

Teuvo Laitila

Mitä Johannes Damaskolaisen "Ismaelilaisten harhaoppi" kertoo islamista?



Johannes Damaskolainen tunnetaan kristillisessä maailmassa ortodoksisen opin tulkitsijana ja ikonien kunnioittamisen puolustajana. Varhaiset ikonien vastustajat yhdistivät hänet myös islamiin. Ikonoklastikeisari Konstantinos V:n vuonna 754 Hiereiaan, Konstantinopolin lähistölle koolle kutsuma piispainkokous nimesi hänet teologiseksi päävastustajakseen ja kirosi hänet neljästi. Kerran, koska hänellä oli "pahalta kuulostava" nimi¹ ja hän oli "saraseenimielinen"² (σαρακηνόφρων). Toisen kerran, koska hän kunnioitti ikoneja ja väärensi kirjoituksia.³ Kolmannen kerran, koska hän oli loukannut Kristusta⁴ ja juonitellut Bysanttia vastaan,⁵ ja neljännen kerran, koska hän ei opettanut oikeaa hurskautta, vaan tulkitsi väärin pyhiä kirjoituksia.⁶

Piispainkokouksessa luultavasti vain harva tiesi, kuka oli Johannes Damaskolainen.⁷ Hänen kiroamisensa ja yhdistämisensä saraseeneihin eli (arabi) muslimeihin oli poliittinen yritys syyttää ikonien kunnioittajia keisarin viholisiksi. Johannes sopi tällaisen "disinformaation" symboliksi, koska hän sekä

¹ Konstantinos V yhdisti nimen Mansūr sanaan μάνχηρος, äpära. Kontouma 2015, 2, 6; Sahas 1972, 9.

² On epäselvää, mitä tällä tarkoitettiin. Piispainkokous tuskin piti Johannesta islaminuskoisena. Nimitys luultavasti tarkoitti kokouksen pitävän häntä väärän ikoniteologian edustajana ja Bysantin vihollisen, muslimien, liittolaisena. Vrt. Awad 2018, 62, 67–70, 133.

³ Tämä tarkoittanee Toisen Mooseksen kirjan (20:4–5) kieltoa olla tekemättä Jumalasta mitään kuvaa.

⁴ Tällä nähtävästi tarkoitettiin sitä, että Kristuksen ihmisuus voitiin Johanneksen mukaan kuvata ikoneissa. Ikonoklasteille Kristus oli yksiselitteisesti Jumala, jota ei voinut eikä saanut kuvata.

⁵ Toisin sanoen häntä syytettiin yhteistyöstä muslimien kanssa.

⁶ Awad 2018, 54; Sahas 1972, 4.

⁷ Ks. Louth 2002, 197.

puolusti ikonien kunnioitusta – kylläkin Syyriassa, ei Bysantissa – että toimi saraseenien palveluksessa korkeana hallintovirkamiehenä.

Konstantinoksen jälkeen, lopullisesti 800-luvun puolivälissä, ikonien kunnioituksesta tuli Bysantin kristillisyyden valtavirta ja Johanneksen ikoni-teologiasta osa ikonien kunnioittamisen perustelua.⁸ Konstantinoksen syytökset Johanneksen islam-mielisyydestä on paljolti unohdettu. Saraseenimielinen hän ei ollut, mutta on mielekästä olettaa, että koska hän eli koko ikänsä arabimuslimien hallitsemassa yhteiskunnassa, hän tunsi myös islamia.

Aihetta on tutkittu jonkin verran. Daniel Sahas (1972) analysoi Johanneksen kirjoittamia ja hänen tiliinsä luettuja islamkriittikkejä⁹ verraten niitä sunnalaisen islamin nykyisiin muotoihin.¹⁰ Hän myös valotti Johanneksen islamilaista elinympäristöä, jota Peter Schadler (2018) käsittelee laajemmin selvittäessään, miksi Johannes, toisin kuin moni muu harhaopeista kirjoittanut, sijoitti ismaelilaisten¹¹ harhaopin kristillisten heresioiden joukkoon. Näiden kahden tarkastelun välimaastoon sijoittuvat Petra Pentikäisen (1988) uskon-totieteen pro gradu -tutkielma, jossa tämä tarkastelee Johanneksen kirjoitusta

⁸ Ks. Awad 2018, 330; Louth 2002, 193–222; Schadel 2018.

⁹ Näistä jäljempänä alaluvussa ”Johanneksen Liber de haeresibus”.

¹⁰ Samoilla linjoilla ovat Louth 2002, Davids & Valkenberg 2005 ja Rhodes 2011.

¹¹ Kreikankielisessä kirjallisuudessa, samoin kuin Talmudissa, ’ismaelilaiset’ viittasi Rooman/Bysantin valtakunnan kaakkoisrajan arabiaa puhuviin beduiineihin. Termi on ymmärrettävä pikemminkin etniseksi kuin uskonnolliseksi määreeksi: kyse on Vanhassa testamentissa (1. Moos. 25:13–16) mainitun Abrahamin pojan Ismaelin jälkeläisistä, ei Ismaelin seuraajista. Vanhassa testamentissa puhutaan lisäksi erikseen ismaelilaisista (1. Moos. 37:25). Nimitys ei esiinny muissa tuonaikaisissa lähteissä (Eph’al 1976, 226). Arabi-termi löytyy samoin Vanhasta testamentista (esim. Jes. 13:20), jossa se on paimentolaiskansojen yleisnimi vailla yhteyttä Ismaeliin. Tämä näyttäisi olevan myös sen varhaisin merkitys arabiassa (Eph’al 1976, 227–228), nähtävästi myös Koraanin arabiassa. Hämeen-Anttilan koraaninsuomennoksessa *al-’arab* kääntyy beduiiniksi (Koraani 9:90). Lähi-idän muslimivalloittajat käyttivät arabikäsitetä etnisenä määreenä jakaessaan väestön verotuksellisista syistä kreikkalaisiin, persialaisiin ja arabeihin (Shboul & Walmsley 1998, 266). Historiallisesti ja lingvivistisesti Ismaelin ja arabien välillä ei tutkimuksen mukaan ole yhteyttä, mutta juutalaiset omaksuivat, nähtävästi ensimmäisinä vuosisatoina eaa. näkemyksen, että arabit ovat Vanhassa testamentissa mainitun Ismaelin jälkeläisiä. Sittemmin Josefus teoksessaan Juutalaisten historia (90-luvulta jaa.) nimesi Ismaelin arabien kantaisäksi. On toistaiseksi selvittämättä, miten ja miksi arabit omaksuivat saman näkemyksen viimeistään islamin syntyäikaan mennessä. Eph’al 1976, 231–235. Vrt. Rhodes 2011, 149; Schadler 2018, 202–203. ’Ismaelilaiset’ on siten joustava käsite, joka sopi hyvin Johanneksen näkemykseen ismaelilaisten harhaopista ”ikiaikaisina” ilmiöinä. Awad (2018, 264–265) painottaa lisäksi nimitykseen ei-islamilaيسessa tulkinnassa sisältyvää kielteisyyttä: Ismael oli karkotettu ja kirottu.

ilmauksena kristittyjen ja islamilaisten oppineiden vuorovaikutuksesta sekä Bryan Rhodesin (2011) Sahasiin tukeutuva artikkeli, jossa Rhodes näkee Johanneksen tekstin osana kristinuskon ja poliittisen vallan suhteiden uudelleen tulkintaa. Adelbert Davids ja Pim Vakenberg (2005) tarkastelevat, hekin Sahasiin vedoten, ismaelilaisten harhaoppia Johanneksen yrityksenä kumota islamin ”liian läheisesti” kristinuskoa muistuttavat kohdat.¹²

Kaikki viisi tarjoavat näkökulmia omalle tarkastelulleni. Analysoin Johanneksen tekstiä lähtien Najib Awadin (2018) tulkinnasta, jonka mukaan länsimainen ja ortodoksinen käsitys Damaskolaisesta puhtaasti bysanttilaisena teologina on yksipuolinen: häntä voi perustellusti tarkastella khalkedonista syyrialaista kristillisyyttä muslimiympäristössä kehitelleenä oppineena.¹³ Tämän takia en tarkastele ismaelilaisten harhaoppia osana Bysantin teologiaa, vaan Syyrian kristillisyyttä. En myöskään vertaa Johanneksen näkemyksiä nykyisin tunnettuun islamiin, vaan kysyn, mitä Johanneksen teksti kertoo hänen aikansa islamista.¹⁴ Oletan siis monien islamintutkijoiden tapaan, että islam ei Muhammadin kuollessa vuonna 632, eikä vielä 700-luvun alkupuolellakaan, ollut sellainen kuin nykyään, vaan olemassa oli useita islamia tulkitsevia yhteisöjä, joiden näkemyksistä ja suhteista juutalaisuuden ja kristinuskon eri muotoihin nykyinen islam muotoutui.¹⁵ Samoin oletan, että Johanneksen teksti on 700-luvun alkupuolen muslimien hallitsemassa maailmassa elävän kristityn välittämää informaationa jostakin islamilaisesta yhteisöstä, jota Johannes nimittää ismaelilaisiksi, ja että pyrkiessään kumoamaan näiden näkemyksiä ja käytäntöjä Johannes myös välitti, tarkoittamattaan, tietoa heidän tavastaan ymmärtää islam ja harjoittaa sitä. Tämä tieto on valikoitua ja fragmentaarista ja ilmaistu tarkoituksellisen poleemisesti ja väheksyvästi, mutta se kertoo jotakin eräästä Johanneksen ajan islamilaisesta yhteisöstä.¹⁶

Johanneksen tekstin nimeäminen fragmentaariseksi informaatioksi on käsitteenkäytöllistä valtaa, jolla teksti asemoi tekstin uudelleen.¹⁷ Tämä asemoi ohjaa etsimään siitä islamiksi tulkittuja asioita eli olettamaan, että is-

¹² Tarkastelun uskottavuutta murentaa se, että tämä on ainoa varmuudella Johanneksen kirjoittama teksti, jossa hän tarkastelee islamia.

¹³ Awad 2018, viii, 3–4. Samantapaisia näkemyksiä esitti jo 1992 Daniel Sahas (ks. Awad 2018, 6).

¹⁴ Vrt. Schadler 2018, 159.

¹⁵ Ks. Awad 2018, 374–375; Brockopp 2015, 123–124, 147; Schadler 2018, 2, 144–147.

