women Public Speakers in the United States 1800–1925: a bio-critical sourcebook*. Edited by Karlyn Kohrs Campbell. Greenwood Press, Westport 1993, 350–368.

Davis, Natalie Zemon: *Kolme naista, kolme elämää 1600-luvulla*. Alkuteos: *Women on the Margins, Three Seventeenth-Century Lives*. Suom. Jaana Iso-Markku. Otavan Kirjapaino, Keuruu (1997) 1997.

Dicker, Rory: *History of U.S. Feminisms*. Seal Press, Berkeley 2008.

Dinnerstein, Leonard: *Antisemitism in America*. Oxford University Press, Cary 1995.

DuBois, Ellen Carol: Ernestine Rose's Jewish Origins and the Varieties of Euro-American Emancipation in 1848. *Women's Rights and Transatlantic Anti-Slavery in the Era of Emancipation*. Edited by Kathryn Sklar & James Stewart. Yale University Press, New Haven 2007, 279–296.

DuBois, Ellen Carol: Ernestine Rose and the Emancipation of 1848. *Proceedings of the Third Annual Gilder Lehrman Center International Conference at Yale University. Sisterhood and Slavery: Transatlantic Antislavery and Women's Rights*. Yale University Press, New Haven 2001.

DuBois, Ellen Carol: *Woman Suffrage and Women's Rights*. New York University Press, New York 1998.

Edgell, Penny & Gerteis, Joseph & Hartmann, Douglas: Atheist as "Other": Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society. *American Sociological Review* 71/2006, 211–234.

Eller, David: *Natural Atheism*. American Atheist Press, Parsippany 2004.

Febvre, Lucien: *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: the Religion of Rabelais*. Original: *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*. Translated by Beatrice Gottlieb. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London 1982.

Ferngren, Gary B. (edit.): *Science and Religion*. The John Hopkins University Press, Baltimore 2002.

Flynn, Tom (edit.): *The New Encyclopedia of Unbelief*. Prometheus Books, Amherst 2007. (NEU).

Flynn, Tom: Unbelief in United States. NEU 784–791.

Frazer, Gregg L.: *The Religious Beliefs of America's Founders: Reason, Revelation, Revolution*. University Press of Kansas, Lawrence 2012.

Gabaccia, Donna R.: *Immigration and American Diversity: A Social and Cultural History*. Problems in American History 7. Blackwell Publishers, Malden 2002.

Garvey, T. Gregory: *Creating the Culture of Reform in Antebellum America*. University of Georgia Press, Athens 2006.

Gaylor, Annie Laurie: Women and Unbelief. NEU 829–830.

Giladi, Ben (edit.): *A Tale of One City: Piotrkow Trybunalski*. Shengold Publishers, in cooperation with the Piotrkow Trybunalski Relief Association, New York 1991. Published online by JewishGen and Yizkor Book Project. Last modified 28.8.2010. [19.4.2013]. Electr. source.
<http://www.jewishgen.org/yizkor/piotrkow/Piotrkow.html>

Ginzberg, Lori: The Hearts of Your Readers will Shudder: Fanny Wright, Infidelity, and American Freethought. *American Quarterly* 46 2/1994, 195–226.

Haumann, Heiko: *History of East European Jews*. Original: *Geschichte der Ostjuden*. Translated by James Patterson. Central European University Press, New York (2002) 2008.

Herz, Deborah: Work, Love and Jewishness: Fanny Lewald. *From East and West: Jews in a Changing Europe 1750-1870*. Edited by Malino, Frances & Sorkin, David. Basil Blackwell Ltd, Oxford 1990, 202–220.

Hunt, Lynn: *Inventing Human Rights*. W.W. Norton & Company, New York and London 2008.

Hyman, Gavin: *A Short History of Atheism*. I.B. Tauris, London and New York 2010.

Hyman, Gavin: Ateismi uudella ajalla. *Ateismi*. Toim. Michael Martin. Alkuteos: *The Cambridge Companion to Atheism*. Suom. Tapani Hietaniemi & Jussi K. Niemelä & Tiina Raevaara. Vastapaino, Tampere (2007) 2010. (2010b).

Ishay, Micheline R.: *The History of Human Rights: from ancient times to the globalization era*. University of California Press, London 2004.

Israel, Jonathan: *A Revolution of the Mind: radical enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*. Princeton University Press, Princeton 2010.

Jacoby, Susan: *Freethinkers: A History of American Secularism*. Henry Holt and Company, New York 2004.

Jenkins, Philip: *A History of the United States*. Third edition. Palgrave Macmillan, Hampshire 2007.

Johnson, Claudia L.: *Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*. Cambridge University Press, West Nyack 2002.

Jones, Jeffrey M.: *Atheists, Muslims See Most Bias as Presidential Candidates*. Article on [gallup.com](http://www.gallup.com). Last updated 21.6.2012. [4.7.2012]. Electr. source.
<http://www.gallup.com/poll/155285/Atheists-Muslims-Bias-Presidential-Candidates.aspx>

Kaartinen, Marjo & Korhonen, Anu: *Historian kirjoittamisesta*. Kirja-Aurora, Turku 2005.

Katz, Jacob: *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation 1770-1870*. Syracuse University Press, s.l. 1973.

