

Meštari Eckhartin mystiset käsitteet



Fenomenologinen käännösteoria ja käsiteanalyysi

Kai Pihlajamaa
Tampereen yliopisto
Kieli- ja käännöstieteiden laitos
Käännöstiede (saksa)
Pro gradu -tutkielma
Tammikuu 2008

Tampereen yliopisto
Käännöstiede (saksa)
Kieli- ja käännöstieteiden laitos

PIHLAJAMAA, KAI: Mestari Eckhartin mystiset käsitteet –
Fenomenologinen käännösteoria ja käsiteanalyysi

Pro gradu -tutkielma, 98 s., 2 liitettä (käännösnäytteet) 26 s., saksankielinen lyhennelmä 10 s.

Tammikuu 2008

Tutkielmassa lähestytään mystiikan kielen erityispiirteitä kääntäjän näkökulmasta.

Mystiikka tarkoittaa Jumaluuden läsnäolon välitöntä kokemista. Mystikon puhe heijastelee kauttaaltaan tämän kokemuksen erikoista laatua ja jopa järjenvastaisuutta. Mystikon käyttämät sanat ja käsitteet saattavat tästä johtuen kantaa sisällään erittäin vaikeasti tunnistettavia merkityksiä.

Tutkielmassa etsitään merkitystä saksalaisen Mestari Eckhartin (1260-1328) kahdelle käsitteelle: die Gelassenheit ja die Abgeschiedenheit. Käsiteanalyysien tarkoituksena on löytää soveliaat suomenkieliset sanat vastaamaan tämän keskiaikaisen mystikon omille käsitteilleen antamia merkityksiä.

Mystisiä käsitteitä kohdataan tutkielmassa tietoisella fenomenologis-hermeneuttisella lähestymistavalla, eli pyrkien avaamaan sanojen oma ilmiörakenne. Käytännössä lähestymistapa tarkoittaa sanan ilmiörakenteen tunnistamisen myötä tapahtuvaa käsitteen sisällön jäsentymistä ja käsitteellisen ymmärryksen muodostumista. Fenomenologisen tutkimuksen tavoite on tiedostaa, havaita ja reproduksoida tämä tapahtuma.

Käsiteanalyysien perustaksi luodaan fenomenologinen kääntämisen teoria, jonka pohjana on käsiteilmiön rakenteen jäsentäminen ja tästä jäsenyyksestä avautuvat yhteydet kääntämisen ilmiöön. Kääntämisen perusilmiöksi määritellään käsitteen muodostumisen tapahtuma: kääntäjän perustava mielen toiminto on käsitteen muodostaminen. Käsitteenmuodostamisen prosessi alkaa lähtötekstin käsitteen (käsitteiden) kohtaamisella ja tunnistamisella ja jatkuu käsitteen merkitystä kantavan käsitteen sisäisen rakenteen siirtämisellä kohdekieleen ja -tekstiin.

Ko. teorian, eli *kääntämisen fenomenologisen käsitteenmuodostuksen prosessin* vaiheet ovat: 1) Kohtaaminen 2) Tunnistaminen 3) Idean hahmottaminen 4) Käsitteen merkitystyminen 5) Sanan syntyminen. Teorian vaiheet saavat sisältönsä sanan (käsitteen) ilmiössä kohdattavien elementtien liikehdinnän ja keskinäisten suhteiden tarkkailusta.

Tutkielmaan luotu teoria on avaus kääntämisen tarkastelemiselle fenomenologisesta näkökulmasta. Teoriaa ei ole sidottu yksinomaan mystisten tai uskonnollisten tekstien kääntämiseen, sillä käsiteilmiön luova kohtaaminen voi olla perusta mille tahansa käsitteelliselle työlle.

Tutkielman avainsanoja: kääntäminen, mystiikka, käsite, fenomenologia, hermeneutiikka, mieli, kohtaaminen, tunnistaminen.

SISÄLTÖ

1. JOHDANTO	1
2. MITÄ MYSTIIKKA ON?	3
2.1. MYSTISEN KOKEMISEN TUNNUSPIIRTEITÄ.....	3
2.2. IHMISEN RISTIN TIE.....	6
2.3. MYSTIIKKA JA RAAMATUN SANA.....	9
2.4. TERVE KRITIIKKI.....	10
3. MESTARI ECKHART	12
3.1 HENKILÖ.....	13
3.2 OPPI.....	15
3.2.1 <i>Eckhart ja Raamatun Sana</i>	18
3.2.2 <i>Eckhartin mystiikan laatu</i>	19
3.2.3 <i>Ihmissielun ajattomat ongelmat</i>	21
4. MYSTIIKAN KIELEN ERITYISPIIRTEITÄ	23
4.1 USKONNOLLISEN PUHEEN KOHTAAMISEN ERILAISET VAIHTOEHDOT.....	23
4.2 SKOLASTIIKKA JA MYSTIIKKA KESKIYLÄSAKSAN KEHITTÄJINÄ.....	25
4.3 MYSTIIKAN KIELEN ERITYISSISÄLTÖ.....	27
4.4 KÄSITTEIDEN TUNNISTAMISEN MAHDOLLISUUS.....	29
5. TEKSTIN YMMÄRTÄMINEN – KÄÄNTÄJÄ HERMENEUTIKKONA	33
5.1 TIETEELLISTEN AJATTELUTAPOJEN KENTTÄ.....	33
5.2 HERMENEUTIikka PYRKII NÄKEMYKSEEN.....	35
5.3 TEKSTIN VASTAANOTTAMISEN MUODOT.....	38
5.4 TEKSTIN YMMÄRTÄMINEN OPPIMISPROSESSINA.....	39
5.5 KOGNITIIVINEN LUOVUUDEN TEORIA.....	41
6. UUDEN AJAN TEOLOGINEN HERMENEUTIikka	43
6.1 YMMÄRRYKSEN UUSI MAHDOLLISUUS.....	43
6.2 HISTORIAALLIS-KRIITTINEN TULKINTA.....	45
6.3 ROMANTIIKAN TULKINTA.....	46
6.4 EKSISTENSSILÄHTÖINEN TULKINTA.....	47
6.5 PERINTEISIIN KOHDISTUVA KRITIIKKI.....	49
6.6 NÄKEMYSTEN YHTEEN SOVITTAMINEN.....	50
6.7 KÄÄNTÄJÄN NÄKÖALAT.....	51
7. FENOMENOLOGIA – KÄSITTEET KÄÄNTÄJÄN MIELELLISYYDESSÄ	53
7.1 ILMIÖN RAKENTEEN JÄSENTÄMINEN JA PERUSKÄSITTEIDEN MUODOSTAMINEN.....	53
7.2 FENOMENOLOGIA KÄÄNTÄMISESSÄ JA KÄÄNNÖSTIETEESSÄ.....	55
7.3 KÄÄNTÄJÄN ”SISÄINEN”.....	58

7.4 JÄSENTÄVÄ ELEMENTTI: KÄSITE.....	59
7.5 KÄÄNTÄMISEN FENOMENOLOGINEN KÄSITTEENMUODOSTUKSEN PROSESSI.....	61
7.5.1 Teorian lähtökohdat.....	62
7.5.2 Sanan ilmiörakenteen kohtaaminen.....	64
7.5.3 Kohtaaminen ja tunnistaminen.....	67
7.5.4 Idean hahmottaminen, käsitteen merkitystyminen ja sanan syntyminen	68
8. KÄSITEANALYYSI: GELASSENHEIT.....	74
8.1 GELASSENHEIT – KÄSITTEEN ETYMOLOGIA.....	74
8.2 LÄZEN JA GELÄZEN RAAMATTUUN PERUSTUVINA KÄSITTEINÄ.....	75
8.3 KÄSITTEEN MUODOSTAMINEN.....	78
8.3.1 Idean hahmottaminen	78
8.3.2 Käsitteen merkitystyminen	79
8.3.3 Sanan syntyminen	81
8.4 HUOMIOITA HEIDEGGERIN GELASSENHEIT-KÄSITTEESTÄ.....	82
9. KÄSITEANALYYSI: ABGESCHIEDENHEIT	84
9.1 ABGESCHIEDENHEIT – KÄSITTEEN ETYMOLOGIA.....	84
9.2 ABEGESCHIEDEN MIELTÄ MÄÄRITTELEVÄNÄ KÄSITTEENÄ	85
9.3 KÄSITTEEN MUODOSTAMINEN.....	87
9.3.1 Idean hahmottaminen	88
9.3.2 Käsitteen merkitystyminen	91
9.3.3 Sanan syntyminen	94
10. TARKASTELU	96
LIITE 1: KÄÄNNÖSNÄYTE ”GELASSENHEIT”: QUI AUDIT ME-SAARNA	
ALKUTEKSTI.....	99
SUOMENNOS.....	103
LIITE 2: KÄÄNNÖSNÄYTE ”ABGESCHIEDENHEIT”: ERIYTYNEISYYDESTÄ- TRAKTAATTI	
ALKUTEKSTI.....	107
SUOMENNOS.....	116
DEUTSCHE KURZFASSUNG	125
LÄHTEET	135

Kannen kuva: "Unterricht im Mittelalter", puukaiverros, Köln 1508

1. Johdanto

Tämä tutkielma avaa kääntäjän näkökulmasta portin mystiikan kielen ja erityisesti Mestari Eckhartin mystisten käsitteiden maailmaan. Mestari Eckhart (1260-1328) on erikoinen hahmo Euroopan hengellisyyden historiassa. Omana aikanaan Saksassa dominikaanisen sääntökunnan merkittävimpiin vaikuttajiin kuulunut ja Pariisin yliopistomaailmassa korkeaan arvoon kohonnutta ”magister” Eckhartia voidaan kuvailla mystiseksi auktoriteetiksi, jonka ajatuksia ovat sittemmin tutkineet niin teologit kuin filosofit, kuten myös omasta hengenelämästään kiinnostuneet maallikot. Omana aikanaan Eckhartin puhe ei kohdanut virallista tunnustusta, sillä pian hänen kuolemansa jälkeen jotkut hänen ajatuksistaan julistettiin harhaoppisiksi. Eckhartin ajattelun ymmärtämiseen liittyy kuitenkin vaikeuksia, jotka ulottuvat meidänkin aikaamme asti.

Eckhartin mystistä puhetta (tässä: kirjoitusta) koskevat käsitteellisen ymmärryksen vaikeudet muodostavat myös tämän tutkielman lähtökohtaisen ongelman. Mystiikan ilmiö asettaa jo itsessään haasteen mystiikan kielen lähestymiselle ja tutkimiselle. Mystiikka – niin kuin ilmiö tutkielmassa rajataan – tarkoittaa ihmiselle välitöntä Jumaluuden läsnäolon kokemista. Tämä kokemus – rationaalisesti tarkastellen järjenvastainen – tuottaa poikkeuksetta vaikeasti tavoitettavaa kielen sisältöä, sillä ihmisen mieli ei juurikaan kykene toistamaan ja kuvaamaan tuon kokemuksen ydinsisältöä. Silti mystikon kielenkäyttöä leimaa usein tavaton luovuus, juuri tämän sanoinkuvaamattoman tavoittelussa.

Erityisenä tutkimuskohteena tutkielmassa tuodaan esille kaksi Mestari Eckhartin mystisen ajattelun keskeistä käsitettä: die Gelassenheit ja die Abgeschiedenheit. Molemmat käsitteet ovat osoittautuneet mystiikan teologian tutkimuksessa sisällöltään poikkeuksellisen moniulotteisiksi ja samalla erittäin haastaviksi käännöskohteiksi. Tutkielman tarkoituksena on selkeyttää ymmärrystä ko. käsitteiden sisällöistä sekä tavoittaa niille kohdalliset suomenkieliset käännösvastineet.

Mystisten käsitteiden merkitysten tunnistaminen ja kääntäminen koetaan mahdolliseksi fenomenologis-hermeneuttisen lähestymistavan avulla. Alustavissa perusteissaan lähestymistapa sisältää pyrkimyksen tiedostaa ajattelun kulkua sen omassa liikkeessä, eli saavuttaa reflektiivinen suhde ajattelun tapahtumiseen. Tämän kautta voidaan edetä eräänlaiseen mielen fenomenologiseen peruskokemukseen, siihen miten ajattelu jäsentää kohdattua ja miten ajattelua voidaan ohjata jäsentämään kohdattua. Fenomenologisella tarkastelutavalla kohdattava perusyksikkö on ilmiö; tällä käsitteellä viitataan siihen tapaan, miten koettava todellisuus ilmenee tietoisuudelle.

Tämän tutkielman kannalta merkittäväksi muodostuu havainto siitä, että ajattelussa kohdatut ilmiöt jäsentyvät käsitteiden merkitysten kautta. Käsite on ilmiö, joka johdattaa huomattavalla tavalla

kohdatun todellisuuden ilmenemistä mielessä. Tämän vuoksi suhde tarkasteltaviin ilmiöihin määritellään tutkielmassa juuri käsite-ilmion, sen kohtaamisen kautta.