¹⁶ Vrt. Schadel 2018, 57–58, 85. Fragmenttien lukemisesta ks. Summa 1995, 69, 75.

¹⁷ Vrt. Summa 1995, 67.

lam historiallisesti on yhteydessä siihen, mitä tekstissä kutsutaan ismaelilaiseksi harhaopiksi. Tämä ei sinänsä ole uutta. Uutta on se, että tässä, toisin kuin aiemmassa tutkimuksessa, Johanneksen tekstistä ei etsitä islamin nykyisiä tai ”ajattomia” muotoja, vaan sitä tulkitaan tietyn yhteisön tiettyyn aikaan ja paikkaan sidottuna islamina.¹⁸

Lähteenä käytän Johanneksen teosta *Liber de haeresibus* (Kirja harhaopeista), jäljempänä *De haeresibus*. Vanha tekstieditio sisältyy *Patrologia Graecan* osaan 94 (cols. 678–780, islamia koskeva osuus: 763–773). Kriittinen uusi editio, jota tässä käytän, sisältyy Bonifatius Kotterin toimittaman Johannes Damaskolaisen kirjoitusten koottujen laitosten neljänteen osaan.¹⁹

Tarkastelutapani – tai metodiset valintani – nojaavat temaattis-vertailuvaan ja kielenkäytön tutkimukseen. Temaattisuudella tarkoitan käsitystä, että uskonnollisissa ilmiöissä on rakenteellisia samankaltaisuuksia, jotka mahdollistavat niiden vertailun. Vertailulla tarkoitan huomion kiinnittämistä samankaltaisilta vaikuttavien teemojen, vaikkapa profeettakäsityksen, variaatioihin.²⁰ Tällainen lähestymistapa nousee itse aineistosta. Johannes tekee toistuvasti vertailuja määritellesään eroja ja luodessaan arvojärjestyksiä esimerkiksi Mamedin ja kristillisen Jeesus-käsityksen välillä.²¹ Vertailu nykyiseen (sunnalaiseen) islamiin auttaa hahmottamaan Johanneksen ajan ja myöhemmän aikakauden islamin käsityksien ja käytäntöjen muutoksia.

Kielenkäytön tutkimus²² eli huomion kiinnittäminen siihen, millaisia piirteitä Johannes nostaa esille ja miten, auttaa hahmottamaan teemojen sisältöjä. Kritisoidessaan ismaelilaisten ”vääriä” käsityksiä ja käytäntöjä Johannes kertoo, omasta näkökulmastaan, jotain myös siitä, miten ismaelilaiset ymmärsivät nämä. Kun kertomusta verrataan siihen, mitä muutoin tiedämme tuon ajan ja myöhemmästä islamista, voimme näiden välisistä eroista löytää vihjeitä tai ”johtolankoja” (ks. Ginzburg 1996, 37–76) siitä, millaista ismaelilaisten islam saattoi olla.

Yhdistämällä tematisoivan vertailun ja kielenkäytön tutkimuksen päätelen esimerkiksi, että Johanneksen tavasta perustella ismaelilaisten harhaopin julistajan, Mamedin, olevan väärä profeetta voidaan tehdä oletuksia

¹⁸ Tästä ks. Awad 2018.

¹⁹ Kotter 1981, 60–67. Ks. myös Schadler 2018, 218–233 (Kotterin kriittinen editio ja Schadlerin englanninnos). Tekstin alkupuolen osin epäkriittinen käännös: Davids & Valkenberg 2005, 74–77.

²⁰ Tematisoinnista ks. yleisesti Smart 1983. Vertailun ajatuksesta ks. Smith 1982.

²¹ Vrt. Smith 1982, 35.

²² Ks. yleisesti Summa 1995.

siitä, millaisena Johanneksen tietolähteet,²³ joista hän konstruoi ismaelilaisten harhaopin, ymmärsivät profeetan. Samoin kun Johannes kritisoi Mamedin tulkintoja Jeesusuksesta, hän myös ilmaisee jotain siitä, miten Mamed ja ismaelilaiset näkivät tämän omassa uskonnossaan. Yhtä lailla tulkitseen Johanneksen kritiikkiä Kaaban mustan kiven koskettamisesta viittauksena todelliseen, joskin Johanneksen halveksimaan, käytäntöön. Tulkinnessani Johanneksen ismaelilaiset eivät siten ole kirjallinen fiktio eikä teksti ole irrallaan siitä todellisuudesta, jossa se kirjoitettiin. Pitämällä ismaelilaisten ”väärää” käsityksiä ja käytäntöjä todellisten opillisten näkemysten ja rituaalien väritettyinä ilmauksina väitän Johanneksen tekstin perusteella voivani esittää yhden tulkinnan erään yhteisön 700-luvun alkupuolen islamista.²⁴

Johanneksen tausta

Kuka oli Johannes Damaskolainen (n. 655–n. 745)²⁵ ja millaisessa ympäristössä hän vaikutti? Paljon Johanneksen kuoleman jälkeen laadittujen elämäkertojen²⁶ mukaan hänen isoisänsä, khalkedonilaiskristitty ja syntyperäinen Syyrian asukas, Mansūr bin Sarjūn, oli Bysantin keisarin nimeämä veronkantaja Damaskoksessa. Persialaisten valloitettua kaupungin vuonna 610 Mansūr palveli heitä, ja ilmeisesti hänellä oli merkittävä rooli arabien kanssa käydyissä neuvotteluissa, jotka johtivat Damaskoksen antautumiseen vuonna 635.²⁷

Nykyisen tutkimuksen mukaan Lähi-idän arabivallan ensi vuosisatoina kristittyjen ja muslimien hallintojärjestelmä käytti kreikkaa puhuvia oppineita virkamiehinään etenkin taloushallinnossa, jossa virkakielenäkin oli 700-luvun alkuun saakka, ja paikoin pidempäänkin, kreikka. Muutoin viral-

²³ Tietolähteillä tarkoitan sekä niitä arabeja, joiden kanssa Johannes oli tekemisissä, että suullista ja kirjallista kristittyjen perinnettä ismaelilaisista ja heidän uskonnostaan.

²⁴ Vrt. Summa 1995, 68–69.

²⁵ Johanneksen kuolinajasta ei ole suurta kiistaa. Kaikissa tuntemissani tutkimuksissa se on ajoitettu vuosien 745 ja 750 välille. Hänen syntymävuodestaan on suurempi erimielisyys, se on ajoitettu vuosien 650 ja 675 välille. Ks. Schadler 2018, 3–5. Uusimmassa tutkimuksessa elinvuodet ovat n. 655 – n. 745. Kontouma 2015.

²⁶ Johanneksen varhaisin elämäkerta, joka ei ole säilynyt, kirjoitettiin arabiaksi 800-luvulla tai 900-luvun alkupuolella. 900-luvulla kirjoitettu varhaisin tunnettu kreikkankielinen elämäkerta viittaa siihen. Sen mukaan Johannes sai kreikkalaisen ja arabialaisen koulutuksen. Tästä ei ole täyttä varmuutta, mutta nähtävästi hän osasi arabiaa. Ks. Sahas 1972, 32–35; Schadler 2018, 99; Shboul & Walmsley 1998, 273.

²⁷ Kontouma 2015, 2; Sahas 1972, 17–18.

liset asiat hoidettiin arabiaksi.²⁸ Kristittyjä toimi myös runoilijoina, taiteilijoina, laivaston johtotehtävissä ja yläluokan muslimilasten opettajina. Johannes Damaskolaisen isä, Sarjūn ibn Mansūr, toimi taloudellisena neuvonantajana kalifin hallinnossa.²⁹

Isän kuoltua ilmeisesti 690-luvulla Johanneksesta tuli hänen seuraajansa. Kreikankielisessä elämäkerrassa 900-luvulta hänen sanotaan hoitaneen virkaa kolmisen vuosikymmentä, mikä lienee liioittelua. Todennäköisesti hän erosi tehtävästä jo 700-luvun alussa, mahdollisesti vuonna 705, jolloin hänen isänsä hyvä tuttava, kalifi al-Malik kuoli, ja siirtyi Jerusalemiin. Täällä patriarkka Johannes V nimitti hänet Pyhän Haudan kirkon papiksi. Nähtävästi hänellä oli myös jokin tehtävä patriarkaatin hallinnossa. Syitä eroamiseen kalifin hallinnosta oli todennäköisesti kaksi. Yhtäältä kalifit alkoivat suosia arabeja hallintovirkamiehiä, ja toisaalta al-Malikin seuraaja, al-Walīd, omaksui, syistä, joita ei tässä ole tilaa käsitellä, kristinuskonvastaisemman politiikan kuin edeltäjänsä. Elämäkertoissa Johanneksen sanotaan viettäneen ainakin elämänsä viimeiset vuodet Mar Sabbasin luostarissa,³⁰ mutta tästä ei ole varmaa tietoa. Hän kirjoitti ilmeisesti kaikki teoksensa Jerusalemissa.³¹

Johanneksen *Liber de haeresibus*

Johanneksen tuotantoon kuuluu dogmatiikkaa, etiikkaa, asketismia, homiletiikkaa ja kirkkolaulua käsitteleviä kirjoituksia. Ortodoksisessa perinteessä häntä pidetään viimeisenä kirkkoisänä, joka järjesti ja systematisoi kreikankielisen ortodoksisen opin. Hän itse totesi,³² ettei hänen tarkoituksenaan ollut sanoa mitään uutta tai omaa, vaan osoittaa, mitä pyhät ja viisaat miehet ovat eri aikoina opettaneet. Johannes ei silti ollut pelkkä aineiston kokoaja, vaan

²⁸ Ks. Shboul & Walmsley 1998, 257–258. Johannes Damaskolaista koskevassa tutkimuksessa on usein painotettu (virheellisesti) kreikkaa ylipäättään virkakielenä (esim. Sahas 1972, 45–46; Schadler 2018, 104).

²⁹ Rhodes 2011, 135–144; Schadler 2018, 3, erit. viite 10; Shboul & Walmsley 1998, 284–286.

³⁰ Koutouma (2015, 29–30) epäilee tätä. Mar Sabbas oli 700-luvun puolivälistä lähtien vuosisatoja Lähi-idän merkittävin bysanttilaisen teologian keskus.

