

Serafim Seppälä

Islam idän kirkkojen kanonisessa kirjallisuudessa



Ortodoksisen kirkon elämään ja historiaan eniten vaikuttanut ulkopuolinen tekijä on selkeästi islam. Vanhat patriarkaattit Aleksandria, Antiokia ja Jerusalemi joutuivat islamilaisen hallinnon alaisuuteen jo vuosina 637–641 ja Konstantinopoli 1453, mutta monet Konstantinopolin patriarkaatin alueista Vähässä-Aasiassa ja Kaakkois-Euroopassa olivat kokeneet vallanvaihdon jo vuosisatoja aiemmin. Kussakin tapauksessa kirkon ja kristittyjen asema muuttui perusteellisesti vallanvaihdon jälkeen. Islamilainen järjestelmä muutti kristittyjen aseman juridisessa ja yhteiskunnallisessa mielessä, mikä hitaasti mutta varmasti johti joukkokääntymisiin ja kristittyjen määrän vähenemiseen; tästä taas seurasi kirkon ulkonaisten resurssien niukkeneminen sekä oppineisuuden määrän ja laadun kääntyminen laskuun.¹ Keskeisin tekijä tässä prosessissa oli islamilaisen lain mukainen ei-muslimien lisävero (*džizja*), joka lähteiden perusteella oli tärkein peruste uskonnon vaihtamiseen.²

Arkielämä muslimien kanssa sujui yleensä rauhanomaisesti, mutta oikeusjärjestelmän, avioliittolainsäädännön, uskonnonvapauden sekä taloudellisten oikeuksien ja velvollisuuksien suhteen kristityt joutuivat muslimien heikompaan asemaan.³ Kristittyjen asema islamilaisen lain edessä oli juridisesti vähempiarvoinen, mutta tämä koski vain julkisia asioita sekä kristittyjen ja muslimien välisiä oikeusprosesseja. Yhteisönsä sisäisissä oikeusasioissa kristityillä oli laaja itsehallinnon mahdollisuus. Islamilaisessa järjestelmässä piispoista ja patriarkoista tuli kristittyjen yhteisön johtohahmoja myös yhteis-

¹ Ensi vaiheessa kristityt oppineet toki olivat avainasemassa arabialaisen sivistyksen luomisessa, mutta pitkällä tähtäimellä vaikutus oli ilmeinen.

² Tästä erityisen värikkäästi ja seikkaperäisesti kirjoitti Pohjois-Mesopotamian (nykyisen Kaakkois-Turkin alueella) vaikuttanut ortodoksipiispa Theodoros Abu Qurra. Kyseiset kirjoitukset on suomennettu nimellä Theodoros Abu Qurra: *Kirjoituksia islamista ja kristinuskosta* (Studia Patristica Fennica 10, Suomen patristinen seura 2020).

³ Islamilaisen lain ei-muslimien asemaa koskevan osan (*dhimma*) muodostumisen ja kehittymisen tarkastelua teoksessa Levy-Rubin 2011. Islamilaisen lain linjaukset löytyvät tiivistä koottuna artikkelista Cahen 1965a, Cahen 1965b ja Heffening 1993.

kunnallisessa mielessä, koska maallista poliittista johtoa ei enää ollut.

Tässä artikkelissa tarkastellaan sitä, miten islam uskontona ja yhteiskuntajärjestelmänä sekä muslimit toimijoina ja kristittyjen yhteiskunnallisena kontekstina näkyvät itäisen kristikunnan kanonisessa kirjallisuudessa. Termiä ”kanoninen kirjallisuus” käytetään väljässä mielessä tarkoittamaan paikallisten kirkolliskokousten ja yksittäisten patriarkkojen tai piispojen antamia kanonislouhteisia ohjeita ja säädöksiä. Ekumeeniset synodit rajautuvat keskustelun ulkopuolelle, koska niistä viisi pidettiin ennen islamin syntyä ja kaksi viimeistä eivät suoranaisesti islamia kommentoineet – mikä on tietysti itsessään merkillepantavaa. Ajallisesti rajaudutaan islamin viiteen ensimmäiseen vuosisataan eli 600-luvulta 1100-luvulle.⁴ Selkeyden vuoksi kukin kirkollis-kielellinen traditio käsitellään omana kokonaisuutenaan.

Historiallinen asetelma on kaiken kaikkiaan sellainen, että idän kirkkojen kanonisen kirjallisuuden voisi olettaa sisältävän runsaasti islamiin ja muslimien kanssa elämiseen liittyviä säädöksiä. Erityisesti (kreikkalais-)ortodoksisen kirkon kanoneissa esiintyy kuitenkin äärimmäisen vähän islamiin liittyviä seikkoja. Tätä ei voi täysin selittää edes millään kanonisen kirjallisuuden luonteeseen liittyvällä piirteellä, sillä kyseessä on kreikkalainen erikoisuus: saman aikakauden syyrialaisen, armenialaisen ja jopa latinalaisen kirkon kanonisessa kirjallisuudessa islamia tai muslimeita käsitellään huomattavasti enemmän. Asetelma kertoo ehkä jotain ortodoksisen kirkon (johdottomien) sisäänpäin kääntyneestä ja äärimmäisen konservatiivisesta luonteesta: kirkko pyrki enemmänkin säilyttämään menneen loiston rippeitä ja vetäytymään kontemplatiiviseen hengellisyyteen kuin suuntautumaan ulospäin ja kohtaamaan uusia haasteita. Kanonien luonne alkoi painottua siten, että niistä tuli enemmänkin säilytettävää ja ylläpidettävää perintöä kuin ajan-kohtaisten kysymysten työstämistä. Toisaalta näiden kahden raja on pitkälti katsojan silmissä.

Vaikka kreikankielisen ortodoksisen kirkon kanonisia lähteitä on niukalti, käsittelen niitä suhteellisen tarkasti ja painokkaasti, koska ne edustavat sitä kanonista traditiota, johon Suomenkin ortodoksinen kirkko on sitoutunut. Tässä suhteessa erityistapauksen muodostaa latinankielisen lännen kirkon kanoninen materiaali 600–900-luvuilta, joka periaatteellisessa mielessä on osa ortodoksisenkin kirkon perintöä, vaikka harva kanonisti idän kirkossa

⁴ Islamin ja kristinuskon suhteita säätelevät periaatteet ja käytännöt näyttävät muotoutuneen ja vakiintuneen hyvin varhaisessa vaiheessa, vaikka yksityiskohtia hiottiin vuosisatojen ajan.

on sitä noteerannutkaan, liittyhän se käytännössä enemmänkin paavin valan kasvuun ja kirkkojen erilleen kasvamiseen kuin ortodoksiseen traditioon. Luon tähänkin materiaaliin lyhyen katsauksen.

Paljon relevanttia materiaalia on peräisin orientaalisista kirkoista (Armenia, syyrialaisortodoksit, itäsyrialaiset). Nämä lähteet eivät ole missään mielessä sitovia tai auktoritatiivisia Bysantin tai Suomen ortodoksisen kirkon kannalta, mutta tarkastelen myös syyrian- ja armeniankielistä kanonista kirjallisuutta, sillä se on historiallisesti poikkeuksellisen kiintoisaa. Erityisesti syyrialainen materiaali on osin hyvin varhaista ja peräisin islamilaisen valta-
piirin ydinalueilta. Lisäksi se avaa perspektiiviä tematiikan hahmottamiseen myös Bysantin ortodoksisen kirkon osalta.

Kanonisen genren erikoisuuksiin kuuluu, että sen rajat ja luonteen ratkaisee reseptio. Joskus ekumeeniseksi synodiksi tarkoitettu kokous on jäänyt tulevien sukupolvien silmissä vaille statusta ja käyttöarvoa. Joskus taas yksittäisen piispan antamilla ohjeilla on ollut valtaisa vaikutus ja niitä on luettu ja käytetty vuosisatoja kirkon normatiivisena kantana. Tässä artikkelissa tarkasteltavana oleva materiaali on varsin monentyyppistä ja sisältää niin ekumeeniseksi tarkoitettun suurellisen kokouksen pöytäkirjoja kuin yksittäisen piispan vastauksia kanonisiin kysymyksiin.

Islamista kanonisessa kirjallisuudessa on varsin niukalti tutkimusta.⁵ Kanonien pääintressien kannalta islam on marginaalinen teema eikä materiaali ole erityisen hedelmällistä. Kanonisen kirjallisuuden sisällöllisistä painotuksista johtuen islam ja muslimit nousevat esiin lähinnä aiheuttaessaan ongelmia kristilliselle järjestykselle tai klerikkojen kirkollisille rutineille. Toisaalta genrellä on huomattava painoarvo siksi, että kaikessa juridisuudessaan se edustaa normatiivista ajattelua ja on tyyllilajiltaan varsin tarkkuushaikuista: runollisia, symbolisia tai metaforisia ilmaisuja ei kanonisessa kielessä juuri käytetä ja hyperbolatkin ovat harvinaisia. Sillä vähällä, mitä sanotaan, on paljon painoarvoa.

⁵ Tärkeimmät ja ajantasaisimmat tutkimukset ovat Freidenreich 2009 ja 2010. Hän kuitenkin on jättänyt huomiotta muun muassa Bysantin tärkeimmän kanonistin Theodoros Balsamonin.

Trullon synodi

Arvovaltaisin ortodoksinen kokous, jossa on käsitelty islamiin liittyviä seikkoja, on Trullon synodi (692). Kokouksen status on ”lähes ekumeeninen”, sillä se on eräänlainen Konstantinopolin vuoden 680–681 ekumeenisen kirkolliskokouksen jälkiesisio. Kokouksessa tuomittiin monia läntisen kirkon käytäntöjä, mikä luonnollisesti herätti Roomassa epäluottamusta, eikä kokous saanut ekumeenista eli yleismaailmallista arvovaltaa. Konstantinopolin ekumeenisen synodin pöytäkirjat kertovat paljon kirkon tuolloisen itseymmärryksen luonteesta ja toiminnan painopisteistä: islam oli vallannut suurimman osan kirkon ydinalueista pysyvästi, mutta kokouksessa keskityttiin jatkamaan 200–400-lukujen antiokialaisten ja aleksandrialaisten opettajien tuomitsemisia entistä pedanttimmin. Justinianos II:n motiivit kokouksen koollekutsumiseen ja asialistan muovaamiseen saattoivat olla teologisia, mutta laaja-alaisina tai syvällisinä hänen näkemyksiään ei voi pitää – edes teologisen diskurssin sisäpuolella.