Tässä yhteydessä tutkielmassa avataan kääntämisen ja sanan ilmiörakenteen kohtaamisen välinen yhteys. Tutkielma lähestyy kääntämisen ilmiötä fenomenologisesta havaintoperspektiivistä ja pyrkii esittämään perustelut sille, että kääntämisen ydinolemus on tästä näkökulmasta katsottuna käsitteenmuodostusta.

Tämän seurauksena tutkielmaan jäsentyy teoria: *Kääntämisen fenomenologinen käsitteenmuodostuksen prosessi* pyrkii antamaan fenomenologisen kuvauksen siitä kääntäjän mielessä tapahtuvasta prosessista, jossa lähtötekstissä kohdattu ja tunnistettu käsitteen sisältö kääntyy kohdekieliseksi sanaksi, samassa käsitteen merkityksessä.

Tutkielmassa teoria asetetaan vastaamaan mystiikan kielen vaikeasti tunnistettavien käsitteiden asettamaan haasteeseen. Havainto käsite-ilmion ilmiön elävyydestä johdattaa tällöin kääntäjän ajattelua ja kohdattavien käsitteiden merkitysten jäsentymistä tutkielman käsiteanalyseissä. Teoriaa ei silti ole mitenkään sidottu mystiikan erityisalaan, ja lukija voikin asettaa sen soveltuvuuden testiin omien premissiensä mukaisesti. Tutkielman päätteeksi lukijan on mahdollista arvioida käsiteanalyseissä saavutettuja tuloksia kahden käänösnäytteen sisällöissä.

2. Mitä mystiikka on?

Tässä tutkielmassa tarkastellaan mystiikan tekstien, mystisen kielenilmaisun, kääntämisessä ilmenviä erityispiirteitä ja vaikeuksia. Mitä sanalla mystiikka tässä yhteydessä tarkoitetaan? Mitä mystiikka on?

2.1 Mystisen kokemuksen tunnuspiirteitä

Alustavasti voidaan sanoa, että mystiikan ilmiössä katsotaan tavallisestia olevan kysymys ihmisen kohtaamista erityislaatuisista kokemuksista tai poikkeuksellisesta kokemuksen laadusta. Mystiikan ilmiön tarkastelu on tämän vuoksi perusteltua aloittaa juuri mystisen kokemuksen jäsentämisestä. Mystisen kokemuksen tarkasteluun liittyy kuitenkin perustavanlaatuisen ongelma ja koko ilmiölle leimaa antava erityispiirre: mystinen kokemus ymmärretään laadultaan ei-kielelliseksi. Tämä on seikka, jota mystiikan tutkimuksessa tuskin voidaan ylikorostaa. (Seppälä 2003, 296) Ei-kielellisyys mystisen kokemuksen ominaispiirteenä tarkoittaa sitä, että sekä itse kokemusta koskevat kielelliset kuvaukset, samoin kuin kokemukseen kohdistuvat analyysit, eivät onnistu täsmällisesti hahmottamaan ko. kohdetta. Tätä erityistä kielellisyyden ongelmaa tarkastellaan lähemmin luvussa ”Uskonnollisen kielenilmaisun kohtaaminen”.

Seuraavassa mystiikan ilmiön jäsentämisessä tukeudutaan uskonnollisen kokemuksen ja mystiikan tutkimuksen kahteen klassikkoteokseen: William Jamesin ”The Varieties of Religious Experience” (alk. v. 1902, suom. 1981) ja Evelyn Underhillin ”Mysticism; A study in the nature and development of Man’s spiritual consciousness” (alk. v. 1910). James keskittyy määritelmässään kuvaamaan tajunnan mystisten tilojen ominaispiirteitä. Underhill puolestaan kuvaa ilmiötä ”sisältäpäin” ja näkee sen eräänlaisena kokonaisvaltaisena tienä ja prosessina. Modernina vastapainona näille kahdelle klassikolle tuodaan tässä yhteydessä esille myös Serafim Seppälän (2003) Studia Orientalia -sarjassa ilmestynyt tutkimus ”In Speechless Ecstasy; Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature”.

William James (1981) tuo esille neljä tunnusmerkkiä kuvaamaan mystisen kokemuksen laatua:

- 1) Sanat eivät pysty sitä ilmaisemaan (*Ineffability*). Jamesin mukaan kokemusta ei voida jakaa eikä siirtää toiselle, se voidaan kokea vain välittömästi. Tässä suhteessa James katsoo mystisten tilojen muistuttavan enemmän tunnetiloja kuin älyllisiä tiloja.

2) Tiedollinen laatu (*Noetic quality*). Vaikka mystiset tilat ovat tunnetilojen kaltaisia, ne ovat Jamesin mukaan kokijalleen myös tietämisen tiloja. Tämä tarkoittaa totuuden syvyyden paljastumista tavalla, johon loogisesti etenevä äly ei koskaan ulotu. Tällainen kokemus tarkoittaa valaistumista ja ilmestystä, ja se on täynnä merkitystä ja tärkeyttä, vaikka sen sisällön asiat jäävätkin sanallisen selityksen ulkopuolelle.

(Nämä kaksi ominaisuutta ovat Jamesin mukaan tärkeimmät mystisen tilan tunnusmerkit. Kaksi seuraavaa eivät ole hänen mukaansa yhtä selvästi rajattavissa)

3) Lyhytaikaisuus (*Transiency*). Varsinaiset mystiset tilat eivät kestä kauan: harvoja poikkeuksia lukuunottamatta ne rajoittuvat puoleen tuntiin tai korkeintaan tuntiin. Myöhemmin kokemuksen varsinaista laatua on vaikea palauttaa mieleen [...] Silti siitä jää kuitenkin aina jokin muisto ja syvälinen merkittävyyden vaikutelma.

4) Passiivisuus (*Passivity*). Mystisen tilan tuloa voidaan ehkä valmistella tietyillä toiminnoilla, esim. huomion keskittämällä ja määrättyillä ruumiinharjoituksilla, mutta siitä huolimatta mystikko tuntee tilan saavutettuaan sen tapahtuvan hänen omasta tahdostaan riippumatta. (emt. 278-279)

Mystisen kokemuksen sisällöistä ei ole sen sijaan mahdollista muodostaa kovinkaan yhtenevää käsitteellistä kuvausta. William Jamesin kuvaamissa mystisissä tajunnantiloissa oleva tietynlainen yhdenkaltaisuus liittyy havahtumiseen ”jonkin toisen todellisuuden” olemassaolosta, joka erittäin intensiivisellä tavalla vaikuttaa asian kokeneen ihmisen mieleen ja kokemukseen todellisuudesta. Yhtenevää Jamesin kuvaamille kokemuksille vaikuttaa olevan myös se, että kokemuksessa saatu informatiivinen tunto kantaa edelleen takaisin arkikokemukseen, ja vahvuudellaan jopa ylittää fyysisten aistien ja ajattelun kautta syntyvän vaikutelman todellisuudesta.

Mystisten ilmiöiden piiri on kuitenkin potentiaalisesti hyvin laaja ja tietynlainen käsitteenrajaus on tässä yhteydessä välttämätöntä. Tässä tutkielmassa esillä olevien tekstien ja mystisten käsitteiden kotikonteksti on kristillisessä uskontoperinteessä, mikä tällä kohtaa myös ohjaa mystiikan käsitteen rajausta. Uskonnonharjoittamiseen liittyvällä mystisellä kokemisella on pitkä ja runsas historia kirkon piirissä, vaikka eri kirkkokunnat suhtautuvatkin mystiikan sisältöihin nykyään toisistaan hyvin poikkeavin tavoin. Tällä hetkellä ehkä vahvimmin mystisen kokemuksen pohjavire vaikuttaa ortodoksisen kirkon perinteessä, kun taas esimerkiksi ”*protestanttisuus, erikoisesti evankelisessa muodossa, näyttää luopuneen kaikista menetelmistä tällä linjalla*” (James 1981, 294). Kuitenkin myös

reformoidut kirkkokunnat ovat kaiken aikaa yhä enemmän haastettuja tutkimaan spiritualiteetin olemusta ja ulottuvuuksia (ks. esim. Häyrynen/Kotila/Vatanen 2006).

Mystiikan käsitteen omassa tutkimuksessaan myöskin uskonnonharjoittamiseen rajaava Serafim Seppälä (2003) katsoo mystisen kokemuksen olevan parhaiten lähestyttävissä laadullisen syväjatkumon kaltaisesti tarkasteltuna: heikommasta kohti vahvempaa ja tavallisemmasta kohti epätavallisempaa (emt. 44). Kokemus huipentuu tällöin seuraavissa portaissa: kokemus – uskonnollinen kokemus – mystinen kokemus – ekstaattinen kokemus – transsi (emt. 45).

Seppälä erottaa siis ”uskonnollisen kokemuksen” ”mystisestä kokemuksesta”: hänen mukaansa uskonnollinen kokemus tai kokeminen verhoaa lähes aina uskonnonharjoittamisen kenttää, kun taas mystinen kokeminen eroaa tästä selvästi omalla epätavallisuudellaan ja erityislaatuisuudellaan (emt. 46).

Tällaisten yksittäisten kokemushuippujen lisäksi mystiikan ymmärretään kuitenkin tarkoittavan lopulta jotakin aivan muuta, kuin vain ihmistä kohtaavia lyhyitä kokemuksia ja niiden tarkastelua. Uskonnollisessa kontekstissa mystinen kokemus avaa mystikolle tietoisuuden Jumalan todellisuuden olemassaolosta ja on ikään kuin eräänlainen kutsu lähteä seuraamaan tästä avautuvaa tietä. Mystisen tien kulkemista ei tällöin kuvata huikaisevien kokemusten värittämänä, vaan pikemminkin päinvastoin, usein raskaana ja jopa äärimmäisyyksiin uuvuttavana.

Mystisen tien (*the mystic way*) tunnuspiirteitä eritellyt Evelyn Underhill (1965) kuvaa tätä tietä voimakkaiden ja toisistaan poikkeavien vaiheiden prosessina (emt. 168). Underhillin perusjäsenyykseen kuuluvat seuraavat viisi vaihetta:

- 1) Herääminen (*The awakening*). Ihmisen herääminen toisen todellisuuden (Jumalan) tietoisuuteen. Underhill kuvaa kokemuksen olevan usein äkillinen ja selkeästi tunnistettavissa ja se johtaa syviin ilon ja hurmion tunteisiin.
- 2) Puhdistuminen (*The purgation*). Ihminen tulee kokemansa kauneuden ja puhtauden heijastuksessa tietoiseksi omasta epätäydellisyydestään/epäpuhtaudestaan. Samalla ihminen havahtuu illuusioihin, jotka ylläpitävät hänen käsityksiään itsestään ja todellisuudesta, sekä havaitsee etäisyyden, joka erottaa hänet ”Yhdestä”. Puhdistuminen tarkoittaa usein vaivalloista ja tuskaista epäpuhtauden työstämistä ja etäisyyden kaventamista Jumalaan.
- 3) Valaistuminen (*The illumination*). Saavuttaessaan puhdistumisen prosessin kautta selkeämpää suhdetta ”transsendenssin järjestykseen” mystikko kykenee myös itse katsomaan ylös kirkkau-

teen, näkemään valoa. Kokonaisprosessissa valaistumisen vaihe on kohoavan sielun oppia ja vahvistumista. Vaihe on tällöin ”tie tien sisällä”.

- 4) Sielun pimeä yö (*The Dark Night of the Soul*). Tietoisuus, joka valaistumisessa sai levätä puhtaassa läsnäolossa, kokee nyt äärimmäisen kärsimyksen Jumalan valon poissaolossa. Kun puhdistumisessa oli kysymys aistielämän puhdistamisesta sekä huomion ja voimien kohdistamisesta transsendenssin sisältöön, niin nyt puhdistavan prosessin kohteena on ihmisen minuuden varsinainen keskiö, tahto. Kyseessä on henkilökohtaisen – persoonallisen – kaipuun kuolema, ”henkinen ristiinnaulitseminen”. Ihminen luopuu (the Self surrenders itself) omasta itsestään, tahdostaan, täydellisesti. Tämä on valmistautuminen viimeiseen vaiheeseen.
- 5) Yhdistyminen (*The union*). Yhdistymisessä ihmisen suhde ”Absoluuttiseen Elämään” ei ole vain vastaanottava ja nauttiva, kuten valaistumisessa, vaan se on yhtä sen kanssa. Tämän katsotaan olevan myös mystisen tien päämäärä, johon kaikki edelliset vaiheet ovat ihmistä valmistaneet. (emt. 169-170)

Mystisen tien em. kaltaiseen kronologiseen esilletuomiseen liittyy ilmeisiä vaikeuksia, jotka aiheutuvat ilmiöiden yksinkertaistamisesta, ja jopa ylipäättään niistä puhumisesta. Nämä vaikeudet huijpentuvat yhdistymisen ilmiöön, jonka kuvailu jää pakostakin varsin etäiselle tasolle. Yhdistymisestä käytetään yleisesti ilmaisua unio mystica, jonka kuvaus Duden-yleishakuteoksessa kertoo lyhyesti ilmaisun alkuperän ja käyttöyhteyden: [kirchenlat., aus: unio u. lat. mysticus]: (Theol.): *die geheimnisvolle Vereinigung der Seele mit Gott als Ziel der Gotteserkenntnis in der Mystik*. (Duden Universal Wörterbuch 1996)

2.2 Ihmisen ristin tie

Edellä on siis yleisellä tasolla jäsennetty mystisen tien kulkeminen, niin kuin se usein uskontokunnasta riippumatta mystikon elämässä ilmenee. Tämä tien kuvaus on kuitenkin syntynyt pääasiassa eurooppalaisten mystikoiden elämää tarkasteltaessa, niin että mm. aasialaisissa mystisissä teologioissa esimerkiksi tien päämäärä saatetaan mieltää erisisältöiseksi (Underhill 1965, 170). Eurooppalaisten mystikoiden kokemuksessa, joista Underhill viittaa useasti mm. espanjalaisiin Pyhään Teresaan ja Ristin Johannekseen, italialaiseen Katharina Genovalaiseen, saksalaiseen Heinrich Susoon ja hollantilaiseen Johannes Ruysbroecktiin, yhteys Kristuksen elämään ja kärsimykseen on ilmeinen. Silti mm. Jaakko Hämeen-Anttila (2002) tuo esityksessään islamilaisista mystikoista esille myös su-

fi-mystikoiden sisäisen ”ahdistumisen ankaria tiloja”, joiden kohtaaminen ja läpikäyminen nähdään usein välttämättömänä (emt. 56).