³¹ Awad 2018, 180–183; Chrysostomides 2021, 267; Kontouma 2015, 26–30. Vrt. Sahas 1972, 38–45, 51; Schadler 2018, 99–101. Etenkin Johanneksen eroamisen ajoituksessa on huomattavaa vaihtelua. Sahas (1972, 45; ks. myös Awad 2018, 332, 337) ajoittaa sen vuoteen 724, Louth (2002, 6) noin vuoteen 706.

³² PG 94, 553.

järjestellessään aineiston uudeksi kokonaisuudeksi hän loi samalla uutta teologiaa.³³

Johanneksen pääteoksesta käytetään nimeä Πηγὴ γνώσεως, Viisauden lähde.³⁴ Hän jakoi sen kolmeen osaan. Ensimmäinen (*Dialecta*, PG 94, 518–677) käsittelee filosofiaa, toinen (*Liber de haeresibus*), joka ei sisälly varhaisimpiin teoksen käsikirjoituksiin,³⁵ harhaoppeja, ja kolmas, myös suomeksi ilmestynyt,³⁶ ortodoksista uskoa (*De fidei orthodoxa*, PG 94, 790–1220).³⁷

Teoksen kokoamisen syistä on eri tulkintoja. Pidän uskottavana hypoteesia, että Viisauden lähde syntyi arabivalloitusten aiheuttamasta haasteesta. Kristinuskko yhdistettiin khalkedonilaisessa kristillisyydessä valtiolliseen ja sotilaalliseen menestykseen, ja kun menestys loppui arabien valloitettua Lähi-idän, paikallisten kristittyjen oli tulkittava teologiaansa uudelleen.³⁸ Viisauden lähde on yksi tällainen tulkinta, jossa yhteiskunnan ajallisen menestyksen sijasta korostetaan uskonnon ikuista, maallisista tekijöistä ja tapahtumista riippumatonta merkitystä, pelastusta.³⁹ Tähän tulkintaan kuuluu myös *De haeresibus*, jossa Johannes laventaa harhaopin käsitteen tarkoittamaan ei vain kristinuskon sisäisiä ”väärä” oppeja, vaan ”aikojen alusta” alkaen olleita vääriä käsityksiä, kuten ismaelilaisten harhaoppia. Toisin sanoen Viisauden lähteen muiden tekstien tavoin Johanneksen ismaelilaiskritiikki pyrkii osoittamaan, että vaikka maallinen valtakunta kärsi tappioita tai kukistui, todellinen kristinuskko on voimissaan ja voittoisa.⁴⁰ Ismaelilaisia käsittelevä teksti on näin Johanneksen rajankäyntiä uusien maallisten vallanpitäjien ja voimistuvan islamilaisen uskonnon kanssa.⁴¹

De haeresibus sisältää eri käsikirjoitusversioissa 102 tai 103 harhaoppia, joista ismaelilaisia koskeva on *Patrologia Graecassa* sadasensimmäinen ja

³³ Sahas 1972, 52–53.

³⁴ Johannes itse ei tiettävästi käyttänyt tätä nimitystä. Schadler 2018, 5, viite 18.

³⁵ Sahas 1972, 55.

³⁶ *Ortodoksisen uskon tarkka esitys* I–IV, suom. Johannes Seppälä. Joensuu: Ortokirja 1980–1989.

³⁷ Eri osien kattava esittely: Louth 2002, 38–179.

³⁸ Ks. Rhodes 2011, 115–130.

³⁹ Ks. Louth 2002.

⁴⁰ Samansuuntaisia ajatuksia esitti lähes sata vuotta aiemmin Jerusalemin antautumisesta arabien kanssa neuvotellut patriarkka Sofronios, hänen nuorempi aikalaisensa Maksimos Tunnustaja, ja varhemmin muun muassa Augustinus. Näkemys toistuu myös Johanneksen hymnografiassa. Awad 2018, 196, 231; Chrysostomides 2021, 273–274; Rhodes 2011, 119–126.

⁴¹ Vrt. Awad 2018, 157–158, 204–205; Chrysostomides 2021, 265, 275–276; Louth 2002, 83.

Kotterin kriittisessä editiossa sadas. Se on De haeresibuksen laajin yksittäinen osa, joka on kirjoitettu osaksi dialogityyliin.⁴² Dialogiosiossa Johannes puhuttelee toistuvasti ”heitä” (ismaelilaisia), rakentaen heistä osan tekstiä ja samalla luoden kuvan elävästä uskoaan harjoittavasta yhteisöstä. Dialogimuoto luo vaikutelman keskustelusta, jonka Johannes (tietysti) voittaa.

Harhaoppien rajaaminen sataan on sopusoinnussa Johanneksen oman ilmoituksen kanssa: *Patrologia Graecassa* hän toteaa lopuksi esitelleensä sata erilaista harhaoppia.⁴³ Kun monissa käsikirjoituksissa ismaelilaisten harhaoppi on järjestyksessä sadasensimmäinen, jotkut ovat epäilleet, ettei Johannes olisikaan itse kirjoittanut tekstiä. Orientalisti Armand Abel kiisti kauan sitten tekstin autenttisuuden pitäen sitä paljon myöhempänä kirjoituksena, joka on lisätty Damaskolaisen teksteihin.⁴⁴ Hänen tulkintansa ei ole saanut kannatusta. Nykyisen tietämyksen valossa ei ole syytä epäillä tekstin aitoutta. Sen sijaan on mahdollista, ettei Johannes kirjoittanut tekstiä alkuaan osaksi De haerisibusta vaan johonkin muuhun tarkoitukseen.⁴⁵ Muut *Patrologia Graecassa* Johanneksen nimissä julkaistut tekstit – muslimin ja kristityn väittely⁴⁶ sekä kaksi fragmenttia, joista toinen käsittelee lohikäärmettä⁴⁷ ja toinen haltijattaria⁴⁸ – ovat hyvin todennäköisesti epäperäisiä.⁴⁹

Tekstillä on kahtalainen yleisö:⁵⁰ yhtäältä tekstin ”sisään” kirjoitetut ismaelilaiset ja toisaalta sen lukijat, oletettavasti ensisijaisesti khalkedonilaiset kristityt, jotka molemmat Johannes pyrkii vakuuttamaan näkemystensä paikansapitävyydestä. Awadin mukaan ismaelilaisten harhaoppi oli alkuaan tarkoitettu munkeille ja papeille uskon vahvistukseksi sekä muslimien kanssa

⁴² Vrt. Louth 2002, 77.

⁴³ PG 94, 777. Samoin Ortodoksisen uskon tarkassa esityksessä on 100 lukua. Harhaopeista 80 ensimmäistä on muokattu Kyproksen piispan Epifanius Salamislaisen (315–403) teoksesta *Panarion*, joka puolestaan rakentui vielä varhaisemmille harhaoppikokoelmille. Sahas 1972, 56; Schadler 2018, 8–11, 65–82. Vrt. Kontouma 2015, 34.

⁴⁴ Abel 1963.

⁴⁵ Ks. Awad 2018, 169–172; Schadler 2018, 11.

⁴⁶ PG 94, 1585–1596; ks. myös PG 96, 1335–1348.

⁴⁷ PG 94, 1600–1601.

⁴⁸ PG 94, 1604.

⁴⁹ Ks. Pentikäinen 1988, 21–22; Schadler 2018, 7.

⁵⁰ ’Yleisö’ tarkoittaa tässä kaikkia niitä, joihin Johannes pyrki tekstillään vaikuttamaan. Yleisö on siten niin tekstin todellinen kuin fiktiivinenkin kuulija- tai lukijakunta. Vrt. Summa 1995, 77.

käytävien väittelyjen tueksi.⁵¹ Tämä on sopusoinnussa sen näkemyksen kanssa, että teksti, ja koko Viisauden lähde -teos, olisi kirjoitettu auttamaan paikallisia kristittyjä rakentamaan uutta uskonnollista identiteettiä.⁵²

Ismaelilaisten harhaopin kirjoittamisajankohta on epäselvä. Teksti voitaisiin ajoittaa 710-luvun lopulle tai 720-luvun alkuun.⁵³ Tällöin se voisi olla reaktio kalifi Umar II:n (717–720) määräykseen, jolla kristittyjä kiellettiin esittämästä julkisuudessa (kuten kirkkojen ulkoseinissä) ristejä, tai Umarin seuraajan Yazīd II:n (720–724) ikonoklastiseen politiikkaan: Yazīd määräsi tuhoamaan kristittyjen pyhänä pitämää esineistöä, kuten ikoneja.⁵⁴ Kontouma ajoittaa tekstin 740-luvun alkupuolelle, aivan Johanneksen elämän loppuun. Hän perustelee tätä sillä, että ismaelilaisia koskeva teksti ei voinut kauaa pysyä salassa kalifilta, joka olisi saattanut jopa teloituttaa Johanneksen Muhammadin pilkkaajana.⁵⁵ Tämä on tietysti mahdollista, mutta toisaalta se, että eri suuntausten kristityt olivat tuolloin, ja aina 900-luvulle, alueen enemmistö,⁵⁶ herättää kysymyksen, olisiko kalifi halunnut provosoida kristittyjä teloituttamalla tunnetun teologin. Jos teksti nähdään osana ortodoksisen opin ja identiteetin uudelleenrakentamista, varhainen ajoitus on todennäköisempi.

Rakenteellisesti teksti voidaan Sahasia seuraten jakaa viiteen osioon: (1) historiallinen johdanto (harhaopin nimi, historiallinen tausta ja perustaja), (2) systemaattinen teologia (oppi Jumalasta, kristologia, ilmoitus), (3) apologia (Jumalan ominaisuudet, hurskauselämä), (4) katsaus Koraaniin – Johannes ei käytä tätä termiä,⁵⁷ mutta mainitsee nimeltä muutamia ”kirjoituksia”, jotka on yhdistetty Koraanin suuriin, ja sanoo sivuuttavansa monia muita⁵⁸ – sekä (5)

⁵¹ Awad 2018, 206–207. Vrt. Louth 2002, 34; Schadler 2018, 52–55. Toisaalta Awad (2018, 164–166) perustelee vahvasti sitä mahdollisuutta, että myös kreikkaa taitavat muslimit lukivat Johanneksen tekstejä. Kreikka oli vielä Johanneksen aikaan yksi Levantin *lingua franca*. Awad 2018, 163. Vrt. kuitenkin *ibid.*, 399.

⁵² Ks. Awad 2018, 160–161.

⁵³ Näin esim. Sahas 1972, 68; Schadler 2018, 12.

⁵⁴ Chrysostomides 2021, 294.

