

Serafim Seppälä

## Ortodoksisen teologian kääntäminen arabiaksi

Miten löytää kreikkalaiselle termille arabialainen vastine? Miten kristillisessä kielessä voi käyttää leimallisen islamilaisia sanoja, jotka mahdollisesti ovat islamin teknisiä termejä? Miten niitä voisi olla käyttämättä? Millaisia seurauksia teologian arabialaistumisella on? Seuraavassa lähestyn tämäntapaista problematiikkaa varhaisimman arabiankielisessä kristillisessä kirjallisuudessa tehtyjen ratkaisujen valossa. Pääasialliset lähteeni ovat varhaisin tunnettu arabiankielinen ortodoksinen teksti *Jumalan kolminaisesta luonnosta*, sekä Theodoros Abu Qurra (k. 823), varhaisin nimeltä tunnettu arabiaksi kirjoittanut ortodoksi. Hänen arabiankielinen tuotantonsa on valtaosaltaan reagointia islamin haasteeseen.<sup>1</sup>

Rajoitun tarkastelemaan teologian arabiaksi kääntämisen lähtökohtia Lähi-idän bysanttilaisessa eli kreikkalaisortodoksisessa kirkossa, joka johti arabialaistamiskehitystä. Pian myös orientaalisille kirkkoille – ensin syyrialaisortodokseille ja itäsyrialaisille, sitten myös kopteille – muodostui oma arabialaisen kirjallisuuden historiansa, johon tässä yhteydessä ei puututa. Voidaan kuitenkin todeta, että arabiasta muodostui uudenlainen näitä kirkkokuntia yhdistävä tekijä, ja arabiankieliset käännökset levisivät nopeasti yli kirkkokuntien rajojen.

### Historiallista taustaa

Islamilaisen vallan leviäminen kristilliseen Lähi-itään 630-luvulla ei alkuvaiheessa synnyttänyt teologista kiinnostusta. Tapahtumaa pidettiin väliaikaisena onnettomuutena, yhtenä monista Lähi-itää koetelleista nomadijoukkojen ryöstöretkistä, ja se tulkittiin rangaistukseksi kristittyjen synneistä.<sup>2</sup> Pari sukupolvea eli 50–60 vuotta myöhemmin perspektiivi oli muuttunut: islamilainen valta näyttäytyi jo historiallisena onnettomuutena, jolla oli apokalyptiset mittasuhteet, mutta tapahtunutta selitettiin edelleen Jumalan lähettämänä

rangaistuksena.<sup>3</sup> Samoihin aikoihin myös valtionhallintoa, jonka virkamiehet olivat edelleen kristittyjä, alettiin arabiankielistää.<sup>4</sup>

700-luvun toisella puoliskolla muslimien<sup>5</sup> valta vaikutti jo vakiintuneelta ja Lähi-idän kristittyjä oli alkanut kääntyä joukoittain islamiin. Tässä vaiheessa ortodoksinen kirkko alkoi reagoida tilanteeseen alkamalla adaptoitua osaksi uutta arabiankielistä kulttuuria. Keskeinen muutos oli arabian omaksuminen uudeksi kirjakieleksi ja liturgiseksi kieleksi kreikan ja syyrian rinnalle. Jälkimmäinen vaihtui arabiaksi nopeammin ja kivottomammin niin periaatteellisista kuin käytännöllisistäkin syistä: sillä ei ollut samanlaista raamatullista ja bysanttilais-patristista statusta kuin kreikalla, ja koska kyseessä oli arabian sukulaiskieli, syyriantaitoisten oli helpompi ryhtyä käyttämään ja kääntämään arabiaa. Syyrian- eli arameankieliset ortodoksit arabialaistuivat nopeammin, mutta syyrian kieli katosi lopullisesti Bysantin kirkon praksiksesta vasta 1600-luvulla.<sup>6</sup>

Kristillinen arabia ei sinänsä ole vasta islamilaisen ajan keksintö, sillä kristittyjen arabiheimojen keskuudessa kristinuskosta oli puhuttu arabiaksi jo kauan ennen islamin syntyä ja sillä oli omia suullisia traditioitaan. Tosin paikalleen asettuneet ja kristinuskon omaksuneet arabit olivat yleensä omaksuneet kirkolliseksi ja kirjalliseksi kielekseen kreikan ja/ tai syyrian. On mahdollista, että ennen islamia oli myös kirjoitettu kristillistä arabiaa ainakin jonkin verran, mutta materiaalia ei ole säilynyt, joten tämä jää arvailujen varaan. Mitään massiivista käännöstoimintaa varmastikaan ei ollut.<sup>7</sup>

Kristillisen arabian luomisen taustalla oli puolen vuosituhannen käännöshistoria kreikasta syyriaan, joka antoi mallin siitä, miten kreikkalaista sanastoa ja syntaksia käännetään seemiläiselle kielelle. Tämä käännöstyö oli alkanut varhaiskristillisinä aikoina, viimeistään 200-luvulla ja sitä jatkoivat sekä Bysantin ortodoksit (”melkiitit”) että syyrialaisortodoksit (”monofysiiitit”).

Valloittajien pyhä kirja Koraani ja islamilainen arabia tarjosivat monille ilmaisuille vertailukohdan ja viitekehyksen, jonka käyttämisessä oli tehtävä monenlaisia linjauksia. Asetelma oli monikerroksinen, sillä Koraanin arabiasa itsessään on vaikutteita kristittyjen puhumasta syyriasta ja todennäköisesti myös kristittyjen arabien puhumasta arabiasta, esimerkiksi erisnimien osalta. Jo Koraanin nimi (*qurʿān*) on ilmeinen arabialainen vastine syyrian sanalle *qeryānā*, jota käytettiin kirkossa luettavista pyhien kirjoitusten lukukappaleista; kumpikin sana merkitsee ”(ääneen) luentaa”. Lisäksi kristillisiä vaikutteita tuli Etiopiasta ja sen kirjakielestä (*geʿez*).

Kirjakielenä kristillinen arabia alkoi toden teolla nousta kukoistukseen 700-luvun loppupuolella eli puolitoista vuosisataa islamin synnyn jälkeen. Kehityksen näyttämönä oli Jerusalemin ja sen ympäristön erämaaluostarit, erityisesti Mar Saba. On huomattava, että myös islamilainen kirjallisuuskulttuuri käytännössä syntyi vasta noihin samoihin aikoihin: oli muodostumassa uusi arabialainen kulttuuri, jonka lopulliset uskonnolliset voimasuhteet olivat vielä tuolloin avoin kysymys. Muslimit olivat valta-asemastaan huolimatta selkeä vähemmistö, ja useimmilla islamilaisen valtakunnan alueilla enemmistönä olivat kristityt.

## Varhaisimmat lähteet

Varhaisin tarkkuudella ajoitettava eli ilmeisesti vanhin säilynyt arabiankielinen ortodoksinen kirjoitus on apologinen kirje, joka tunnetaan nimellä *Jumalan kolminaisesta luonnosta* (alla TNG).<sup>8</sup> Sen kirjoitusajankohta on viimeistään vuosi 788,<sup>9</sup> ja teksti on säilynyt vain yhtenä käsikirjoituksena Pyhän Katariinan luostarissa (Sinai Ar.154). Tekstin kirjoittaja ei ole tiedossa, mutta kyseessä on Bysantin kirkon ortodoksi, joka tyylin perusteella ei ole Theodoros Abu Qurra. Kirjoittaja tuns Raamatun ja kristinuskon lisäksi myös Koraanin.

*Jumalan kolminaisesta luonnosta* on samalla kristinuskon ja islamin välisen apologisen kirjallisuudentradition alku. Siinä huomiota kiinnittää runsas Vanhan testamentin käyttö. Teoksessa on 81 viittausta kuuteentoista eri Raamatun kirjaan, ja nämä ovat vanhempia kuin säilyneet (päivätyt) arabialaiset raamatunkirjojen käsikirjoitukset.<sup>10</sup> Vanhan testamentin käyttäminen on tyyppillistä monille islamin haasteeseen reagoiville varhaisille teksteille: muslimien jumalakuva ymmärrettiin hyvin juutalaismaisena ja sikäli askeleena taaksepäin, joten se ajateltiin kumottavaksi parhaiten Vanhan testamentin avulla, varsinkin kun Vanhan ja Uuden testamentin yhteys oli sisäänrakennettu kristittyjen mieliin. Muslimeita tämä ei kuitenkaan vakuuttanut.

Samassa käsikirjoituksessa on arabiankieliset käännökset Jaakobin, Pietarin, Johanneksen ja Juudan kirjeistä. Tämä on samalla konkreettinen osoitus siitä, että arabiankielisen teologian luominen tapahtui rinnan raamatunkirjojen kääntämisen kanssa. Arabialaisen raamatunkäännöksen synty on kuitenkin hämärän peitossa, ja myös myöhempi tekstihistoria on äärimmäisen sekava: Raamatun kirjoihin on tehty lähes loputtomasti revisioita, korjauksia ja parannuksia.

Vanhin arabiankielinen raamatuntekstikatkelma lienee 700-luvulta,<sup>11</sup> ja päivätyjen kokonaisten raamatunkirjojen käsikirjoitushistoria alkaa vuodesta 859, mutta näiden käännökset ovat selvästi varhaisempaa perua.<sup>12</sup> On olemassa myös päiväamättömiä käsikirjoituksia, joista osa ainakin paleografiansa puolesta voisi hyvinkin olla 700-luvulta – eikä 600-lukukaan olisi mitenkään mahdoton. Jotkut ovat esittäneet ja pyrkinet lähes väkisin perustelemaan, että varhaisin raamatunkäännös olisi jo esi-islamilaishelta ajalta, mutta tämä on jäänyt todentamatta.<sup>13</sup> Ajatus vaikuttaa jonkinlaiselta *sola scriptura*-ajattelun ajamiselta varhaiseen Lähi-itään: osa tutkijoista näyttää lähteneen siitä, että Raamattu olisi ehdottomasti pitänyt kääntää ennen kaikkea muuta käännöstoimintaa ja ylipäättään kristillisen toiminnan aluksi.

Varovaisesti ottaen voidaan todeta, että käännöstoiminnan ja arabialaisen ortodoksisen kirjallisuuden alku voidaan sijoittaa 700-luvun puoliväliin Jerusalemin lähialueiden isoimpiin luostareihin, jotka olivat monikielisiä yhteisöjä. On merkittävää, että varhaisissa arabialaisissa raamatunkirjojen versioissa on samanlaisia käännösratkaisuja kuin niissä homilioissa ja hagiografioissa, jotka tiedetään käännetyin Mar Sabassa 700-luvun toisella puoliskolla tai pian sen jälkeen. On kuitenkin täysin mahdollista, että varhaisimmat arabiankieliset evankeliumit on laadittu jo 700-luvun alussa tai jopa 600-luvun lopussa, jolloin valtionhallinto alkoi arabiankielistyä.<sup>14</sup>

Vaikuttaa siltä, että jumalanpalvelusten ja liturgisen elämän kokonaisuuden kääntämistä arabiaksi ei kiirehditty. Ensi vaiheessa syyrian- ja kreikkankielinen jumalanpalvelus saivat sisäänsä arabialaisia lukujaksoja. Läntisen pyhiinvaeltajan kuvauksesta tiedetään, että Öljymäen Jumalansynnyttäjän kirkossa Jerusalemissa arabia oli osittaisessa liturgisessa käytössä jo vuonna 808.<sup>15</sup>

Arabialainen raamatunkäännöshistoria on kaiken kaikkiaan tavattoman monimutkainen: erilaisia versioita on lukuisia ja varhaisimmista monet on tehty joko syyriasta tai syyriaan nojautuen. Uudet versiot on tehty vanhoja työstämällä, eikä uuden käännöksen ja hieman korjaillun version välille ole mahdollista vetää rajaa. Kaikki varhaiset käsikirjoitukset ovat kuitenkin Syyro-Palestiinan alueelta ja (kreikkalais)ortodoksista alkuperää. Vanhat käsikirjoitukset edustavat lähinnä kirkon elämässä tarvittuja raamatunkirjoituksia: Toora, Psalmi, evankeliumit ja *Apostolikon* sekä liturgiset lukukappaleet. Kokonaista Raamattua ei ilmeisesti tuotettu ennen 1500-lukua, koska sellaiselle ei ollut kysyntää.<sup>16</sup> Säilyneiden kopioiden määrä kertoo siitä, mitä raamatunkirjoja käytettiin eniten ja mitkä sikäli olivat kristityille tärkeimpiä. Voidaan

panna merkille, että Psalmit ja Toora olivat suositumpia ja sikäli keskeisempiä kuin vaikkapa Paavalin kirjeet.