Trullon kokouksen aikaan Lähi-itä oli ollut muslimien hallussa jo yli puoli vuosisataa, ja kokouksessa reagoitiin islamilaisiin valloituksiin useammassa yhteydessä, mutta kiinnostus kohdistui ainoastaan piispoihin ja heidän kokouksiensa järjestämiseen islamilaisen vallan alla. Muslimeista käytetään termejä ”barbaarit” (βάρβαροι) ja ”jumalattomat”, kirjaimellisesti ”laittomat” (ἄνομοι), termi jolla viitataan karkeamielisyyteen, sivistymättömyyteen ja moraaliseen piittaamattomuuteen.⁶ Tässä vaiheessa ei osattu ajatella, että heillä olisi vakavasti otettava oma uskontonsa. Asialistalla oli kirkon järjestyksen palauttaminen kaoottisten tilanteiden jälkeen. Klerikkoja, jotka olivat jättäneet kirkkonsa ja paenneet valloitusten alta, vaadittiin palaamaan takaisin seurakuntiinsa tilanteen rauhoituttua.⁷ Piispoja vaadittiin kokoontumaan vuosittain alueittain, joskin samalla tunnustettiin, että barbaarien valloitusten takia tämä oli maksimi.⁸ Yksittäistapauksena käsiteltiin Kyproksen piispa Johanneksen toimintaa: esipaimen oli paennut kaittaviensa kanssa barbaarien hyökkäyksien alta kristittyjen alueelle. Toiminta sai kehuja: hänen johdollaan kristittyjen todettiin ”vapautuneen kansojen orjuudesta” (τὸ τῆς ἐθνικῆς ἐλευθερωθῆναι δουλείας).⁹ Kehut lienevät eräänlainen myönnytys kyseisel-

⁶ Trullo § 18, 37.

⁷ Trullo § 18.

⁸ Trullo § 18.

⁹ Trullo § 39.

le piispalle, koska ei ole ajateltavissa, että hänen toimintamallistaan olisi ollut yleiseksi periaatteeksi.

Lisäksi jotkut Trullon synodin aiheet todennäköisesti liittyvät islamiin epäsuorasti. Yksi niistä kristittyjen käytännöistä, joihin muslimit alkoivat suunnata kritiikkiä jo varhain, oli ristin kunnioittaminen. 700-luvulta alkaen on paljon syyrian- ja arabiankielistä kirjallisuutta, jossa kristityt selittävät ja puolustavat ristin kunnioittamista muslimien syytöksiä vastaan.¹⁰ Niinpä ei liene sattumaa, että teema nousi esiin Trullon synodissa, jossa todettiin, ettei ristiä saa polkea jalkoihinsa. Tästä syystä lattiaan tai maahan ei voi tehdä riskoristelua.¹¹

Trullon synodin kanonit samoin kuin niiden kanoniset kommentaarit itse asiassa osoittavat, että ”kanoninen suhtautuminen islamiin” tarkoittaa käytännössä lähinnä asennetta, jossa islamin ja islamilaisen vallan olemassaoloon kiinnitetään mahdollisimman vähän huomiota – kirkollista elämää pyritään jatkamaan ikään kuin islamia ei olisi olemassakaan. Ainoastaan silloin, kun islamilainen valta tai valloitus aiheuttaa kirkollisen järjestyksen säriölemistä tai sortumista, se mainitaan eräänlaisena taustarakenteena kirkon omalle toiminnalle.

Mainittakoon, että 800-luvun tienoilla ortodoksinen kirkko otti käyttöön oman riitin islamista kristinuskoon palaamista tai kääntymistä varten. Otsikon perusteella on kyse nimenomaan palaamisesta eli ihmisistä, jotka ovat kääntyneet tai pakkokäännytetty islamiin; tällaisia oli kosolti sotavankien joukossa ja joskus myös takaisin valloitetuilla alueilla. Jotkut piirteet tekstissä sopisivat kuitenkin myös sellaisten käännynnäisten tapaukseen, jotka eivät ole ex-kristittyjä. Riittiin sisältyy anateema eli irti sanoutuminen islamista, Muhammadista, tämän vaimoista ja jälkeläisistä sekä varhaisista seuraajista, joita luetellaan melkoinen joukko. Edelleen irtisanoudutaan Koraanista, Mekasta ja kaikesta mitä Muhammad opetti Kristuksesta, rukoilemisesta, ihmisen luomisesta sekä paratiisista naisineen ja viineineen. Ja lopulta: ”ennen kaikkea sanoudun irti (ἀναθεματίζω, ”langetan anateeman”) Muhammadin

¹⁰ Muslimien näkökulmasta ristin kunnioittaminen oli jonkun muun kuin Jumalan palvomista eli varsin raskauttava erehdys. Varhaisimpia teeman perusteellisia käsittelyitä edustaa *Bet Hālēn munkin ja muslimin dialogi* (§46–50), jonka tapahtumat sijoittuvat 720-luvulle mutta tekstiedition julkaissut Taylor (2015, 227) ajoittaa kirjoituksen synnyn 780-luvulle tai pian sen jälkeen. Mainittakoon, että samaan kysymykseen joutui vastaamaan myös Jakob Edessalainen (Harvard Syr. 93, fol. 33b); Penn 2015, 167.

¹¹ Trullo § 73.

Jumalasta”.¹² Viimeksi mainittu lause aiheutti myös erimielisyyksiä, sillä joidenkin mielestä Jumalan asettaminen anateemaan osoitti huonoa makua!

Theodoros Balsamonin kanoniset linjaukset

Theodoros Balsamonia voi pitää keskibysanttilaisen ajan tärkeimpänä kano-nistina. Hänet tunnetaan erityisesti kanonien selityksistään, jotka jäivät osaksi klassista *Pedalion*-kokoelmaa. Theodoros Balsamon vihittiin vuonna 1193 Antiokian patriarkaksi, mutta hän pysytteli Konstantinopolissa johtaen hiip-pakuntaansa *in absentia*. Vuonna 1195 Theodoros sai Aleksandrian patriarka Markukselta 66 kanonista kysymystä, joihin hänen laatimiaan vastauksia seuraavassa tarkastellaan.

Ajan kirkollisesta ilmapiiristä ja tilanteesta kertoo jotain se, että Theo-doros itse pysytteli kaukana islamilaisen vallan alaisuudesta, mutta siel-lä eläville kristityille hän laati äärimmäisen tiukkoja ohjeita, joissa hän pyrki säilyttämään kaikki kanoniset linjaukset ja kiristämään niitä entises-tään. Yleisesti ottaen Theodoros ei pyrkinyt löytämään varhaisemmasta kano-nisesta perinteestä porsaanreikiä, joiden avulla voisi antaa ”ekonomisempia” vastauksia vedoten kirjaimen takaisiin periaatteisiin, vaan hän paremminkin pyrkii jatkamaan ja terävöittämään kanonien linjaa, olipa se kuinka tiukka ta-hansa. Hän esimerkiksi kielsi pappeja ja diakoneja toimimasta rahanvaihtajan tai vaatekauppiaan tapaisissa ammateissa ja suhtautui hyvin varauksellisesti myös lääkärin toimen harjoittamiseen.¹³ Siihen nähden on merkillepantavaa, että Theodoros ei pitänyt pappeuden esteenä sitä, että kirkkoon liittyneellä käännyännäisellä on puoliso tai lapsia, jotka eivät ole ortodokseja,¹⁴ vaan kuu-luvat muihin kirkkoihin.

Islamilainen konteksti nousee esiin kysymyksessä, voiko ”sarasee-nin” kanssa naimisiin mennyt (nainen) saada ehtoollista. Theodoros vetoaa Trullon synodin (§ 72) päätökseen, jonka perusteella ortodoksimies ei voi mennä naimisiin toisuskosen (ἀίθετος) naisen kanssa; mikäli avioliitto on

¹² Teksti: PG 140, col. 124–136. Kriittinen editio: Montet 1906, 145–163. Ks. Hoyland 1997, 517–518; Meyendorff 1964, 123–125. Sahas 1991, 57–69.

¹³ Viscuso § 27; PG 138, § 24.

¹⁴ Viscuso § 34; PG 138, § 31. Tämä koskee siis ainoastaan niitä, jotka olivat menneet naimisiin edellisessä kirkkokunnassaan. Käytännössä kyseessä olivat koptilaiseen kirkkoon kuuluvat perheenjäsenet; on sangen epätodennäköistä, että Theodoros olisi linjannut tällä tavoin protestanttisten kirkkokuntien tapaisen liikkeen osalta.

jo solmittu, se yksinkertaisesti ei ole pätevä. Toisin sanoen kirkon kannalta muslimin kanssa eläminen oli haureuden harjoittamista eikä sitä voinut pyhittää millään keinolla. Theodoros kiristää ja selkiyttää aiempien kanonien linjausta toteamalla, että ehtoollista ei pidä antaa, jollei henkilö luovu väärästä elämäntavastaan ja palaa ”kanonisten katumusrangaistusten oikaisemana” (κανονικοῖς ἐπιτιμίοις διορθωθῆ) kirkon yhteyteen.¹⁵ Voidaan panna merkille, että Theodoros ei mitenkään pyri erottelemaan muslimeita muista ei-kristityistä.