Kuten edellä mainittiin, ortodoksisen kirkon perinteessä tukeudutaan edelleen vahvasti mm. ensimmäisen vuosituhannen kristillisiin ajattelijoihin, joista useat saattoivat olla erakkoelämää viettäneitä mystikoita. Näiden ortodoksisen perinteen kunnioittamien mystikoiden katsotaan aivan erityisellä tavalla ilmentävän Jumalasta tulevan rakkauden ja ymmärryksen valoa. Ehkäpä huomattavimpana tällaisena hahmona voidaan tuoda esille pyhä Iisak Niniveläinen, itäsyrialaisen kirkkokunnan edustaja 600-luvulta, jonka täysin ajattomat näkemykset ihmisestä jumalallisen puhtauden kilvoittelijana ovat 1400 vuoden ajan kuuluneet ortodoksisten luostareiden tärkeimpien aarteiden joukkoon (ks. Pyhä Iisak Niniveläinen – kootut teokset, 2005).

Roomalaiskatolisen mystiikan perinteen varsinainen kukoistusaika sijoittuu 1200-1500 -luvuille. Läntisen Euroopan mystikoiden välillä voidaan havaita mielenkiintoisia laatueroja. Etelä-Eurooppalaiset, erityisesti espanjalaiset, mystikot kuvataan usein kärsimyksen ja tuskan sekä toisaalta huikean rakkauden tunteen ja hurmion esille tuojina (esim. Teinonen 1984). Heidän tuottamansa mystiikan kieli on tällöin voimakkaan tunnekokemisen läpikäymistä. Tietynlaisen viileämmän vastakohdan tälle muodostaa ns. intellektin tai tiedon mystiikka, jota erityisesti keski-eurooppalaisten – saksalaisten ja hollantilaisten – mystikoiden on nähty edustavan (ks. Teinonen 1985). Tämänkaltaisen ero, vaikka onkin hyvin havaittavissa ja perusteltavissa, jää lopulta kuitenkin vain ulkoisen kuriositeetin tasolle. Pohjimmiltaan mystikoita yhdistävät samat ongelmat ihmisen ”sisäisen tien” kulkemisessa, samaksi ymmärrettyä päämäärää kohti kuljettaessa.

Kuitenkin juuri intellektin mystiikka kohoaa erityispiirteinensä tässä tutkielmassa etualalle, sillä käännösongelmana käsiteltävät käsitteet ovat saksalaiselta Mestari Eckhartilta, jota pidetään intellektin mystiikan merkittävimpana edustajana. Mystisen kielenkäytön voidaan tällöin havaita olevan latautunut eräänlaisella sisäisen tiedostamisen paineella: mystikko ulottaa katseensa syvälle sisimpäänsä, tunnistaa ja seuraa itsessään sitä dynamiikkaa, jonka puitteissa hän näkee transsendenssin kohtaamisen tapahtuvan. Mystikkojen tekstejä analysoinut filosofi Juha Varto (1996) kuvaa tällöin painopisteen olevan ”tietoisessa ihmisen tien etsimisessä”. Mystikko ei niinkään etsi ”jumalan ihmettä”, vaan sitä tapaa, jolla ihminen voi ihmeen kokea (emt. 41).

Mystikon ulosannissa voidaan siis näin nähdä olevan kysymys transsendenssin ulottuvuuden kohtaamisen aiheuttamasta kahdensuuntaisesta reflektiosta: toisaalta Jumalaa ja toisaalta ihmistä koskevasta reflektoinnista. Kristillisen perinteen käsitteillä kuvattuna transsendenssin kosketus ihmiseen voidaan ymmärtää Jumalan näkymättömien kasvojen kuvan kohtaamiseksi, jolloin mystikko kokee kutsun lähteä seuraamaan Pojan tietä. Kristillinen mystikko ottaa tällöin ristinsä ja käy eteen-

päin. Kohdattu ja mystikon tietoisuudessa näkyvä/tuntuva kuva, siitä heijastuva totuuden valo, paljastaa antautuvalle mystikolle ihmisen sisäistä pimeyttä. Tämä reflektointi on poikkeuksetta tuskallista, sillä ihminen ei löydä armoa eikä tyydytystä omista laaduistaan.

Tällaista reflektointia on kuvannut mm. ranskalainen filosofi Simone Weil (1909-1943), jota voidaan pitää ”kärsivän tietoisuuden” ja eräänlaisen modernin mystisen mielenlaadun esimerkkinä. Weil (1957) kirjoittaa: *”En toivo, ettei tämä luotu maailma enää olisi aistittavissa, vaan etten minä enää olisi sitä aistimassa. Minulle se ei voi paljastaa liian korkeaa salaisuuttaan. Minun on lähdettävä täältä, jotta luoja ja luomakunta voisivat uskoa toisilleen salaisuutensa. Nähdä maisema sellaisena kuin se on silloin, kun minä en enää ole siinä... Missä tahansa olenkin, tahraan taivaan ja maan hiljaisuuden hengitykselläni ja sydämeni sykkeellä. [...] Minun on avarrettava universaalisiksi se ”minä”, josta en voi päästä vapaaksi ja joka on myös kärsimykseni pääsemätön alkusyy.* (emt. 70, 183) Ihmisen identiteetin ”minäisyys” nähdään tässä suurimmaksi kärsimyksen aiheuttajaksi. Ihmissielun olemusta vangitseviin voimiin, mm. syvälle kietoutuvaan narsismiin, palataan vielä tutkielman lopussa, Mestari Eckhartin Abgeschiedenheit-käsitteen käännösanalyysin yhteydessä (8.2.).

Aivan toisenlaisesta hämmennyksestä on sen sijaan kysymys silloin, kun mystikko kohdistaa katseensa kokemansa valon alkuperään. Jumalan suuntaan kohdistuva reflektointi koettelee tällöin erikoisella tavalla epistemologisia eli tietämisen perusteita koskevia rakenteita. Tällaisesta reflektoinnista on syntynyt ilmiö, jonka yhteydessä puhutaan usein apofaattisesta tai negatiivisesta teologiasta. Yrittäessään katsahtaa kohti Jumalaa mystikko kokee kohdanneensa jotakin konkreettisesti sanoinkuvaamatonta: Jumalasta ei voi sanoa yhtään mitään. Suomalainen yleishakuteos (Spectrum 1979) ilmaisee oivallisesti, miten tämä kokemus vaikuttaa mystikon mielessä : [Mystiikassa] *”Jumaluuden läsnäolo tajutaan mitä voimakkaimmin ja sisäistyneimmin, mutta tavanomaiset ilmaisumuodot eivät sovi kokemuksen sisällön välittämiseen. Usein puhutaankin ”mystisestä vaikenemisesta” (silentium mysticum) ja ”negatiivisesta teologiasta” (theologia negativa), sillä rationaalisella tavalla mitattuna mystinen elämys on järjenvastainen. Mystisissä kirjoituksissa käytetäänkin monesti ilmaisuja mystinen ”olemattomuus” eli mystinen ”ei-mitään”, ”vaipuminen olemattomuuteen”. Näistä ym. vastaavista termeistä käy ilmi, miten vaikea kirjoittajan on löytää kuvauskohdettaan vastaavia ilmaisuja.”* (emt. VIII, 182)

2.3 Mystiikka ja Raamatun Sana

Kristillisen mystiikan juuret ovat aina johtaneet Raamattuun ja Jumalan Sanaan, Sana-Jumalaan. Tämä on lopulta aina ko. ilmiön perustalla oleva lähtökohta, vaikka mystisen kuvauksen ilmavuus tai mahdollinen epämääräisyys saattaisikin viitata muualla. Mystisen ajattelijan luoma mystinen filosofia tai teologia perustuu siis lähes aina omaan uskonnolliseen perinteeseen, mitä pidetään myös osoituksena mystisen ajattelijan oikeamielisyydestä tai jopa mielen terveydestä, kuten Evelyn Underhill (1965) kuvaa: ”*Such a philosophy is most usually founded upon the formal creed [= usko, uskontunnustus; KP] which the individual mystic accepts. It is characteristic of him that in so far as his transcendental activities are healthy he is generally an acceptor and not a rejector of such creeds.* (emt. 95).

Bernard McGinn (2006) kuvaa Raamatun olevan ehtymätön luovuuden lähde kristillisille mystikoille. Mystikon tapa lukea, kohdata, Raamatun sisältöjä on kuitenkin oletettavastikin erityislaatuinen. Keskeistä on tällöin mystikon suhde Jumalan Sanaan: ”*Christian mysticism is rooted in the reading of the Bible. The mystic, however, does not seek an academic understanding of the scriptural text; nor is he or she content with viewing the Bible only as a repository of doctrine and moral regulations. The mystic wants to penetrate to the living source of the biblical message, that is, to the Divine Word who speaks in and through human words and texts*”. (emt. 3) Tällaista sanan kohtaamista voitaneen metaforallisesti kuvailla siten, että sana ei syki mystikolle kirjaimen henkeä, vaan tunnistamatonta valoa, joka pyrkii läpi sielun perustan, kohti ihmisen tulemisen ja olemisen lähtökohtia.

Maiju-Lehmijoki Gardnerin (2007) mukaan ”*kristillistä mystiikkaa voidaan eritellä sen mukaan, keskittykö se Jumalaan, Kristukseen vai Pyhään Henkeen*” (emt. 22). Lehmijoen mukaan ”Jumalamystiikka” on kristillisen mystiikan historiassa vähäisemmin edustettua kuin kaksi muuta lajia. Esimerkkinä Jumala-mystiikasta Lehmijoki-Gardner mainitsee Pseudo-Dionysios Areopagitan 500-luvulta jKr, jonka ajattelun kosmiset ulottuvuudet ja taivaalliset hierarkiat olivat saaneet vaikutuksia uusplatonistisesta filosofiasta. (emt. 22). Kristukseen keskittyvä mystiikka on Lehmijoki-Gardnerin mukaan vaikuttanut silti tätäkin syvemmin kristilliseen ajatteluun. Kristuksen ideaan ja ihanteeseen syventyminen korostui erityisesti keskiajalla, 1200-luvulta lähtien. Pyhän Hengen mystiikan erityisinä tunnuspiirteinä on taasen pidetty mystisiä kokemuksia, joiden esilläpitäminen oli tavallista jo varhaiskristillisessä kirkossa. Uudella ajalla Pyhän Hengen mystiikkaa on koettu erityisesti karismaattisten herätysliikkeiden piirissä. (emt. 23)

Evelyn Underhill (1965) nostaa kristillisestä käsitteistöstä esiin kaksi perustavaa tekijää, jotka ovat erityisesti inspiroineet mystiikan filosofeja. Nämä ovat opit Pyhästä Kolminaisuudesta ja Kristuksen/Jumalan Pojan syntymisestä. (emt. 107) Näitä molempia kristilliset mystikot ovat kohdanneet ja

edelleen tulkinneet hyvin luovasti. Esimerkkinä Underhill käsittelee Kristuksen syntymää, jonka perinteisen uskon tulkinnan mukaan katsotaan viittaavan Jeesuksen historialliseen syntymään ja elämään, mutta joka mystikoille tarkoittaa tämän lisäksi ihmisyyksilön kosmisessa ulottuvuudessa tapahtuvaa liikettä kohti Jumalaa, Jumalan Sanan mystistä inkarnaatiota. (emt. 118)

2.4 Terve kritiikki

Lopuksi voidaan tarkastella vielä sitä, kuinka tähän määrältään hyvin marginaaliseen kokemisen lajiin tulisi lopulta suhtautua. William James (1981) esittää mystisen kokemuksen tarkastelun jälkeen kysymyksen siitä, voidaanko mystisen tajunnan tuotteita asettaa auktoriteetin asemaan. Hän jakaa vastauksensa tällöin kolmeen osaan:

1) Selvät ja voimakkaat mystiset tilat ovat tavallisesti vakuuttavia niille, jotka niitä kokevat. James kuvaa heidän ”olleen siellä ja he tietävät sen”. Ulkopuolelta tulevat rationaaliset ponnistukset tällaista uskoa vastaan raukeavat sen vuoksi tyhjiin. Uskossaan omaan kokemukseensa mystikko on ulkopuoliselta kritiikiltä haavoittumaton. (emt. 306)

2) Tämän vuoksi asetelmaa tulee tarkastella myös ulkopuolisen kokijan näkökulmasta. James katsoo, että mystikoilla ei ole mitään oikeutta vaatia ulkopuolisia hyväksymään heidän ”outojen kokemustensa” tuloksia, jos nämä eivät tunne niihin henkilökohtaista vetoa.