Arabialaisissa evankeliumeissa on tiettyjä erikoisuuksia. Ensinnäkin niissä on säilynyt joitain Palestiinan syyrialaisen version sanamuotoja, joiden juuret ovat ties kuinka syvällä arameankielisessä keerygmassa. Paratiesimerkki on Matt. 6:34, joka kuuluu monissa arabiankielisisä käsikirjoituksissa: ”Jokaiselle päivälle riittää oma murheensa ja jokaiselle hetkelle omansa.” Kursivoitua lisäystä ei löydy yhdestäkään kreikkalaisesta versiosta, ja kyseessä voi hyvinkin olla vanha aramealainen sanonta. Toinen erikoisuus on evankeliumien lopussa esiintyvät loppukaneetit. Esimerkiksi Markuksen evankeliumin lopussa voi lukea näin:

Pyhä evankeliumi on päätöksessään. Pietarin oppilas Markus on puhunut roomaksi (*al-rūmiyya*) Rooman kaupungissa. Pyhä kirkko lukee Markustan ristin juhlasta syntymäjuhlaan.<sup>17</sup>

Näiden huomioiden jälkeen ei liene yllättävää todeta, että käännöstekniikka ylipäätään oli jokseenkin joustava. Sana sanalta etenemistä ei välttämättä suosituttu, vaikka syyriasta käännettäessä se ei olisi ollut täysin mahdotontakaan. Mielenkiintoisempi huomio on kuitenkin se, että sanoille ja ilmaisuille haettiin uskonnollista kaikupohjaa mukailemalla tarvittaessa Koraanin ilmaisuja. Jopa *Barukin Ilmestyskirjan* arabialaiseen versioon ilmaantui kosolti Koraanin ilmauksia ja sanakäänteitä.<sup>18</sup> Tämä tekee arabialaisen tradition ainutlaatuiseksi vanhojen kristillisten kielten joukossa.

Kääntäjät jäävät historiassa usein enemmän tai vähemmän tuntemattomiksi. Säilyneiden lähteiden perusteella tärkeimmäksi yksittäiseksi hahmoksi ortodoksisuuden arabialaistamisprosessissa voidaan nostaa Theodoros Abu Qurra. Vaikka hän kirjoitti myös kreikaksi, hänen identiteettinsä kirjoittajana oli nimenomaan arabialainen, sillä hänen kreikankielisestä tuotannostaan vähintäänkin osa vaikuttaisi olevan käännetty arabiasta.<sup>19</sup> Abu Qurra loi arabialaista ortodoksista teologiaa melkoisen ennakkoluulottomasti ja jopa rohkeasti. Hän ei arkaillut islamilaisen terminologian ja koraanimaisten ilmaisujen käyttämistä. Hänen itsenäisestä otteestaan kertoo myös se, että hän ei juuri käyttänyt – mitä ilmeisemmin tuolloin jo olemassa olleita – Vanhan testamentin arabiannoksia vaan käänsi sitaattinsa itse.

Najib George Awad on tuoreessa tutkimuksessaan päätenyt siihen, että Abu Qurra on malliesimerkki akkulturaatiosta, jossa omaksutaan vallitsevan

kulttuurin piirteitä. Vaikka Abu Qurra keskusteli jopa inkarnaatiosta uusin termein ja uusin sävyin, tasapainoilu ilmaisujen välillä ei Awadin mukaan kerro opillisesta epäluotettavuudesta tai ambivalenssista vaan ”ihailtavasta sensitiivisyydestä sekä kuulijoidensa ja lukijoidensa älyllisen, uskonnollisen ja filologisen mielenmaiseman syvällisestä tuntemisesta”.<sup>20</sup> Awadin mukaan Abu Qurra pysyi vankkumattomasti ortodoksina, mutta asettui bysanttilaisen kielen ulkopuolelle luoden näin uutta arabialaista ortodoksista älyllis-uskonnollis-kielellistä identiteettiä.<sup>21</sup> Arvio on varmasti oikeansuuntainen mutta ehkä hieman yksipuolinen ja kaunisteleva, koska Abu Qurran argumentaatio kaiken kaikkiaan on hieman puisevaa eikä aina kovinkaan vakuuttavaa. Osittain tämä johtuu juuri siitä, että Abu Qurra ajautui islamilaisen paradigman vietäväksi ja tyytyi muotoilemaan vastauksia islamilaisiin kysymyksiin sen sijaan että olisi miettinyt loppuun saakka, miksi muslimien kysymykset olivat erilaisia ja olisiko kenties syytä keskittyä enemmän kysymysten valitsemisen periaatteisiin ja hakea vastauksiinsa erilaisia lähtökohtia. Aika ajoin Abu Qurra näet vaikuttaa kirjoittavan ikään kuin hän täyttäisi islamilaisen teologian paradigmaa kristillisillä sisällöillä.

## Miten arabia sopii ortodoksisen teologian alustaksi?

Arabialaisen kristillisen kirjallisuuden alkuvaiheista on kirjoitettu paljon, mutta lähes säännönmukaisesti huomio on keskittynyt islamin kanssa käytyyn dialogiin ja polemiikkiin.<sup>22</sup> Kielen itsensä luonne kristillisen arabian muodostumisessa on jäänyt näiden intressien varjoon. Seuraavassa tarkastelen eräitä käännösratkaisuja, joita varhaisimmissa tunnetuissa arabiankielissä ortodoksisissa kirjoituksissa (n. 750–825) tehtiin; pääsääntöisesti nämä ratkaisut ovat yhä käytössä arabiankielisessä osassa ortodoksista maailmaa. On huomattava, että ”käännösratkaisuista” voidaan puhua myös arabiaksi laadittujen tekstien tapauksessa, koska näissä *de facto* oli löydettävä ilmaisu kreikkalaiselle teologiselle ymmärrykselle. Aina silloin kun kreikkalaisen ajattelun paradigma ylitettiin, tapahtui luovaa oman arabialaisen tradition muodostumista.

Käsittelen ensin aivan kaikkein keskeisimpiä teologisia termejä ja niiden käännösproblematiikkaa; sitten siirryn tarkastelemaan varhaisimpien

arabiaksi laadittujen ortodoksisten tekstien muita terminologisia ratkaisuja. Tarkastelun kohteena on nimenomaan kieli ja sen asettamat reunaehdot ja avaamat mahdollisuudet: teologiseen keskusteluun tässä yhteydessä ei ole mahdollista mennä syvällisemmin, joskin arabian – niin kristillisen kuin islamilaisen – tapauksessa kieltä ja teologiaa on mahdotonta täysin erottaakaan toisistaan. Tarkoituksena on kartoittaa kielellisen tason periaatteellisia ongelmia ja niiden ratkaisuja, ei niinkään vyöryttää esiin kristillisen arabian sanastoa koko kirjavuudessaan. Muu ei tämän laajuudessa esityksessä olisi mahdollistakaan.

Ensimmäiseksi voidaan tarkastella kristinuskon keskeisintä sanaparia: kuinka sanoa ”Jeesus Kristus” arabiaksi? Kielellisenä ongelmana tämä on luonteeltaan lähinnä foneettinen. Syyrialaiskristityt käyttivät etunimestä muotoa *ješšū*<sup>c</sup>, joka vastasi läheisesti sanan alkuperäistä heprealaista muotoa, feminiinistä abstraktinomina (יְשׁוּעָה – *jēšū*<sup>c</sup> *ā* – ’pelastus’). Pääte *-ā*, joka hepreassa ilmaisee yleensä feminiinisyyttä, sattui arameassa olemaan maskuliinisen sanan pääte, joten sana periaatteessa kävi miehen erisnimestä. Kreikan Ἰησοῦς puolestaan on muodoltaan jokseenkin epäseemiläinen: klassisessa arabiaassa ei ole e-vokaalia ja sanan loppu-*s* on kreikkalaista lisäystä alkupe räiseen nimeen, jonka kurkkuäännettä (<sup>c</sup>) kreikka ei kykene jäljittelemään grafeemisesti sen enempää kuin foneettisestikaan. Koraanissa nimi taas on varsin erikoisessa muodossa *ʿisā*, joka seemiläiseen korvaan on hyvin erilainen kuin *ješšū*<sup>c</sup> tai sille kehittynyt itäsyrialainen ääntämysvariantti *īšō*<sup>c</sup>.<sup>23</sup> Kristilliseen arabiaan vakiintunut ratkaisu oli *jasū*<sup>c</sup>, joka on syyrialaisen nimen arabialaistettu muoto ja sellaisena lähempänä alkuperäistä heprealais-aramelaista nimeä.<sup>24</sup> Syyrian ansiosta Jeesus-nimen arabialaisessa muodossa säilyi kurkkuääne *ʿajin*, joka ei esiinny yhdessäkään Euroopan kielessä.

K Kristus (Χριστός) taas oli kreikassa alun perin käännössana, jonka alkumuoto merkitsee ’voideltu’ (hepr. *m<sup>c</sup>šīh*, syyr. *m<sup>c</sup>šīhā*). Sanan arabialainen muoto on *al-masīh*, jota käytetään myös Koraanissa.<sup>25</sup> Tässä tapauksessa sanasta ei ollut epäselvyyttä, ja arabialainen muoto asettui lähemmäksi alkupe räistä heprealaista samoin kuin aramealaista muotoa. Niinpä kun esimerkiksi alkukristillinen hymni Φῶς Ἰλαρόν eli suomalaisittain Ehtooveisu lauletaan arabiaksi, puhuteltavana on *Jasū*<sup>c</sup> *al-masīh*, mikä on oleellisesti lähempänä hepreaa ja arameaa kuin kreikkaa.

## Paluu juurille?

Herran nimi on esimerkki niistä monista tapauksista, joissa teologian arabialaistaminen vei teologisen kielen lähemmäksi sen heprealaisia juuria. Tämä oli tosin eräänlainen sivutuotos, sillä kääntäjät eivät sinänsä olleet erityisen kiinnostuneita heprealaisista alkumuodoista: heidän referenssinsä oli syyrialais-aramaalainen kristillinen kirjallisuus, joka puolestaan oli lähellä hepreaa kielten lähisukulaisuudesta johtuen.

Teologian arabialaistaminen merkitsi siis paluuta seemiläisille juurille, mikä näkyy terävimmän juuri erisnimissä. Ilmiö ei kuitenkaan koske vain fonemista, morfologista ja leksikaalista tasoa, vaan myös syntaktista. Parhaimmillaan saattoi käydä jopa niin, että Uuden testamentin kautta kristilliseen kreikkaan levinnyt syntaktinen semitismi pääsi ikään kuin takaisin kotiin. Seemiläisenä kielenä arabia sisältää monia samantapaisia rakenteellisia seikkoja kuin ne, joita kummittelee uusitamentillisten ilmaisujen taustalla kirjoittajien aramealaisen kielitaustan ja heprealaisen oppineisuuden takia.

Esimerkiksi Paavalin kirjeistä tuttu ongelma, tarkoittaako ilmaisu ”Kristuksessa” oikeastaan ”Kristuksen kautta” vai jotain syvempää ja mystisempää, palasi arabiassa seemiläiseen alkutilanteeseensa, jolloin koko ongelma katosi. Arabiasta suomeen käännettäessä on kuitenkin jälleen ratkaistava, pitääkö seemiläinen *b*-prepositio Kristuksen yhteydessä kääntää ”Kristuksen kautta” vai ”Kristuksessa”? TNG:ssä esimerkiksi julistetaan: ”Sinua me palvelemme, Herramme ja Jumalamme, Sanassasi ja Hengessäsi.”<sup>26</sup> Viimeiset sanat voitaisiin yhtä hyvin kääntää: ”Sanasi ja Henkesi kautta.” Oleellista on huomata, että seemiläisten kielten puhujien ei tarvinnut arpoa näiden mahdollisuuksien välillä, vaan heille molemmat aspektit olivat yhtä todellisia ja käytännössä erottamattomia.