Toinen kysymys koski ortodoksia, jonka muslimit olivat ottaneet kiinni ja pakottaneet kääntymään islamiin. Mies oli ympärileikattu, mutta katui katkerasti tilaansa, kävi salaa tapaamassa ortodokseja ja halusi osallistua ehtoolliseen. Kysymys koski tarkkaan ottaen sitä, voiko hänelle antaa ehtoollista, mutta taustalla oli laajempi ongelma, joka koski salakristillisyyden mahdollisuutta: voiko ehtoollisyhteydessä olla sellainen, joka salaa uskonsa ja esiintyy muslimina? Toisin ilmaisten: voiko kristitty esiintyä ei-kristittynä? Theodoroksen vastauksessa on sekä selkeä että implisiittinen puoli. Selkeää on, että tällainen voi osallistua pyhästä ehtoollisesta, kun hän on ”puhdistautunut epäjumalanpalveluksen saastasta” ja läpikäynyt katumusajan.¹⁶ Mutta mitä tämä puhdistautuminen tarkoittaa? Theodoros viittaa Kristuksen sanoihin: ”Joka tunnustautuu minun omakseni ihmisten edessä, sen minäkin tunnustan omakseni Isäni edessä taivaissa.”¹⁷ Toisin sanoen Theodoros epäsuorasti vaati lopettamaan julkisen muslimiksi tunnustautumisen. Tämä oli kuitenkin ongelmallista siksi, että islamilaisessa yhteiskunnassa islamin hylkääminen oli kaikkien lakikoulukuntien mukaan kuolemanrangaistuksen vaativa teko. Theodoroksen vaatimus oli sinänsä looginen ja kristillisen perinteen mukainen, mutta sen eettistä tasoa kyseenalaistaa se, että hän *de facto* vaati Egyptissä asuvilta salakristityiltä marttyyrikuolemaa vaikka itse eli Konstantinopolissa islamilaisen yhteiskunnan ulkopuolella.

Kolmas kysymys koski ortodoksista miestä, joka on langennut haureuteen musliminaisen (tai juutalaisen) kanssa: täytyykö tällainen kastaa uudelleen vai riittääkö katumus? Theodoros vastaa tunnustamalla, että ”pyhien ja ylistettyjen apostolien kanoneita”¹⁸ olisi ehkä mahdollista tulkita niin, että

¹⁵ Viscuso § 36; PG 138, § 33.

¹⁶ Viscuso § 60; PG 138, § 58.

¹⁷ Matt. 10:32.

¹⁸ Balsamon viittaa *Apostolisten kanonien* pykälään 47: ”Jos piispa tai pappi kastaa uudelleen sellaisen, joka on saanut totuudenmukaisen kasteen, tai jättää kastamatta jumalattomien saastuttaman, hänet erotettakoon”.

mies pitäisi kastaa uudelleen, mutta näin ei kuitenkaan ole syytä tehdä. Mies ansaitsee tavallista ankaramman katumusrangaistuksen, koska on langennut sekä haureuteen että ”saatanalliseen yhteyteen” ei-uskovien kanssa, mutta kastaa häntä ei pidä.¹⁹

Syyriankielinen kanoninen kirjallisuus

Syyriankielinen kristikunta ulottui 600-luvulla Välimereltä Bukharaan ja Anatoliasta Qatariin. Kaikki nämä alueet – siis syyriankielinen kristillisuus kokonaisuudessaan lukuun ottamatta joitain hiippakuntia Keski-Aasiassa – jäivät islamilaisen vallan alle hyvin nopeasti. Muuttunut tilanne näkyikin syyriankielisessä kanonisessa materiaalissa jo hyvin varhaisessa vaiheessa paljon seikkaperäisemmin kuin kreikankielisessä.

Itäsyrialaisella (nykytermein assyrialaisella) kirkolla oli ennen islamia vahva läsnäolo Arabian niemimaan itärannikoilla, ja sieltä on peräisin myös varhaisin syyriankielisen kanonisen kirjallisuuden islamia perusteellisemmin käsittelevä keskustelu. Kanonit on laadittu katolikos Georgios I:n Bahrainissa vuonna 676 johtamassa kirkolliskokouksessa.²⁰ Niissä käsitellään avioliittoon ja kääntymyksiin sekä juridiikkaan laajemmin liittyviä seikkoja. Kanonissa 6 todetaan, että kristittyjen välisten juridisten prosessien täytyisi tapahtua kirkon sisällä. Tämä oli ollut ideaali apostolisista ajoista saakka,²¹ mutta islamilaisena aikana se tuli uudella tavalla ajankohtaiseksi, kun islamilainen laki jätti kristityille mahdollisuuden sisäiseen asioiden käsittelyyn; islamilaiseen oikeusistuimeen mentäessä oli lisäksi huomattava riski, että *molemmat* ei-muslimit häviäisivät tapauksen. Väorien todistajien käyttö kristittyjä vastaan oli näet islamilaisessa oikeudessa helppoa, koska ei-muslimien todistus ei ollut oikeudessa samanarvoinen kuin muslimien.²² Juutalaisilla puolestaan oli sofistikoitunut rabbien johtama tuomio- ja ratkaisuvallan käyttöperinne,²³

¹⁹ Viscuso § 49; PG 138, § 47.

²⁰ Editio: Chabot 1902, 215–226.

²¹ 1. Kor. 6:1–7. Kanoni näyttäisi osoittavan myös sen, että islamilainen oikeusjärjestelmä – varmastikin hioutumattomana – oli olemassa jo 670-luvulla, mitä radikaaleimmat islam-tutkijat ovat epäilleet.

²² Kanonisista lähteistä tähän viittasi Mekhitar Goš (Thomson 2000, 100).

²³ Rabbien oikeusistuimen (*bet din*) repertuaariin kuuluivat erityisesti uskonnolliset *kosher*-asiat mutta myös avioliitto-, avioero- ja perintötapaukset monine taloudellisine kysymyksineen. Rabbit myös sovittelivat erilaisia rikosasioita.

mutta kristityillä ei ollut vastaavaa kaikenkattavaa uskonnollista lakia. Itä-syyrialainen kanoni kehottaa asettamaan oikeusprosessien johtajiksi henki-
löitä, jotka piispa nimittää ja yhteisö hyväksyy, jotta kristittyjen ei tarvitsisi
mennä ”pakanoiden tai uskottomien” tuomittavaksi.²⁴

Kanoni 14 taas kieltää kristittyjä naisia ”sekoittumasta” (*ethallat*) pa-
kanoiden (*hanpē*) kanssa, jotka eivät tunne ”jumalanpelkoa”. Jälkimmäinen
termi syyriassa toimii ”uskonnon”²⁵ vastineena. Termi *hanpē* viittaa lähtökoh-
taisesti kaikkiin niihin, jotka eivät ole kristittyjä eivätkä juutalaisia; aiemmin
nämä olivat polyteistejä, mutta kun muslimit luettiin samaan kategoriaan ja
polyteistit vähitellen katosivat, sanasta tuli käytännössä muslimien nimitys.
Kiellolle esitetään yksi perustelu, jota voi pitää osin yllättävänä: muslimi-
ta naidessaan naiset tottuvat kristinuskolle vieraisiin tapoihin ja heille tulee
”heikko tahto”.²⁶ Ilmaisu voisi viitata siihen, että tuohon aikaan kyse oli vau-
raiden muslimien ottamista vaimoista, jotka tottuivat ylellisempään elämään
kuin mitä kristinusko piti hyvänä. Moderneista tutkijoista Freidenreich on
ymmärtänyt koko kohdan koskevan ”seksuaalista yhdyntää”,²⁷ mikä on il-
meinen anakronismi, sillä kyseessä on selvästi avioliittoa koskeva keskustelu.
(Avioliiton ulkopuoliset ja esiaviolliset suhteet olivat kauhistus kummassa-
kin uskonnossa ja melkoinen tabu Lähi-idässä.) Voidaan panna merkilli, että
toisensuuntaista ongelmaa ei ollut, koska muslimit ottivat kristittyjä vaimoja
mutta kristityt eivät voineet ottaa muslimivaimoa – tästä yksikään islami-
lainen lakikoulukunta ei tehnyt poikkeuksia. Kirkollisesti huomionarvoista
on, että rangaistuksesta ei puhuta mitään: muslimin naivan teko ikään kuin
on rangaistus itsessään, sillä se vieraannuttaa kirkosta, eikä kirkolla ole käy-
tössään suurempaa rangaistusta kuin yhteydestään etäännyttäminen. Mus-
limin kanssa avioituvan todetaan olevan ”kaukana kirkosta ja kristillisestä
kunniasta”.²⁸

Vastaavia ongelmia ja samantapaisia linjauksia löytyy myös saman ai-
kakauden länsisyyrialaisista lähteistä. Antiokian patriarkkana kolme ja puoli
vuotta palvellut Athanasios Baldaya (683–687) tunnetaan lähinnä kreikkalai-

²⁴ Chabot 1902, 219–220; Penn 2015, 74.

²⁵ Sanavalintaan voisi ajatella kätkeytyvän sen ajatuksen, että uskonnon ydin ei ole
totena pitäminen vaan tietynlaatuinen (pyhyudentuntainen) asennoituminen Jumalaan.

²⁶ Chabot 1902, 224; Penn 2015, 75.

²⁷ Freidenreich 2009, 92–93.

²⁸ Kanoni 14. Käännös: Penn 2015, 75.

sen kirjallisuuden kääntäjänä.²⁹ Häneltä on säilynyt kanonislouenteinen kirje (683) peräti yhdeksänä käsikirjoituksena, joista kaksi vanhinta 700-luvulta,³⁰ mikä kertoo kirjeen vaikutuksesta ja auktoriteetista. Toisin sanoen hänen kirjeitse antamansa ohjeet *de facto* muuttuivat syyrialaisortodoksisessa kirkossa kanoniseksi kirjallisuudeksi. Athanasios linjaa, että kristittyjen ei tule syödä ”muslimien (*mhaggrāyē*) uhreja”. Näkemys perustuu Apostolien tekojen linjaukseen,³¹ mikä näyttäisi merkitsevän, että patriarkka näki islamilaisen teurastuksen tai heidän uskonnolliset juhlansa olevan rinnastettavissa pakanallisiin uhrimenoihin ja islamilaisen jumalan polyteistien jumaliin.