Ketola, Kimmo & Pyysiäinen, Ilkka & Sjöblom, Tom (toim.): *Uskonto ja ihmismieli: Johdatus kognitiiviseen uskontotieteeseen*. Gaudeamus, Helsinki 2008.

Kolmerten, Carol: Wright, Frances. NEU 834–835.

Kolmerten, Carol A.: *The American Life of Ernestine L. Rose*. Syracuse University Press, Syracuse 1999.

Kumar, Krishan: *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times*. Basil Blackwell, Oxford and New York 1987.

LeDrew, Stephen: The evolution of atheism: Scientific and humanistic approaches. *History of Human Sciences* 25 3/2012, 79–87.

Magner, Lois N.: Robert Owen. NEU 585–586.

McFadden, Margaret H.: *Golden Cables of Sympathy: the transatlantic sources of nineteenth-century feminism*. The University Press of Kentucky, Lexington 1999.

McKivigan, John R.: *The War against Proslavery Religion: abolitionism and the northern churches, 1830–1865*. Cornell University Press, Ithaca and London 1984.

McMillen, Sally G.: *Seneca Falls and the Origins of the Women's Rights Movement*. Oxford University Press, Cary 2008.

Mahlamäki, Tiina: Uskonto, uusateismi ja sukupuoli. *Mitä uusateismi tarkoittaa?* Toim. Jussi K. Niemelä. Savukeidas, Turku 2011, 150–174.

Mahlamäki, Tiina: Religion and atheism from a gender perspective. *Approaching Religion* 2 1/2012, 58–65.

Martin, Michael: Atheism. NEU 88–96.

Martin, Michael: Johdanto. *Ateismi*. Toim. Michael Martin. Alkuteos: *The Cambridge Companion to Atheism*. Suom. Tapani Hietaniemi & Jussi K. Niemelä & Tiina Raevaara. Vastapaino, Tampere (2007) 2010.

Myllykoski, Matti & Lundgren, Svante: *Murhatun jumalan varjo – antisemitismi kristinuskon historiassa*. Yliopistopaino, Helsinki 2006.

Nivala, Asko: Maailmankansalaisuus 1790-luvun berliiniläisessä varhaisromantiikassa. *Kosmopoliittisuus, monikulttuurisuus, kansainvälisyys*. Cultural History – Kulttuurihistoria 11. Toim. Anne Ollila & Juhana Saarelainen. Turun yliopisto, Turku 2013, 49–83.

Paul, Gregory: The Chronic Dependence of Popular Religiosity upon Dysfunctional Psychosociological Conditions. *Evolutionary Psychology* 7 3/2009, 398–441.

Pyysiäinen, Ilkka: *Synti. Ajatuksin, sanoin ja töin*. WSOY, Helsinki 2005.

Salmi, Hannu: Kulttuurihistoria, mahdollinen ja runsauden periaate. *Kulttuurihistoriallinen katse*. Toim. Heli Rantala & Sakari Ollitervo. Cultural History – Kulttuurihistoria 8. Turun yliopisto, Turku 2010.

Salmi, Hannu: *Vuosisadan lapset: 1800-luvun kulttuurihistoria*. Turun yliopiston historian laitoksen julkaisuja 60. Turun yliopisto, Turku 2002.

Scott, Eugenie C.: Antievolution and Creationism in the United States. *Annual Review of Anthropology* 26/1997, 263–289.

Sklar, Kathryn: "The Throne of my Heart": Religion, Oratory, and Transatlantic Community in Angelina Grimké's Launching of Women's Rights, 1828–1838. *Women's Rights and Transatlantic Anti-Slavery in the Era of Emancipation*. Edited by Kathryn Sklar & James Stewart. Yale University Press, New Haven 2007, 211–241.

Smart, Ninian: *Uskontojen maailma*. Alkuteos: *The World's Religions. Second Edition*. Toim. Petteri Koskikallio. Suom. Livia Hekanaho et al. Otava, Helsinki (1998) 2005.

Taira, Teemu: Ateismi kieltäytymisen historiana. *Kiitos ei! Kieltäytymisen kulttuurihistoriaa*. Toim. Mari K. Niemi. Ajatus Kirjat, Helsinki 2008, 50–77.

Taylor, Barbara: *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*. Virago Press Ltd, London 1984.

Turner, James: *Without God, Without Creed: The Origins of Unbelief in America*. The John Hopkins University Press, Baltimore/London 1985.

Warren, Sidney: *American Freethought, 1860–1914*. Columbia University Studies in the Social Sciences 504. Gordian Press, New York 1966.

Weisberger, Andrea M.: Pahan ongelma. *Ateismi*. Toim. Michael Martin. Alkuteos: *The Cambridge Companion to Atheism*. Suom. Tapani Hietaniemi & Jussi K. Niemelä & Tiina Raevaara. Vastapaino, Tampere (2007) 2010.

Welter, Barbara: The Cult of True Womanhood: 1820–1860. *American Quarterly* 18 2/1966, 151–174.

Wilentz, Sean: *Chants Democratic: New York City and the Rise of the American Working Class, 1788-1850*. Oxford University Press, Cary 2004.

Zimmerman, Joshua D. *Poles: Jews, and the politics of nationality: the Bund and the Polish Socialist Party in late Tsarist Russia, 1892-1914*. The University of Wisconsin Press, London 2004.

Zuckerman, Phil: *Faith No More: Why People Reject Religion*. Oxford University Press, Oxford 2012.