Kokonaan toinen kysymys on se, mitä mieltä 700–800-lukujen ortodoksikristityt olivat ”paluusta seemiläisille juurille”. Tässä kohdin katseet on käännettävä Lähi-idän kielitilanteeseen. Ne, joiden äidinkieli oli kreikka tai jotka muuten olivat liturgiselta identiteetiltään kreikkalaisia, eivät varmastikaan nähneet kehityksessä mitään positiivista. Sillä aramean- eli syyriankielisellä väestönosalla, joka kävi syyriankielisissä jumalanpalveluksissa, puolestaan ei ollut tarvetta tai edes mahdollisuutta minkäänlaiselle ”paluulle”, koska he olivat olleet seemiläisen kielen piirissä hamasta alkukristillisistä ajoista saakka. Edellinen ryhmä oli läsnä erityisesti kaupungeissa ja jälkimmäinen maaseudulla; maalaiskristittyjen elämästä ja ajatuksista taas on äärimmäisen vähän tiedonmurusia. Näiden väliin sijoittuu kuitenkin mielenkiintoinen ryhmä: ne arameankieliset, jotka kävivät kreikankielisissä jumalanpalveluksissa. Heille

kirkon arabiankielistyminen saattoi todella olla mahdollisuus saada enemmän ”oman-tuntuista” kristillisyyttä. Kuinka paljon tällaisia oli, jää kuitenkin arvailujen varaan. Joka tapauksessa on selvää, että syyriankieliset oppivat arabiaa nopeammin ja helpommin kuin kreikkalaiset, koptit tai armenialaiset.

## ”Kunnia olkoon Abulle ja Ibnille...”

”Jumalasta” kristityt joutuivat – tai saivat – puhumaan samoilla sanoilla kuin muslimit ja juutalaisetkin. Arabiassa oli tarjolla ’jumalaa’, ’jumaluutta’, merkitsevä ’*ilāh*, joka vastaa sekä merkitykseltään että muodoltaan heprean sanaa ’*lōʾh*. Jälkimmäisen alkuperäinen ääntämys lienee ollut nimenomaan ’*ilāh*. Kun tähän liitetään määräinen artikkeli ’*al*, saadaan ’*al-‘ilāh*, josta islamilainen Jumalan nimitys ’*allāh* lienee muodostunut.<sup>27</sup> Sitä myös kristityt käyttivät, ja heprealaisen Vanhan testamentin arabialaisissa käännöksissä se toimii usein jopa Tetragrammin (יהוה) vastineena.

Vaikka sana oli kristityille ja muslimeille yhteinen, se ei tietysti tarkoita, etteivätkö merkitykset voisi vetää eri suuntiin. Varhainen arabiankielinen kristillinen teksti ”Uskon teiden summa” kiteytti asetelman näin:

Sanoessaan ”ei ole muuta jumalaa kuin Allah” he [muslimit] tarkoittavat (jotain) muuta Jumalaa kuin Isää, Poikaa ja Pyhää Henkeä. Heidän mukaansa Jumala ei ole synnyttänyt eikä syntynyt, eikä Pyhä Henki heidän mukaansa ole muuta kuin yksi luoduista. Niinpä se, kun he sanovat ”ei ole muuta jumalaa kuin Allah”, ja se, mitä me sanomme, ovat yhtä sanojen puolesta mutta merkitykseltään mitä erilaisinta.<sup>28</sup>

Isä (*‘ab/‘abū, wālid*) ja Poika (*‘ibn, walad*) osoittautuivat ehkä yllättävänkin vaikeiksi termeiksi. Niillä ilmaistiin kristinuskon keskeisiä asioita ja samalla yhtä islamin ja kristinuskon fundamentaalisimmista eroavaisuuksista. *‘Ab(ū)* ja *‘ibn* olivat kovin arkisia termejä, jotka olivat jokaisen arabimiehen nimessä (*“X ibn Z”*) sukulaissuhteen ilmaisijana, ja sanojen *wālid* ja *walad* puolestaan ymmärrettiin lähestulkoon ilmaisevan siittäjää ja siitettyä. Edellinen on aktiivin partisiippi (*“jälkeläisen tekijä”*); jälkimmäinen termi toimii arabiaassa sukupuolineutraalina terminä samaan tapaan kuin kreikan *παῖς*, ”lapsi”,<sup>29</sup> ja lisäksi sillä on kollektiivinen merkitys ”jälkikasvu”, joka sekkin vie assosiaatioita väärään suuntaan. Isästä ja Pojasta oli siis vaikea puhua ilman arkisia

mielleyhtymiä, ja lisäksi Koraani kielsi toistuvasti ja painokkaasti, että Jumalalla olisi poikaa.<sup>30</sup> Vaihtoehtoja ei kuitenkaan juuri ollut, ja niinpä kun kunnia osoitetaan ”Isälle ja Pojalle” arabiaksi, puhuteltavana ovat *’Abū* ja *’Ibn* – vaikka tämä islamilaisittain kuulostaakin kaamealta.

Pyhä Henki taas on arabiaksi *rūḥ al-qudus*, ”pyhyiden henki”, joka rakenteeltaan on samantapainen kuin heprean ilmaisu *rūḥ qāḏš kādā*, joka esiintyy Vanhassa testamentissa kolmesti ja aina genetiivimuodossa ”pyhä henkesi”, kirjaimellisesti siis ”pyhyytesi henki”.<sup>31</sup> Niinpä termi *rūḥ al-qudus* on erittäin arkaainen, myös syyrialaisittain ajatellen.<sup>32</sup> Pyhä-sana sai islamilaisella kaudella myös pienen erikoisen jerusalemilaisen assosiativisen sävyn, kun Jerusalemin arabialaiseksi nimitykseksi alkoi 800–900-luvun tienoilta alkaen vakiintua lähes identtinen sana *al-quds*.<sup>33</sup>

## Sana

Kreikkalaisen kristikunnan teologiassa, mukaan lukien liturgiset tekstit, keskeisin Pojan nimitys on Logos, Sana. Sen kautta sivistyneelle vastaanottajalle avautui heti kokonainen maailmanselitys, olihan kyseessä erityisesti stoalaisen kosmologian keskeinen termi. Kristityille Logos ilmaisi perinteisesti Kristuksen asemaa ja alutonta alkuperää Isässä ja ikuista kumpuamista Isästä.<sup>34</sup>

Arabialaisessa kulttuurissa taas vastaavia filosofisia keskusteluita islamin syntyessä tuskin tunnettiin – jonkinlaisia etäisiä kaikuja sanan kristillisestä käytöstä saattoi toki liikkua Mekassa ja Medinassakin, mutta se jää arvailujen varaan. Voidaan olettaa, että lähtökohtaisesti arabian vastaava sana *kalima* ymmärrettiin yksinkertaisesti verbaalisena sanana. Tämä taas mahdollistaa sen, että Koraanissa Jeesusta voidaan sanoa Jumalan sanaksi ilman että ilmaisuun kätkeytyisi viitettä Kristuksen ennaltaolemisen tai jumaluudesta.<sup>35</sup> Islamilaisittain *kalima* Jeesuksen määreenä viittasi konkreettisesti sanaan ”Ole!” (*kun*), jonka Jumala lausui Kristukselle tämän saadessa alkunsa neitseellisesti. Niinpä Kristus oli Sana sekä kristityille että muslimeille, mutta suunnilleen päinvastaisessa merkityksessä.<sup>36</sup>

Vastaavasti ortodoksisessa kirkossa keskeinen termi ”Sanan synnyttäjä” (*wālidat al-kalima*) on ainakin periaatteessa islamin kannalta korrekti Neitsyt Marian nimitys – Jumalansynnyttäjä (*wālidat al-’ilāh*) sen sijaan on islamin näkökulmasta lähes pahin mahdollinen tapa rienata Jumalaa. Kristityt itse

asiassa tekivät asiassa pienen myönnytyksen käyttämällä tässä yhteydessä arkaaisempaa jumaluuden yleisnimitystä *ilāh* kuin erisnimisempää muotoa *allāh*.

## ”Kaksi luontoa, yksi hypostaasi”

Tämä kaikki on kuitenkin vasta pientä alkuverryttelyä. Varsinainen haaste tuli kristologian avainterminologian ilmaisemisessa arabiaksi. Kiistat Kristuksen täyden jumaluuden ja täyden ihmisyyden paradoksin verbaalisesta ilmaisusta olivat tunnetusti keskeisiä ongelmia kirkon ykseyden rikkoutessa 400-luvulla, ja avaintermien kääntäminen ei ollut onnistunut edes syyriaksi parhaalla mahdollisella tavalla. Iskusanoiksi muodostuneet ’luonto’ (φύσις) ja ’hypostaasi’ (ὑπόστασις) olivat ongelmallisia jo siksi, että molempien historia yksistään kreikan kielen sisällä oli poikkeuksellisen mutkikas. Muinaiskreikassa φύσις viittasi luontoon ympäristön merkityksessä ja tällöin siinä oli virtaavuuden ja muuttumisen vivahde. Vuosisatojen myötä sanaa käytettiin yhä enemmän luonnon pysyvyyden yhteydessä, ja lopputuloksena se alkoi merkitä ’luontoa’ abstraktimmassa mielessä: asian oma luonto on ontologista ja annettua, ei muutoksenalaista. Merkitys oli kääntynyt ympäri jo ennen kristillisen teologian hioutumisen aikaa.<sup>37</sup>

Hypostaasi (ὑπόστασις) läpikävi vastaavanlaisen muutoksen kristillisenä aikana ja vieläpä paljon nopeammin. Kirjaimellisesti sana merkitsee ”alutilaa”, pohjimmaista ja perimmäistä olotilaa. Sitä käytettiin muun muassa ”tarkastelun alla olevasta aiheesta” ja vielä 300-luvun alussa sen peruserkitys oli olemus, substanssi – merkitykseltään se oli siis suunnilleen tai jopa tismalleen sama kuin οὐσία. Kristologisten ja trinitaaristen keskustelujen aikana sanan merkitys terävöityi vähitellen merkitsemään olemuksen sitä aspektia, joka on kullekin olennolle erityinen. Niinpä jo 300-luvun lopulla ὑπόστασις merkitsi suunnilleen samaa kuin persoona, jonka kreikkalainen sana taas juontuu ’kasvoista’ (πρόσωπον). Ei ihme, että 400-luvulla teologiset keskustelut olivat solmussa: absoluuttisesta paradoksista yritettiin keskustella loogisesti kielellä, jonka sanojen merkityssävyt olivat muutoksenalaisia ja epämääräisiä. (Kitkeristä henkilökiistoista ja kansallisista intresseistä puhumattakaan!)

Teologian arabialaistamisen aikana 700-luvulla tilanne oli kuitenkin sikäli selkeä, että termit olivat jo vakiintuneet ja tarvittiin vain toimivat ilmaisut ”kahdelle luonnolle” ja ”yhdeksi hypostaasille”. Tämä oli kuitenkin osoittautunut vaikeaksi jo syyriassa. Syyrian ’luonto’ (*kʿjānā*) merkitsee näet myös olemusta ja substanssia, ja niinpä bysanttilainen tapa puhua Kristuksen ”kahdesta luonnosta” kuulosti syyriain puhujien korvissa varsin ”nestoriolaiselta” – mikä taas itäsyrialaista (assyrialaista) mielestä oli hyvä asia!

Arabian ’luonto’ (*ṭabīʿa*) on yhtä avamerkityksellinen sana, mutta sillä oli lisäsävynä juuren *ṬBʿ* perusmerkitys ”painaa”, ”sinetöidä”, ”merkitä”. Sikäli ”luonto” ei arabiaksi kuulosta kovinkaan perimmäiseltä vaan paremminkin omaksutulta. Seurauksena Khalkedonin kaksiluonto-oppi ei ehkä arabiaksi kuulosta aivan yhtä perimmäiseltä – ja sikäli radikaalilta – kuin kreikaksi. Loppujen lopuksi tällä seikalla ei kuitenkaan ollut mitään oleellisia käytännön seurauksia: se ei johtanut kristologiseen uudelleentulkintaan, koska dogmaattinen asiantila oli kokonaisuudessaan laajemmalla pohjalla kuin yhden käännessanan varassa.