Meidän alhaisuutemme kuuluville on tullut, että jotkut tolkuttomat kristityt, nimittäin vatsaa palvelevat ahnehtijat, ajattelemattomasti ja mielettömästi aterioilla sekaantuvat pakanoiden (*hanpē*) kanssa. Eräät surkuteltavat naiset taas tavalla tai toisella laittomasti ja sopimattomasti naivat pakanallisia miehiä. Joskus kaikki he syövät heidän uhreistaan vailla harkintaa.³²

Jotkut tutkijat³³ ovat esittäneet, että tässä puhuttaisiin *polyteistisistä* pakanoista, mutta väite on epätodennäköinen kahdestakin syystä. Ensinnäkin kirjeen kontekstin kokonaisuus viittaa mitä ilmeisimmin muslimeihin, ja toiseksi ei ole mitään syytä olettaa, että polyteistiset juhlat ja avioliitot polyteistien kanssa olisivat yhtäkkiä muuttuneet ongelmaksi kristityille 600-luvun lopulla Syyriassa, joka oli varsin kristillistä aluetta. Tulokinnassa lienee kyse akateemisen tutkimuksessa esiintyvistä tendenssistä pyrkiä vähättelemään kristittyjen ja muslimien välisiä jännitteitä. Oikea kysymys olisi paremminkin se, miksi muslimien kanssa juhliminen muodostui kirkolle vakavammaksi ongelmaksi kuin vastaava yhteydenpito polyteistien kanssa oli ollut, ja vastaus on ilmeinen. Yhteiset juhlat saattoivat johtaa avioliittoihin muslimien kanssa ja tie oli yksisuuntainen, sillä islamista ei voinut palata kristinuskoon ja lapsista tuli muslimeita. 600-luvun lopulla joukkokääntymisiä ei vielä ollut, mutta vaikka kristinuskosta luopumiset olivat lähinnä yksittäistapauksia, määrä oli silti ennennäkemätön. Yleensä historian historiassa kristinuskosta pois kääntyminen oli

²⁹ Athanasios käänsi syyriaksi Porfyrioksen Aristoteles-kommentaarin *Eisagōgē*, Pseudo-Dionysioksen korpuksen, Gregorios Teologin homilioita sekä Severos Antiokialaisen kirjeitä.

³⁰ Tekstistä on kaksi editiota: Nau 1909 ja Ebied 2013.

³¹ Ap. t. 15:20, 15:29, 21:25.

³² Athanasiosin kirje (128–129); käännös teoksessa Penn 2015, 83.

³³ Penn 2015, 80.

ollut äärimmäisen harvinaista, vainojen jälkeen käytännössä olematonta.

Asetelmaa selventää saman kirjeen toinen akuutti kysymys: voiko muslimin vaimoksi vapaaehtoisesti mennyt kristitty nainen saada ehtoollista? Samaan kysymykseen joutui vastaamaan muutamia vuosia myöhemmin myös piispa Jaakob Edessalainen (k. 708), jonka kirjeet ovat vastauksia hänelle esitettyihin kysymyksiin, mutta niistä tuli käytännössä syyrialaisortodoksisen kirkon kanonista kirjallisuutta.³⁴ (Jaakobilta kysyttiin sitäkin, miten kanonien mukaan pitäisi suhtautua muslimimieheen, joka uhkaa tappaa papin, jolle tämä anna ehtoollista hänen kristitylle vaimolleen!) Peruskysymykseen molemmat vastasivat myöntävästi. Jaakob jopa huomautti, että ehtoollisen antaminen olisi oikein, vaikka se olisi kiellettyäkin(!), mutta mitään kieltoa tai periaatetta asiassa ei edes rikottu.³⁵ Muotoilu osoittaa, että Jaakob ei välttämättä pitänyt kanoneita absoluuttisina hyvän ja oikean kriteereinä. Oli tietysti parempi että nainen pysyi kristittynä, mutta jo kysymyksen esittämisen taustalla ollut epätietoisuus kertoo, kuinka jyrkkä rajalinja uskontojen ja yhteisöjen välillä oli. Islamista mahdollisesti palaavia ei kuitenkaan tullut kastaa uudelleen, niin kuin ei muistakaan uskonnoista palaavia.

Seka-avioliitto oli vakava ongelma ennen kaikkea siksi, että se ratkaisi tulevien sukupolvien kohtalon. Lasten uskonto oli oleellinen kysymys myös islamin tulevaisuuden kannalta, ja jyrkkä lainsäädäntö oli keskeinen keino muuttaa Lähi-itää vähitellen kohti muslimienemmistöisyyttä. Patriarkka Athanasios kehotti tekemään kaiken mahdollisen, jotta seka-avioliittojen lapsia kastettaisiin kristityiksi, mutta historia osoitti toiveen turhaksi. 600-luvun lopulla tällainen toive oli vielä mahdollista esittää; se ei kerro siitä, että näin olisi tapahtunut, vaan ainoastaan siitä, ettei patriarkka voinut uskoa, ettei näin enää koskaan tapahtuisi.

Yhteisöjen välisestä jyrkästä juovasta kertoo myös kysymys siitä, mitä tehdä sellaiselle, joka on ”kääntynyt muslimiksi ja pakanaksi” (*haggar w-ahnef*)³⁶ mutta elämänsä lopulla haluaakin ehtoollista. Islamilaisen lain mukaan muslimi ei voinut palata kristinuskoon, mutta myös monet kristityt vastustivat luopion oikeutta paluuseen – tässä suhteessa tilanne oli siis saman-

³⁴ Kirjeiden käsikirjoitustraditio on monimutkainen, sillä ne esiintyvät erilaisina kokoelmina. Lisätietoa Jakob Edessalaisen kanonisesta ajattelusta: Teule 2008, 83–100 ja Jenner 2008, 101–111.

³⁵ Jakob Edessalaisen kirje Addaille (§ 75). Alkuteksti: *Harvard Syr.* 93, fols. 26b–27a (vrt. Mingana 8 & Cambridge 2023). Käännös: Penn 2015, 164–165.

³⁶ Vööbus (1975) käänsi ilmaisun ”Muslim or pagan” mutta kirjaimellinenkin käännös toimii hyvin, koska muslimit ja pakanat muodostivat yhden kategorian.

kaltainen kuin alkukirkon aikana (Karthago). Patriarkka Jaakobin vastaus on paljonpuhuva: tapaus kuuluu piispan ratkaistavaksi, mutta jos piispaa ei ole lähimailla, pappi voi antaa ehtoollisen ja hoitaa hänen hautaamisensa.³⁷ Hautaamisen mainitseminen osoittaa, että ehtoollisen saattoi antaa, mikäli ihminen tosiaan halusi palata kristityksi ja toimia sen mukaisesti loppuun saakka. Jos taas henkilö ei ollut kuolemaisillaan, kirkkoon palaamista varten oli olemassa perinteiset ohjeet pitkin katumusaikoinen, joiden pituudet piispa päättäisi.³⁸ Oliko näillä ohjeilla käyttöä, siitä ei ole tietoa säilynyt. Islamilaisen lain mukaan luopiolla ei ole oikeutta saada islamilaista hautausta,³⁹ joten tässä kohdin uskontojen intressit kävivät yksiin.

Jakob Edessalainen antaa kanonisissa kirjeissään vastauksia mitä erilaisimpiin ja erikoisimpiin kysymyksiin, joita 600-luvun viimeisinä vuosina oli noussut. Jos muslimit olivat häpäisseet kirkon alttaripöydän syömällä sen päällä islamilaisittain teurastettua lihaa, mitä pöydälle tulisi tehdä? Jakobin mukaan pöytää ei voi enää pyhittää uudelleen käytettäväksi, vaan se on pestävä ja haudattava maahan, mutta mikäli se on suurikokoinen (ja kallis), sitä voidaan käyttää jossain muussa tarkoituksessa. Jakob ei pitänyt sopivana edes sitä, että luostarinjohtaja söisi islamilaisen johtajan (*amīr*) kanssa, mutta tämä asia ei ollut sen arvoinen, että siitä olisi kannattanut tehdä konfliktin aihe kieltämällä ateriyhteys. Pappien toimimisen muslimilasten opettajina hän sen sijaan salli käytännöllisellä ja loogisella perusteella: siitä ei ollut mitään haittaa mutta siitä saattoi olla jotain hyötyä.⁴⁰ Samoin hän salli muslimien parantamisen voitelemalla heidät pyhitetystä vedestä ja marttyyrin haudalta otetun maan sekoituksella⁴¹ – menetelmä, jota Lähi-idän kristityt yleisesti käyttivät.

Athanasios ja Jakob Edessalainen ovat kiintoisia lähteitä, koska he kirjoittivat varhaisislamilaishaudella, vain viitisenkymmentä vuotta valloistusten jälkeen, aikana jolloin islamilainen kirjallisuuskaan (Koraania lukuun ottamatta) ei ollut vielä syntynyt. Myöhempien vuosisatojen lähteissä syyrialaisien kirkkojen kanoniset linjaukset vakiintuvat. Yksi keskeinen päämäärä on kirkon mysteerien eli sakramenttien suojeleminen – siis ihmisten suojele-

³⁷ Jakob Edessalaisen kirje Addaille (§ 116). Alkuteksti: Vööbus 1975, 261. Käännös: Penn 2015, 167.

³⁸ Jakob Edessalaisen kirje Addaille (§ 116). Alkuteksti: Vööbus 1975, 261. Käännös: Penn 2015, 167.

³⁹ Yksityiskohtia: Heffening 1993, 636.

⁴⁰ Käännökset näistä ohjeista: Penn 2015, 162–164.

⁴¹ Syyrialainen alkuteksti on käsikirjoitus Harvard Syr. 93, fol. 40a. Käännös: Penn 2015, 167–168.

minen sakramenttien pilkkaamiselta. Ei-kristitty eli käytännössä muslimi ei saa tulla kirkkoon edes lastenhoitajan ominaisuudessa, ettei hän vain pilkkaisi eukaristiaa, mikä saattaisi tapahtua ilman pahaä tarkoituskin, mikäli ei ymmärrä asian vakavuutta ja pyhyttä. Näin linjasi jo Jakob Edessalainen, ja myöhemmät lähteet jatkoivat samoilla linjoilla.⁴² Vastaava linjaus koskee alttaria ja liturgisia astioita. Eukaristian toimittamisessa ei voi käyttää ei-kristittyjen astioita eikä varsinkaan sellaisia, jotka on koristeltu ”islamilaisten uskon” (*tāwditā hāgārāytā*) tunnustuksella.⁴³

Islamilaisessa yhteiskunnassa kristityt saivat ratkaista sisäiset oikeusasiansa itsenäisesti, mutta jo pelkkä tietoisuus korkeamman instanssin olemassaolosta vaikutti kristittyjen välisiin prosesseihin oleellisesti: miksipä hävinnyt osapuoli *ei* vetoaisi islamilaiseen tuomioistuimeen? Oletettavasti tämä mahdollisuus lisäsi painetta tasapäistää ratkaisuja ja maltillistaa hävinneen osapuolten tappioita kautta linjan. Oikeusprosessien aikana puolestaan oli kiusaus pyrkiä vaikuttamaan asioihin ylhäältä päin. Syyrialaisortodoksinen metropoliitta Johannes Mardalainen (k. 1164) joutuikin erikseen kieltämään kristittyjä pyytämästä toisuskoisia hallitsijoita painostamaan piispoja ja näin vaikuttamaan heidän päätöksiinsä. Samalla hän vahvisti, etteivät kristityt saa puhua pahaä toisuskoisista (lue: islamilaisista) hallitsijoista tai kapinoida heitä vastaan.⁴⁴ Tämä ei ollut ainoastaan reaalipoliittinen ohje, sillä kanonisten linjausten perustarkoitushan oli määritellä kristinuskon mukaisia toimintatapoja ja soveltaa ideaaleja käytäntöön.