Tässä yhteydessä James tuo vielä esille myös mystisten kokemusten kentän moni-ilmeisyyden. Hänen mukaansa mystiikan ilmiötä tarkastellaan tavallisesti paljon yhdenmukaisempana kuin mitä tilanne todellisuudessa on. Perustasolla ilmiö voi hajota mitä erilaisimpiin suuntiin, ja tajunnan rajojen ulkopuolisten asioiden varassa orientoituminen saattaa erehdyttää ihmistä monella tavalla. Tuolla alueella ”serafi ja käärme asuvat vierekkäin”.

Myöskin klassista uskonnollista mystiikkaa on tällöin käsiteltävä terveen kritiikin kautta. Mikäli tällaisia asioita halutaan lähestyä ja tutkia, ne on Jamesin mukaan ”testattava, seulottava ja asetettava kokemuksen koko sisällön rinnalle”. James korostaa vielä, että mystisille tiloille ei tulisi langettaa auktoriteetin asemaa niiden sisäisen luonteen perusteella. Tajunnan rajoja koettelevilta tiloilta ei silti tule sulkea silmiä, vaan nähdä se alueena, josta ”emme vielä tiedä riittävästi”. (emt. 308)

3) Mystisten tajunnantilojen ilmeneminen kumoaa kuitenkin Jamesin mukaan sen kuvitelman, että ”epämystiset tilat olisivat ainoat uskottavat tilat ja määräisivät lopulta, mitä saamme uskoa”. [...] ”Tässä sisäisesti ja ulkonaisesti havaitun vastakkainasettelussa rationaalisella kritiikillä on kieltäjän asema, mutta sen kieltämisellä ei ole voimaa, koska tosiasioihin pitää aina voida lisätä uusia merkityksiä edellyttäen, että mieli pääsee niitä tarkastelemaan laajemmasta näkökulmasta.”

Ihmisen uskonnollisen kokemuksen kokonaisuutta laaja-alaisesti tarkasteleva James pitää mystiikkaa liiaksi subjektiivisena ja ilmaisuihmissaan monisanaisena, jotta se kelpaisi yleiseksi auktoriteetiksi. Yksityisenä auktoriteettina, ja itseään kuvaavan mielen ja merkityksen tuottajana mystiikka tarjoaa kuitenkin hypoteeseja, joita James pitää mahdollisesti myös tärkeinä viittauksina elämän merkitysten oivaltamiselle. (emt. 310)

3. Mestari Eckhart

”Mestari” (Magister) Eckhart (1260-1328) eli ja vaikutti aikana, jolloin Euroopassa elettiin monin tavoin suurten muutosten aikaa. Uskonnollisen elämän kannalta myöhäiskeskiaika tarkoitti katolisen kirkon instituution tarjoaman uskon elämän esikuvan kyseenalaistamista. Uskon ajatusta sisimmässään kantaneiden ihmisten kriittinen huomio kohdistui tuolloin väitettyyn paavin vallan ja kirkon maallistumiseen (Wehr 1989, 18). Tämänkaltaisen konteksti synnytti Keski-Euroopassa ja erityisesti Reininlaakson ydinalueilla, uskonnollisten oppien suhteen maallikoiden riveistä lähteneitä mystisiä joukkoliikkeitä sekä niitä vastaavia pyrkimyksiä hakeutua uudenlaisen uskonnollisen elämän muotoihin.

Merkittävä erityispiirre tämän liikehdinnän taustalla oli suurten naisjoukkojen aktivoituminen (emt. 19). 1200-luvulla perustettiin keskisen Euroopan alueelle muutaman vuosikymmenen sisällä kymmeniä vain naisille tarkoitettuja luostareita, minkä lisäksi tuhannet naiset hakeutuivat erityisiin begiini-yhteisöihin, vastineena miehille begardi- eli kerjäläismunkki-yhteisöille (emt. 20). Joukossa oli runsaat määrät ristiretkien aikana leskeytyneitä naisia, vaikka yhtäältä tätä ajan ilmiötä kuvataan yksinkertaisesti myös kansankerrosten kokemaksi tarpeeksi saada koulutusta ja sivistystä sekä erityisesti uskonnollista kaitselmusta (emt. 18).

Juuri tämä uskonnollisten naisten tarjoama perusta nähdään merkittävänä tekijänä ns. saksalaisen mystiikan synnylle ja kehitykselle (emt. 20). Kristillisen mystiikan historiassa saksalainen mystiikka kehittyi omaksi alalajikseen seurauksena saksan kielen valjastamisesta mystiikan kuvaukseen eli sen tulemisesta mystiikan kieleksi. Käytännön työkenttänä mystiikan kielen kehitykselle katsotaan olleen mm. Mestari Eckhartin kaltaisten skolastisten oppineiden sekä syvähenkistä elämää harjoittaneiden naisten kohtaamiset, eli nk. sielunhoito, joka oli jopa kirjattu dominikaanijärjestön sisäisiin sääntöihin. (emt. 23)

Gerhard Wehr (1989) kuvaa tällaisen sielunhoidon merkitystä: *”So sehr religiöse Mystik davon lebt, daß sie auf individuellen Erfahrungen gründet, auf Erfahrungen, die im Seelengrund des einzelnen Menschen empfangen werden, so zeigt die deutsche Mystik darüber hinaus die Wichtigkeit der zwischenmenschlichen Beziehung. Ohne die dialogische Situation ist sie nicht denkbar. Gemeint ist der Wechselbezug zwischen dem Prediger und seinen Hörern, zwischen dem Seelenführer und seinen Geistesschülern.”* (emt. 23) Saksalaisen mystiikan – myös sen kielen – syntyä kuvataan tältä pohjalta ”synteettiseksi prosessiksi”: ikivanhaa, jo esi-kristillisessä kreikkalaisessa mysteerioperinteessä sovellettua käytäntöä saattaa yhteen uskonnollinen kokemus ja filosofinen spekulatio toteutettiin tällä tavalla Saksassa keskiajan lopulla (emt. 24).

3.1 Henkilö

Eckhartin tarkkaa syntymäaikaa ei tiedetä, mutta hänen elämästään myöhemmin tallentuneiden tietojen perusteella syntymävuotenaan pidetään vuotta 1260. Eräästä hänen Pariisissa kirjoittamastaan latinankielisestä saarnasta löytyy merkintä ”Echardus de Hocheim”, minkä perusteella hänen syntymäpaikakseen oletetaan kyseinen kylä Thüringenin osavaltiossa. Yhtä lailla vahvistamattomiin oletuksiin kuuluu tieto siitä, että Eckhart olisi ollut syntyisin aatelisuvusta (Wehr 1989, 26).

Eckhartin oletetaan liittyneen Erfurtin dominikaanikonventtiin noin viidentoista vuoden ikäisenä vuonna 1275, ja ensimmäiset rekisteröidyt tiedot hänestä ovat peräisin vuodelta 1277, jolloin hän veljeskunnan jäsenenä siirtyi Pariisiin opiskelemaan ”vapaita taiteita”, *artes liberales* (emt. 28). Muutaman vuoden yleissivistävien opintojen jälkeen nuori Eckhart kutsutaan Kölniin aloittamaan varsinainen teologian opiskelu. Tältä ajalta on peräisin jälleen oletus siitä, että Eckhart olisi Kölnissä ehtinyt tutustua Albertus Magnukseen (1200-1280), ja että hän olisi nuorena opiskelijana seurannut kahden suuren dominikaaniajattelijan, Albertuksen ja Tuomas Akvinolaisen (1225-1274) välistä kiistaa skolastiikan tulkinnoista (mm. Mieth 1979, 15).

Seuraa lähes kymmenen vuoden ajanjakso erilaisia opintoja, minkä jälkeen seuraavat tiedot Eckhartista ovat jälleen Pariisista. Nyt pappisvihkimyksen suorittanut Eckhart kutsutaan lukuvuodeksi 1293-94 Pariisiin yliopistoon pitämään skolastiikan perusopintoja, akateemisella arvonimellä ”Bakalaureus” (Wehr 1989, 30). Tämän jälkeen vuonna 1294 Eckhart ottaa vastaan luostarinjohtajuuden Erfurtissa sekä kappalaisen viran Thüringenin alueella. Muutaman vuoden kuluttua Eckhartin täytyy luopua luostarinjohtajuudesta, sillä pitkät matkat ympäri dominikaaniprovinssia eivät jätä aikaa molemmille tehtäville. Eräs Eckhartin tunnetuimmista saksankielisistä traktaateista, ”Reden der Unterweisung”, jossa hän opastaa luostariveljiä hengellisessä elämässä, on peräisin tältä ajalta. (emt. 30)

Vuonna 1302 sääntökunnan johto lähettää Eckhartin jälleen Pariisiin, missä odottaa promootio – ”Magister sacrae theologiae” – ja vuoden kestävä professuuri teologisessa tiedekunnassa. Veli Eckhartista tulee tällöin Mestari Eckhart. (emt. 32) Eckhartin latinankielisten tekstien synty sijoitetaan yleensä hänen Pariisissa oleskelujensa yhteyteen (Quint 1963, 15).

Vuonna 1203 Eckhart palaa Erfurtiin, missä hänet nimitetään veljeskunnan Saksin maakunnan provinsiaaliksi (Wehr 1989, 32). Eckhart toimii kahdeksan vuoden ajan laajan alueen sekä mies- että naisluostareista vastaavana johtajana, minkä yleisesti tulkitaan tarkoittaneen viikkoja kestäneitä kävelymatkoja pohjoisen Hampurin alueelta etelän Brandenburgiin (emt. 33).

Tämä käytännön elämän järjestelyjä täynnä ollut kausi päättyy vuonna 1311, kun Eckhart kutsutaan nyt neljännen kerran Pariisiin, toista teologian oppituolia varten. Kyseessä katsotaan olleen sääntökunnalta harvinainen ja huomattava kunnianosoitus, jota on verrattu Tuomas Akvinolaisen vuosina 1269-74 osaksi tulleisiin nimityksiin. (Teinonen 1985, 28)

Professuurin päättymisen jälkeen Eckhart ei palaa enää tutulle kotiseudulleen, vaan hänet nimitetään sääntökunnan johtajan sijaiseksi Strasbourgin kaupunkiin ja eteläisen saksan alueelle. Vuosina 1314-22 Eckhartin pääasiallisin tehtävä on munkki- ja nunnaluostareissa tapahtuva sielunhoito. Gerhard Wehr (1989) kirjoittaa tästä tehtävästä: *”Es gilt insbesondere jetzt, scholastische bzw. universitäre Theologie in praktizierte Spiritualität umzumünzen. Dieser Prozess der Umprägung hat bis ins Sprachliche hinein zu geschehen. Mönche und Nonnen, die keinen Zugang zur Schultheologie haben, jedoch nach mystischer Erfahrung drängen, sollen in der Weise einen Innenweg geführt werden, daß das Bibelwort augenblickliches, innerstes Glaubenserlebnis werden kann.”* (34)

Tämän eteläisen Saksan alueella viettämänsä kauden aikana Eckhartin uskotaan tulleen henkilökohtaisesti tutuksi Heinrich Seuselle (n.1295-1366) ja Johannes Taulerille (n.1300-1361), jotka ovat Eckhartin ohella jääneet elämään saksalaisen mystiikan merkittävimminä mieshahmoina (Mieth 1979, 17). Kuuluisimpia Eckhartin tämän ajan kirjoitelmia ovat saarna ”Vom edlen Menschen” sekä traktaatti ”Das Buch der göttlichen Tröstung”, jonka Eckhart kirjoitti lohdutukseksi murhattua isäänsä surevalle Unkarin kuningatar Agnesille (emt. 17). Eckhartin tekstit nykysaksan kielelle toimittanut Josef Quint tuo esiin ko. traktaattiin liittyvän kuriositeetin: *”Wer dieses Büchlein der göttlichen Tröstung zusammen mit dem in enger Beziehung zu ihm stehenden sog. Sermon ”Vom edlen Menschen” liest, wird zumal in den Eingangspartien des ”Trostbuches” überrascht und erstaunt sein darüber, daß eine Frau des beginnenden 14. Jahrhunderts durch äusserst subtile, abstrakte und ebenso schwer verständliche Spekulationen über das metaphysische Beziehungsverhältnis des Gerechten zur Gerechtigkeit und der übrigen perfectiones spirituales zu ihren irdischen Trägern, über Fragen der Trinitätsspekulation u.a. in ihrem Leid getröstet werden konnte.”* (Quint 1963, 14) Mestari Eckhartin näin erikoisella tavalla tarjoaman lohdutuksen sisällöstä voidaan päätellä, että hänen oma ehdoton turvansa oli juuri siinä mielen kokemuksessa, joka mahdollisti hänelle em. syvyyskysymyksiä tavoittelevat metafyyysiset spekulatiot.