⁵⁵ Kontouma 2015, 27. Tämän ajoituksen ongelma on, että kalifi Hishām (724–743) ei tiettävästi ollut kristinuskon vastainen, ja hänen kolme seuraajaansa, jotka hallitsivat kukin vain lyhyen aikaa helmikuusta 743 joulukuuhun 744, kävivät sisällissotaa. Heillä tuskin oli aikaa kiinnittää huomiota Johannekseen.

⁵⁶ Brockopp 2015, 131.

⁵⁷ Kristillisissä teksteissä termi ’Koraani’ mainitaan 800-luvulta lähtien. Schadler 2018, 112. Koraani kirjana oli Johanneksen elinaikaan harvinainen, tavallisesti sitä siteerattiin suullisesti. Voidaan olettaa, että sikäli kuin Johannes tunsikin Koraania, hän oli oppinut sen suullisena perinteenä. Ks. Awad 2018, 214–231.

⁵⁸ Kotter 1981, 67. Yksityiskohtaisemmin Johanneksen tekstin ja Koraanin mahdollisista yhteyksistä Schadler 2018, 234–238. Ks. myös Merrill 1951, 88–89.

maininnat rituaalikäytännöistä ja puhtaussäädöksistä.⁵⁹ Jaottelu kuvaa tekstin pääkohtia, mutta koska tässä selvitän sitä, mitä teksti voi kertoa aikansa islamista, keskityn kahteen pääteemaan. Käsittelen ensiksi opillisia seikkoja: ismaelilaisten ”pakanuutta” ja Johanneksen Mamedin ilmoituksen ja kristologian kritiikkiä. Toiseksi analysoin ismaelilaisten rituaalien kritiikkiä sekä syytöksiä Mamedin säädyttömyydestä. Jälkimmäinen seikka liittyy oppiinkin, mutta myös rituaaleihin sikäli, että syytösten yksi tarkoitus on osoittaa, ettei Mamed ansaitse kunnioitusta, toisin kuin Jeesus. Johtopäätöksissä kokoan yhteen tarkastelun tulokset.

Ismaelilaisten ”pakanuus” ja ”väärän profeetan” Mamedin ilmoitus

Ismaelilaisten harhaopin alku on terminologisesti kiinnostava. Johannes käyttää siinä sanaa *θηρησκεία*⁶⁰, eikä *αἵρεσις*⁶¹. Molemmat tarkoittivat kyllä Johanneksen aikaan harhaoppia tai lahkoo,⁶² mutta *θηρησκεία* viittasi enemmän uskonnollisiin käytäntöihin kuin oppiin. Myöhemmin tekstissä ’harhaoppi’ on *αἵρεσις*. Alun *θηρησκεία* panee kuitenkin kysymään, halusiko Johannes varoittaa lukijaa tai kuulijaa pikemminkin ismaelilaisten käytännöistä kuin opeista.

Schadler⁶³ väittää, että Johannes oli ennen kaikkea kiinnostunut ismaelilaisten opista. Olen tästä eri mieltä, koska noin puolet Johanneksen tekstistä⁶⁴ käsittelee ismaelilaisten ”pakanallisia” käytäntöjä. Johannes ei myöskään kuvaa kokonaisuutta, jota voisi nimittää opiksi, vaan pikemminkin opin lähdettä, Jumalan ilmoitusta, sekä tapaa, jolla Mamed sai sen.⁶⁵

Teksti alkaa väitteellä: maailmassa on yhä vallalla ”ihmisiä pettävä ismaelilaisten käytäntö [*θηρησκεία*], joka on Antikristuksen edelläkävijä”.⁶⁶

⁵⁹ Sahas 1972, 94–95. Vrt. Rhodes 2011, 150; Schadel 2018, 16–17.

⁶⁰ Kotter 1981, 60. Patrologia Graecan tekstissä virheellisesti *σκεία*, ks. Schadler 2018, 89. Vrt. Sahas 1972, 68.

⁶¹ Alkuaan *αἵρεσις* oli neutraali termi, joka tarkoitti ajattelutapaa tai käsitejärjestelmää.

⁶² Ks. Schadler 2018, 162.

⁶³ Schadler 2018, 93.

⁶⁴ Kotter 1981, 60, 64–67.

⁶⁵ Vrt. Whealey 2013, 24.

⁶⁶ Tässä Johannes joko viittaa arabien valloituksiin 600-luvulla liitettyihin lopunajallisiin käsityksiin (ks. Rhodes 2011, 109, 133–134) tai manaa ne uudelleen esiin (vrt. Sahas 1972, 68–69). Whealeyn (2013) mukaan lopunajallisuus olisi kannustanut muslimeja valloituksiin.

Tämä toiminta on ”pettävää”, koska ismaelilaiset palvovat (ειδωλατρήσαντες και προσκυνήσαντες) Jumalan sijasta epäjumalia, aamutähteä⁶⁷ ja Afroditea,⁶⁸ josta he käyttivät nimitystä Habar.⁶⁹ Mikäli tekstikohta luetaan rituaalikuvausena, Johannes määrittää ismaelilaiset pakanoiksi, koska he palvoivat Afroditea. Johannes ei osaa tai halua tehdä eroa ismaelilaisten vanhemman ja uudemman uskonnollisen käyttäytymisen välillä, vaan syyttää aikansa ismaelilaisia siitä, mitä näiden esivanhemmat olivat tehneet. Tämä voi olla osa Johanneksen polemiikkaa, mutta myös vihje siitä, että aikalaisismaelilaisten uskonnossa oli erilaisia, myös ”pakanallisia”, kerrostumia.

Toisaalta Johannes syyttää ismaelilaisia uuden harhaopin omaksumisesta. Hän kirjoittaa, että Bysantin keisarin, Herakleitoksen (610–641), aikana ismaelilaisten keskuudessa alkoi vaikuttaa ”väärä profeetta” Mamed, joka saatuaan vaikutteita Vanhasta ja Uudesta testamentista sekä keskusteltuaan ”oletettavasti areiolaisen - - munkin [ὁμοίως ἀρειανῶ - - μοναχῶ]”⁷⁰ kanssa perusti uuden lahkon (αἰρεσιν).⁷¹ Näin Johannes sekä sijoittaa Mamedin osaksi uskonnollista jatkumoa, johon myös juutalaisuus ja kristinusko kuuluivat, että väittää Mamedin edustavan väärää tulkintaa näistä molemmista.

Mamedin opetus oli Johanneksen mukaan oikeaa sikäli, että se ohjasi ismaelilaisia pois Afroditen palvonnasta. Se johti kuitenkin väärään suuntaan antamalla heille uuden, Jumalan ilmoitukseksi sanotun kirjoituksen (γραφήν). Johannes rinnastaa sen kunnioituksen ”pakanuuteen” sanomalla, että kirjoitus sisälsi ”muutamia tekstikatkelmia” (τινὰ δὲ συντάγματα), jotka Mamed antoi ismaelilaisille palvottavaksi (σέβας αὐτοῖς). Afroditen ja kirjoituksen palvonta olivat Johanneksesta molemmat pakanuutta, koska kummassakaan ei hänestä kunnioitettu Jumalaa, vaan ihmisen tekemää esinettä, kuvaa tai kir-

⁶⁷ Aamutähti (al-Uzza) mainitaan myös Koraanissa (53:19) yhtenä arabien ennen islamia palvomana jumaluutena. Vrt. 5. Moos. 4:19, jossa israelilaisia varoitetaan palvomasta taivaankappaleita, ja Koraani 6:76–79, jossa Abraham sanoutuu irti auringon, kuun ja tähtien palvonnasta.

⁶⁸ Tiettävästi Afroditea kunnioittivat (ainakin vielä 300-luvulla) Syyrian ja Palestiinan eräät arabiheimot, jotka sittemmin kääntyivät kristinuskoon. Bowersock 1997, 6; Merrill 1951, 95. Ks. myös Awad 2018, 262–263.

⁶⁹ Kotter 1981, 60. Johanneksen mukaan sana tarkoittaa ’suurta’ (vrt. arab. kubra, ’suuri’, akbār, ’suurempi’).

⁷⁰ Kotter 1981, 60. Varhaisen islamilaisen perimätiedon mukaan syyrialainen munkki, Bahrā, olisi ennustanut Muhammadin uran profeettana. Ei tiedetä, tunsiko Johannes tätä traditiota. Muslimit ovat vedonneet siihen todistaakseen Muhammadin olevan oikea profeetta, eli sellainen, josta on ennustettu. Schadler 2018, 166–173, 197–199. Vrt. Awad 2018, 288–291.

⁷¹ Kotter 1981, 60–61.

joitusta.⁷² Tekstissä on kiinnostava jännite kirjoituksen palvontaan ohjaavan Mamedin ja palvotun kirjoituksen auktoriteetin välillä.

Todistaakseen Mamedin kirjoituksen epäluotettavuuden Johannes käsittelee sen Jumalaa ja Jeesusta koskevia osuuksia khalkedonilaisen teologian näkökulmasta. Hän kertoo Mamedin sanoneen, että on vain yksi Jumala, joka ei ole syntynyt eikä synnyttänyt.⁷³ Tästä Johannes on nähtävästi samaa mieltä, sillä hän siirtyy kommentteita Jeesukseen.⁷⁴ Hän sanoo Mamedin sanoneen, että Jeesus on Jumalan Sana ja Henki, mutta silti luotu olento, joka ei ole koskaan sanonut olevansa Jumalan poika tai Jumala.⁷⁵ Johanneksen mukaan on kuitenkin mahdotonta, että kolmiyhteinen Jumala olisi joskus ollut ilman sanaa ja henkeä.⁷⁶ Edelleen Johannes sanoo Mamedin opettavan, että juutalaiset halusivat ristiinnaulita Jeesuksen, mutta, ”he [ismaelilaiset] sanovat”: ei häntä ristiinnaulittu, vaan hänen ”hahmonsa” (τὴν σκιάν αὐτοῦ), eikä hän kuollut, vaan Jumala otti hänet luokseen.⁷⁷

Johanneksen Mamedin tiliin lukemat kuvaukset Jumalasta ja Jeesuksesta eivät ole ristiriidassa Koraanin kanssa, mutta ovat vastoin khalkedonilaista kristologista tulkintaa. Nähtävästi tämän takia Johannes jatkaa toteamalla, että Mamedin kirjoituskokoelmaan (συνογραφή) on koottu monia muitakin naurettavia tarinoita, jotka Mamed väittää saaneensa Jumalalta.⁷⁸ Johannes perustelee kritiikkiään toteamalla, että ”kysyessämme, kuka todistaa Jumalan antaneen hänelle kirjoitukset ja kenen profeetoista [tiedetään] ennustaneen tuollaisen profeetan tulosta”, ”he” ovat hämmästyneitä.⁷⁹ Juutalaisuudessa ja kristinuskossa on Johanneksen mukaan toisin: kaikki kansa näki Mooseksen

⁷² Kotter 1981, 60–61. Rinnastuksesta polemiikissa vrt. Summa 1995, 81.