”Hypostaasilla” oli 700-luvulla jo noin neljän vuosisadan käännessperinne syyriassa, jossa se ilmaistiin termillä *qʿnōmā* – termi, jolla oli ”itseiden” samoin kuin olemuksen ja substanssin merkityssävy. Teologiassa se oli niin tekninen termi, ettei sille edes yritetty hakea arabialaista vastinetta vaan syyrialainen sana ainoastaan muovailtiin arabialaisempaan muotoon *qānūm*. Tämän termin ympärillä arabiankielinen keskustelu Kristuksesta pitkälti pyöri. Jopa apologisessa kirjallisuudessa oli tavanomaista, että huomio siirtyi Kristuksesta ja hänen elämästään *qānūm*-termin oikeaan käyttöön:<sup>38</sup> Kristuksen asemaa Jumalan ja ihmisen yhdistäjänä tämä menettely ei kuitenkaan muslimille avannut. Kieleen ja terminologiaan keskittyminen sekä tähän liittyvä tietty teennäisyys oli yksi syy, miksi muslimit eivät koskaan ymmärtäneet Kristuksen ainutlaatuista merkitystä.

## Inkarnaatio

Inkarnaatio eli Kristuksessa tapahtuva Jumalan lihaksi tuleminen on kristinuskon ydinsanoma, joka islamissa torjuttiin mahdottomana ja rienaavana. Arabian kielen kannalta sen sijaan inkarnaatio ei ole lainkaan mahdotonta, vaan siitä voidaan puhua hyvinkin vivahteikkain termein. Kristillisessä arabiasissa on käytetty kolmeakin eri termiä, joista jokainen valottaa mysteerin eri

puolia: *tajassud*, ”ruumiillistuminen”, *ta’annus* – ”ihmistyminen” eli ihmiseksi tuleminen sekä moniselitteinen *hulūl*, jonka merkitys vivahteita ovat laskeutuminen, viipyminen ja sitä kautta sisällä asuminen. Viimeksi mainittu vastaa suunnilleen kreikan termiä ἐνοικησις, jota antiokialaisen koulukunnan teologit suosivat (vrt. engl. indwelling).

Koraani taas puhui Kristuksen maailmaan tulemisesta ainoastaan syntymisenä,<sup>39</sup> jolloin mielikuvaksi muodostuu, että kristittyjen mukaan Jumaluus syntyi, tuli olevaksi ja ihmiseksi Kristuksen syntymässä; kristikunnassa taas kukaan ei ajatellut näin,<sup>40</sup> vaan pre-eksistentin Logoksen – tai Jumalan, jos niin halutaan sanoa – luomakuntaan tuleminen tapahtui jo yhdeksän kulkautta aiemmin *sikiämisessä*. Koraani taas välttelee antamasta sikiämislle merkitystä.

Termeistä mielenkiintoisin on *hulūl*, koska sitä saatettiin käyttää jumaluuden läsnäolosta ihmisessä myös joissain islamilaisissa yhteyksissä, yleensä harhaoppisuudeksi luokiteltuna.<sup>41</sup> Kristologisesti se on kallellaan nestoriolaisuuteen, koska se jättää tilaa Kristuksen ihmisyyden ja siinä asuvan Jumaluuden välille, mutta tämä ei sinänsä ole epäortodoksinen tai epäkalkedonilainen ajatus, ja niinpä Abu Qurra käyttää sitä poleemisissa kirjoituksissaan. Kirjoituksessaan ”Vastauksena niille, jotka kieltävät Jumalan ruumiillistumisen ja sisällä-asumisen”<sup>42</sup> hän ei käytä lainkaan termiä *ta’annus*, ja jopa *tajassud* mainitaan vain kerran. Sen hän määrittelee ”sisältämiseksi” (*’iḥtiwā’*): Jumalan tahdosta Kristuksessa ihmiskeho sisältää jumalallisen Logoksen. Abu Qurran argumentaatio lähestyy yhtäältä arkaaista Logos–Sarks -kristologiaa, josta monofysitismi syntyi, ja toisaalta nestoriolaisuutta, mutta juuri siksi pysyy kalkedonilaisen ortodoksisuuden piirissä.<sup>43</sup> Poleemisissa kirjoituksissaan Abu Qurra saattoi käyttää inkarnaatiosta myös termiä *zuhūr*, ”ilmestyminen”,<sup>44</sup> joka viittasi Kristuksen epifaniaan laajemmassa mielessä ja kirkon traditiossa erityisesti hänen kasteeseensa. Islamin kannalta tämä ei terminä ollut niin tyrmäävä kuin inkarnaatioterminologia yleensä.

TNG käyttää inkarnaatiosta verbiä *’iḥtajaba*, jossa voi nähdä viittauksen Koraanin mysteeriseen huntuun (*hijāb*).<sup>45</sup> Tämä on samalla hyvä esimerkki kyseisen tekstin tyylikkäästä tavasta käyttää koraanillisia subtekstejä. Tässä kunnostautuu erityisesti tekstin alussa oleva rukouksellinen osio. Yhdestä lauseesta voi parhaimmillaan löytää kaikuja jopa yli kymmenestä koraaninkohdasta. TNG:n ensimmäisillä riveillä julistetaan: ”Kunnia Jumalalle, jota ennen mitään ei ollut. Hän oli ennen kaikkea, hänen jälkeensä ei ole mitään. Hän on kaiken perijä, ja hänen luokseen kaikki palaa.” Jakso on täynnä koraanimaisia sä-

vyjä, ja ilman Koraanin tuntemusta viittaus ”perimiseen” ei avaudu helposti. Jumalan luokse palaamisen (*al-maṣīr*) sanonta esiintyy Koraanissa neljässä eri muodossa yhteensä yhdeksän kertaa; nämä neljä muotoa Hämeen-Anttila on kääntänyt kahdeksalla eri tavalla.<sup>46</sup>

<b>Jumalan kolminaisesta luonnosta</b> (TNG)	<b>Koraani</b> (suom. Hämeen-Anttila)
<p>Kunnia Jumalalle,</p> <p>jota ennen mitään ei ollut. Hän oli ennen kaikkea, hänen jälkeensä ei ole mitään. Hän on kaiken perijä</p> <p>ja hänen luokseen kaikki palaa (ilayhi maṣīr).</p>	<p>”Kunnia Jumalalle” 1:2</p> <p>(Jumalan rinnalla ei ole mitään.)</p> <p>”me perimme kaiken” 15:23 ”Sinä olet paras perillinen” 21:89 ”me perimme maan” 28:58</p> <p>”Hänen luokseen on kaikkien palattava.” 3:28, 5:18, 24:42 ”Hänen luokseen on kaikkien tultava.” 40:3 ”Hänen luokseen meidän on kuljettava.” 42:15 ”Jumalan luona on määränpää.” 35:18 ”Minun luonani on määränpää.” 31:14 ”Sinun luoksesi on matkan määrä.” 60:4 ”Sinun luoksesi me kuljemme.” 2:285 ”Hänen luokseen on matkan määrä.” 64:3</p>

## Muita sanastollisia ratkaisuja

Kun siirrytään tarkastelemaan uskonnollista kieltä sanastollisella tasolla laajemmin, kohtaamme erilaisia ja eritasoisia ongelmia ja näiden ratkaisuja, mahdollisuuksia ja näiden hyödyntämisiiä. Perustapauksissa islamilaiten

termien käyttö on tietysti väistämätöntä: esimerkiksi sana *ʿimān* merkitsee ”uskoa”, olipa puhujana kristitty tai muslimi. Hyvin pian terminologisen tason islamismit kuitenkin ohjaavat sanan merkitystä tiettyyn suuntaan.

Näennäisesti yksinkertainen termi ”uskonto” on kaikessa problemaattisuudessaan tästä hyvä esimerkki. Se ilmaistaan arabiaksi sanalla *dīn*,<sup>47</sup> jonka juuren perusmerkitys viittaa tuomitsemiseen ja lainsäädäntöön; esimerkiksi siitä johdettu tekijäkaava *dayyān* tarkoittaa tuomaria. Toisin sanoen arabiaksi ”uskonto” on jotakuinkin periaatteiden ja sääntöjen sekä tuomioiden ja päätösten asettamis- ja noudattamisjärjestelmä: oikean ja väärän, käskyjen ja kieltojen systeemi, jonka tehtävä on hahmottaa oikea (Jumalan tahdon mukainen) menettelytapa mitä erilaisimpiin arkisiin kysymyksiin.<sup>48</sup> Tällainen tapa ymmärtää uskonnon olemus ei vastaa kristinuskon aaterakennetta ja varsinkaan evankeliumin logiikkaa, mutta kristittyjen oli tyytyminen samaan sanaan sen assosiaatioista huolimatta. Syyriassa lähin ”uskontoa” vastaava termi on *dehlat-allāhā*, jumalanpelko, mikä viittaa jumalasuhteeseen uskonnon ytimenä mutta sekin liittyy enemmän sisäiseen asenteeseen kuin uskontoon aatteellis-sosiaalisena struktuurina.

Toisaalta voidaan hyvällä syyllä kysyä, oliko uskonnon käsitettä nykymerkityksessään edes olemassa. Nykyäänhän on tapana ajatella, että uskoavaisuus tai uskonnon edustaminen ei ole aitoa, ellei se rakennu syvän henkilökohtaisen vakaumuksen lähtökohdista ja sen varaan. Lähi-idässä uskonnot ovat lähtökohdiltaan enemmänkin ortopraksisia, oikeaa elämän kokonaisuutta määrittäviä. Toisin sanoen tärkeintä on uskonnon mukaan eläminen ja yhteisöön kuuluminen, henkilökohtaiset tunteukset ovat vähemmän olennaisia. Juuri tämän takia juutalaisuus (*halakha*) ja islam (*šarʿa*) kehittivät pyhien tekstiensä ympärille uskonnollisen tapalain. Itse asiassa kristinuskossakin henkilökohtaisen vakaumuksen painottaminen on läntinen ja moderni painotus, vaikka evankeliumin pohjalta ei kristillistä *halakhaa* muodostunutkaan. (Bysantin valtiollinen laki toki sai vaikutteita kirkollisista kaanoneista: voitaisiin ehkä sanoa, että samaa tarvetta ikään kuin tyydytettiin toisesta suunnasta.)

Toisinaan käännösratkaisuja on viety islamilaiseen suuntaan retorisista syistä: jos kyseessä oli apologinen teksti, joka oli suunnattu myös muslimeille, oli järkevintä käyttää heille tuttuja termejä. Esimerkiksi ”Paholainen” on kristillisessä arabiassa yleensä *šaiṭān*,<sup>49</sup> mutta apologisessa TNG:ssä käytetään Koraanin muotoa *ʿibls*, joka puolestaan saattaa olla arabialainen muoto kreikan διάβολος-sanasta.<sup>50</sup>

Tällaisissa tapauksissa ”islamismi” on harkittu tehokeino, jolla madalletaan kristittyjen ja muslimilukijoiden välistä kynnystä. Esimerkiksi Abrahamista Abu Qurra käyttää tyypillistä islamilaista nimitystä ”Jumalan ystävä” (*khalīl allāh*).<sup>51</sup> Vastaavasti Jumalan sallimasta ruoasta Abu Qurra käyttää nimitystä *ḥalāl*,<sup>52</sup> joka islamilaisessa laissa on tarkkaan määritelty tekninen termi. Islamilaisen lain hiominen oli hyvässä vauhdissa Abu Qurran elinaikana.<sup>53</sup> Näissä tapauksissa voi nähdä joko tietoisien tai tahattoman myönnötyksen islamilaiselle ajattelulle – tai vähintään kyvyn mukautua esittämään kristillistä oppia tavalla, jota on ikään kuin synkronoitu islamilaisen ajattelun kanssa.