Armenian kirkon kanoninen traditio

Vastaavat teemat nousevat esiin myös syyrialaisortodoksien sisarkirkon, Armenian apostolisen kirkon kanonisessa kirjallisuudessa. Tärkeimmät lähteet ovat Partawin kirkolliskokous (768) ja Mekhitar Gošin lakikirja 1100-luvun lopulta. Partaw sijaitsee Artsakhin eli Vuoristo-Karabahin itäreunalla mutta nykykartalla Azerbaidžanin puolella, jossa kaupungin nimi on muuttunut muotoon Barda.

⁴² Syyr. teksti Vööbus 1975, 237. Käännös: Penn 2015, 169. ‘Abdisho’: *Nomocanon* (5:13) teoksessa Perczel 2009, 198–199.

⁴³ Tieto on patriarkka Barhebraeuksen (k. 1286) kanonisesta teoksesta *Nomocanon* (§ 1.5–6): Bedjan 1898, 11–14.

⁴⁴ Johannes Mardalaisen kanoni (§ 32) teoksessa Vööbus 1975 (*Synodicon* 2:1–2), 250 (ed.), 263 (käännös). Johannes myös tuomitsi kristityt, jotka puhuvat pahaä, vastustavat tai nousevat vastarintaan maallisia johtajia vastaan.

Armenialaisissa lähteissä muslimeihin viitataan hyvin samanlaisilla termeillä kuin kreikkalaisissa ja syyrialaisissa lähteissä. Varsinaista ”muslimi”-termiä ei käytetä; sen sijaan heistä puhutaan ”hagarilaisina”, ”saraseeneinä”, ”ei-uskovina” tai ”pakanoina”. Armenialainen erikoisuus on vierasmaalaista ja muukalaista tarkoittava *ailazgi* (”erikansainen”), jota Mekhitar Goš ja muut armenialaiset lähteet käyttävät usein muslimeihin viitattaessaan. Tarkin termi oli ”muhammettilainen” (*mahmetakank’*), mutta sitä käytettiin varsin harvoin.⁴⁵

Partawin kirkolliskokouksessa käsiteltiin sellaisen kristityn tapausta, joka oli jäänyt toisuskoisten vangiksi ja joutunut vahingossa tai olosuhteiden pakosta syömään lihaa, joka on ”epäpuhdasta”. Tämä lähes varmasti viittaa islamilaisittain teurastettuun *halal*-lihaan. Vastaus on sinänsä armontäyteinen mutta osoittaa, miten vakavaksi rikkomus nähtiin: kun kyseinen henkilö on palannut kotiin ja harjoittanut katumusta sydämestään ja kyyneliä vuodattaen vuoden ajan rukoillen ja paastoten kirkkosalin ulkopuolella – siis osallistunut jumalanpalveluksiin narteksissa – hän voi palata ehtoollisyhteyteen.⁴⁶ Jos jo pelkkä islamilaisittain teurastetun lihan syöminen johti näin vakaviin linjaksiin, ei ole yllättävää, että Partawin kirkolliskokous tuomitsi avioliitot ja muut suhteet ei-kristittyjen (lue: muslimien) kanssa jyrkästi.⁴⁷

Noin neljä vuosisataa myöhempi Mekhitar Goš on armenialaisen kirjallisuuden suuria nimiä. Hänet muistetaan erityisesti Gošin luostarin⁴⁸ isähahmona sekä monipuolisena kirjoittajana, jonka repertuaari ulottui eläintarinoista juridiikkaan. Mekhitar Gošin lakikirja *Datastanagirk* on poikkeuksellisen laaja ja monipuolinen siviililain koodeksi, joka käsittelee mitä erilaisimpia teemoja varsin spesifisti. Armenialaiset yhteisöt eri puolella maailmaa käyttivät sitä sisäisiin asioihinsa jopa moderneihin aikoihin saakka.

Mekhitarin lakikirjassa on ammennettu kosolti vaikutteita Toorasta eli Mooseksen laista, mikä kanonisessa kirjallisuudessa on poikkeuksellista. Hän esimerkiksi sovelsi tiettyjä Mooseksen lain viittauksia muukalaisiin eli ”ulko-maalaisiin” nimenomaan muslimeihin. Toorasta hän omaksui myös kiellon vahingoittaa toisuskoisten puutarhoja: muslimin(kin) puiden kaatamisesta ja istutusten leikkaamisesta olisi maksettava korvausta.⁴⁹

⁴⁵ Keskustelua: Freidenreich 2010, 48.

⁴⁶ Partaw § 22 teoksessa Mardirossian 1998–2000, 126.

⁴⁷ Partaw § 11 teoksessa Mardirossian 1998–2000, 124.

⁴⁸ Luostari sijaitsee nyky-Armenian pohjoisosissa ja on yhä suosittu vierailukohde.

⁴⁹ 5. Moos. 20:19. Thomson 2000, 30, 56.

Mekhitar asettuu monessa yhteydessä tietoisesti poikkiteloin islamilaisen lain kanssa pyrkien osoittamaan kristinuskon eettisen paremmuuden. Tämä koskee esimerkiksi asioiden vahvistamista valantekemisellä, mikä oli jo Kristuksen oman sanan perusteella kiellettyä, sekä perintökysymyksiä: islamilaisen lain puitteissa muslimien tyttäret eivät voineet saada perintöä yhtä tasa-arvoisesti kuin armenialaiset naiset. Kuriositeettina mainittakoon, että pyrkiessään nousemaan islamilaisen lain yläpuolelle Mekhitar tuomitsi lakimiesten palkkaamisen – hän piti sitä moraalittomana yrityksenä ostaa oikeutta.⁵⁰ Hänellä oli siis vahva luottamus tapauksia ratkaisevien kristittyjen hyvyyteen ja viisauteen. Mekhitar myös esitteli laajasti muslimien uskon ja käytäntöjen ongelma-kohtia.

Mekhitar Gošin lakikirjassa pyritään korostamaan kristittyjen autonomisuutta. Hän kehottaa kristittyjä olemaan menemättä islamilaisen oikeuden eteen.⁵¹ Mekhitar toteaa myös, että mikäli piispa tai pappi on saanut asemansa muslimeilta, hänet on erotettava.⁵²

Mekhitar joutui ratkaisemaan myös ongelman, joka kertoo jotain itäisen Anatolian ja Kaukasuksen vuoriston karuista elinolosuhteista: jos pappi matkalla ollessaan joutuu rosvojoukon hyökkäyksen kohteeksi, saako hän tappaa itsepuolustukseksi? Käytännössä tämä koski nimenomaan muslimeita, sillä 1100-luvulla ja sen jälkeen kristittyjä pappeja eivät muunlaiset rosvot uhanneet. Mekhitar itse asiassa vastaa lakikirjassaan samaan kysymykseen kahteenkin otteeseen ja kahdella eri tavalla: myöntävästi ja kieltävästi. Ristiriita näyttäisi selittyvän sillä, että lähtökohtaisesti pappi ei saa tappaa ketään, ja siksi vastaus on yleisesti ottaen kielteinen. Tappaminen voi kuitenkin olla hyväksyttävää siinä tapauksessa, että hän on tappanut muslimihyökkääjän puolustaakseen seuralaisiaan – kenties pelastaen heidän henkensä. Yleisesti ottaen Mekhitar tekee selkeän eron vahingossa ja tahallaan tehtyjen surmien välillä, mutta esittää tähän yhden erikoisen poikkeuksen: kun muslimi tappaa kristityn vahingossa, tätä voidaan pitää lain kannalta lähtökohtaisesti tahallisenä, ”koska heille on luonnollista iloita meidän kuolemastamme”.⁵³ Perustelu on juridisesti erikoinen, mutta kertoo jotain armenialaisten ja muslimien suhteista ja asenteista 1100-luvulla.

Seka-avioliittojen suhteen Mekhitar oli äärimmäisen tiukka: edes sellaiselle, joka antaa tyttärensä vaimoksi muslimille, ei saa enää antaa ehtoollis-

⁵⁰ Thomson 2000, 53.

⁵¹ Thomson 2000, 52, 102.

⁵² Thomson 2000, 56.

⁵³ Thomson 2000, 55.

ta. Muslimiksi kääntyvä puoliso taas on jätettävä. Seksuaaliset rikkomukset muslimien kanssa saavat myös kovemman rangaistuksen kuin kristittyjen kesken tapahtuneet. Mekhitar rinnastaa muslimiin yhtymisen ”sodomiaan ja eläimellisyyteen”, ja sen takia vaimo saa jättää miehensä saman tien, jos tällä on ollut suhde muslimin kanssa. Ero on uskonnollinen eikä etninen tai ”rodullinen”, sillä Mekhitar alleviivaa erikseen, että mikäli ulkomaalainen nainen ottaa kasteen ja menee naimisiin kristityn miehen kanssa, hänellä on samat täydet oikeudet kuin kaikilla kristityillä naisilla, vaikka olisi sotavan-
ki.⁵⁴

Mekhitar Gošin lakikirjan yksi erikoisuus on eräiden islamilaisen *dhimma*-lainsäädännön piirteiden omaksuminen – siis kristillinen versio islamilaisen lain linjauksista. Esimerkiksi siinä tapauksessa, että saataisiin muodostettua kristillinen armenialainen yhteiskunta, siinä asuvien ”ulkomaalaisten” eli toisuskoisten tulisi maksaa ylimääräinen vero. Mekhitar jopa säättää, että kristityn ruhtinaan ei sovi ottaa lainkaan veroja toisilta kristityiltä, mikä on tietysti melkoisen idealistista ajattelua. Kristillisissä oikeusistuimissa taas toisuskoiset eivät saisi todistaa kristittyjä koskevissa tapauksissa.⁵⁵ Näissä kohdissa Mekhitarin inspiraationa toimi islamilainen laki, mikä on varsin harvinainen ilmiö. Vaikutteet sinänsä ovat periaatteessa luonnollisia ja odotettavia. Yleisesti ottaen kristityt eivät kuitenkaan halunneet *shariasta* ammentaa, ainakaan tietoisesti.