⁷³ Tämä on yhdistetty Koraaniin (112:1–3): ”Sano: Hän, Jumala, on yksi, Jumala, Ikuinen. Ei Hän ole siittänyt eikä synnyttänyt - -.” Sama ilmaisu löytyy myös esimerkiksi kalifi al-Malikin 690-luvulla lyöttämistä rahoista, mikä viittaa siihen, että käsitys oli tuolloin osa arabien julkista uskonnollisuutta (Brockopp 2015, 129, 134).

⁷⁴ Davids & Valkenberg (2005, 78–79) esittävät, että Johanneksen kritiikkiä ohjaa Kristuskeskeinen tai kristologinen viitekehys. Tämä nähdäkseni pätee alkupuolen opilliseen, mutta ei niinkään loppupuolen käytäntöä koskevaan kritiikkiin.

⁷⁵ Vrt. Koraani 5:116–117.

⁷⁶ Ks. Louth 2002, 82–83. Davids & Valkenberg (2005, 81) tulkitsevat Johanneksen korostaneen islamin ja areiolaisuuden (historiallisesti kyseenalaista) yhteyttä osoittaakseen islamin omaksuneen ”väärän” kristologian heterodoksilta kristityiltä.

⁷⁷ Kotter 1981, 61. Sama ajatus löytyy Koraanista (4:157–158).

⁷⁸ Kotter 1981, 61.

⁷⁹ Kotter 1981, 61–62.

saavan ilmoituksen Siinailta, ja kaikki profeetat Mooseksesta alkaen todistivat Jeesuksen tulosta ja siitä, että Jeesus on jumala.⁸⁰

Ismaelilaiset vastaavat tekstissä sanomalla Jumalan tekevän, mitä tah-
too. Johannes kertoo tietävänsä tämän, mutta sanoo kysyneensä sitä, miten
”teidän profeettanne” sai ilmoituksen (γραφήν). Ismaelilaiset vastaavat hän-
nen saaneen sen unessa.⁸¹ Johannes ei pidä tällaista ilmoitusta uskottavana.
Hän kysyy, miksi ismaelilaiset eivät vaatineet Mamedia todistamaan profeet-
tauttaan ja ilmoituksensa aitoutta, kun kerran ”teidän kirjoituksissanne” sa-
notaan, ettei mitään, esimerkiksi avioliittoa tai kauppaa, pidä hyväksyä ilman
todistajia. ”Ja häveten he vaikenivat.”⁸²

Vaatiessaan todistajia Johannes yhtäältä implikoi juutalaista käytäntöä,⁸³
jolle löytyy vastine myös Koraanista.⁸⁴ Toisaalta hän toimii samoin kuin mus-
limit, jotka 700-luvun lopulta lähtien pyrkivät todentamaan Muhammadiin
liittyvän perimätiedon (*hadith*) luettelemalla henkilöt, niin sanotun todistajien
(*isnād*) ketjun, jota seuraamalla (väitetysti) päästiin todistajaan, joka oli saanut
tiedon Muhammadilta tai joltakulta hänen läheiseltään. Samoin 800-luvun
islamilaiset kristinuskon kriitikot vetosivat todistajiin (Jumalaan, enkeleihin,
Jeesukseen itseensä ja opetuslapsiin) todistellessaan Jeesuksen olleen ihmi-
nen.⁸⁵ Todistaja oli siten loogisuutta tärkeämpi väitteen perustelu: väite on
tosi, mikäli joku voi todistaa sen. Ottamalla todistajat totuuden takaajiksi Jo-
hannes antoi ymmärtää, että hän ja ismaelilaiset olivat yhtä mieltä totuuden
perusteluista, ja pyrki osoittamaan, että ismaelilaiset unohtivat nämä peruste-
lut puhuessaan Mamedista ja tämän ilmoituksesta.⁸⁶ Vaatimalla ismaelilaisia
todistamaan ilmoituksen aitouden Johannes kiinnittää huomion yhteisöön
uskonnollisten käsitysten ja käytäntöjen perustana, mikä voi hyvinkin vas-
tata vallinnutta tilannetta: ismaelilaisille oli tärkeintä se, mitä he uskoivat ja
tekivät, ei se, mitä kirjoituksissa sanottiin.

⁸⁰ Kotter 1981, 62.

⁸¹ Tästä on kiistelty, myös islamin sisällä (vrt. Rhodes 2011, 160–161). Koraanista saa osaksi vaikutelman, että Muhammad on ilmoituksia saadessaan valveilla, sillä häntä kehoitetaan lukemaan (96:1) tai sanomaan (esim. 112:1, 113:1) tai hänen kerrotaan nähneen omin silmin sen, mitä Jumala ilmoitti (53:12). Unitilaan voidaan yhdistää Yöllisen matkan suuran alku (17:1).

⁸² Kotter 1981, 62–63.

⁸³ Esim. 5. Moos. 19:15–19.

⁸⁴ Koraani (2:282) painottaa todistajien merkitystä velanotossa.

⁸⁵ Ks. Thomas 2006, 265.

⁸⁶ Vrt. Summa 1995, 73–74, 77–79.

Ilmoituksen ja profeetan kritiikistä Johannes siirtyy kolminaisuusoppiin, josta hän on jyrkästi eri mieltä ismaelilaisten kanssa. Hän aloittaa toteamalla, että ”he”, ismaelilaiset, nimittävät ”meitä” [Jumalaan jotain] yhdistäjiksi [ἑταρῖαστάς], koska, he sanovat, me yhdistämme [παρεισάγομεν] Jumalaan jotain sanoessamme, että Kristus on Jumalan poika ja Jumala. Kristityt tekevät Johanneksen mukaan näin, koska profeetat ja kirjoitukset⁸⁷ ennustivat Kristuksen jumaluudesta. Ismaelilaiset kuitenkin sanovat, että ”me” (kristityt) olemme ymmärtäneet väärin (ἄλληγορήσαντες) profeetat, tai sitten ”heprealaiset” ovat pettäneet ”meitä” väärentämällä profeettojen puheita.⁸⁸

Johannes vetoaa ismaelilaisten kirjoituksiin pyrkiessään osoittamaan, että kolminaisuusoppi on oikea tapa tulkita Kristusta:

Te sanotte, että Kristus on Jumalan Sana ja Henki, miksi pilkkaatte meitä [Jumalaan jotain] yhdistäjiksi. Sillä Sanaa ja Henkeä ei voida erottaa siitä yhdestä, joka on niiden alku. Jos siis Sana on Jumalassa, on ilmeistä, että myös hän on Jumala. Mutta jos se [Sana] on Jumalan ulkopuolella, silloin Jumalalla ei [teidän mukaanne] ole Sanaa eikä - - Henkeä.⁸⁹

Niinpä, Johannes jatkaa, kun ismaelilaiset eivät ”yhdistä” Jumalaan sanaa ja henkeä, he pilkkovat (κόπτειν) Jumalan ikään kuin hän olisi kivi tai puu. Toisin sanoen he ”pakanallistavat” Jumalan. Siksi ”me [kristityt] kutsumme teitä Jumalan pilkkojiksi [κόπτας]”.⁹⁰ Tämä voidaan tulkita väitteeksi, että ismaelilaiset ”hukkaavat” jotain Jumalasta. Näin Johannes käyttää ismaelilaisten (väitettyjä) omia näkemyksiä heitä vastaan sanoen, että näiden väittämät Jumalasta olivat keskenään ristiriitaisia.⁹¹ Samalla itse ristiriidat antavat viitteitä ismaelilaisten jumalakäsityksestä: Jumalan ykseydestä ja Jeesuksen ihmisyydestä.

⁸⁷ Johannes ei tarkemmin määrittele näitä.

⁸⁸ Kotter 1981, 63. Vrt. Koraani (2:136), jossa Muhammadin kannattajia kehoitetaan uskomaan sen, mitä on lähetetty (ilmoitettu) Abrahamille, Moosekselle, Jeesukselle ja muille profeetoille. Ks. myös Merrill 1951, 90. Sama syytös Jumalan ilmoituksen ”peukaloinnista” toistuu myöhemmässä islamilaisessa kristinuskon kritiikissä.

⁸⁹ Kotter 1981, 63.

⁹⁰ Kotter 1981, 64. Substantiivi κόπτας on Johanneksen luoma uudissana. Se voidaan kääntää myös ’ne, jotka jakavat’ tai ’pirstovat’ Jumalan. Ks. yksityiskohtaisemmin Schadler 2018, 106–108. Vetoamista toisen osapuolen kirjoituksiin käytettiin myöhemmin myös islamilaisessa kristinuskon kritiikissä. Ks. Thomas 2006, 265–266.

⁹¹ Vrt. Merrill 1951, 90; Sahas 1972, 75–76.