Monien termien islamilainen maku on niin voimakas, että se ei voi olla vaikuttamatta niiden kristilliseen merkityssävyyteen, ja joskus tämä merkitysero on määriteltävissä hyvinkin konkreettisesti. Abu Qurra esimerkiksi käyttää sanaa *rasūl*, ”lähettiläs”, islamilaiseen tapaan kaikista Jumalan eri aikoina lähettämistä sanansaattajista, vaikka kristillisessä kielessä sana periaatteessa tarkoittaa vain ”apostolia” (ἀπόστολος – ”lähetetty”). Sanaa on mahdotonta mieltää ilman islamilaista sävyä, koska se kuullaan Muhammadin määreenä viidesti päivässä jokaisessa moskeijan rukouskutsussa.

Ilman erityistä apologista intressiäkin arabiassa on myös monia kristillisen teologian kannalta huomaamattomia sanoja, joilla on islamissa huomattava kaikupohja. Tällainen on esimerkiksi *taqwā*,<sup>54</sup> joka on Koraanissa tavallinen ja viittaa jumalanpelkoon ja vääryydestä pidättäytymiseen.

Joissain tapauksissa voidaan panna merkeille, että sanan islamilainen assosiaatio näyttäisi ”parantavan” kristillisen sanan merkitystä joko tarkentamalla tai syventämällä sitä. Abu Qurra käyttää kristillisistä perimätiedoista nimitystä *ḥadīth*,<sup>55</sup> joka on islamissa tarkkaan määritelty käsite viitatessaan Muhammadin elämästä periytyviin tietoihin. Näihin *ḥadīth*-perimätietoihin kuuluu konkreettinen todistusketju (*ʿisnād*) eli luettelo henkilöistä, joiden kautta kyseinen tieto oli periytynyt sukupolvesta toiseen. Ketjut saattoivat tietysti sisältää virheitä tai epävarmuustekijöitä tai olla tyystin tekaistuja, mutta joka tapauksessa niiden avulla oli mahdollista ainakin yrittää arvioida perimätiedon luotettavuutta ja ajoitusta. Tästä problematiikasta käytiin muslimien keskuudessa paljon keskustelua Abu Qurran aikana. Kristityillä ei koskaan ollut samanlaista pyrkimystä tradition periytymisen tarkkaan dokumentointiin.<sup>56</sup> Niinpä kun samaa sanaa käytettiin kristillisessä tekstissä, siinä oli väkisinikin tarkempi vivahde kuin yleensä kristillisistä perimätiedoista puhuttaessa.

Silloin kun Abu Qurra puhui kristillisestä pyhien isien traditiosta yleisemmässä mielessä, hän käytti sanaa *sunna*, ”tapa”. Islamissa tästäkin muodostui tekninen termi, jonka mukaan islamin pääuomaa sanotaan ”sunnalaiseksi”.<sup>57</sup> Termin käyttö tulee väkisinkin korostaneeksi islamin ja kristinuskon tietynlaista samankaltaisuutta.

Joissain sanoissa taas alkoi kristinuskon näkökulmasta tapahtua inflaatiota: marttyyri-sanaa (*šahid*, kirjaimellisesti ”todistaja”) käytetään islamissa sotureista, jotka kaatuvat taistelussa yhteisen asian eli islamin puolesta. Kristinuskossa taas sanan sävy oli alkukirkon ajoista asti uhrautuva mutta rauhanomainen: kuolemista uskon puolesta ihannoitiin mutta vain ilman vastarintaa. Islamissa sen sijaan taistelussa kaatuneet soturit saivat saman nimityksen, jolloin kirkon pyhät marttyyrit ikään kuin pakotettiin samaan kategoriaan heidän kanssaan.

Sanaston tason islamismit ovat väistämättömiä. Mielenkiintoista on kuitenkin, että jo varhaisin arabialainen kristillinen kirjoitus TNG käyttää myös sellaisia islamismeja, jotka ovat luonteeltaan sisällöllisiä tai jopa paradigmaattisia.<sup>58</sup> Osa näistä on tyyllisiä ratkaisuja, mutta mukana on myös islamilaisen ajattelutavan soveltamista kristilliseen yhteyteen. Esimerkiksi pyhien kirjoitusten ymmärtäminen ”alas laskettuina” on leimallisesti islamilainen tapa ymmärtää pyhän tekstin erityisluonne. Koraanissa Koraanin ”alas laskemista” tarkoittava termi on *tanzil* (26:192). TNG:ssä saman juuren muilla johdannaisilla ilmaistaan samaa ajatusta mutta kristittyjen pyhiä kirjoituksia koskien:

Jumala on näyttänyt käskyvaltaansa ja valoaan Toorassa, Profeetoissa, Psalmtarissa ja Evankeliumissa tehden selväksi, että Jumala ja hänen Sanansa ja Henkensä on yksi Jumala ja yksi Herra. Ja me osoitamme tämän, jos Jumala suo, kyseisten alas annettujen (*al-munzala*) kirjojen avulla sellaiselle, joka haluaa valaistua.<sup>59</sup>

Jumala heti profeetalleen Moosekselle alas laskemansa kirjan alussa näytti, että Jumala, hänen Sanansa ja Henkensä ovat yksi Jumala.<sup>60</sup>

Toinen esimerkki islamilaisesta ajattelusta on aivan TNG:n alussa. Heti kun Jumala mainitaan, sanaa seuraa formula ”siunattu, pyhitetty ja korotettu olkoon hänen nimensä”, mikä vastaa islamilaista – alun perin juutalaista – käytäntöä. Tämäntapaiset käytännöt saattoivat tulla tekstiin muslimeita myö-

täilevän apologisen tyylin takia, mutta monessa tapauksessa niistä tuli osa kristillisen kirjallisuuden tyyliä laajemminkin. Abu Qurra käyttää toisinaan Jumala-sanana perässä lyhyempää vastaavaa ilmaisua ”olkoon hän siunattu ja ylistetty”.

Koraanin ilmaisuja voitiin tilaisuuden tullen sivuta osana apologista taktiikkaa. Abu Qurra esimerkiksi ihmisen vapautta puolustaessaan huudattaa: ”Pois se Jumalasta, että hän vaatisi sielulta (*nafs*) enempiä kuin sen kyvyn mukaan (*illā wus‘ahā*).” Lauseen loppupuolen muodostaa ilmaisu, joka esiintyy Koraanissa erilaisissa yhteyksissä ja hieman eri muodoissa yhteensä viisi kertaa.<sup>61</sup>

Moni kirjoittaja meni kuitenkin paljon pidemmälle. Argumentoinnin ja teologisen logiikan kannalta erikoisimpia ratkaisuja on koraaninkohtien käyttäminen kristillisen näkemyksen *perusteluna*. Abu Qurra viittaa Koraaniin yleensä epäsuorasti ja jokseenkin varovaisesti,<sup>62</sup> mutta TNG on tässä suhteessa varsin rohkea ja yrittää perustella jopa trinitaarisia näkemyksiä ikään kuin ne olisivat läsnä Koraanissakin vähintäänkin rivien välissä. Tämä oli riskialtis argumentaation muoto, sillä se loi helposti vaikutelman, että Koraani on arvovaltainen teksti siinä missä kristittyjenkin pyhät kirjoitukset, mikä puolestaan palveli enemmänkin islamilaisia intressejä. Lisäksi tämäntapainen argumentaatio oli usein niin teennäistä, että se paremmin osoitti kristittyjen ajattelun heikkoutta.<sup>63</sup> Parhaimmillaan Koraaniin vetoaminen saattoi kuitenkin lisätä suvaitsevaisuutta osoittamalla muslimeille, että heidän pakanallisina pitämillään ajatuksilla tai käytänteillä itse asiassa oli jonkinlaisia vastineita Koraanissa ja islamissa.

Sanojen islamilaisista assosiaatioista puhuminen on varhaisimpien tekstien tapauksessa jossain määrin anakronistista, sillä monet sanat saivat islamilaisen erityissävynsä vasta vähitellen. Esimerkiksi alun perin lähinnä Jumalan voimaa ja kohtalonomaista ennaltasäättämistä ilmaiseva *qadr* (kirjaimellisimmin ehkä ”määrä”, ”osa”) esiintyy jo Koraanissa (97:1–3), mutta nousi keskeiseksi vasta 700-luvun islamilaisissa keskusteluissa, joissa predestinaatio vakiintui sunnalaisen islamin keskeiseksi opinkappaleeksi ja sitä kritisoineet qadarilaiset saivat nimensä kyseisen sanan mukaan. Kun TNG käytti termiä,<sup>64</sup> sen islamilainen tekninen merkitys oli vasta muotoutumassa. Toisin sanoen myöhemmästä näkökulmasta sana näyttää ”islamilaisemmalta” kuin mitä se alun perin oli.

Kuten arvata saattaa, varhaiset lähteet pitävät sisällään myös erikoisuuksia. Abu Qurra heti ikoneita käsittelevän kirjoitelmansa alussa nimittää

kristittyjä marttyyreita ”imaameiksi”.<sup>65</sup> Sana merkitsee arabiassa johtohahmoa yleisemminkin, vaikka se tunnetaan parhaiten rukouksenjohtajan merkityksessä. Mutta miksi marttyyri olisi ”johtaja” missään merkityksessä – varsinkin kun tarjolla olisi sellaisiakin johtaja-termejä, joilla ei ole kultillista merkitystä? Sanavalinnan takana on oma logiikkansa: jos islamissa imaami on rukouksen johtaja, niin kristinuskossa rukouksen johtajia sanan perimmäisessä mielessä ovat taivaallisen järjestyksen johtohahmot, marttyyrit, joten miksipä ei kutsua heitä samalla nimellä?

TNG käyttää kasteesta sanaa *šibgha*,<sup>66</sup> joka kirjaimellisesti merkitsee liottamalla värjäämistä. Sana ilmaisee harvinaisen kirjavasti kasteen läpikotaisin muuttavaa vaikutusta, mutta sanan käyttö lienee myös tietoinen viittaus Koraaniin, jossa mainitaan ”Jumalan kaste”, kuten Hämeen-Anttila ilmaisun *šibghat allāh* kääntää. Useimmat koraanikäännökset karttavat näin kristillistä termiä ja puhuvat mieluummin värjäämisestä tai väristä.<sup>67</sup>

Uuden kristillisen kielen voisi olettaa sisältävän myös sellaisia erikoisuuksia, jotka eivät erityisen vahvasti liity islamiin, vaan ovat muuten vain itsessään erikoisia ilmaisuja. Näyttää kuitenkin siltä, että varhaisen kristillisen arabian omintakeisten piirteiden joukosta on vaikea löytää sellaisia, jotka eivät tavalla tai toisella liittyisi islamiin. Tavallaan tämä on väistämätöntä, sillä lähes kaikki arabialainen terminologia, joka vähänkään liittyy uskontoon, on jossain vaiheessa islamilaistunut. Tässä suhteessa poikkeuksen muodostaa kristillisen dogmatiikan ja jumalanpalveluselämän tarvitsema tekninen sanasto, jota saatiin syyriasta ja kreikasta.

Lopuksi voidaan mainita sekin tärkeä seikka, että kristillinen arabia ei ollut vain ottavana vaan myös antavana osapuolena. Kirjoitelmassa *Jumalan kolminaisesta luonnosta* on jo piirteitä, jotka tunnetaan paremmin myöhemmästä kirjallisuudesta kuten filosofisemmasta skolastiikasta (*kalām*). Tästä hyvä esimerkki on kaksi argumentaation lähettä: kirjoituksista välittynyt (*al-naql*) ja järjellä (*al-‘aql*) johdettu. Filosofisten termien tapauksessa on todennäköistä, että vaikutteet kulkivat kristityiltä muslimien suuntaan, koska varhaisvaiheessa kristityt kääntäjät ja opettajat olivat avainasemassa arabialais-islamilaisten filosofisen perinteen synnyssä ja muotoutumisessa. Tällaisissa tapauksissa kristillisen arabian käännösratkaisu saattoi omalta osaltaan sanella islamilaisten filosofian tulevaisuutta.