Latinankielinen kanoninen traditio

Vanhin yksittäinen kanonisen tekstimateriaalin sisältämä maininta islamilaisesta vallasta ei tule kreikkalaisesta, syyrialaisesta tai armenialaisesta traditiosta vaan yllättäen Roomasta. Läntisen kristikunnan kanonisen kirjallisuuden varhaisin viittaus islamilaiseen valtaan on näet vuodelta 649, Rooman lateraanikokouksesta,⁵⁶ joka tunnetaan monoteletismin kumoamisesta. Kokouksessa viitattiin Jerusalemin patriarkka Sofronioksen kirjeeseen, joka oli lähetetty Pyhän maan jouduttua muslimien vallan alle; kolmannen session päätösrukouksessa pyydettiin pelastusta persialaisten häikäilemättömyydel-

⁵⁴ Thomson 2000, 53, 139.

⁵⁵ Thomson 2000, 87, 116, 119.

⁵⁶ Uusi käännös: *Acts of the Lateran Synod* 2014.

tä ja ”erityisesti saraseenien röyhkeydeltä”.⁵⁷ Tämä jää kuitenkin irralliseksi kuriositeetiksi; kokouksen vihollinen oli idän kirkossa virinnyt monoteletistinen kristologian tulkinta. Muotoilu kuitenkin osoittaa, että arabivalloitusten oletettiin olevan vain samanlainen ohimenevä vastoinkäyminen kuin persialaisten tuhoisa hyökkäys Jerusalemiin (614) oli ollut. Vielä 600-luvun puolivälissä kaikki pitivät varsinaisena vihollisena Persiaa ja arabeja lähinnä ryöstelijöinä.

Espanja eli Andalusia joutui muslimien vallan alla vuonna 711, ja tämän seurauksena latinankielinenkin kristikunta joutui reagoimaan islamin haasteeseen. Tapahtumien aikalainen pyhä Bonifatius (k. 754) piti Espanjan kohdalla syynä alueen kristittyjen löysää sukupuolimoraalia.⁵⁸ Tulkinta omalta osaltaan ilmentää lännessä korostunutta tendenssiä arvioida ja arvottaa mitä erilaisimpia asioita seksuaalisuuden pohjalta.

Latinankieliselle Rooman kirkolle varhainen keskiaika oli kanonisen kirjallisuuden kulta-aikaa. Uusia dokumentteja tehtiin monin verroin enemmän kuin idässä. Niiden keskeinen kokoelma *Decretum Gratiani* kodihoitiin 1100-luvun puolivälissä, ja se on keskiajan tärkein läntisen kanonisen lain lähde. Koska paavin valta ja painoarvo yhteiskunnallisissa asioissa oli tuolloin merkittävä ja yhä voimistumassa, paavit ottivat kantaa ja ohjeistivat myös monissa muslimien kanssa toimimiseen liittyvissä asioissa. On jonkinasteinen määrittelykysymys, mitkä paavien antamista ohjeista ja säädöksistä lasketaan kanoniseksi kirjallisuudeksi.

Yksi islamilaisen vallan nousun seurauksista oli orjakaupan voimakas kasvu. Se suuntautui erityisesti Afrikasta Lähi-itään, mutta ilmiö vaikutti myös muualla. Tämän seurauksena paavit antoivat kiellon myydä kristittyjä orjiksi muslimeille. 740-luvulla paavi Sakarias (741–752) esti venetsialaisia kauppiaita myymästä ”Kristuksen kasteen pesemiä” kristittyjä orjuuteen ”Afrikan pakanakansoille”. Ilmaisuuksista kertoo, että islamin uskonnosta ei juuri ollut tietoa tai sitä ei otettu vakavasti. Hieman myöhemmin paavi Hadrianus I (772–795) kielsi myymästä kristittyjä ”saraseenien” orjuuteen. Nämä ohjeet ilmeisesti eivät päätyneet varsinaiseen kanoniseen kirjallisuuteen.⁵⁹ Sen sijaan joitain vähemmän spesifejä ja vähemmän juridisia seikkoja samalta ajalta päätyi *Decretum Gratiani* -kokoelmaan. Näin tapahtui kertomukselle paavi Leosta (846–855) evakuoimassa Roomaa muslimijoukkojen piirityksen uhan alla

⁵⁷ Riedinger 1984, 40, 172.

⁵⁸ Kirje teoksessa Tangl 1916, 146–155. Käännös: Emerton 1940, 128.

⁵⁹ Duchesne 1886, 433; Davis 1992, 47. Keskustelua: Freidenreich 2009, 96–97.

vuonna 846. *Decretum Gratianissa* se esitetään esimerkkinä siitä, miten papisto voi aseettomanakin toimia vaikuttavasti.⁶⁰

Realiteetit kovenivat ajan myötä, ja moniin ideaaleihin sallittiin poikkeuksia muslimien hyökkäyksen uhan takia. Esimerkiksi niille, joilta aseiden kantaminen oli kielletty rangaistuksena (murhasta), paavi Nikolas (858–867) salli poikkeuksena tarttua aseisiin muslimeita vastaan. Nikolas myös osoitti armollisuutta kleeerikolle, joka itsepuolustuksena oli surmannut kimppuunsa käyneen muslimin. Paavi Stefanus V (885–891) puolestaan myönsi anteeksiannon kristitylle, joka muslimien vankeudessa ollessaan oli itsepuolustuksena surmannut muslimin.⁶¹ (Islamilaisessa laissa vastaavista teoista ei edes asetettu rangaistuksia.)

Varsinaista muslimi-termiä ei siis käytetty lännessä sen enempiä kuin idässäkään. Paavi Nikolas puhui ”pakanoista” ja paavit Hadrianus ja Stefanus ”saraseeneista”.

Etelä-Italiassa vuoden 900 tienoilla kokoontunut synodi kieltäessään papistoa harjoittamasta haureutta orjattarien kanssa huomautti, että orjattarien kanssa pelehtivät ”noudattavat hagarilaisten lakia ja tapaa”. Tässä yhteydessä synodin teksti toteaa, että muslimien ”pseudoprofeetta Muamethin, jota kutsutaan virheellisellä nimellä Machameta, sanotaan opettaneen, että naispuolisista palvelijoista saa nauttia laillisesti, olipa hänet hankittu miten tahansa”.⁶² Ilmaisut kertovat asenteista, joilla eurooppalaiset suhtautuivat monivaimoisuuteen, sekä siitä, miten islamkuvassa korostui tietynlainen muslimimiesten yliseksuaalisuus.

Läntisten dokumenttien määrästä huolimatta muslimeita ja islamia koskeva anti jää itäisiä dokumentteja heikommaksi. Roomassa ei ollut samanlaista tarvetta käsitellä uskosta luopumista, islamilaisia oikeusistuimia tai islamilaisen vallan alla elämiseen ja kristinuskon säilymiseen liittyviä seikkoja. Niinpä läntisissä lähteissä muslimeita käsiteltiin eri näkökulmasta. He olivat etäinen vaaran aiheuttaja ja aktiivinen vihollinen; kanoniset linjaukset koskivat kristittyjä, eivät arkista kanssakäymistä muslimien kanssa. Islamilainen laki ei myöskään koskaan vaikuttanut latinankieliseen kanoniseen oikeuteen

⁶⁰ *Decretum Gratiani* C23/Q8, 959. https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/seite/bsb00009126_00532

⁶¹ Freidenreich 2009, 88.

⁶² *Capitula Casinensia*, c. 9 teoksessa P. Brommer, R. Pokorny and M. Stratmann (eds), *Capitula episcoporum*, 4 vols, Hannover, 1995 (MGH), iii, 326. Siteerattu artikkelissa Freidenreich 2010, 94.

toisin kuin joihinkin itäisiin kirjoittajiin (Mekhitar Goš). Freidenreichin arvion mukaan itäiset tekstit käsittelevät muslimeita ”ei-kristittyinä” mutta läntiset tekstit enemmän ”anti-kristittyinä”.⁶³ Jonkinlainen painotusero on havaittavissa, mutta se johtuu etäisyyksistä ja olosuhteista, ei uskonnon erilaisesta arvottamisesta sinänsä.

Yhteenvetoa ja yleisiä huomioita

Käsitelty kanoninen materiaali on luonteeltaan jotakuinkin sekalaista ja läh- töisin monenlaisilta kirjoittajilta mitä erilaisimmista maailmankolkista. Toi- saalta ongelmat ja tilanteet ovat monissa tapauksissa varsin samanlaisia ja ratkaisutkin oleellisesti samansuuntaisia. Vaikka materiaali on sporadista, sitä kuitenkin kaiken kaikkiaan on niin paljon, että siitä on mahdollista tehdä eritasoisia kokoavia huomioita.

Ensimmäinen huomio voidaan tehdä tekstien rakenteesta. Islamiin ja muslimeihin liittyviä kanoneita ei missään traditiossa koottu omaksi kirjak- seen tai edes luvukseen, vaan asiat esiintyvät hajallaan ja enemmän tai vä- hemmän irrallisina.