Rituaaliset ”kummajaiset” ja Mamedin ”säädttömyys”

Ilmoituksesta ja profeettakäsityksestä Johannes siirtyy uskonnollisiin käytäntöihin. Hän pyrkii osoittamaan, että kristillistä ristin kunnioittamista kritisoiivat ismaelilaiset noudattavat itse ”pakanallisia” ja arveluttavia käytänteitä.⁹² Johannes kirjoittaa:

He [ismaelilaiset] halveksivat meitä epäjumalan palvojina, koska kunnioitamme [maahan kumartumalla] ristiä,⁹³ jota he väheksyvät. Me sanomme heille:⁹⁴ Miksi te hierotte itseänne Habathaninne⁹⁵ [mustaa] kiveä vasten ja ilmaisette kunnioituksenne suutelemalla sitä? Jotkut heistä vastaavat sen johtuvan siitä, että Abraham yhtyi sen päällä Haagariin; toiset taas, että hän sitoi kamelinsa siihen, kun hän aikoi uhrata Iisakin. Vastaamme heille: Kirjoituksessa [τῆς γράφης] sanotaan, että siellä oli puita ja pensaita kasvava kukkula, josta Abraham kaatoi [puut] polttorovioon, jolle hän laittoi Iisakin, ja myös, että hän jätti aasit ja palvelijat taaemmas. Miksi siis puhutte joutavia? Sillä tässä [Habathanin] paikassa ei ole puita tai metsää eivätkä aasit kulje sen kautta. Ja he hämmentyivät, mutta väittävät, että se on Abrahamin kivi. Silloin vastaamme: Otaksutaan, että se on Abrahamin, kuten typerästi väitätte. Ettekö [siis] häpeä suudella sitä vain siksi, että Abraham yhtyi sen päällä naiseen tai koska hän sitoi siihen kiinni kamelinsa. Ja kuitenkin te moitteitte meitä siitä, että

⁹² Ristin kunnioittamisen kritiikki ei islamissa sisälly Koraaniin, vaan perustuu myöhempään tulkintaan. Koraanissa (4:157–158) kielletään vain se, että Kristus olisi kuollut ristillä. 800-luvulla kootussa hadīth-perinteessä (al-Buhārī, Ahmad bin Hanbal) Jeesuksen kerrotaan ilmestyvän myöhemmin imaamina ja hävittävän ristin. Sahas 1972, 84–85. Myös juutalaiset kritisoivat (600-luvulla) kristittyjen ristin kunnioitusta. Louth 2002, 79.

⁹³ Muslimihallinnon suhtautuminen julkisuudessa, kuten kirkkojen julkisivuissa, näkyviin ristinmerkkeihin jyrkkeni 600-luvun lopulta lähtien. Awadin (2018, 254–259) uskottavan tulkinnan mukaan tämä oli yksi syy siihen, että Johannes käsitteli tätä aihetta.

⁹⁴ Johannes käyttää monikon kolmatta persoonaa viittaamaan kolmenlaiseen yleisöön: yleisesti ismaelilaisiin, puheena olevassa asiakohdassa mainittuihin ismaelilaisiin, ja niihin, joita hän puhuttelee kuin dialogikumppania. Hän ei ota huomioon yleisöjen erilaisuutta, vaan näyttää olettavan, että hänen argumenttinsa pätevät kaikkiin yleisöihin. Tämä on ymmärrettävää, mikäli hän, kuten näyttää, ajatteli väitteidensä olevan yleispäteviä, eikä kontekstisidonnaisia (vrt. Summa 1995, 77–78), mutta myös ongelmallista.

⁹⁵ Tämä on tulkittu Kaabaksi.

kunnioitamme Kristuksen ristiä, jonka avulla demonien voima on murrettu ja saatanan juonet on tehty tyhjiksi.⁹⁶

Johannes lisää, että Habathanin musta kivi on itse asiassa Afroditen eli Haberin pää.⁹⁷ Näin hän yhdistää Kaaban ja ”pakanuuden” ja sanoo, ettei mustan kiven kunnioitus auta voittamaan paholaista, toisin kuin ristin kunnioitus.⁹⁸ Jos tekstikohtaa ei lueta polemiikkina, vaan rituaalikuvausena, Johannes kertoo, että Kaaban kunnioittaminen on osa ismaelilaisten rituaalikäytäntöjä.

Seuraavaksi Johannes palaa profeetta-teemaan pyrkien osoittamaan Mamedin olevan säädytön ja irstas. Tässä hän vetoaa ”Naisen kirjoitukseen” (ἡ γραφή τῆς γυναικός),⁹⁹ jossa Mamed Johanneksen mukaan sanoi miehellä voivan olla neljä vaimoa ja tuhat jalkavaimoa, mikäli hän pystyy elättämään niin monta, ja että mies voi erota kenestä tahtoo ja ottaa toisen.¹⁰⁰ Puhe neljästä vaimosta viittaa siihen, että ismaelilaiset hyväksyivät Koraanin tapaamoniavioisuuden. Loppuosan ”tuhat jalkavaimoa” voidaan ymmärtää hyperbolisena moniavioisuuden kritiikkinä.¹⁰¹

Johannes jatkaa kritiikkiä kertomuksella Mamedista ja Zaidista, jonka ismaelilaiset oletettavasti tunsivat. Islamilaisessa traditiossa Zaid (Johanneksella Zeid) on Muhammadin adoptiopoika. Johanneksen tekstissä hän on Mamedin tuttava, jonka kanssa Mamed työskentelee. Zaidilla on kaunis vaimo, islamilaisessa perinteessä Zaynab.¹⁰² Johannes ei mainitse hänen nimeään, antaa vain ymmärtää Mamedin himoitsevan vaimoa, sillä tekstissä

⁹⁶ Kotter 1981, 64.

⁹⁷ Kotter 1981, 64.

⁹⁸ Ks. Sahas 1972, 89.

⁹⁹ Awad (2018, 220) pitää yksikköä osoituksena siitä, ettei Johannes ollut nähnyt alkutekstiä, Awadin mukaan (ks. myös Louth 2002, 79; Schadler 2018, 112) Koraanin neljättä eli Naisten suuraa, jossa on monikko (al-nisā). Johanneksen lainaukset poikkeavat niin paljon Naisten suuran tekstistä, että tätä tulkintaa voidaan kritisoida.

¹⁰⁰ Kotter 1981, 64–65. Naisten suurassa (4:3) todetaan vain, että muslimimies voi naida kaksi, kolme tai neljä vaimoa, ja jos hän pelkää, ettei voi huolehtia heistä tasapuolisesti, hän voi naida jonkun vangiksi joutuneen naisen, siis ottaa jalkavaimon. Islamintutkijoiden yleinen käsitys on, että tämä jae on ymmärrettävä muslimien 625 kärsimän sotilaallisen tappion valossa. Moniavioisuuden tarkoitus oli turvata se, että taistelussa miehensä menettäneet naiset ja isänsä menettäneet lapset saisivat itselleen uuden suojelijan. Jaetta ei ole tarkoitettu polygamian perusteluksi. Ks. Sahas 1972, 90.

¹⁰¹ Kielikuva viittaa ehkä Ensimmäisen kuningasten kirjan 11. luvun alkuun, jossa Salomolla kerrotaan olleen satoja vaimoja ja jalkavaimoja, jotka lopulta houkuttelivat hänet palvelemaan epäjumalia.

¹⁰² Muhammadin vanhin tytär, joka kuoli vuonna 630, kaksi vuotta ennen Muhammadia, oli hänkin nimeltään Zaynab.

Mamed sanoo: ”Jumala käski minua naimaan [λαβεῖν]¹⁰³ vaimosi.” Zaid ei vastustele: ”Sinä olet apostoli¹⁰⁴ [ἀπόστολος], tee kuten Jumala on käskenyt - -.” Jotta uudelleenavioituminen olisi mahdollista, Zaid eroaa vaimostaan. Seuraavana päivänä Mamed sanoo: ”Jumala käskee minua ottamaan [λάβω] vaimosi”. Tämä on tapa kertoa, että Mamed nai Zaynabin. Johanneksen mukaan hän näin tehdessään syyllistyy aviorikokseen.¹⁰⁵ Johannes selittää kertomusta sanomalla ismaeililaisilla olevan tapana sallia avioero. Jos eroa hakenut haluaa avioitua uudelleen entisen puolisonsa kanssa, hänen on ensiksi avioiduttava jonkun muun kanssa. Johannes jatkaa sanomalla siteeraavansa Mamedia: ”Kylväkää maata, jonka Jumala teille antoi, ja kaunistakaa se - -”, ja lopettaa toteamalla ”jättävänsä mainitsematta hänen [Mamedin] kaikenlaiset säädyttömyytensä.”¹⁰⁶ Kuvausta ei kuitenkaan tarvitse pitää todisteena säädyttömyydestä, vaan se voidaan nähdä poleemisesti tulkittuna raportointina ismaeililaisten avioliittokäytännöistä.

Rituaalikäytännöstä Johannes palaa Mamedin opetukseen. Teksti alkaa toteamuksella: Kirjoituksessa ”Jumalan kameli” (γραφή της καμήλου του θεού) Mamed sanoo, että ”oli Jumalan [lähettämä] kameli[ntamma], jolla oli tapana juoda kokonaisia jokia [ja turvota] niin, ettei se mahtunut kulkemaan kahden [lähkekkäisen] vuoren välistä”, vaan jäi ”tuohon paikkaan”, jossa asui kansa (λαός, Medinasta pohjoiseen asuneet thamūdilaiset).

Eräänä päivänä kansa oli juomassa vettä [joesta], ja kameli joi heidän vierelleen. Juotuaan veden kamelintamma [vastineeksi] ruokki heitä - - maidolla. Miehet vihastuivat, hän [Mamed] sanoo, ja koska he olivat pahoja, he tappoivat kamelin.¹⁰⁷

Koraanissa ei ole ”Jumalan kamelin suuraa”. Ei tiedetä, oliko sellaista olemassa 700-luvun alkupuolen Damaskoksessa tai onko kyseessä jonkin Koraanin

¹⁰³ Verbi voidaan kääntää myös suorasukaisemmin ottamiseksi.

¹⁰⁴ Edellä Johannes nimittää Mamedia vääräksi profeetaksi. Apostoli-nimitys voidaan ymmärtää arabian ’lähettilään’ (rasūl) käännökseksi. Sen käyttö voi viitata siihen, että Johannes tässä siteeraa (ilman polemiikkia) ismaeililaisia.

¹⁰⁵ Kertomus Zaidista ja tämän vaimosta löytyy pääpiirteissään samanlaisena Koraanista (33:37). Siinäkin Zaynabin ero ja uudelleen avioituminen esitetään Jumalan määräyksenä, mutta ilman Johanneksen syytöstä aviorikoksesta. Johanneksen kuvaama avioitumiskäytäntö ei sisälly Koraaniin.

¹⁰⁶ Kotter 1981, 65. Vrt. Lehmän suuran (Koraani 2:223) kehoitus kylvää vaimoja kuin peltoja.