Vuonna 1323 Eckhart muutti viimeisen kerran asuin- ja sijoituspaikkaansa. Tuolloin hän otti vastaan dominikaanisen sääntökunnan koulun (studium generale) johtajan paikan Kölnissä. Tämän ohella hän myös jatkoi työtään saarnaajana ja sielunhoitajana. (Teinonen 1985, 28)

Eckhartin elämän viimeisiä vuosia leimaavat kysymykset uskonnollisesta ortodoksisuudesta. Kölnin arkkipiispa Henry esitti vuonna 1326 Eckhartia vastaan syytöksiä harhaoppisuudesta ja sai taakseen

joitakin Eckhartin kollegoita dominikaanisesta sääntökunnasta (McGinn 2005, 103). Syytöksiä perusteltiin aluksi sillä, että Eckhartin saarnoissa on kohtia, jotka voisivat helposti johtaa yksinkertaisia ja kouluttamattomia ihmisiä harhaan. Saman asian merkittävämpi ja myöhemmin painokkaammin ilmaistu sisältö oli kuitenkin se, että teologiset oppineet eivät voineet hyväksyä Eckhartin näkemyksiä ihmisen ja Jumalan yhtä olevasta perustasta ja Jumalan pojan/sanan synnystä ihmisen sielussa (emt. 104)

Eckhart kohtasi häntä vastaan esitetyt syytökset erikoisesti ymmärtävällä asenteella. Hänen vastauksensa kuului, että hän on kyllä kykenevä virheisiin, mutta ei voi mitenkään olla harhaoppinen, koska edellinen kuuluu intellektin toimialueelle ja jälkimmäinen taas tahdon alueelle. Näin hän halusi itselleen tilaisuuden palata selventämään ja mahdollisesti korjaamaan joitakin väittämiään. (emt. 104) Joidenkin oppiinsa tekemiensä tarkistusten lisäksi Eckhart selitti sanan syntymistä koskevien näkemystensä taustaa sillä, että asia vaikuttaa perin erilaiselta kaukaa ajatuksen ja mielikuvien tasolta tarkasteltuna, kuin mitä se on oikeamielisen henkilön kohdatessa Jumalan, *sikäli kun* henkilö todella on oikeamielinen (emt. 104).

Pitkittyneen prosessin aikana dominikaanisen sääntökunnan johto otti varovaisesti etäisyyttä Eckhartin opetuksiin, mutta ei kuitenkaan tuominut häntä – edelleen yhtä merkittävintä johtajaansa – henkilönä. Saadakseen selvyuden asiaansa Eckhart päätti lopulta kääntyä suoraan Paavin tuomioistuimen puoleen. Tämä prosessi jäi kuitenkin henkilökohtaisesti hänen osaltaan kesken, sillä Eckhartin otaksutaan kuolleen tammikuun lopulla 1328, ollessaan matkalla Avignoniin. (emt. 105-106)

Kölnin arkkipiispan edelleen ylläpitämä prosessi saavutti kuitenkin Paavin tuomioistuimen, ja maaliskuussa 1329 paavi Johannes XXII julkisti paimenkirjeen ”in agro dominico” (”Herran pellolla”), jossa tuomittiin 28 erillistä lausumaa Eckhartin teksteistä. Näistä seitsemäntoista tuomittiin varsinaisesti harhaoppisiksi ja yksitoista muuten epäilyksen alla oleviksi. Asiakirjan lopulla paavi kuitenkin poikkeuksellisella tavalla vapauttaa Eckhartin henkilökohtaisesti harhaoppisyyttestä. Tähän vaikutti paavin lausuman mukaan mm. se, että Eckhart oli kuitenkin tunnustanut katolista uskoa ja halua tarkistaa näkemyksiään. Lisäksi lausumaan sisältyy myös Eckhartin itsensä aikaisemmin korostama ajatus tulkintojen mahdollisista eri tasoista, eli siitä, että *sikäli kun* hänen asiallaan voidaan katsoa olevan tietynlaisia tietynlaisia haitallisia vaikutuksia. (emt. 107)

3.2 Oppi

Mystikoiden tekstejä tutkinut ja suomeksi kääntänyt dogmatiikan professori Seppo Teinonen (1924-1995) kuvaa Eckhartin olleen teologiassaan Tuomas Akvinolaisen oppilas, jolloin hänen ajattelunsa

olisi ymmärrettävissä vain tämän taustalta (Teinonen 1985, 30). Toisaalta Eckhartin ajattelua on kuvattu mm. aristoteelis-skolastisten ja uusplatonisten aineiden synteetiksi (emt. 31). 1900-luvun ehkä arvostetuin yksittäinen saksalainen Eckhart-tutkija Kurt Ruh johdattaa Eckhartin jäljet Akvinolaisen ja Albertus Magnuksen kaukaisiin edeltäjiin, uusplatonistisiin ajattelijoihin ja heistä erityisesti 500-luvulla vaikuttaneeseen Dionysios Areopagitaan (Ruh 1989, 88).

Mystiikan kieltä keskiaikaisessa saksan kielessä – keskiyläsaksassa – tutkinut kielitieteen professori Lauri Seppänen puolestaan sijoittaa Mestari Eckhartin kielenkäytön perusteella erilleen muista keskiajan skolastisista oppineista ja mystikoista (Seppänen 1964, 18). Seppänen kuvaa Eckhartin kielenkäytön eroavan muista aikalaisista sekä kielen ulkoisissa muodoissa että aivan erityisesti sen sisäisten merkitysten käytössä. Tekstien rinnakkaisen vertailun pohjalta Seppänen havaitsee keskiaikaisen skolastiikan ja mystiikan kielen yleensä pohjautuvan selvästi Tuomas Akvinolaisen hahmottamaan filosofiseen perustaan, kun sen sijaan Eckhartin hän näkee uutta (käsitteen sisältöä; KP) luovan kielenkäytön avulla tuovan esille omaa mystistä näkemystään. (emt. 266)

Seuraava A Dictionary of Christian Spirituality -hakuteoksen (1983) jäsentämä kokonaisnäkemys Eckhartin tuotannosta jakaa hänen oppinsa neljään rinnakkaiseen ja toisiaan edellyttävään ”tiehen”. Kyseiset tiet ovat tällöin 1) Via Positiva, 2) Via Negativa, 3) Via Creativa, ja 4) Via Transformativa. (emt. 124)

1) Via Positiva: Luominen.

Eckhartin teologiassa kuvataan olevan pitkälle vietyjä ilon ja mielihyvän julistuksia, jotka johtavat kiitollisuuteen ja ylistykseen. ”Olevaisuus on Jumala”, julistaa Eckhart, ja sanoo, että ”Vaikka koko elämäsi ainoa rukous kuuluisi Kiitos, siinä olisi kaikki”. Eckhartin luomisymmärryksessä jokainen olento on Jumalan sana, ja Jumalan sana on luovaa energiaa, joka lakkaamatta tekee kaiken uudeksi ja kauniiksi. Tällöin kaikki mitä on, on tämän prosessin kautta tulemassa luoduksi.

2) Via Negativa: Irti päästäminen ja luopuminen.

Jumala ei ole Eckhartille pelkästään luomisen Jumala, vaan myös ”ei-Jumala”, ”ei-henkilö”, ”ei-mikään”. Tällöin Jumala on kaikkien nimien kieltäminen, nimetön ei-mitään, yli-essentiaalinen pimeys. Kuinka sitten on mahdollista kokea tällainen Jumala? Tätä tietä varten Eckhart kehittää oman käsitteistön kuvaamaan ihmisen sielun asennoitumista ja sisäistä tilaa. Käsitteet ”Abgeschiedenheit” ja ”Gelassenheit” viittaavat sielun valmistautumiseen Jumalan lähestymiseen. Tällöin ihminen päästää irti asioista; ei siksi että ne ovat pahasta, vaan siksi että hänen luontonsa tahtoo pitää kaikesta kiinni. ”Siinä missä tämä kiinnittyminen lakkaa, Jumala alkaa olemaan”,

sanoo Eckhart. Tämä tarkoittaa pimeisiin syvyyksiin laskeutumista, ”sillä sielun perusta on pimeä”. Ihmisen perustan pimeyttä tai ei-mitään-olemista ei tule kuitenkaan ymmärtää psykologisenä vaan metafyyksisenä asiana. Ei-mitään-oleminen on ihmisen kannalta olemisen alkuperäinen ennen kuin olin olemassa, en ollut mitään.

3) Via Creativa: Synnyttäminen.

Kaikki luotu ja kaikki luovuus on ”ex nihilo” eli tyhjästä tai ei-mistä. Eckhartin mukaan ihmisen yhteys Jumalaan on hedelmällistä laatua: ei niinkään Jumalaan vajoavaa kuin yhdessä tapahtuvaa toimintaa ja synnyttämistä. Jumalallisuus paljastuu ihmiselle juuri henkistä laatua olevassa synnyttämisessä. Koskettaessamme omaa luovuuden lähdeämme kosketamme jumalallista alkuperää, sillä Jumala on luonnostaan synnyttäjä. ”Mitä Jumala tekee kaiken aikaa?”, kysyy Eckhart, ja vastaa: ”Jumala synnyttää”. Ihminen voi kantaa Jumalaa sisällään ja synnyttää hänet, Jumalan Pojan. Eckhartin mukaan tässä syntymässä ”löydät kaiken siunauksen”.

4) Via Transformativa: Uusi luominen myötätunnon ja arvojen yhteyden kautta.

Luovuus tulee Eckhartin mukaan kanavoida kohti täysinäistä päämääräänsä, ihmisen armahtavaisuutta. Armahtavaisuus liittyy tässä tietoisuuteen tai ymmärrykseen asioiden keskinäisestä suhteesta. ”Kaikilla asioilla on keskinäinen yhteys”, kuuluu tässä Eckhartin lyhyt julistus. Armahtavaisuutta on toimia tämän tietoisuuden pohjalta. Erityisiä teonaloja ovat tässä suhteessa ”oikeuden tekeminen” tai oikeamielinen toiminta. Oikeamielisyys on tässä enemmän kuin pelkkää teknistä etiikkaa: se koskettaa varsinaista olemustamme. Kaiken pohjalla on kuitenkin tietoisuus siitä, että Jumala on armo: ”Mitä tahansa Jumala tekeekään, hän antaa ensin armon”. Henkinen kehitys on tästä näkökulmasta sitä, että Jumala työstää armahtavaisuutta ihmisen sielussa. (emt. 124-126)

Mestari Eckhartin yksittäisistä opinkohdista ehkä tärkein ja merkittävin, ja kiistatta mystisin, on hänen opetuksensa *perustasta* (keskiyläsaksa: *grunt*; suom. KP). Käsitettä *grunt*; perusta, pidetään Eckhartin vastauksena tarpeelle antaa ilmaus sille, miten Jumala voi olla yhtä ihmisen kanssa. Yleensä mystiikassa puhutaan ”yhtymisestä” tai ”yhteen tulemisesta”. Eckhart lähestyy kuitenkin tätä yhteyden ilmiötä toisin, sillä perusta on hänelle pohja yhteiselle identiteetille, joka on jo olemassa tällä perustan (mystisellä) tasolla. (McGinn 2005, 87)

Eckhartin katsotaan tavoitelleen *grunt*/perusta-käsitteellään jotakin todella ennenolematonta tasoa. Juuri perustassa, erillään ja irrallaan kaikesta luodusta, Isä synnyttää Pojan. Luodun identiteetistä irtautuneena – perustassa – ihmisen on mahdollista saavuttaa tämä identiteetti. (emt. 88) Bernard

McGinn antaakin tässä yhteydessä Eckhartin mystiikalle hyvästä syystä ilmauksen ”perustan mystiikka” (mysticism of the ground) (emt. 84).