## Kokoavia huomioita

Ortodoksisen teologian kääntäminen arabian kielelle ei ollut vain teknistä datan siirtämistä toiselle lingvistiselle järjestelmälle vaan monitahoinen syvällinen prosessi, jossa tapahtui sisällön uudelleensävyttymistä. Osaa tästä uudelleensävyttymisestä voidaan pitää niin kirkon kuin asiasisällönkin kannalta vähintään neutraalina tai jopa myönteisenä: teologia pääsi takaisin syntykontekstiinsa seemiläisen sanaston ja kielioopin maailmaan (mikö tosin kreikkalaisille näyttöytyi helposti taantumisena). Kristilliset termit saattoivat saada islamilaisista subteksteistä uudenlaista kaikupohjaa, jopa tarkkuutta ja syvällisyyttä. Koko ajan on kuitenkin muistettava, että islamilainen kirjallisuus, kieli ja ajattelu kehittyivät samaan aikaan kristillisen arabian kirjakielen varhaisvaiheiden kanssa, joten munan ja kanan erottaminen vaikutussuhteissa ei ole helppoa.

Kristinuskon kannalta ongelmallisina voidaan pitää niitä tapauksia, joissa sana saa islamilaisesta kulttuurikontekstista merkityssävyn, joka ohjaa sitä pois sanan kristillisestä käyttölogiikasta. Samoin koraanimaisten tai islamin logiikkaa noudattavien ajatusrakenteiden soveltaminen kristinuskon ilmaisuun voi muuttaa uskonnon omia painotuksia. Ajattelutapojen väliset suhteet on kuitenkin tavattoman laaja kysymys ja tarvitsisi perusteellisemmän käsittelyn.

Edellä tarkastellussa 700-luvun lopun kirjallisuudessa ehkä eniten huomiota kiinnittävät juuri tietoisesti valitut sanastollisen tai ajatuksellisen tason islamismit. Näissä ei ole kyse niinkään kielestä itsestään vaan tietoisesti valitusta retorisesta strategiasta, olihan varhainen ortodoksinen kirjallisuus muslimeille – ja islamia harkitseville kristityille – suunnattua uskonpuolustusta, jossa mielellään käytettiin islamilaista sanastoa ja jopa ajattelumalleja. Se, että näitä malleja saattoi levitä kristilliseen kirjallisuuteen laajemminkin ja yleistyä myöhempinä vuosisatoina, ei ehkä edes ollut 700-luvun kirjoittajien tarkoitus – vai oliko, sitä emme tiedä. Kristillinen arabia luotiin samoihin aikoihin kuin islamilainen kirjallisuuskulttuuri muodostui, eikä tuolloin vielä tiedetty, mihin suuntaan historia johtaisi. Kaiketi Abu Qurran tapaiset ajattelijat toivoivat, että arabialaisesta kulttuurista tulisi leimallisesti kristillinen. 700-luvun lopulla tämä oli täysin järkevä ja jopa realistinen toive, sillä kristityt olivat yhä selkeänä enemmistönä suurimmassa osassa Lähi-itää.

Islam toi kirkolle ja kristillisyydelle monia ongelmia, joiden seurauksena kristittyjen osuus on Lähi-idässä väijäämättä pienentynyt ja monin

paikoin kirkko on kadonnut kokonaan. Lähtökohtaisesti kieli ei kuitenkaan kuulu näihin ongelmiin. Arabian kielen rakenteellinen vanhakantaisuus ja sofistikoitunut mutta selkeä taivutusysteemi sekä sanastollinen laajuus tekivät siitä nopeasti erittäin toimivan ja ilmaisuvoimaisen ortodoksisen kielen.

Sanojen islamilaiset assosiaatiot sen sijaan ovat erikoinen ongelma, joka aiheuttaa kitkaa vielä nykyäänkin. Kristityt arabian käyttäjät joutuvat usein tilanteeseen, jossa sanoilla on islamilaiset assosiaatiot silloinkin kun näin ei haluttaisi olevan. Vastaavasti muslimille voi ymmärrettävästi olla hyvinkin hämmentävää, että sellaisia sanoja kuin *allāh* tai *kalima* voidaan käyttää hyvin erilaisissa merkityksissä kuin mihin islamissa on totuttu. Kristitylle tällaisten seikkojen ei pitäisi olla ongelmallisia – mikäli hän tietää mistä puhuu.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Abu Qurran tuotannosta on suomeksi ilmestynyt *Ikonien kunnioittamisesta*. Englantilaisia käännöksiä teoksessa Lamoreux 2005.
- <sup>2</sup> Näin esimerkiksi aikalaistodistaja Sofronios Jerusalemlainen julisti niin joulun (WNP, 515) kuin epifaniahomiliassaan (*Bapt.*, 167). Nomadi tarkoittaa tässä väljästi erämaan asukkaita (arabeja tai Pohjois-Afrikassa berbereitä), jotka tekivät aika ajoin ryöstöretkiä ja hävityksiä muun muassa luostareihin, kuten varhaiskristillisestä kirjallisuudesta tiedetään; näissä tapauksissa ei ollut kyse invaasioista.
- <sup>3</sup> Apokalyptinen on tässä ymmärrettävä kirjaimellisesti: kristikunnan jo pitkälti unohtama apokalyptinen kirjallisuus teki uuden tulemisen, kun erinäisissä ilmestyskirjoissa alettiin kuvata islamilaisen vallan leviämistä lopun ajan onnettomuutena. Tämän genren ehdoton klassikko on *Pseudo-Methodioksen apokalypsi*, joka kuului keskiajan luetuimpiin kristillisiin kirjoihin niin alkukielellään syyriaksi kuin käännöksinä (kreikka, latina, armenia, arabia, slaavi).
- <sup>4</sup> Hallinnon arabiankielistämisen aloitti kalifi ‘Abd al-Malik (685–705). Tässä vaiheessa myös kolikot ja opastekyltit muuttuivat paitsi arabiankielisiksi myös leimallisen islamilaisiksi. *Griffith* 1985, 160.
- <sup>5</sup> Tutkimuksessa on pitkään tasapainoiltu sen suhteen, miten valloittajia oikeastaan pitäisi kutsua. Jokainen ei ollut arabi, joten puhe ”arabeista” on hieman yksinkertaistavaa; viime aikoina myös sellaisia termejä kuin ”muslimi” ja ”islamilainen identiteetti” on kyseenalaistettu lähinnä sillä perusteella, että islam ei 600-luvun puolivälissä vielä ollut ”valmis”. Kristityt puhuivat usein (niin syyriaksi kuin kreikaksi) ”hagarilaisista” tai käyttivät syyrialaisia nimityksiä *hampē* (”pakanat”) ja *ṭayyāyē* (”eksyneet”), joilla oli monenlaisia merkityssävyjä. Terminologian kirjolla ja merkityssävyillä spekuloiminen on estänyt osaa tutkijoista näkemästä metsää puilta: arabiankielinen islamilainen ryhmä oli olemassa ja sen rajat olivat hyvin selkeät, vaikka sitä koskeva terminologia oli monisyistä

- ja muutoksenalaista ja vaikka heidän identiteettinsä sisältö varmasti muokkautui vähitellen.
- 6 Kyse ei siis tässä ole ”syyrialaisortodokseista”, vaan Bysantin kirkosta, jolla oli Lähi-idässä syyriankielinen jumalanpalveluselämä 1600-luvulle saakka. Myös kaikki Suomenkin ortodoksisen kirkon elämästä tutut liturgiset kirjat kuten Triodion ja Pentakostarion ovat olemassa myös syyriaksi.
  - 7 Keskustelua: *Trimingham* 1990, 224–225 ja *Griffith* 1985, 153–167. Suullisesta traditiosta ei luonnollisesti ole olemassa lähteitä, joten esi-islamilaisestä kristillisestä arabiasta ei loppujen lopuksi voi sanoa mitään muuta kuin että jonkinlainen puhuttu traditio on mitä ilmeisimmin ollut olemassa ja sekin lienee ollut luonteeltaan hajanainen ja vakiintumaton. Jos kristillistä arabiaa on kirjoitettu, todennäköisin suunta tälle lienee Najran eli Jemenin alue (tätä kantaa on painottanut *Shahid* 1971, 242–250).
  - 8 Alkutekstin editio: *Gibson* 1899. Kyseessä on apologinen kirje, jossa Kolminaisuudesta keskustellaan vain alkupuolella. Suurin osa tekstistä on Vanhan testamentin Kristus-keskeistä tulkintaa.
  - 9 Tekstissä mainitaan kristinuskon olleen maailmassa 746 vuotta, mikä voidaan määrittää joko inkarnaatiosta tai pääsiäisestä ja helluntaista käsin. Lisäksi ajanlaskumahdollisuuksia on kolme. Ns. ”melkiittikalenteri” on täysin mahdollinen, ja sen mukaan ajoitus olisi 738 tai 771; tutkijoista Samir on suosinut tämän kalkyylin mukaista inkarnaation vuotta 738. Lisäksi mahdollisia ovat molemmat aleksandrialaiset ajanlaskusysteemit, joista ns. Panodoroksen kalenterin käyttö olisi kuitenkin äärimmäisen epätodennäköistä. Todennäköisin ajanlaskusysteemi 700-luvun Pyhän maan ortodoksien piirissä olisi Annianoksen aleksandrialainen kalenteri, jota mm. Maksimos Tunnustaja käytti. Sen mukaan Kristus syntyi 9 AD, joten teksti olisi ajoitettava joko vuoteen 755 (mikäli kristinuskon synnyksi oletetaan inkarnaatio, kuten *Griffith* 2008, 53 ja *Griffith* 2013, 112) tai vuoteen 788 (mikäli lähdetään pääsiäisestä, kuten *Swanson* 1993). Apologisen kontekstin voisi ajatella viittaavan siihen, että kirjoittaja laskee kristinuskon iän niin korkeaksi kuin mahdollista ja aloittaa siksi joulusta. Kristinuskon alkuehki mielletään kuitenkin idän kirkossa niin selkeästi pääsiäiseen ja helluntaihin painottuen, että jälkimmäinen ajoitus on nähdäkseni kuitenkin todennäköisempi.
  - 10 Lainattuja kirjoja ovat Genesis, Deuteronomium, Job, Psalmi, Jesaja, Jeremia, Daniel, Hesekiel, Miika, Habakuk, Sakaria, Malakia ja Baaruk sekä Matteus, Luukas ja Johannes. Kyseessä ovat vanhimmat kristilliset Vanhan testamentin arabialaiset katkelmat. Ne voivat olla tekstin kirjoittajan itsensä kääntämiä, mutta *Griffith* pitää todennäköisempänä, että ne on lainattu jo tehdyistä käännöksistä; sanamuodot eivät kuitenkaan vastaa aivan täysin mitään tunnettua (myöhempää) versiota. *Griffith* 2013, 122.
  - 11 Damaskoksen Umajjadimoskeijasta eli aiemmasta Johannes Edelläkävijän kirkosta löydetty katkelma sisältää Psalmia 77. Myöhempien lähteiden (Mikael Suuri, k. 1199 ja Barhebraeus, k. 1286) mukaan evankeliumien ensimmäinen arabiankielinen