¹⁰⁷ Kotter 1981, 65.

suuran toinen nimitys. Pidän uskottavana Awadin tulkintaa, jonka mukaan Johannes nimeää muslimeilta kuulemansa kertomuksen tällä nimellä.¹⁰⁸ Samantapainen kertomus oli todennäköisesti tuttu ismaelilaisille, sillä Muhamadin aikalaisen, Umayya ibn Abi al-Saltin, pääasiassa suullisesti levinneessä runoudessa on Johanneksen versiota vastaavia kohtia.¹⁰⁹

Koraanissa viitataan sekä thamūdilaisiin että näiden profeettaan, Salihiiin, joka tunnetaan hyvin islamilaisessa perinteessä.¹¹⁰ Johannes samastaa hänet Mamediin. Joko hän ei tunne islamilaista profeettakäsitystä, jonka mukaan Muhammadilla oli lukuisia edeltäjiä, tai samastus on osa Johanneksen pyrkimystä kyseenalaistaa Mamed.

Koraanissa thamūdilaiset eivät usko Salihia, vaan vaativat merkkiä todistukseksi hänen ilmoituksensa totuudellisuudesta. Salih vastaa: ”Teille on tullut selkeä todistus Herraltanne: tässä on teille merkiksi Jumalan lähettämä kamelintamma.” Osa thamūdilaisista ei usko tähän merkkiin, vaan vastoin Salihin kieltoa teurastaa kamelintamman.¹¹¹ Johanneksen versiossa tarina jatkuu maininnalla, miten kamelintamma synnyttää ”neitseellisesti” vasan, jonka Jumala ottaa luokseen. Seuraavaksi Johannes alkaa kysellä ”heiltä”, mistä kamelintamma oli tullut ja miten sen vasa otettiin Jumalan luo. ”Me näemme”, Johannes jatkaa, ”että teidän kamelinne oli vailla isää ja äitiä ja sukua, mutta varsottuaan se koki kovia. Teidän kertomuksestanne ei selviä, kenen kanssa kamelintamma paritteli tai miten nuori kameli otettiin [Jumalan luo].”¹¹² Johannes ihmettelee: ”Miksi teidän profeettanne, jolle, kuten te sanotte, Jumala puhui, ei tiedä kamelista [tarkemmin]: missä se laidunsi, kuka lypsi sitä, ja kuka joi sen maitoa?”¹¹³

Kysely jatkuu vielä useiden virkkeiden verran. Johannes vaatii jälleen todistajalausuntoja. Vedottuaan todistajien puuttumiseen hän siirtyy pohtimaan paratiisin kolmea – islamilaisessa perinteessä neljää – virtaa (vesi-, viini- ja maitovirtaa, islamissa neljäs on hunajavirta).¹¹⁴ Tähän Johannes päätyy

¹⁰⁸ Awad 2018, 297.

¹⁰⁹ Schadler 2018, 136–137.

¹¹⁰ Erit. Koraani 7:73–77. Ks. myös 11:64, 26:141–159. Schadlerin (2018, 136–140) mukaan Koraanin ulkopuolisessa perinteessä Muhammad ja Salih samastettiin tai Salihin katsottiin symbolisesti edustavan Muhammadia.

¹¹¹ Koraani 7:73, 77; 91:14.

¹¹² Kotter 1981, 66.

¹¹³ Kotter 1981, 66.

¹¹⁴ Ks. Koraani 47:15. Vrt. 1. Moos. 2:10–14 (neljä Eedenistä lähtevää virtaa).

pohtiessaan paratiisiin päätyneen kamelinvasan kohtaloo.¹¹⁵ Näin hän nivoo yhteen suullista (vasa) ja (oletettavasti) kirjallista perinnettä (Salih) kyseenalaistaen molempien uskottavuuden, ja viime kädessä Mamedin luotettavuuden.¹¹⁶

Suullisen ja (mahdollisesti) kirjallisen aineksen käyttö Mamedin uskottavuuden kyseenalaistamisessa herättää monia kysymyksiä. Yhtäältä tekstistä saa vaikutelman, että Johannes tunsi sekä nykyiseen Koraaniin sisältyvää että koraaninulkoista perinnettä. Toisaalta hän ei näytä tekevän eroa näiden välillä, vaan pitää molempia samanarvoisina, tai pikemminkin arvottomina, ja suostuttelee kuulijoitaan tai lukijoitaan tekemään samoin. Jos tekstiä tarkastellaan kuvauksena 700-luvun alun syyrialaisesta islamista, syntyy vaikutelma, että tietyt opilliset teemat, kuten jumala- ja profeettakäsitys, ovat suunnilleen sellaisia kuin nykyään, mutta kirjallisen perimätiedon rinnalla eli vahva suullinen perinne, ja rituaaliset käytännöt vaihtelivat.

Tekstin lopussa Johannes viittaa kirjoitukseen ”Pöytä” (γραφὴ τῆς τραπέζης), jonka on tulkittu tarkoittavan Koraanin viidettä eli Pöydän suuraa. ”Pöydässä” Mamed Johanneksen mukaan sanoo Kristuksen pyytäneen Jumalalta pöytää ja Jumalan antaneen hänelle ”turmeltumattoman pöydän” (τράπεζαν ἀφθαρτον).¹¹⁷ Sen on tulkittu tarkoittavan ehtoollispöytää,¹¹⁸ vaikka Johannes ei tee niin. Pöytä-kirjoitusta kuvaava virke on neutraali, mutta jatko ei sitä ole: ”Myös kirjoituksessa Hieho (γραφὴ βοιδίου)¹¹⁹ ja monissa muissa [vain] naurun arvoisissa tiedonannoissa (ῥήματα),¹²⁰ jotka niiden lukumäärän takia katson aiheelliseksi sivuuttaa [Mamed sanoo typeryyksiä].”

Johannes antaa näistä tiedonannoista seuraavan esimerkin, joka samalla päättää tekstin:

¹¹⁵ Vrt. Schadler 2018, 160–166.

¹¹⁶ Myös ikonien puolustuspuheissaan (II:16) Johannes tukeutuu kirjallisten tekstien lisäksi suulliseen perinteeseen. Chrysostomides 2021, 281.

¹¹⁷ Kotter 1981, 67. Sanaa ἀφθαρτος käytetään varhaiskristillisessä ja patristisessä kirjallisuudessa kuvaamaan jonkin asian tai ilmiön turmeltumattomuutta ja täten sen jumalallista luonnetta tai olemusta. Ks. G. W. H. Lampe (toim.), *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Claredon Press 1989 [1961]).

¹¹⁸ Esim. Rhodes 2011, 164.

¹¹⁹ Louthin (2002, 79, viite 63) mukaan βοιδίου tarkoittaa pientä härkää. Patristiikan sanakirja (ks. viite 117) mainitsee tämänkin vaihtoehdon, mutta antaa ensisijaisiksi merkityksiksi ’calf’ ja ’heifer’.

¹²⁰ Ilmaus ῥήματα (τοῦ θεοῦ) tarkoittaa Jumalan johonkin tarkoitukseen antamaa tai luomaa ilmoitusta erotuksena ajattomasta tai ikuisesta ilmoituksesta. Ks. Louth 2002, 83.

Hän [Mamed] sääti, että heidät [miehet] ja naiset on ympärileikkava; ja hän määräsi, etteivät [he] saa noudattaa sapattia eikä [heitä] saa kastaa sekä [käski yhtäältä] syömään sellaista mikä on laissa [Vanhassa testamentissa] kiellettyä ja toisaalta pidättymään sellaisesta, minkä laki sallii; ja hän myös kielsi nauttimasta lainkaan viiniä.¹²¹

Ympärileikkausta ei mainita Koraanissa, mutta se oli vakiintunut käytäntö Muhammadin ajan juutalaisten keskuudessa. Muslimeille ympärileikkaus symbolisoi puhdistumista ja sitä, että islam on ”Abrahamin uskonnon” (ks. Koraani 2:135) perillinen ja jatkaaja. Naisten ympärileikkaus on vanha itäafrikkalainen tapa. On epäselvää, miksi Johannes yhdistää sen ismaelilaisiin, koska sitä ei tiedetä harjoitetun Syyriassa.¹²² Sapatti mainitaan Koraanissa (7:163; 16:124) kritisoitaessa sapatin rikkojia. Puhtaat ja epäpuhtaat ruoat mainitaan useasti,¹²³ samoin kielto olla nauttimatta alkoholia¹²⁴. Nämä kaikki ovat rituaalielämään liittyviä sisältöjä, joka löytyvät nykyislamistakin.

Johtopäätökset

Johannes kuvaa ismaelilaisiksi kutsumaansa yhteisön ”harhaoppia”, yhdenlaista islamin harjoittamista ja tulkintaa, sekä ilmoituksena Jumalalta että yhdistelmänä ”pakanuutta” ja Mamedin säätämiä käytänteitä. Kuvaus on poleemisia ja sisältää aikalaiskristillisessä islam-tulkinnassa vakiintuneita

¹²¹ Kotter 1981, 67. Vrt. Merrill 1951, 93. Absoluuttinen viinikielto saattoi vallita Johanneksen tuntemassa islamissa. Nykyisen Koraanin suhde viiniin ei ole yksiselitteinen. Lehmän suurassa (2:219) mukaan viini on suuri synty, mutta siitä ”voi olla ihmisille hyötyäkin”. Naisten suurassa (4:43) uskovaisia kielletään tulemasta rukoukseen juopuneina. Pöydän suurassa (5:90–91) viinin sanotaan olevan saatanasta ja muslimeja kehoitetaan välttämään sitä. Ks. myös Koraani 13:4 ja 16:67 sekä Hämeen-Anttila 2006, 217–218.

¹²² Myös Johanneksen aikalainen, Leo III sanoo Muhammadin määränneen naisten ympärileikkauksesta. He ovat ainoat varhaisislamilaisen ajan kristilliset kirjoittajat, jotka väittävät näin. Schadler 2018, 174. Schadler (2018, 177–178) pyrkii osoittamaan, että vaikka naisten ympärileikkaus ei kuulu vakiintuneeseen islamilaiseen traditioon, sitä harjoitettiin sekä ennen Muhammadia että hänen jälkeensä Arabiassa, Egyptissä ja Etiopiassa. Schadlerin mukaan Johanneksen maininta naisten ympärileikkauksesta saattoi ilmentää jotain tuolloista islamilaista paikallista tapakulttuuria.

¹²³ Ks. Koraani 5:1, 3–4, 96; 6:118–121, 141–147; 16:114–115.