3.2.1 Eckhart ja Raamatun Sana

Lähes kaikki Mestari Eckhartin mystisen teologian kirjoitelmat viittaavat tai juontavat jollakin tavalla juurensa Raamattuun. Eckhartin tapa tehdä eksegeesiä, raamatuntulkintaa, on kuitenkin omaperäinen, jopa keskiaikaiset lähtökohdat huomioon ottaen. (McGinn 2006, 35) Eckhartin eksegeesin perustana katsotaan olleen hänen oma näkemyksensä siitä, miten Jumalan Sanan kohtaaminen ihmisen sisimmässä toteutuu, sekä tähän liittyen hänen kutsumuksensa saattaa kuulijansa kohti tätä samaa lähdettä. Niklaus Largierin¹ mukaan Eckhart ei näin ollen pyrkinyt saarnoilaan/raamatuntulkinnoihinsa niinkään kohti teorianmuodostusta, vaan hänen välittömänä tarkoituksenaan oli hänen kulloisenkin yleisönsä johdattaminen elävän Sanan yhteyteen, ”läpimurtoon” (durchbrechen) ja sielun perustan mystiseen yhdistymiseen Jumalan kanssa. (McGinn 2005, 110)

Tämänkaltaista lähtökohtaa eksegeesille on kuvailtu ”hermeneuttiseksi tilanteeksi”: saarnaaja pyrkii kulloisessakin hetkessä tavoittamaan yhdessä kuulijoidensa kanssa Sanan sisäisen merkityksen, joka ylittää luonnollisen ajattelun ja luodun mielen tasot. Tältä perustalta on myös voitu esittää arvio siitä, millä tavalla Eckhart itse katsoi mystisen tietoisuuden avautuvan: tietoisuus/tajunta on perusolemukseltaan hermeneuttinen, jolloin sen sisältöjä voidaan avata yksittäisissä Raamatun Sanan kuulemisen ja ymmärtämisen tapahtumissa. (emt. 110)

Bernard McGinnin mukaan Eckhartin hermeneutiikan ensimmäinen perusperiaate on etsiä Raamatun (Sanan) totuutta jumalallisessa hengessä (emt. 111). Raamatun Sana sen kirjallisessa merkityksessä on tällöin vain eräänlainen lähtökohhta sen ymmärtämisessä, mitä Jumala todella haluaa ihmiselle välittää. Totuus tästä Sanasta voidaan Eckhartin mukaan tavoittaa ainoastaan Kristuksessa ja Kristuksen kautta, kirjoittaa McGinn. (emt. 111)

Eckhart siis lähestyy tätä kätkössä olevaa Sanan sisältöä hyvin omaperäisesti. Eckhartin tulkinnassa Sana on jokseenkin täysin irrotettu Raamatun historiallisesta lukutavasta, minkä lisäksi hän poimii ja yhdistelee yksittäisiä tekstikohtia jopa hämmentävällä tavalla : ”*Eckharts readings are likely to seem especially strange to modern readers concerned with the narrative development of the biblical story and its historical “Sitz im Leben”. His procedure is the reverse. Even by the standards of the of traditional spiritual exegesis, Eckhart shows little interest in the biblical story line. Rather, he dehistoricizes and decontextualizes passages into sentences, fragments, or even individual words*

¹ Niklaus Largier: „Intellekttheorie, Hermeneutik und Allegorie: Subjekt und Subjektivität bei Meister Eckhart“ (teoksessa *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, 1998, s. 462-64, 474-82)

that he then recombines with other biblical passages in a dense web of intertextuality through a system of cross-referencing that is one of the main characteristics of his hermeneutics". (emt. 112)

Eckhartin raamatuntulkinnan – eksegeesin – tutkimista ovat osaltaan haitanneet ja viivästyttäneet nämä samat tekijät. Koska Eckhart asetti saarnoissaan pääpainon juuri kyseisessä hetkessä, *tässä ja nyt*, tapahtuvalle Sanan kohtaamiselle, hän ei lopulta koskaan itse luonut johdonmukaista teoriaa omasta opetuksestaan tai raamatuntulkinnastaan. (emt. 110)

Eckhartin edustama kristillinen ajattelu on itsenäistä ja paljasta Sanan tulkintaa. Näistä lähtökohdistä tulevana hänen ajattelunsa on luultavasti kohdannut jopa enemmän vastustusta kuin hyväksyntää. Meidän ajassamme Eckhartin riippumattomat lähtökohdat voivat kuitenkin toimia virikkeenä kristillisen dialogin ja ajattelun kehitykselle, kuten Dietmar Mieth kuvaa: *"Wer sich um eine kritische, welthaltige, geschwisterliche und lernoffene christliche Spiritualität bemüht, der kann bei Eckhart auch heute noch in die Lehre gehen"* (Mieth 2004, 98).

3.2.2 Eckhartin mystiikan laatu

Mystiikan ilmiön erääksi yleiseksi tunnuspiirteeksi mielletään tavallisesti kontemplaatio eri muodoissaan: tietoisuudessa vajoaminen tai etääntyminen kauaksi pois tästä maailmasta, siirtyminen fyysisten aistihavaintojen piiristä hengen mystiseen maailmaan. Tästä näkökulmasta on jopa kyseenalaistettu, voidaanko Mestari Eckhartia ylipäätään lukea mukaan mystikoiden joukkoon.

Eckhart ei perusta ajatteluaan tai oppiaan millään tavalla kontemplaation syvyyksiin, näkyihin, ekstaasiin tai erityiskokemuksiin. Mystiikan tutkimuksessa Eckhartin ajattelun katsotaan muodostavan sellaisen uskonnonfilosofisen kokonaisuuden, jota voi olla harhaanjohtavaa tarkastella joidenkin yksittäisten väittämien varassa. Dietmar Mieth (1979) kuvaa Eckhartia koskevaa näkemyksen taivottelun vaikeutta ymmärtäen toisaalta hänen ajattelunsa metodisen selkeyden ja ajatuksen kirkkauden sekä toisaalta yksittäin tarkasteltujen ajatusten mystisyyden ja hämäryyden (emt. 66).

Eräs avainkysymyksistä Eckhartin mystiikkaa koskevassa tutkimuksessa on sen määrittelemisen, millaiseksi Eckhartin jumalatiETOisuus voidaan käsittää. Tämän kysymyksen avaaminen tuo tarkastelun lähemmäksi Eckhartin mystiikan laatua. Dietmar Mieth (1979) tuo esiin juuri tällaista jäsentelyä vertaamalla Eckhartin mystiikan perustaa kontemplatiivispuhjaiseen, "taju- ja kokemusmystiikkaan". Miethin mielestä Eckhartin mystiikka ei johdu käsitteestä "myein" (sulkea silmät ja vajo- ta itseensä) eikä käsitteestä "mystes" (vihkiminen esoteeriseen yhteisöön), vaan se voidaan yhdistää käsitteeseen "mysterion", joka tarkoittaa "todellisuuden salaisuutta". (emt. 66)

Ratkaisevaa Eckhartin mystiikan määrittelyssä on sen intention tavoittaminen, joka johdattaa hänen kuvaustaan. Mieth kuvaa Eckhartin lähestulkoon hyökkäävän ajattelussaan todellisuuden salaisuutta kohti; aseina hänellä ovat tällöin usko ja ymmärrys, joista kuitenkin ymmärrys tai ymmärryksen osoittaminen saa huomattavan korostuneen osan (emt. 67). Eckhartin tarkoitus on pyrkiä ymmärryksessä osoittamaan todellisuuden hengellisten tasojen dynamiikkaa. Kuten Mieth jäsentää, tällainen ymmärryksessä toimiminen eroaa suuresti kontemplatiivisen mystiikan ekstaasien ja näkyjen kuvauksista ja olisi tässä mielessä ehkä jopa ”antimystiikkaa”, polemiikkaa mystiikkaa vastaan (emt. 68).

Eckhartin kokema todellisuus ei lopulta kuitenkaan vaikuttanut taipuvan kielellisen kuvauksen alle. Tästä seurasi myös hänen kielenkäyttönsä negaatio, kieltäminen, jota mystikot olivat jo vuosisatoja ennen häntä käyttäneet sanasta ulospursuavan todellisuuden kuvaamiseen. Ja kuten Mieth esittää, kokeminen ja kriittinen ajattelu eivät saa tällöin osakseen ”mystistä tyydytystä” (emt. 68).

Oman kokemisen kuvauksellaan Eckhart ikään kuin rikkoo kahden eri maailmanlaadun välistä rajaa, mistä syntyy kuvaukseen tietynlainen mystinen jännite. Jännitteen syntymisen alkuperä liittyy Eckhartilla myös siihen, että hän ei myöskään halua luopua siitä tunnistamisen kyvystä, joka on osaltaan vahvasti kiinni hänessä itsessään, ihmisessä. Dietmar Mieth selventää:

”Entsteht also doch bei Eckhart eine spezifische ”Mystik”? Das Spezifische dieser ”Mystik” wäre zunächst, im Sinne der schon erwähnten Teilantwort, die Orientierung am Mysterium der göttlichen Selbstmitteilung. Bei Eckhart kommt es aber nicht allein auf diese ”objektive” Basis an, sondern entschieden darauf, daß das individuelle Subjekt Anteil an diesem Geschehen gewinnt. Eckharts Lehre wäre ohne dieses Interesse am Subjektiven, an der Frage: ”was geschieht mit mir?” ohne bewegende Kraft.” (emt. 69)

Tämä ”ihmisessä tapahtuminen” on Eckhartin ajattelussa jatkuvan spekulatiivisuuden ja reflektion aihe. Eckhart etsii sitä, miten ja millä edellytyksillä Jumala toteutuu ihmisessä ja maailmassa. Tätä kautta tarkasteltuna Eckhartin teologisen ajattelun tunnuspiirteenä pidetään usein aktiivisen toiminnan korostumista: rakkaudesta toimiminen tuo ihmisen ja Jumalan yhteen. *”Es geht nicht um Empfindung, sondern um Wirken aus Liebe, dessen Kern nicht sein im Bewusstsein registriertes Worumwillen ist, sondern die Transparenz für das Wirken der Liebe selbst, Gottes selbst”* (Mieth 1979, 71). Eckhart itse käyttää tämänkaltaisesta toiminta-asenteesta mallina Raamatunkertomusta Martasta ja Mariasta ja pitää Martan aktiivisuutta ihmisen ylimpänä esimerkkinä (DPT, Prädigt 28). Tulkitessaan kyseistä kertomusta Eckhart siis ikään kuin yhdistää Marian ja Martan hahmot, jolloin Martan toiminta ilmentää Marian rauhallisuutta ja jumalakaipuuta. Se, josta sanotaan: *”Vähän on tarpeen, tai yksi ainoa”* (Luuk. 10:42) säteilee tämän ajatuksen mukaisesti rauhan ja toiminnan yhteisestä liitosta.

Tämänkaltaisesta näkökulmasta Eckhartin mystiikkaa on voitu kuvailla eräänlaiseksi ”teonmystiikaksi” (”Tatmystik”), olemisen ja tekemisen erityislaatuiseksi yhdistämiseksi (Mieth 1979, 54). Mystisen sanayhteyden, jota käsitellään tarkemmin seuraavassa luvussa, näkökulmasta Eckhartin mystiikkaa on puolestaan kuvattu ”logosmystiikaksi” tai ”sanamystiikaksi” (Panzig 2005, 52). Myös tällä tavalla tulkittu mystiikan laatu tekee selvän eron logosmystiikan sisältöjen ja toisaalta visuaalisten ja ekstaattisten teofaanisten kokemusten välille (emt. 52)

3.2.3 Ihmissielun ajattomat ongelmat

Nykyajan ihmisen mahdollisuudet käsitellä vuosisatoja vanhaa ihmissielua koskevaa spekulatiota, ja erottaa siitä ajan yli siirtyvät ydinajatuksukset, perustuvat tietyiltä osin näkemyksiin eräänlaisista alemmista sielunlaaduista, jotka voidaan tunnistaa yhtä hyvin meidän aikamme ihmisessä kuin vaikkapa tuhat vuotta sitten eläneessä. Ihmisen probleemin perenniaalisten eli ajan vaikutuksesta riippumattomien kysymysten katsotaan siis koskettavan ihmisen sisintä tänäkin päivänä. Saksalainen filosofi ja psykologi Erich Fromm (1977) kuvaa Eckhartin virikkeen pohjalta omaa nykyaikais-tettua näkemystään ihmistä sitovista aiheista:

”Kun hän sanoo, että ihmisen ”tulee tyhjentyä kaikesta tiedostaan”, hän ei tarkoita että ihmisen tulisi unohtaa se mitä hän tietää, vaan se että hän tietää. Se merkitsee, että me emme saisi pitää tietoaamme omaisuutena, joka antaa meille turvallisuutta ja tunteen identiteetistä; tieto ei saisi ”täyttää” meitä, meidän ei pitäisi takertua siihen eikä haluta sitä. Tiedot eivät saisi muuttua dogmeiksi, jotka hallitsevat meitä. Kaikki sellainen kuuluu omistavaan elämänmuotoon. Olevan elämänmuodon mukainen tieto ei ole muuta kuin läpitunkevaa ajatustoimintaa – joka ei hetkeksikään pyydä meitä seisautumaan paikallemme, jotta löytäisimme varmuuden.” (emt. 79)

Tässä esimerkissä Fromm kuvaa tietämisellä ihmisen sellaista sisäistä asennetta, joka hänen mukaansa estää ihmistä vapautumasta elämässä olemiseen. Myös mystiikan perinteestä välittyvien opetusten mukaan ihminen on monella tapaa estynyt tai sidoksissa oman sisäisen luontonsa johdosta. Tämänlaatuisen sielullisen maaston tunnistaminen on ollut aina tärkeää kristilliselle mystiikalle tai hengenelämälle ja on sitä luonnollisesti myös edelleen. Kuten myöhemmin tulee esille, mm. filosofi Martin Heidegger on omassa tuotannossaan käyttänyt joitakin samoja peruskäsitteitä, jotka esiintyvät Mestari Eckhartin ihmiskuvauksessa (ks. 8.4).