Toinen yleisluonteinen huomio koskee ”rivien välejä” eli tekstien pää- määriä, aiheita ja linjauksia yleisessä mielessä. Itäisten kirkkojen kanoninen kirjallisuus toisen vuosituhannen alkupuolella alkoi käydä yhä pysähtyneem- mäksi ja uudistumattommaksi. Tämä kehitys – siis kehityksen puute – il- menee niin kreikkalaisissa kuin syyrialaisissakin teksteissä. Jälkimmäisissä tämä korostuu erityisesti tarkastelemamme ajanjakson jälkeisinä vuosisatoi- na, jolloin niin länsi- (*Synodicon*, Bar Hebraeus) kuin itäsyrialaisetkin (Abū al-Faraj, ‘Abdīsho‘ bar Brikhā) kanonisen lain kokoelmat lähinnä ainoastaan koostavat ja varioivat varhaisten vuosisatojen kanonisia säädöksiä. Niissä ei edes mainita eksplisiittisesti muslimeita tai muitakaan ei-kristittyjä.⁶⁴ Tämä kertoo paljon ajan kirkollisten kirjoittajien tietynlaisesta sisäänpäin käänty- neisyydestä ja taaksepäin haikailevasta mentaliteetista. Armenialainen Me- khitar Goš näyttäisi olevan jotakuinkin ainoa idän kirkkojen kanonisti, jota voi pitää luovana ajattelijana.

⁶³ *Decretum Gratiani* D50/C5–6, 179; D50/C38, 194. Freidenreich 2010, 56–57.

⁶⁴ Keskustelua: Freidenreich 2010, 46–47.

Islamista ja muslimeista puhuttaessa teksteissä nousee esiin kaksi hie-
man erilaista näkökulmaa. Osa säädöksistä liittyy islamilaisen vallan leviä-
miseen ja sen seurauksiin muualla eläville kristityille, toiset taas kristittyjen
ja muslimien yhteiselämään. Islamilaisen vallan alueella yhteiselo tapahtui
tietysti islamilaisen lain ehdoilla ja kanoninen kirjallisuus saattoi ainoastaan
reagoida tähän; kristittyjen hallitsemilla alueilla taas muslimeita pääsääntöi-
sesti ei elänyt, joten vastaavalle reagoinnille ei ollut tarvetta.

Islamista itsestään ei esitetä mitään arvioita, mikä on itsessään relevantti
seikka. Kanonithan käsitelivät perusteellisesti kristillisiä harhaopeja, mutta
kristinuskon ulkopuolisista uskonnoista ei yleensä esitetty arvioita. Varhai-
nen kanoninen traditio oli jo ruotanut kristinuskon sisäiset opintulkinat niin
tarkkaan ja niin ankarasti, että ei-kristillisistä uskonnoista ja niiden opetuksis-
ta oli tavallaan turha lähteä sanomaan mitään.

Mitä islamista ylipäätään ajateltiin? Tähän kanonit antavat vain epä-
suoria näkemyksiä ja ikään kuin implisiittisten periaatteiden sovellutuksia
yksittäistapaukseen. Muista lähteistä tiedämme, että varhaisislamilaisten ajan
kristityt teologit pitivät islamin jumalakuvaa ja arvomaailmaa varsin *juuta-
laismaisena*, millä viitattiin poleemisesti tiettyyn ”vanhatestamentilliseen”
karkeuteen, primitiivisyyteen ja jumalakuvan yksinkertaisuuteen. Sikäli voi
vaikuttaa yllättävältä, että kanonisessa kirjallisuudessa ei juuri koskaan rin-
nasteta juutalaisia ja muslimeita vaan näitä päinvastoin käsitellään eri tavalla
ja eri kategorioina. Tähän on löydettävissä ainakin kaksi syytä. Ensinnäkin
polemiikissa harjoitettu islamin esittäminen ”juutalaisena” uskontona edusti
lähinnä analogista ja poleemista puhetapaa eikä eksaktia määrittelyä, ja toi-
sekseen muslimien asema hallitsevana luokkana oli tismalleen päinvastainen
kuin juutalaisten. Näyttää siltä, että muslimeihin ei myöskään ole sovellettu
sellaisia kanonisia lauselmia, jotka on alun perin kirjoitettu juutalaisia koski-
en.⁶⁵ Sen sijaan muslimeita käsiteltiin kuin mitä tahansa ei-kristittyjä: he yh-
täältä eivät saaneet osakseen teologis-diplomaattista kohteliaisuutta aseman-
sa ja painoarvonsa takia, mutta toisaalta heitä ei myöskään demonisoitu sen
takia, että he olivat ottaneet haltuunsa perinteisiä kristillisiä alueita Lähi-idäs-
sä, Afrikassa ja Espanjassa. Periaatteessa islamista kristinuskoon kääntyviä
tai palaavia kohdeltiin samalla tavalla kuin vaikkapa zarathustralaisuudesta
tulevia – siitä huolimatta, että islam itse suhtautui luopumiseen eli uskonnon
vaihtamiseen ankarammin kuin uskonnot yleensä, olivathan kaikki lakikou-

⁶⁵ Keskustelua: Freidenreich 2009, 97; vrt. Freidenreich 2010, 56–57.

lukunnat yksimielisiä siitä, että rangaistus on kuolemantuomio.⁶⁶ Tässä kohdin merkillepantavaa on, että edes kuolemanrangaistus ei saanut kirkkojen kanonisteja muuttamaan perinteisiä kristillisiä linjauksia.

Kirkollinen sovellettavuus?

Lopuksi on vielä esitettävä kysymys, joka avautuu kokonaan eri suuntaan kuin tekstimateriaalin historiallisen ja synkronisen ymmärtämisen problemaatiikka mutta joka kuitenkin kristillisen juridistyyppisen kirjallisuudenlajin tapauksessa on mitä oleellisin: mitä tämän kanonisen materiaalin sovellettavuudesta nykyaikaan voisi sanoa?

Vastaus riippuu tietysti ennen kaikkea siitä, mikä rooli kanoniselle kirjallisuudelle ylipäätään annetaan. On sanomattakin selvää, että uudempien kirkkokuntien keskusteluissa arkaaisella kanonisella traditiolla ei ole mitään roolia. Mutta myös ne ortodoksit, joiden näkemys uskonnosta painottuu juridisesti, organisatorisesti ja historiallisesti tai kenties mustavalkoistavasti, vastaavat eri tavalla kuin ne, joiden näkemys kirkosta on käytännöllislähtöinen tai painottuu voimakkaasti mystiikkaan, estetiikkaan tai sakramentaalis-liturgiseen elämään. Koska edellä tarkasteltu tekstimateriaali ei ole ekumeenisten kirkolliskokousten perintöä eikä enimmäkseen edes kreikkalais-ortodoksisen kirkon traditiota, sitä ei sinänsä tarvitse pitää sitovana missään *de jure* mielessä. Theodoros Balsamonin linjaukset sen sijaan olisi periaatteessa otettava vakavasti.

Kanoninen materiaali on lähtöisin hyvin erilaisesta maailmasta, aikakaudesta ja olosuhteista kuin 2020-luvun suomalainen elämänmeno. Toisaalta Suomessa alkanut muslimien määrän kasvu johtaa osittain samojen kysymysten äärelle: mitä pitäisi ajatella esimerkiksi muslimin ja ortodoksikristityn avioliitosta?

Normatiivisesta luonteestaan huolimatta kanoninen tekstimateriaali on hajanaista ja äärimmäisen kontekstisidonnaista. Osa islamiin liittyvistä kano-neista on pelkkää reagointia yksittäisiin tapauksiin ja ohimenneisiin histori-

⁶⁶ Joitain eroavaisuuksia islamilaisten koulukuntien välillä oli siinä, millä tavoin tätä sovelletaan naisiin, lapsiin ja mielisairaisiin; annetaanko heille esimerkiksi katumusaikaa. Usein tosin tällaisten erojen soveltamisen suhteen paikallisen tuomarin sana painoi enemmän kuin koulukuntien juridiset linjaukset. Joka tapauksessa suuret linjat islamista luopumisen suhteen olivat selkeät.

allisiin tilanteisiin (Trullo). Osa taas edustaa niin jyrkkiä asenteita, että niiden mielekkyyden voi kyseenalaistaa (armenialainen kanoni islamilaisen lihan syömisestä). Tämä huomio tosin koskee mitä suurimmassa määrin kanoneita kokonaisuudessaan, sillä muslimien käsittelyhän ei itse asiassa ole mitenkään erityisen tyyliä verrattuna vaikkapa siihen, millaisilla perusteilla ja millaisella tyyllillä muutamia aleksandrialaisia ja antiokialaisia elinaikanaan kunnioitettuja kirkon ajattelijoita tuomittiin takautuvasti vuoden 553 ekumeenisessa kirkolliskokouksessa.⁶⁷

Toisaalta selvää on sekin, että mikäli nykykirkko haluaa identifioitua saman kristinuskon edustajaksi kuin 600–1100-lukujen idän kirkko – tai kirkkojen yhteinen todistus – tiettyjen periaatteiden voisi olettaa olevan voimassa. Näiden periaatteiden määrittelemine ei kuitenkaan ole helppoa. Tässä suhteessa keskeisenä huomiona voisi nostaa esiin sen, että Theodoros Balsamonin tapaiset kirjoittajat eivät pyrkineet erottelemaan muslimeita muista ei-kristityistä. Toisin sanoen: islamille ja muslimille ei kuulu erityiskohtelua tai periaatteellista erityishuomiota sen takia, että heitä on paljon, tai koska he hallitsevat ortodoksisten patriarkaattien alueita tai koska heidän pyhissä kirjoituksissaan vilahtelee paljon raamatullisia aineksia. Toisin sanoen islam nähtiin lähtökohtaisesti *tavallisena* ei-kristillisenä uskontona. Positiivisesti ilmaisten juuri tästä syystä sitä ei ole myöskään tarpeen demonisoida. Tosin on syytä vielä korostaa sitäkin painavaa seikkaa, että *islamista* ei puhuta juuri mitään, vaan kanoninen huomio kohdistuu *muslimeihin* ja heidän vallankäyttöön – joka kylläkin perustui islamilaiseen lakiin ja viime kädessä Koraa-niin.