¹²⁴ Ks. myös Koraani 4:43 (kielto tulla juopuneena rukoilemaan); 5:90–91 (yleinen viininjuonnin kielto).

ta stereotyyppioita. Johanneksen asema ennen kalifin hallinnosta eroamistaan sekä tekstin dialogimuoto antavat aihetta olettaa, että hänellä oli islamista suullista, muslimien kanssa käytyihin keskusteluihin tai heidän puheidensa kuulemiseen perustuvaa tietoa. Oletusta tukee se, ettei Johannes esitä ismaelilaisten harhaoppia turmeltuneena kristinuskona, vaikka osa tutkijoista¹²⁵ niin otaksuukin, vaan esimerkkinä kristityille vaarallisesta uskonyhteisöstä.¹²⁶

Ismaelilaisten tuntema ilmoitus kuvattiin Johanneksen mukaan kirjoituksissa, jotka Mamedin kerrotaan saaneen Jumalalta. Käsite 'kirjoitukset' on ambivalentti, se tarkoittaa tekstissä sekä kirjallisessa että suullisessa muodossa olevaa Jumalan puhetta. Johannes ei usko ilmoituksen jumalallisuuteen, vaan todistelee Mamedin sepittäneen kirjoitukset, siksi hän ei ole oikea Jumalan ilmoituksen välittäjä eli profeetta tai lähettiläs eli apostoli. Todistelu voidaan nähdä tapana vähätellä Mamedia ja tämän ilmoitusta. Islamia ajatellen se voidaan tulkita niin, että ismaelilaiselle yhteisölle Mamed oli merkittävä hahmo, kenties merkittävämpi kuin kirjoitukset, joihin Johannes toistuvasti viittaa.¹²⁷

Johanneksen mukaan Mamed johti ismaelilaisia harhaan opettamalla heille rituaaleja, kuten Kaaban kunnioittamisen, jotka olivat pelkästään uusia muotoja arabien vanhasta pakanuudesta. Kun kristinuskonkin historiasta tiedetään, että vanhat käytänteet, kuten uhraaminen, voidaan omaksua muokattuina uuteen uskontoon, Johanneksen tekstiä voidaan lukea myös osoitukseksi siitä, että hänen tuntemilleen ismaelilaisille raja "pakanuuden" ja islamin välillä ei ollut yhtä selkeä kuin myöhemmille muslimeille.

Mekan Kaabaan liittyvien rituaalien lisäksi Johannes mainitsee ruokaan liittyvät säädökset ja naisen aseman. Se, mitä hän näistä sanoo, on monilta osin sopusoinnussa nykyisen islamilaisen käytännön kanssa. Tämä voidaan tulkita niin, että islamilainen tapakulttuuri ja lainsäädäntö oli tietyiltä osin suhteellisen kiteytynyt jo 700-luvun alussa. Sen perusteella, ettei Johannes mainitse esimerkiksi paastoamista ja rituaalista rukousta, on väitetty, ettei hän tuntenut (kaikkia) islamilaisia rituaaleja. Kuten Schadler toteaa, kritiikki perustuu oletukseen, että islamin rituaalikäytänteet, kuten viisi peruspylvästä (uskontunnustus, pyhiinvaellus Mekkaan, paasto, almujen anto ja rituaalinen rukous), olisivat vakiintuneet jo varhaisislamissa. Tämä ei kuitenkaan ole itsestään selvää. Voi olla, että Johannes sivuutti viisi peruspylvästä, koska

¹²⁵ Esim. Rhodes 2011; Sahas 1972.

¹²⁶ Vrt. Bowensock 1997, 6.

¹²⁷ Vrt. Brockopp 2015, 123.

hänen polemiikissaan ei ollut niille sijaa. Voidaan myös kysyä, kertooko peruspöytäkirjojen (paitsi pyhiinvaelluksen) sivuuttaminen siitä, että ismaelilaiset eivät tunteneet tai noudattaneet niitä.¹²⁸

Johannes myös referoi laajasti aikalaisarabien tarinaperinteestä tunnettua kertomusta, jota hän kutsuu kirjoitukseksi ”Jumalan kamelista”. Tutkimuksessa on huomautettu, ettei Koraanissa ole tällaista suuraa – vaikka osa tarinasta löytyykin hiukan toisessa muodossa Koraanista – ja tämän perusteella on epäilty Johanneksen koraanintuntemusta. Kyse voi kuitenkin olla ”vain” siitä, että suullinen perinne, jota ei kirjattu Koraaniin eikä myöhemmään hadith-perinteeseen, oli Johanneksen elinaikana vielä merkittävä uskonnollinen auktoriteetti. Ismaelilaisyhteisö ei siten nojannut pelkästään kirjalliseen auktoriteettiin.

Yhteenvedon totean, että Johanneksen teksti tukee käsitystä ismaelilaisten ”harhaopista” sellaisen muslimiyhteisön uskontona, jossa korostui yksijumaluus, jossa profeetan rooli suullisena uskonnollisena auktoriteettina on sekä keskeinen että kiistelty, ja tähän liittyen suullinen perinne oli kirjallista arvovaltaisempaa – mikä ei suulliseen tietoon tukeutuvassa arabikulttuurissa olisi ollut epätavallista. Voidaan myös pohtia, ilmentääkö Johanneksen teksti tilannetta, jossa tietty muslimiyhteisö on siirtymässä suullisesta auktoriteetista kirjalliseen, koska Johannes viittaa sekä Mamedin sanomisiin että ismaelilaisten kirjoituksiin antaen ymmärtää, että molempia käytettiin uskonnollisina auktoriteetteina.¹²⁹ Samaan viittaa myös Johanneksen toistuva väite, ettei ismaelilaisilla ollut (vielä) selkeää argumentaatiotapaa, jolla puolustaa ilmoitusta tai profeettaa. Johanneksen tapa esittää asia on poleeminen, mutta hänen väitteensä ”heidän” hämmennyksestään voi kuvata vallinnutta tilannetta, jossa systemaattinen islamilainen teologian esittäminen oli vielä muotoutumisvaiheessa.¹³⁰

¹²⁸ Schadler 2018, 18, 178–181.

¹²⁹ Vrt. Koraani 3:48–49; Schadler 2018, 194.

¹³⁰ Samoin Schadler 2018, 159. Ks. myös Brockopp 2015, 128–129.

Lähteet ja kirjallisuus

Abel, Armand

- 1963 Le chapitre CI du Livre des hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité. – *Studia Islamica* 30. 5–25.

Awad, Najib George

- 2018 *Umayyad Christianity. John of Damascus as a contextual example of identity formation in early Islam.* Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Bowsock, G[len] W.

- 1997 Polytheism and monotheism in Arabia and the three Palestines. – *Dumbarton Oaks Papers* 51. 1–10.

Broickopp, Jonathan E.

- 2015 Interpreting material evidence. Religion at the “origins of Islam”. – *History of Religions* 55 (2). 121–147.

Chrysostomides, Anna

- 2021 John of Damascus’s theology of icons in the context of eight-century Palestinian iconoclasm. – *Dumbarton Oaks Papers* 75. 263–296.

Davids, Adelbert & Valkenberg, Pim

- 2005 John of Damascus: The heresy of the Ishmaelites. – *The three rings. Textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity, and Islam.* Ed. by Barbara Roggema, Parcel Poorthuis & Pim Valkenberg. Leuven: Peeters. 71–90.

Eph’al, I[srael]

- 1976 “Ishmael” and “Arab(s)”. A transformation of ethnological term. – *Journal of Near Eastern Studies* 35 (4). 225–235.

Ginsburg, Carlo

- 1996 Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista. Käänt. Aulikki Vuola. Helsinki: Gaudeamus. (Italian- ja englanninkieliset alkuperäisartikkelit ilmestyivät vuosina 1984–1994.)

Hämeen-Anttila, Jaakko

- 2006 *Johdatus Koraaniin.* Helsinki: Gaudeamus.

Kontouma, Vassa

- 2015 John of Damascus (c. 655–c. 745). – *Vassa Kountouma, John of Damascus. New studies on his life and work.* Farnham: Ashgate, I:1–43.

Koraani

2002 Käänt. Jaakko Hämeen-Anttila. 3. p. Helsinki: Basam Books.

Kotter, Bonifatius

1981 Die Schriften des Johannes von Damaskos IV. Liber de haeresibus. Opera polemica. Berlin: De Gruyter 1981.

Louth, Andrew

2002 St John Damascene. Tradition and originality in Byzantine theology. Oxford: Oxford University Press.

Merrill, John

1951 On the tractate of John of Damascus on Islam. – The Moslem World 41 (2). 88–97.

Pentikäinen, Petra

1988 Uskontojen kohtaaminen 700-luvun Syyriassa. Uskonkäsityksen tulkkina Johannes Damaskolainen. Painamaton uskontotieteen pro gradu -tutkielma, Helsingin yliopisto.

PG = Jacques-Paul Migne (toim.), Patrologia Graeca, 162 osaa. <http://www.patristica.net/graeca/>.

Rhodes, D. Bryan

2011 John Damascene in context. An examination of “The heresy of the Ishmaelites” with special consideration given to the religious, political, and social contexts during the seventh and eighth century Arab conquest. – St Francis Magazine 7 (2). 96–173.

Sahas, Daniel J.

1972 John of Damascus on Islam. The heresy of the Ishmaelites. Leiden: Brill.

Schadler, Peter

2018 John of Damascus and Islam. Christian heresiology and the intellectual background to earliest Christian-Muslim relations. Leiden: Brill.

Shboul, Ahmad & Walmsey, Alan

1997 Identity and self-image in Syria-Palestine in the transition from Byzantine to early Islamic rule: Arab Christians and Muslims. – Mediterranean Archaeology 11. 255–287.

Smart, Ninian

1983 Worldviews. Crosscultural explorations of human beliefs. New York: Charles Scribner’s sons.

Smith, Jonathan Z.

- 1982 In comparison magic still dwells. – Jonathan Z. Smith, *Imagining religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press. 19–35.

Summa, Hilikka

- 1995 Retoriikka ja argumentaatioanalyysi yhteiskuntatutkimuksessa. – Laadullisen tutkimuksen risteysasemalla. Toim. Jaakko Leskinen. Helsinki: Kuluttajatutkimuskeskus, 67–89.

Thomas, David

- 2006 Christian theologians and new questions. – *The encounter of Eastern Christianity with early Islam*. Ed. by Emmanouela Grypeou, Mark Swanson & David Thomas. Leiden: Brill, 257–276.

Whealey, Alice

- 2013 Muslim motives for conquering the Byzantine Empire 634–720. The evidence from Eastern Christian sources. *Russian History* 40 (1). 9–26.