Filosofiassaan Mestari Eckhart on varsin omaperäisellä ja luovalla tavalla tiivistänyt oman näkemyksensä siitä ihmisen sisäisestä tilasta tai asemasta, joka lopulta olisi kaikkein otollisin Jumalan lähestymiselle. Ihmisen kuvauksessa Eckhart käyttää tässä suhteessa tukipylväinä erityisesti kahta

käsitettä, joiden sisältö määräytyy hänen käytössään varsin omaperäisellä tavalla. Kyseessä ovat käsitteet ovat ”Gelassenheit” ja ”Abgeschiedenheit”.

Mestari Eckhartin kuvaaman mystikon sisäisen tien ”korkeimmaksi hyveeksi” mielletään sieluntila, jota Eckhart kuvaa käsitteellä Abgeschiedenheit (Wehr 1989, 13). Von der Abgeschiedenheit-traktaatti sisältää seuraavan kuvauksen ko. ilmiöstä: ”*Deshalb ist Abgeschiedenheit das allerbeste, / denn sie reinigt die Seele / und läutert das Gewissen / und entzündet das Herz / und weckt den Geist / und beschleunigt das Verlangen / und läßt Gott erkennen / und scheidet ab die Kreatur / und vereinigt sich mit Gott* (Mieth 1979, 97). Abgeschiedenheit-käsitteen mielen merkitys viittaa tässä senkaltaisen mielen/hengen asenteeseen, joka Eckhartin mukaan liittyy ihmisen Jumalan yhteyteen (Abgeschiedenheit-käsitteen analyysi ks. luku 9).

Käsitteeseen Abgeschiedenheit liittyy Eckhartin mystiikassa läheisesti toisen sieluntilan kuvaus. Kun Abgeschiedenheit on Eckhartilte parasta mitä ihminen itse kykenee saavuttamaan, niin tämä ei puolestaan ole mahdollista ilman asennetta, tai sisäistä tilaa, jota Eckhart kuvaa käsitteellä Gelassenheit. Seuraava lainaus Eckhartin saarnasta kuvaa tätä: ”*Der Mensch, der gelassen hat und gelassen ist und der niemals einen Augenblick auf das sieht, was er gelassen hat, und beständig bleibt, unbewegt in sich selbst und unwandelbar – der Mensch allein ist gelassen* (DPT, Prädigt 13). Gelassenheit-käsite kuvaa omalla ankaruudellaan sitä luopumisen problematiikkaa, jonka henkiseen hengelliseen tiehen syventyvä ihminen joutuu Eckhartin mukaan kohtaamaan (Gelassenheit-käsitteen analyysi ks. luku 8).

Molemmat tässä tutkielmassa analyysin kohteena olevat käsitteet – Gelassenheit ja Abgeschiedenheit – ovat eräitä keskeisimpiä yksittäisiä tiivistymiä Mestari Eckhartin tuotannon laajassa ja sisältöltään myös vaikeasti hahmotettavassa kokonaisuudessa. Ko. kahden käsitteen kääntämisessä on kohdattu vaikeasti ratkaistavissa olevia ongelmia, joita teologian tohtori Seppo Teinonen (1985) kuvaa konkreettisesti tavalla: ”*Taustana [Kristuksen syntymälle sielunperustassa] on askeesi, jonka peruskäsitteet ovat Abgeschiedenheit ja Gelassenheit, jolle kummallekaan ei ole osuvaa eikä vaikiintunutta vastinetta suomen kielessä* (emt. 36). Tässä tutkielmassa näiden käsitteiden sisäistä dynamiikkaa pyritään avaamaan tavalla, joka toisi selkeyttä myös niiden suomenkieliseen käyttöön.

4. Mystiikan kielen erityispiirteitä

Mystiikan nähdään usein olevan uskonnon ydinalueilta kumpuava ilmiö, jolloin uskontoa ja mystiikkaa on mahdollista tarkastella rinnakkain tai toisiinsa liittyvinä. Uskontotieteen yhteydessä mystiikkaa voidaan lähestyä ja tutkia osana joitakin uskontotieteen erityisalueita, esimerkiksi uskontofenomenologiaa ja uskontopsykologiaa (vrt. Suojanen 2000). Uskontopsykologian varhaisesta suomenkielisestä perusteoksesta (Luoma 1965) käy silti ilmi myös kirjavuus suhteessa mystiikan kokemukseen: käsitykset ilmiöstä saattavat vaihdella uskonnolle vieraasta patologisesta neuroottisuudesta aina uskonnollisen elämän huippuilmioon (emt. 93). Eri uskontoperinteiden sisällä mystiikalla on kuitenkin lähes poikkeuksetta aivan erityinen asema, jo yksin pelkästään kanonisoitujen pyhimysten muodossa.

Uskonto ja mystiikka käyvät käsi kädessä myös mystiikan kielellistä ilmaisua tutkittaessa, sillä mystiikan kielestä erotetaan piirteitä, joiden juuret ovat syvällä uskonnollisen kielenilmaisun perinteessä. Päivikki Suojanen (2000) tuo uskontotieteen perusteita käsittelevässä teoksessaan esille tiivistetyn määritelmän uskonnollisesta kielestä (emt. 148). Suojasen mukaan uskonnollinen kieli tarkoittaa järjestelmää, ”jota puhutaan, luetaan, kirjoitetaan tai/ja tulkitaan sakraaliksi eli pyhäksi koetussa tapahtumassa tai sellaisessa tilanteessa, missä kosketellaan sosiaalisen ryhmän ja yksilön pyhäksi ja uskonnollissisältöisiksi mieltämiä tajunnansisältöjä ja aiheita. Sen elementtien valintaa säätelevät ja kontrolloivat puheyhteisön uskonnollinen traditio sekä sen sosiaalisten suhteiden verkosto”. (emt. 148)

Edellisen määritelmän pohjalta Suojanen näkee uskonnollista kieltä ja viestintää voitavan lähestyä kolmesta näkökulmasta: 1) kielellisen (uskonnon koodi: luonnolliset kielet), 2) sosiaalisen (uskonnollinen yhteisö) ja 3) symbolisen rakenteen (uskonnollisen symbolimaailman tulkinta) (emt. 148).

Tässä osiossa pyritään määrittelemään sellaista näkökulmaa ja lähestymistapaa, joka vastaisi mystiikan kielenilmaisun erityispiirteitä ja auttaisi kääntäjää luottamaan oman ajattelun ja mielen toiminnan mahdollisuuksiin vaikeitakin käännösongelmia kohdattaessa. Edellisen näkökulmajaon lisäksi huomio kiinnitetään kielen ja mielen väliseen yhteyteen, sekä pohditaan niitä kielellisen tunnistamisen erityisvaatimuksia, joita liittyy kääntäjälle ongelmallisten mystisten käsitteiden kääntämiseen.

4.1 Uskonnollisen puheen kohtaamisen erilaiset vaihtoehdot

Näkökulmallisen perustan hakeminen mystiikan kielen kääntämiselle voidaan aloittaa esim. kieltä/puhetta kohtaavan ajattelun erilaisten filosofisten lähtökohtien vertailulla. Uskonnonfilosofisessa tutkimusperinteessä ajattelulla katsotaan olevan erilaisia lähtökohtaisia mahdollisuuksia asettautua

kohtaamaan uskonnollista kielenilmaisua. Kaksi merkittävää ja toisistaan selvästi eroavaa lähestymistapaa ovat fenomenologis-hermeneuttinen ja analyyttinen perinne (Kirjavainen 2003, 212).

Uskonnonfilosofiassa katsotaan näiden perinteiden välisen eron kehittyvän kielellisen ilmaisun ja esitettävän maailman välisessä ”ajatusapparaatissa”, johon kuuluvat tekijät määräävät, millä tavalla kielellinen ilmaus esittää sitä, mitä se esittää (emt. 212). Mielen empiriassa tällä apparaatilla viitataan siis käytännössä siihen ajattelun asenteeseen, jolla ajattelu on suhteessa kielellisen ilmaisun kohteeseen.

Ero kahden edellä mainitun perinteen ajatusmallien välille muodostuu siis siitä, millainen sisäinen suhde ajattelulle edellytetään kohteen merkityksen tavoittamiseksi. Fenomenologis-hermeneuttisen mallin mukaan kielen merkitys voi ilmetä ainoastaan aktuaalisessa sisäisessä suhteessa ajattelun kohteeseen, sen aktuaaliseen maailmaan; ei siis tämän suoran suhteen ulkopuolelta ymmärrettynä, vaan konkreettisesti, aina ainutkertaisesti ajattelussa koettuna ja ymmärrettynä. Tämä ymmärrys on kuitenkin tulkintaa, mitä hermeneutiikan juuri katsotaan olevan. (emt. 215)

Analyyttinen perinne myöntää ajattelulle toisenlaisen mahdollisuuden tavoittaa kuvattu merkitys: Yhtä lailla sekin näkee puheen maailmasta olevan aina tulkintaa, mutta katsoo kielen merkitystä voitavan tarkastella kuitenkin myös aktuaalisen suhteen ulkopuolelta: ”*Tästä näkökulmasta ilmauksen ymmärtäminen ei edellytä kohteen sitomista aktuaaliseen maailmaan tai kohteen tiedollista tavoittamista – verifioimista aktuaalisessa maailmassa – vaan sellaisen säännön (funktion) tavoittamista, jota seuraamalla näemme, minkälaisien käsitteellisten ehtojen vallitessa ilmaus voisi olla tosi joissakin mahdollisissa asiantiloissa*” (emt. 215).

Näillä kahdella perinteellä tai ymmärtämisen tavalla voidaan nähdä olevan hyvinkin erilaiset intressialueet ja lähtökohtiensa mukaiset mahdollisuudet kielen merkitysten kohtaamisessa. Analyyttisen perinteen intressialueeksi on tavallisesti katsottu ajattelun logiikan maailma, jonka omat lainalaisuudet osoittavat tien kielen merkitysten mielellisyyteen. Fenomenologis-hermeneuttinen perinteen nähdään sen sijaan pysähtyvän tarkastelemaan yksittäisiä ymmärryksen akteja, jolloin kohdattavaksi tulevat myös ihmisen sisäinen ”elävyys” ja sen lainalaisuudet.

Uskonnollisten tekstien kääntämisen on kautta historian ymmärretty toteutuvan tietynlaisen hermeneuttisen toiminnan kautta, minkä vuoksi fenomenologis-hermeneuttinen perinne valitaan tässä tutkielmassa viljeltävän ajattelun taustaksi, sekä myös kontekstikohtaista lisätietoa tuottavan selvityksen aiheeksi. Mystiikan kielen erityispiirteiden edellyttämän lähestymistavan kuvaus tuottaa jatkossa eroa myös hermeneuttisen ja fenomenologisen tutkimusotteen välille. Tässä yhteydessä pyritään tuolloin myös jäsentämään kääntämisen ilmiön fenomenologinen peruskäsitteistö.

4.2 Skolastiikka ja mystiikka keskiyläsaksan kehittäjinä

Keskiyläsaksankieliseen sanastoon keskittyvä lähde teos tuo esille mystikoiden luovaa vaikutusta tuon ajan kieleen seuraavalla tavalla: *”Das semantische System des Mhd. erfuhr durch die sprachschöpferische Tätigkeit der Mystiker im 13 Jh. eine große Erweiterung. Sie schafften durch Wortneuschöpfungen und durch inhaltliche Umwandlung der herkömmlichen Wörter neue Möglichkeiten, abstrakte Tatbestände in Worte zu fassen. Die schilderungen der Seelenerlebnisse im Ringen um die Gottverbundenheit, die in den Schriften der Mystiker eine bedeutende Rolle spielten, verlangten diese neue Sprachgestaltung, da der Wortschatz für die neuen Sehweisen fehlte. Zu ihren neuen Wortprägungen gehören die heute so geläufigen Wörter wie begreifen, Eigenschaft, Einfluß, Zufall, einleuchten, eigentlich, gelassen, Eindruck.“* (Oksaar 1965, 393).