Kristityn ja muslimin ero kanonisessa mielessä on niin suuri kuin ihmisryhmien välinen ero ylipäätään voi olla. Mutta mitä tämä käytännössä merkitsee, on monimutkaisempi kysymys. On selvää, että kristinuskon näkökulmasta kristityn ei *pitäisi* mennä naimisiin muslimin kanssa – mutta islamilaisessa Lähi-idässä muslimimiehille menemistä ja lasten islamilaistumista ei voitu minkäänlaisilla kanoneilla estääkään, joten jäljelle jäi vain keskustelu siitä, voiko vaimo pysyä kirkon yhteydessä. Länsisyyrialaiset Athanasios Baldaya ja Jaakob Edessalainen vastasivat tähän myöntävästi – mutta Theodoros Balsamon kieltävästi. Seka-avioliittojen lasten uskonnon puolestaan päätti islamilainen laki. Islamilaisissa maissa tilanne on käytännössä sama edelleenkin. Nyky-Euroopassa vastaavat liitot ovat tietysti siviililain alaisuudessa,

⁶⁷ Tästä aiheesta tarkemmin: Seppälä 2019.

mikä toisinaan aiheuttaa jännitteitä ja konflikteja. Lisäksi nykyään saattaa ilmaantua myös sellaisia tapauksia, joilla ei ole historiallista edeltäjää Lähi-idässä ja joita ei siksi tarkastella kanonisessa kirjallisuudessa lainkaan. Tällaisia tapauksia edustaisivat ortodoksimiehen ja muslimivaimon avioliitto tai muslimimiehen ja kristityn vaimon lapsen kastaminen.

Nykyisenä suvaitsevaisuuden ja uskonnollisten johtajien välisen diplomatian aikana monille voi olla yllätys, kuinka jyrkät rajalinjat uskonnollisten yhteisöjen välillä on ollut. Jopa pelkkä islamilaisittain teurastetun lihan syöminen saattoi merkitä pitkää katumusaikaa ennen palaamista kirkon yhteyteen. Varmasti ekonomiaa on sovellettu ennenkin, ja jossain määrin kanoninen laki ylipäättään pyrkii tavoittelemaan ja määrittelemään sellaista ihannetta, joka ei täysin vastaa käytännön todellisuutta. Moderni länsimainen lukija voikin epäillä, onko esimerkiksi islamilaisen lihan syömiskieltoa koskaan edes noudatettu. Onko kyseessä norsunluutorniteologia tai normatiivisoiva narratiivi, joka pyrki luomaan eroja sinne missä niitä ei todellisuudessa ollut? Kysymys on postmodernismia parhaimmillaan. Vastaesimerkkinä voisi huomauttaa, että armenialaisten sisarkirkossa Etiopiassa käytäntö on tänäkin päivänä arkitodellisuutta: kristityt eivät syö islamilaisittain teurastettua lihaa ja päinvastoin.

Joka tapauksessa kanonisen kirjallisuuden peruslinjaus on selvä: ”heidän” ja ”meidän” välillä on jyrkkä raja, jonka olemassaolo ja perusteet ovat sanomattakin selvät. Tämän takana taas on kokonainen maailmankuva, joka rakentuu hengellisen todellisuuden realiteettien varaan. Nykyajan suurin ”kanoninen ongelma” yleisesti ottaen lieneekin se, että kyseisen maailmankuvan tuntemus ja kokemus on länsimaiden kristittyjen keskuudessa heikkoa, joten sen yksittäiset sovellutukset tuntuvat irrallisilta ja kaukaa haetuilta.

Toisaalta kanonisen kirjallisuuden aikakaudella asenteiden kovenemiseen vaikuttivat sellaiset käytännön ilmiöt, joita suomalaisessa nykytodellisuudessa ei ole: kristittyjen alueiden valtaamiset, islamilainen avioliittolainsäädäntö ja kristittyjä diskriminoiva veropolitiikka. Itse asiassa meidän aikamme runsaista lieveilmiöistään huolimatta tarjoaakin poikkeuksellisen hyvät mahdollisuudet asenteiden pehmentämiseen ja ymmärryksen lisäämiseen puolin ja toisin.

Lähteet ja kirjallisuus

Acts of the Lateran Synod

- 2014 The Acts of the Lateran Synod of 649 translated with notes by Richard Price with contributions by Phil Booth and Catherine Cubitt. Liverpool. Liverpool University Press.

Bedjan, Paulus (ed.)

- 1898 Nomocanon Grigorii Barhebraei. Paris & Leipzig. Otto Harrassowitz.

Cahen, Cl.

- 1965a "Dhimma." – Encyclopaedia of Islam. Vol II. London. Brill. 227–231.
 1965b "Djizya." – Encyclopaedia of Islam. Vol II. London. Brill. 559–564.

Chabot, J. B.

- 1902 Synodicon orientale. Paris. Imprimerie Nationale.

Davis, R. (tr.)

- 1992 The lives of the eighth-century popes. Translated Texts for Historians 13. Liverpool. Liverpool University Press.

Decretum Gratiani

- 1879 Corpus iuris canonici. Editio Lipsiensis secunda. Leipzig. Bernhard Tauschnitz. <https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>

Duchesne, L. (ed.)

- 1886 Le Liber pontificalis. Paris. Ernest Thorin.

Ebied, Rifaat

- 2013 The Syriac Encyclical Letter of Athanasius II, Patriarch of Antioch, which forbids the Partaking of the Sacrifices of the Muslims. – *Orientalia Christiana: Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*. Ed. Peter Bruns & Heinz Otto Luthé. Wiesbaden. Harrassowitz Verlag. 145–150 (169–174).

Emerton, Ephraim

- 1940 The Letters of Saint Boniface. Records of Civilization Sources and studies 31. New York. Columbia University Press.

Freidenreich, David M.

- 2009 Muslims in Eastern Canon Law, 650–1000. – *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Volume 1 (600–900). Edited by David Thomas et al. Leiden. Brill. 83–98.

- 2010 Muslims in Eastern Canon Law, 1000–1500. – Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 4 (1200–1350). Ed. David Thomas & Alexander Mallett. Leiden. Brill. 45–57.
- Heffening, W.
1993 "Murtadd." *Encyclopaedia of Islam*. Vol VII. London. Brill. 635–636.
- Hoyland, Robert G.
1997 *Seeing Islam as Others Saw It: a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton. Darwin Press 1997.
- Jenner, Konrad D.
2008 The Canons of Jacob of Edessa in the Perspective of Christian Identity of His Day. – *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*. Ed. Bas ter Haar Romeny. Leiden. Brill. 101–111.
- Levy-Rubin, Milka
2011 *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: from surrender to coexistence*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Mardirossian, Aram
1998–2000 Les canons du Synode de Partaw (768). – *Revue des Études Arméniennes* 27. 117–134.
- Meyendorff, John
1964 *Byzantine Views of Islam*. – *Dumbarton Oaks Papers* 18. 123–125. [Uusintapainos teoksessa *Arab-Byzantine relations in early Islamic times*. Ed. Michael Bonner. Aldershot. Ashgate 2004. 225–227.]
- Montet, E.
1906 Un rituel d'abjuration des musulmans dans l'église grecque. – *Revue de l'histoire des religions* 53. 145–163.
- Nau, François
1909 *Littérature canonique syrienne inédite*. – *Revue de l'Orient chrétien*. Tome IV, vol. 14. No 2. 128–130.
- Penn, Michael Philip
2015 *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*. Oakland. University of California Press.
- Perczel, István
2009 *The Nomocanon of Abdisho of Nisibis: A Facsimile Edition of MS 64 from the Collection of the Church of the East in Trissur*. Piscataway. Gorgias Press.

Riedinger, R. (ed.)

1984 Concilium Lateranense a. 649 celebratum. Acta conciliorum oecumenicorum, series 2, I. Berlin. De Gruyter.

Sahas, D.J.

1991 Ritual of conversion from Islam to the Byzantine Church. – Greek Orthodox Theological Review 36. 57–69.

Seppälä, Serafim

2019 Anathematized Church fathers – a gateway to ecumenism? – Review of Ecumenical Studies, volume 11, issue 1. DOI: <http://10.0.9.174/ress-2019-0002>

Tangl, M. (ed.)

1916 Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus. Monumenta Germaniae historica. Epistolae selectae 1. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung.

Taylor, David G. K.

2015 The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Ḥālē: Syriac Text and Annotated English Translation. – Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag. Ed. Sidney Harrison Griffith & Sven Grebenstein. Wiesbaden. Harrassowitz Verlag. 187–242.

Teule, Herman

2008 Jacob of Edessa and the Canon Law. – Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day. Ed. Bas ter Haar Romeny. Leiden. Brill. 83–100.

Theodōros Balsamōn

1865 Responsa ad interrogationes Marci patriarchae Alexandriae. PG 138. 951–1012.

Thomson, Robert W.

2000 The Lawcode (Datastanagirk') of Mxit'ar Goš. Dutch Studies in Armenian Language & Literature 6. Amsterdam & Atlanta. Brill Rodopi.

Trullo

Synodum Constantinopolitanum Canones. www.documentacatholicaomnia.eu

Viscuso, Patrick

2014 Guide for a church under Islām: the sixty-six canonical questions attributed to Theodōros Balsamōn: a translation of the Ecumenical Patriarchate's twelfth-century guidance to the Patriarchate of Alexandria. Brookline. Holy Cross Orthodox Press.

Vööbus, Arthur

1975 The Synodicon in the West Syrian Tradition. CSCO 367–368. Leuven.

Abstract

Serafim Seppälä, Islam in the Canonical Literature of the Eastern Christian Churches

Considerable parts of Christendom were subjugated to Islamic rule from the seventh century onwards. In the canonical literature of the seventh through the eleventh centuries, however, this shows only sporadically. In Latin and Greek canonical sources, the references to Islamic rule and Muslims deal with the “distant other” whose rule affects Christians living outside Christian rule. Islam receives more attention in Armenian and especially Syriac (both Western and Eastern) canonical sources, in which the problem is the coexistence of Christians and Muslims under Islamic law, the main questions being marriage and apostasy. In modern eyes, the Christian policy was remarkably strict: for example, it was not allowed to consume meat slaughtered in a manner according to Islamic law.

No canonical ruling, however, aims to define Islam in any way. The essential difference between Islam and Christianity was taken for granted. As a rule, Muslims were treated just like any other non-Christians: no diplomatic politeness was expressed due to their powerful position, nor were they demonized because of the difficulties caused to Churches and Christians. Even the death penalties of Islamic law did not oblige the Christian canonists to make changes in the traditional Christian positions. It is also noteworthy that the canonical literature does not equate Muslims and Jews, but rather treats them as people belonging to separate categories.