- käännös tehtiin jo 640-luvulla Antiokian syyrialaisortodoksisen patriarkan Johanneksen pyynnöstä kristittyjen arabiheimojen avustuksella, mutta tätä pidetään epähistoriallisena tai parhaimmillaankin merkityksettömänä episodina. *Ebied* 1983, 250; *Trimingham* 1990, 225.
- <sup>12</sup> Vanhimmat käsikirjoitukset ovat säilyneet Siinailla Pyhän Katariinan luostarissa. Vanhin neljän evankeliumin käsikirjoitus on valmistunut pyhän Georgioksen juhlapäivänä vuonna 859. Vuoden 867 käsikirjoitus (Sinai Arab. MS 151) sisältää Paavalin kirjeet, joiden editio on julkaistu 1983 (CSCO 452–453). Siinailla on säilynyt myös evankeliumikirjoitus vuodelta 897 (Sinai Arab. MS 72). Siihen on merkitty kirkkovouden lukujaksot Jerusalemin kreikkalaisen käytännön mukaan. Tutkimuksessa on osoitettu, että Markuksen evankeliumi on käännetty näistä viimeisenä, sillä siinä on paranneltu muissa evankeliumeissa tehtyjä ratkaisuja. Keskustelua: *Griffith* 1985, 131–135.
- <sup>13</sup> Vatikaanin kokoelmissa on ilmeisen vanha päiväämätön käsikirjoitus (Vat. Arab. 13), joka on peräisin Mar Saban luostarista. Se on kopioitu ehkä vuoden 800 tienoilla mutta voi hyvinkin edustaa vanhinta käännöstraditiota. Alkutekstinä on ilmeisesti syyrialainen Peshitta. Tämä versio poikkeaa kreikasta käännettyistä arabiankielisistä evankeliumeista, mutta senkin lukutavat elivät erilaisissa teksteissä läpi keskiajan aivan nykyaikoihin saakka.
- <sup>14</sup> Keskustelua: *Griffith* 2013, 114–118. Vertailun vuoksi todettakoon, että juutalaiset tekivät ensimmäiset raamatunkirjojen arabiannokset 800-luvun alkupuolella. Tärkeimmäksi muodostui Sa'adia Gaonin 900-luvun alussa tekemä versio. Juutalaiset tarvitsivat käännöksiä keskustelun käymiseen; kristityt tarvitsivat käännöksiä ensisijaisesti liturgiseen käyttöön.
- <sup>15</sup> Kyseessä oli todennäköisesti psalmilaulu tai resitointi, sillä kuvauksen mukaan papistosta yksi ”veisais saraseenien kielellä” (*qui Sarracenicā lingua psallit*). Keskustelua: *Griffith* 1985, 164 ja *Griffith* 2013, 113.
- <sup>16</sup> Kysynnän puuttuminen johtuu käytännöllisistä seikoista: Raamatun kirjoista tarvittiin lähinnä niitä, jotka kuuluivat liturgiseen praksikseen tai joilla oli käyttöä teologis-hengellisessä keskustelussa. Pyhiä tekstejä oli myös käytännöllisempi käsitellä pienempinä yksikköinä (Toora, Psalttari jne.). Koko Raamattu yhtenä kirjana alkoi yleistyä pitkälti vasta kirjapainotaidon seurauksena, ja tällöin tietysti myös Raamatun idea vahvistui. Koska varsinaisia Raamattuja ei ollut olemassa, keskiajan kristillisen arabian käännöksissäkin olisi parasta puhua ”pyhistä kirjoituksista” eikä ”Raamatusta”. Pyhien kirjoitusten arvojärjestys tulee hyvin ilmi Abu Qurran luonnollista teologiaa käsittelevästä kirjoitelmasta *Theologus Autodidactus*, jonka mukaan kristityt eivät voisi ajatella Tooran olevan pyhä teksti, jollei evankeliumi näin opettaisi (*Di* 255–257).
- <sup>17</sup> Käännökset ja keskustelua: *Griffith* 2013, 133. Evankeliumia sanotaan ”roomankieliseksi” sen takia, että arabiassa sana ”Rooma” (*rūm*) tarkoittaa myös Itä-Roomaa eli Bysanttia, joten *al-rūmiyya* viittaa keisarikunnan kieleen, joka idästä katsottuna oli kreikka!

- <sup>18</sup> *Barukin Ilmestyskirjan* arabialainen teksti ja käännös: Leemhuis, Klijn & Gelder 1986. Keskustelua: *Frank* 1959, 139–140 ja *Griffith* 2013, 136–138.
- <sup>19</sup> *Griffith* 1979, 34 ja *Griffith* 1985, 162. Oletettavasti Abu Qurra itse laati kreikkalaisia versioita arabialaisista kirjoituksistaan.
- <sup>20</sup> *Awad* 2015, 404. Ks. myös keskustelu s. 421–424.
- <sup>21</sup> Keskustelua: *Awad* 2015, 414–416.
- <sup>22</sup> Suomessa tätä tutkimusta edustaa *Rissanen* 1993.
- <sup>23</sup> Jälkimmäisessä *ʿajin*-kurkkuaänteen paikka tekee sanan seemiläisittäin selkeän erilaiseksi kuin Koraanin muoto; sanassa voi nähdä myös metateesin eli äänteiden paikan vaihtumisen. Sanan viimeisen konsonantin hyppääminen sanan alkuun ei kuitenkaan ole yleinen eikä kovin luonteva metateesin muoto.
- <sup>24</sup> Heprean ja syyrian *s* on aina arabiassa /š/, ja vastaavasti arabian /s/ on hepreassa ja syyriassa /š/.
- <sup>25</sup> Esim. 3:45, 5:72.
- <sup>26</sup> *TNG*, 15.
- <sup>27</sup> Sanan etymologiasta on muitakin tulkintoja, mutta erilaiset etymologiat eivät välttämättä sulje pois toisiaan: samaan muotoon on voitu päästä eri kautta, kenties eri alueilla eri tavoin. Oleellista on kuitenkin yhteys seemiläiseen jumala-juureen (–L–H), joka myös yllä esitetyssä tulkinnassa korostuu.
- <sup>28</sup> BL Oriental MS 4950, fol. 5v. Käännös: *Griffith* 2008, 58. Teksti on säilynyt vuonna 877 kopioidussa käsikirjoituksessa, mutta on alkuaan varhaisempi.
- <sup>29</sup> Varhaiskristillisissä teksteissä Kristuksesta puhuttiin ehkä yllättävänkin monessa yhteydessä (Jumalan) ”lapsena” (παῖς), mutta tämä käyttö oli 700-luvulla jo hiipunut.
- <sup>30</sup> Asia kielletään parikymmentä kertaa; näissä yhteyksissä käytetään yleensä sanaa *walad*. Koraani 9:30 (*ibn*), 4:171, 6:101, 10:68, 17:111, 18:4, 19:35, 19:88, 19:91–92, 21:26, 23:91, 25:2, 37:152 (verbi *walada*), 39:4, 43:81, 72:3, 112:3.
- <sup>31</sup> Ps. 51:13, Jes. 63:10–11.
- <sup>32</sup> Varhainen syyrialainen muoto on *rūḥā d-quḏšā*, sittemmin vakiintui *rūḥā d-qaddišā*.
- <sup>33</sup> Nimi on lyhentymä muodosta *bait al-maqdis*, ”Pyhyden temppeli”, joka oli keskiajalla Jerusalemin keskeinen islamilainen nimitys. Sen muoto ja käyttötapa on juutalaista perua, sillä se vastaa suoraan heprealaista ilmausta *bet ha-miqdaš*. Kristityt sen sijaan käyttivät muotoa *Ūrasalīm*, koska kristittyjen Jerusalem-kuva juutalaisista ja muslimeista poiketen ei ollut temppelikeskeinen. Ks. teokseni *Kultainen Jerusalem* luku ”Jerusalemin arabialaiset nimet”, 306–307.
- <sup>34</sup> Kristillisessä aatehistoriassa termi tunnetaan erityisesti aleksandrialaisesta Logos-Sarks -kristologiasta, mutta todellisuudessa sen käyttö on laajempi. Patristisen kristologian tutkimuksen viimeisintä aaltoa edustaa Brian Daley, jonka valmisteilla oleva teos *God Visible. Patristic Christology Reconsidered* on tällä hetkellä käytettävissä olevien tietojen perusteella ehdottomasti tutustumisen arvoinen. Ks. *Daley* 2018.
- <sup>35</sup> Ks. Koraani 4:171. Tämä ei tietenkään tarkoita, etteikö joku – lähinnä kristityt – olisi voinut ymmärtää sanan kristillis-filosofisemmassa mielessä. Mikään ei

kuitenkaan viittaa siihen, että varhaisimmassa islamilaisessa yhteisössä sanan olisi ymmärretty avaavan oven Kristuksen jumaluuteen: tällainen tulkinta olisi ristiriidassa Koraanin Jumalan ykseyttä painottavan julistuksen kanssa ja merkitsisi myös, että koko varhainen muslimiyhteisö olisi ymmärtänyt väärin sekä kyseisen sanan että Jumalan ykseyden, mikä tietysti olisi absurdia.

- <sup>36</sup> Koraanissa (4:171) Jeesusta sanottiin myös Jumalan Hengeksi (*rūḥ*), joka kristillisesti ottaen näyttää varsin erikoiselta. Koraanissa ilmaisun funktiona oli kuitenkin Kristuksen jumaluuden ja Jumalan Poikana olemisen kieltäminen siten, että Jeesuksen syntymän ihmeellisyydestä ei tarvinnut luopua; henki-sana on usein ymmärretty viittauksena enkelimäiseen olentoon. Kristityt taas määritelmällisesti eivät voineet käyttää Henki-sanaa Pojasta.
- <sup>37</sup> Esikristillisestä filosofisesta *fysis*-keskustelusta ks. esim. *Mannspurger* 1969 (2013); patristista luontokeskustelua teoksessa *Wallace-Hadrill* 1968; suomenkielinen tiivistys varhaiskirkon kristologisesta keskustelusta ja terminologiasta teoksessa *Pihkala* 1997.
- <sup>38</sup> Hyvä esimerkki tästä on Abu Qurran kirjoitelma *Kolminaisuudesta* (*Ba*, 23–47) sekä *TNG:n* alkupuolen keskustelu samasta aiheesta.
- <sup>39</sup> Koraani 19:17–22, 21:91, 66:12.
- <sup>40</sup> Väite on tietysti jo määritelmällinen: jos joku esittää, että Kristus ei ollut olemassa ennen maanpäällistä syntymäänsä, hän ei (ainakaan tältä osin) ole kristitty. Asiasta eivät oleet erimielisiä edes ne hereetikot, jotka pitivät Kristusta luotuna (tärkeimpänä areiolaiset). Heidänkin mukaansa luominen oli tapahtunut kauan ennen maanpäällistä syntymää ja sikiämistä, luomistyön alkuna (Sananl. 8:22). Johanneksen evankeliumi (8:58) ei jättänyt tässä suhteessa tulkinnanvaraa. Aivan kristinuskon syntyaikana asiasta toki saattoi olla erilaisia näkemyksiä juutalaiskristillisten ryhmittymien piirissä (vrt. *adaptionismi*). Näitä ei tunnettu enää 600-luvulla. Juutalaiskristilliset ryhmittymät katosivat historiasta 300-luvun tienoilla, mutta niiden myöhemmästä ilmaantumisesta ja vaikutuksesta varhaiskeskijalla (kuten 600-luvun Arabiassa) esitetään aika ajoin romanttisia teorioita. Itse asiassa juutalaiskristillistä perua olevien ajatusten liikkumiseen 600-luvulla ei tarvittu juutalaiskristillistä yhteisöä, sillä syyrialainen kirjallisuus pitää sisällään paljon juutalaiskristillistä perua olevaa materiaalia (joskaan ei Kristuksen ennaltaolemista kieltävää). Keskustelua: *Griffith* 2015, 104–106.
- <sup>41</sup> Tässä kunnostautuivat erityisesti suufilaiset mystikot. Ääritapaus on al-Ḥallāj, joka julisti: ”Minä olen Totuus”. Hänen ”inkarnationisminsa” (*ḥulūliyya*) todettiin harhaoppiseksi, minkä johdosta hänet surmattiin vuonna 922.
- <sup>42</sup> *Ḓī al-radd ‘alā man yunkir li-llāh al-tajassud wa-l-ḥulūl*. Arabialainen teksti: *Ba*, 180–186.
- <sup>43</sup> Lisäkeskustelua asetelman taustoista: *Awad* 2015, 369–380.
- <sup>44</sup> Keskustelua: *Awad* 2015, 371–376.
- <sup>45</sup> Koraani 42:51. Keskustelua: *Swanson* 1998, 297–300.
- <sup>46</sup> Koraani 2:285, 3:28, 5:18, 24:42, 31:14, 35:18, 40:3, 42:15, 60:4, 64:3. Keskustelua: *Bridger* 2015, 69.

- <sup>47</sup> ”Jumala on näyttänyt kaikissa kirjoituksissa, että asia on tällä tavalla hänen johdatuksensa ja oikean uskonnon (*dīn*) puitteissa.” *TNG*, 78.
- <sup>48</sup> Tämä teema nousee esiin heti varhaisimmassa säilyneessä kristityn ja muslimin dialogissa, syyriankielisessä Johanneksen ja Emiirin keskustelussa, joka lienee kirjoitettu vuoden 700 tienoilla. Emiiri tiukkaa, onko kristittyjen evankeliumissa lainsäädäntöä kuten ohjeita perinnönjakoon. Muslimin ajatuksena on, että pyhä teksti on oleellisesti vajaa, ellei se vastaa tällaiseen arkisiin tärkeisiin kysymyksiin. *JE*, 89–90. – Kokonaan toinen asia on, että sanan ”uskontoon” liittyvä merkitys lienee persialaista perua (*den*). Käytännössä arabian puhujat, jotka sanaa historian varrella käyttivät, eivät kuitenkaan ajatelleet tai edes tienneet, että sanan uskonto-merkitys ei ole seemiläistä vaan persialaista perua: tällaisia etymologisia merkityksiä ei mielletä erillisinä vaan yhtenäisenä. Tämä on tietysti selvää myös käytännön tilanteen takia: yhteiskunnassa tuomiovalta oli uskonnollisilla auktoriteeteillä tai voimakkaasti sidoksissa uskonnolliseen lakiin.
- <sup>49</sup> Näin esimerkiksi varhaisessa raamatunkäännöksessä, Ap.t. 26:18 (ed. Gibson 1899, sama julkaisu jossa *TNG*).
- <sup>50</sup> Etymologia on epävarma. Islamilaisessa kirjallisuudessa taustalla selitetään usein olevan ”epätoivoon” ja ”pettymiseen” liittyvä juuri *BLS*, mutta näyttäisi siltä, että juuren merkitys on keksitty Iblis-sanana selitykseksi. Mikäli tällainen juuri olisi ollut olemassa, molemmat vaihtoehdot voisivat pitää paikkaansa: nimen ”keksijä” olisi arabialaistanut *diabolos*-sanana *BLS*-juuren avulla.
- <sup>51</sup> Luku 9. Vrt. Koraani 4:125.
- <sup>52</sup> Theodoros Abu Qurra: *IA* 19:17. Islamilainen laki tältäkin osin oli hioutumassa samaan aikaan kun Abu Qurra kirjoitti omaa tekstiään.
- <sup>53</sup> Islamilaisten lakikoulukuntien perustajista Abu Hanifa (k. 767), Malik ibn Anas (k. 795) ja al-Šafi‘i (k. 820) kuolivat jo ennen Abu Qurraa. Ahmad ibn Hanbal eli noin 780–855.
- <sup>54</sup> Esim. *TNG*, 76. Sanan kääntäminen merkitsee jonkinlaisen teologisen valinnan tekemistä. Sana viittaa ihanteelliseen, vakaaseen jumalasuhteeseen ja sen mahdollisia merkityksiä ovat jumalanpelko, hartaus, hurskaus, Jumalaan luottaminen.
- <sup>55</sup> *IA*, luku 8. *Hadīth*-nimitystä käytettiin keskiajalla myös fiktiivisistä kertomuksista, mutta se ei tietenkään poista sitä tosiasiaa, että uskonnollisissa kontekstissa sanan merkityssävyn päällimmäinen referenssi oli Muhammadin elämän *hadīth*-perimätiedot todistusketjuineen.
- <sup>56</sup> Vielä 100-luvun lopulla jotkut kirjoittajat, kuten Irenaios, saattoivat viitata apostoleihin, joilta kristillinen opetus oli periytynyt, mutta tästä on pitkä matka siihen, että olisi pyrittä dokumentoimaan yksittäisten asioiden tarkka välittyminen henkilö henkilöltä.
- <sup>57</sup> *IA*, luku 11.
- <sup>58</sup> ”Arabiankielisessä maailmassa Koraani asetti parametrit keskustelulle tärkeistä uskonnollisista opeista, jopa kristillisistä”, toteaa Sydney Griffith, tärkein varhaisen arabiankielisen kristillisen kirjallisuuden tutkija. *Griffith* 1999, 218.

- <sup>59</sup> TNG, 75. Molemmat (*tanzil*, *munzala*) ovat siis konsonanttijuuren NZL johdannaisia.
- <sup>60</sup> TNG, 75.
- <sup>61</sup> *Ba*, 10. Koraani 2:233, 2:286, 6:152, 7:42, 23:62. Näistä ajatuksellisesti lähimmäksi tulee 2:233, jonka Hämeen-Anttila kääntää: "Jumala ei säilytä kenellekään suurempaa taakkaa kuin mitä hän jaksaa kantaa (*lā yukallifu allāhu naḡṣan illā wus 'ahā*).” Keskustelua: *Griffith* 1999, 218–219.
- <sup>62</sup> Keskustelua: *Griffith* 1999, 219–233.
- <sup>63</sup> Paraatiesimerkkinä TNG:n yritys perustella Jumalan Kolminaisuutta koraaninkohdilla, joissa Jumala puhuu me-muodossa. Toinen, vielä kyseenalaisempi keino TNG:ssä (77, fol. 104b–105a) on Koraanin sanamuotojen yhdisteleminen ja muunteleminen – ellei sitten kirjoittajan käsissä ollut peräti Koraanin tekstivariantti, mikä on tietysti äärimmäisen epätodennäköistä.
- <sup>64</sup> "Jos ihmisten joukossa on joku, joka toivoo käsittävänsä jotain Jumalan mahtavuudesta, etsiköön hän suojaa häneltä, jota hän ei voi koskaan käsittää – ja (samoin) jokainen, joka luulee voivansa kertoa varmuudella Jumalan voiman (*qadr*).” TNG, 77 (fol. 104a).
- <sup>65</sup> "Kärsivällisesti he koristivat itsensä hänen ristinsä kauneudella, ja heistä tuli uskovaisten kunniakkaita johtohahmoja.” Arab. *'imām*, monikko *'a'imma*. *Ikonien kunnioittamisesta* 1:2.
- <sup>66</sup> TNG, 78. Termin käyttö liittyy psalminkohtaan, jossa "Herran ääni on vetten päällä" ja "Jumala on paljojen vetten päällä". (Ps. 29:3).
- <sup>67</sup> Koraani 2:138. Sana on käännetty Koraanin englanninnoksissa "colour" (Abul Ala Maududi, Abdul Haleem, Pickthall), "colouring" (Mufti Taqi Usmani), "dye" (Dr. Ghali), "Baptism" (Shakir) ja "religion" (Sahih International).

## Lähteet

### *Jumalan kolminaisesta luonnosta*

TNG = Gibson, Margaret Dunlop, *An Arabic version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an eighth or ninth Century MS. in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai. With a Treatise on the Triune Nature of God.* Cambridge University Press 1899.

### Sofronios Jerusalemlainen

Bapt. = Tou en hagiois patros hemon Sophroniou archiepiskopou Hierosolymon logos eis to hagian baptisma. – *Analekta Hierosolymitikes Stachyologias* 5. St. Petersburg 1898 (Repr. Brussels 1963), 151–168.

WNP = Weihnachtspredigt des Sophronios. – *Rheinisches Museum für Philologie* 41 (1886), 505–516.

*Theodoros Abu Qurra*

Ba = Qusṭanṭīn al-Bāšā (toim.): Mayāmir Tāwudūrus Abī Qurra ‘usqf Ḥarrān. Maṭba‘at al-fawā‘id. Beirut 1904.

Di = Ignace Dick (toim.): Théodore Abuqurra, Traite de l’existence du Createur et de la vraie religion. Patrimoine arabe chrétien 3. Pontificio Istituto Orientale. Rome 1982.

IA = Maimar fi ‘ikram al-‘aiqnat. Théodore Abuqurra, Traité de Culte des Icones. Introduction et texte critique par I. Dick. Patrimoine Arabe Chretien 10. Liban/Roma 1986. – Suom. Ikonien kunnioittamisesta. Maahenki 2008.

JE = Nau, M. F. (toim.), Un colloque du patriarche Jean avec l’émir des Agaréens. – Journal Asiatique II 5 (1915), 225–247.

**Kirjallisuus***Awad, Najib George*

2015 *Orthodoxy in Arabic Terms. A Study of Theodore Abu Qurrah’s Theology in Its Islamic Context. Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation.* De Gruyter. Boston.

*Bridger, J. Scott*

2015 *Christian Exegesis of the Qur’an. A Critical Analysis of the Apologetic Use of the Qur’an in Select Medieval and Contemporary Arabic Texts.* American Society of Missiology Monograph 23.

*Daley, Brian E.*

2018 *God Visible. Patristic Christology Reconsidered. Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology.* Oxford University Press.

*Ebied, R. Y.*

1983 *The Syriac Influence on the Arabic Language and Literature. – III Symposium Syriacum (1980). Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures.* Orientalia Christiana Analecta 221. Roma. 247–251.

*Frank, Richard M.*

1959 *The Jeremias of Pethion ibn Ayyūb al-Sahhār. – The Catholic Biblical Quarterly* 12, 136–170.

*Griffith, Sydney H.*

1979 *Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abu Qurrah. – Le Muséon* 92, 29–35.

1985 *The Gospel in Arabic. An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century. – Oriens Christianus* 69, 126–167.

- 1999 The Qur'ān in Arab Christian texts. The development of an apologetical argument: Abū Qurrah in the Maḡlis of al-Ma'mūn. – *Parole de l'Orient* 24, 203–233.
- 2008 *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton University Press.
- 2013 *The Bible in Arabic. The Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam*. Princeton University Press.
- 2015 *The Qur'ān's 'Nazarenes' and Other Late Antique Christians. Arabic-Speaking 'Gospel People' in Qur'ānic Perspective*. – *Christsein in der islamischen Welt. Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*. Ed. by Sidney Griffith & Sven Grebenstein. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

*Lamoreux, John C.*

- 2005 *Theodore Abū Qurrah. Library of the Christian East 1*. Brigham Young University Press. Provo.

*Leemhuis, F., A. F. Klijn & G. J. H. van Gelder*

- 1986 *The Arabic text of the Apocalypse of Baruch: Edited and Translated with a Parallel Translation of the Syriac Text*. Brill. Leiden.

*Mannspurger, Dietrich*

- 1969 *Physis Bei Platon*. Walter de Gruyter (Reprint 2013).

*Pihkala, Juha*

- 1997 *Yksi kahdessa. Kristus-uskon historia varhaisen kristikunnan aikana. Yliopistopaino*. Helsinki.

*Rissanen, Seppo*

- 1993 *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*. Åbo Akademi University Press.

*Shahid, Irfan*

- 1971 *The Martyrs of Najrān. New Documents. Subsidia Hagiographica 49. Société des Bollandistes*. Bruxelles.

*Swanson, Mark N.*

- 1993 *Some considerations for the dating of Fī tatlīt allāh al-wāḥid (Sin. ar. 154) and al-gāmi' wuḡūḥ al-īmān (London, British Library or. 4950)*. – *Parole de l'Orient* 18, 115–141.
- 1998 *Beyond Proof-texting. Approaches to the Qur'ān in Some Early Arabic Christian Apologies*. – *The Muslim World Vol. LXXXVIII, No 3–4*, 297–319.

*Trimingham, J. Spencer*

1979 *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*. Librairie du Liban (reprint 1990).

*Wallace-Hadrill, David*

1968 *The Greek Patristic View of Nature*. Manchester University Press.

## Summary

In the eighth century, the Orthodox Church had to react to the challenge of Islam and emerging Arabic culture. The most central transformation was the adoption of Arabic as a theological and liturgical language. Most of the early Arabic Christian literature is apologetic in character and has been studied from the perspective of Christian-Muslim encounter in the eighth century.

This article outlines the character of the linguistic processes involved in creating a new Orthodox medium of expression: how was the most important vocabulary of the Orthodox Church translated from Greek into Arabic? A return to Semitic forms of expression brought Christianity closer to its origins in many ways, and a large number of terms gained from the Islamic associations the kinds of nuances and certain exactness that may be considered as a positive impact on Christian theology. Yet in other instances, the association of Christian theological terminology with Islamic terminology caused various kinds of “semantic identity crises” for Orthodox theological understanding.