Suomessa on keskiaikaisen mystiikan ja skolastiikan terminologiaa keskiyläsaksan kielessä tutkinut germaanisen filologian professori Lauri Seppänen (1965). Seppänen kuvaa keskiyläsaksan kirjakielen kehittymisen ensiaskeleiden liittyvän oleellisesti yhteen paavi Clemens IV:n dominikaaniveljestölle antamaan tehtävään saattaa tuohon asti vain latinaksi käsitellyt uskonnon teologis-filosofiset ongelma-alueet myös saksan kielelle. Tämän johdosta saksan kieleen alkoi erityisesti 1200-luvulta lähtien kehittyä abstraktia ajattelua vastaavia muotoja, aluksi latinasta tehtyjä käännöksiä vastaavina. (emt. 14)

Saksalainen keskiajan tutkimus kuvaa tätä samaa kehitystä hyvin vaihteittain ja hitaasti tapahtuneeksi, ja kuvaa 1100- ja 1200-lukujen saksalaisia käännöstekstejä ”latinaksi saksalaisissa vaatteissa” (Panzig 2005, 47). Myös Seppänen (1965) kuvaa keskiyläsaksan kehityksen olleen luonnollisen hidasta, mutta nostaa esiin joitakin erityisen nopean kehityksen aikakausia, kuten esimerkiksi mystiikan ja skolastiikan voimakkaan aallon 1300-luvun alussa (emt. 15). Nämä liikehdinnät koskivat yhteiskunnan lähes kaikkia kerroksia: skolastiikka tarkoittaa keskiajan kirkon oppineiden harjoittamaa teologiaa, kun taas mystiikka rönsyili ilmiönä ja sen tulkintoina usein myös oppimattomien kansanrivien keskuudesta. Skolastiikka ja mystiikka liittyivät keskiajalla kuitenkin monin tavoin toistensa yhteyteen; Lauri Seppänen kuvaa kyseisten ilmiöiden eroa ja yhteyttä kuvaillun osuvasti myös siten, että mystiikka olisi ollut skolastisen opin sisältöä kokemusmuodossa. Mystikoiden ilmiöntulkinta toteutui usein muodoissa, jotka olivat hyvin lähellä varsinaisten skolastikkojen ajatuksia ja teorioita. (emt. 265)

Seppänen näkee skolastiikan ja mystiikan tukeneen toisiaan kielen kokonaiskehityksen näkökulmasta, mutta erottaa kuitenkin skolastikot ja heitä harvalukuisemmat mystikot toisistaan käännöskielen käytössä ja soveltamisessa. Hän nimeää kaksi erilaista tapaa tukeutua latinaan uutta saksan kielen sisältöä luotaessa: sanatarkka, ”suora” kääntäminen tai vapaampi, lähtökohtaan vain etäisesti

tukeutuva kääntäminen (Lehnübersetzung) (emt. 262). (Käännöstieteellisen ajattelun taustaa vasten ajatusta ”suorasta” kääntämisestä on varmasti tässäkin historiallisessa kontekstissa pidettävä suhteellisenä ilmiönä. Näin ollen Seppäsen tekemä jäsenitys lähestyy vallinnutta käytäntöä varsin laavalla tasolla, mutta antaa silti käännöstieteen perusteita tuntevalle riittävän kuvan siitä tilanteesta ja taustasta, jolta uutta terminologiaa luotiin).

Em. suhteellisen sanatarkan kääntämisen tekniikka, jota skolastiset oppineet pääasiassa sovelsivat, edellytti tavallisesti käännettyjen käsitteiden tueksi ymmärrystä helpottavia lisämääritelmiä (Seppänen 1965, 14, 262). Saksa säilyi tämän tekniikan mukaisesti pitkään pelkästään oppineiden hallitsemana kirjakielenä, mistä antavat aavistuksen esim. seuraavat saksankielisen skolastiikan käännöstermit: esse – wesen; essentia – wesunge/wesenheit; substantia – understanding; subsistentia – selbstandung (Panzig 2005, 47).

Latinan kielestä riippumattoman saksan kielen kehittymisen katsotaan puolestaan olleen lähes suorassa yhteydessä 1200- ja 1300-lukujen vaihteessa puhjenneeseen naisten uskonnolliseen liikehdintään, ”naismystiikkaan” (Panzig 2005, 48). Luostareissa tai begiiniyhteisöissä mystisiä kokemuksia kuvailleet naiset eivät tavallisesti olleet latinan kielen taitoisia, ja heidän kokemustensa ylöskirjaaminen tuotti raikasta ja tuoretta kielen kuvausta, niin että voitiin puhua myös ”kansankielen ainutkertaisuudesta” (emt. 48).

Myös historian kirjoihin elämään jääneiden saksalaisten mystikoiden kuvataan aikakaudelle jopa rohkeallakin tavalla palvelleen omaa äidinkieltään uuskielen luomisessa (emt. 48). Tällaisissa tapauksissa latinan kielen on saatettu katsoa eräällä tapaa olleen luovan kielellisen ilmaisun kannalta jo ”täysin palvellut”, jolloin mm. Mestari Eckhartin on tulkittu käyttäneen keskiyläsaksaa voidakseen paremmin ilmaista elämänkokemuksiaan. Toisena tärkeänä syynä juuri Eckhartin saksankielisten saarnojen suurelle määrälle pidetään oppimattomien kansanrivien opettamista (emt. 48).

Keskiyläsaksan kirjakieli ei silti tällaisissakaan tapauksissa kehittynyt latinasta täysin irrallisena, vaan mystikoiden katsotaan harjoittaneen uuskielen luomisessa vapaata ja innovatorista käännöstekniikkaa. Lauri Seppänen (1965) pitää tällaisesta kielen luomisesta esimerkkeinä erityisesti Mestari Eckhartia ja Johannes Tauleria. (emt. 263) Tarkemmin esimerkein tämänkaltaiseen kielen luomiseen palataan tutkielman kahdessa viimeisessä luvussa, joissa mm. tarkastellaan Mestari Eckhartin käyttämien käsitteiden ”gelâzenheit” ja ”abegescheidenheit” etymologista kehitystä.

4.3 Mystiikan kielen erityissisältö

Edellä on jo viitattu mystisen kokemisen aiheuttamaan erityislaatuiseen ”pattitilanteeseen” kielessä: Mystisellä tavalla koettu tai tajuttu merkityssisältö vaikuttaa usein olevan sillä tapaa käsitteellisen kielen ulottumattomissa, että mystikot eivät katso kielen sisältävän mahdollisuuksia kokemansa kuvaamiseen. Tästä huolimatta mystikoiden suhdetta kieleen kuvataan kunnioittavaksi, ellei jopa pyhäksi (Seppälä 2003, 49). Mystikon ilmaisulla, tai ainakin sen yrityksellä, on siis merkitystä. Inhimillisen kielen voidaan tällöin katsoa heijastavan mystikolle sellaista mielellisyyttä, tai potentiaalista mieltä, joka viittaa käsitteen/käsitteiden sisällön arkiymmärryksestä huomattavasti poikkeavaan merkitykseen. Jumalan Sana ilmentyy mystikolle tällöin myös kielessä ja sen sanoissa, minkä vuoksi pyhä voidaan aistia myös kielen kautta.

Uskonnollisen mystiikan saksalaisessa tutkimusperinteessä mystiikan kieltä on lähestytty kiinnittämällä huomio siihen sanomisyrytykseen, jonka mystikko tekstissään suorittaa, sekä siihen, mitä tämä yritys itsessään ilmaisee ja kertoo.

Tutkimusperinteen sisällä voidaan erottaa kaksi mystisen kielenilmaisun eri tavalla kohtaavaa koulukuntaa (Panzig 2005, 50). Molemmissa näissä tulkinnan lähtökohta on mystisen ajattelun ja mielen sisällön, sekä kielellä ilmaistavuuden välisessä kamppailussa. Ensimmäisen koulukunnan mukaan mystisen kielenilmaisun taustalla on ”sanomaton mystinen kokemus” (unio mystica), jolle mystikko yrittää tavoittaa ilmaisua riittämättömän kielen lävitse. Sanomattoman lähtökohdan vuoksi ainoa täysin adekvaatti ilmaisumuoto olisi tällöin yksinomaan vaikeneminen. (emt. 50)

Sanomatonta koskevat ilmaisuyritykset ovat kuitenkin tuottaneet mystistä kielenilmaisua, jolla mystikoiden on ymmärretty koettelevan kielellisen ilmaisun rajoja. Tutkimusperinteen ensimmäiseen koulukuntaan voidaan laskea kuuluvan myös Lauri Seppänen, joka kuvailee seuraavalla tavalla mm. käsitteiden merkitysten laajentumista mystikon kielessä:

”Diese Bedeutungserweiterung besteht [...] vor allem auch darin, dass sich ein ’wesen’ durch Hinaufhebung in den Zustand der unio mystica jeder Begrenzung und somit jeder Definition entzieht und nur noch ein Wort für etwas ist, wovon die Mystiker wissen, daß es eigentlich nicht mehr ”gewortet” werden kann; ein ’wesen’ im Einen ist das Gegenteil des geschöpflichen Wesens, d.h. dessen, was ein Mensch unter diesem Begriff zu verstehen vermag. Es gilt die Regel: der Mystiker erweitert die menschlichen Begriffe ins Unendliche, wodurch diese in den Gegensatz der ursprünglichen Bedeutung verwandelt werden.” (Seppänen 1965, 264)

Muita kielellisiä ”kamppailumuotoja”, joita mystikot ovat käyttäneet sanomattoman ilmaisemiseksi, ovat mm. antiteesit, vertailumuodot, liioittelu, toistaminen, paradoksaalinen logiikka, sekä ehkä eni-

ten käytetyimpänä negaatio eli kieltäminen (Panzig 2005, 51). Negaatioilmaisu ”Nichts” ei ilmene mystiikan kielessä varsinaisena käännösongelmana, vaikka onkin eräs mystiikan teologian filosofisesti vaikeimmista käsitteistä. Negaation käsitteellistäminen muotoon ”Ei mitään” on siis varsin yksinkertainen käännöstekninen toimenpide, kun taas negaation merkitykse ymmärtäminen kysyy mieleltä jotain aivan muuta. Mm. Mestari Eckhartin mystiikan kielen varsinaisten käännösongelmien katsotaan tässä tutkielmassa ilmenevän lopulta täysin päinvastaisissa tapauksissa, näennäisesti helposti ymmärrettävissä, mutta vaikeasti käsitteellistettävissä ilmaisuissa.

Toisen koulukunnan mystiikan kielenilmaisun tulkinnassa muodostavat tutkijat, jotka katsovat tutkimuksen ydinlähtökohdassa, eli unio mystica:ssa koettavan Jumalan kosketuksen jäävän jo lähtökohtaisesti käsitteellisen ymmärrykseen ulkopuolelle (emt. 51). Ensimmäinen koulukunta pitää siis Jumalan (= Jumalan Sanan) kokemista tai syntymistä ihmisen sielussa alunperin ei-kielellisenä tai sanattomana kokemuksena, jolle ihminen yrittää parhaansa mukaan tavoittaa tai luoda kielellistä ilmaisumuotoa (emt. 51). Sana olisi tällöin eräänlainen ”avoin salaisuus”. Toisen koulukunnan tutkijat sen sijaan pitävät kokemusta sillä tapaa Jumalan Sanan sisäänsä sulkemana, että Sana säilyy omissa lähtökohdissaan aina kätkeytyneenä. Mystikon tajunnan kokemuksessa voitaisiin tällöin ehkä puhua ”kätkeytyä salaisuudesta”. Kielelliset kuvausyritykset olisivat tällöin vain ilmaisua siitä voimattomuudesta, jonka inhimillinen kieli kohtaa kohdatessaan Jumalan Sanan (emt. 51). Ulkoisesti kieli on omien tehokeinojensa osalta myös tässä tulkinnassa edellä esille tulleen kaltainen, mm. paradoksit, negaatio jne. (emt. 51).

Bernard McGinn (2005) kuvaa kuitenkin oivallisesti sitä luovuutta ja puheeseen kätkeytyvää voimaa, jolla mystikko voi raivata tietään kielellisessä ilmaisussa. Erityisenä esimerkkinä tästä McGinn pitää Mestari Eckhartin käyttämää käsitettä *grunt*, perusta, jolla McGinn katsoo olevan mahdollisuus auttaa lukijan tietoisuutta löytämään tien juuri Eckhartin tarkoittamille lähteille: *”Grunt can be termed a Sprengmetapher (explosive metaphor), particularly because of the way it breaks through previous categories of mystical speech to create new ways of presenting a direct encounter with God. When Eckhart says: “God’s ground and the soul’s ground is one ground”, he is announcing a new form of mysticism”. [...] While explosive metaphors like grunt can give rise to deep philosophical and theological speculation, their function is more practical, or better, pragmatic, than theoretical: they are meant to overturn and transform ordinary forms of consciousness through the process of making the inner meaning of the metaphor one’s own in everyday living. [...] Grunt not only explodes and overturns; it also reorganises. The return to the imaginal world of the metaphor, the arena of primitive language, can lead to a new creation, that is, new forms of differentiated and “scientific” language. In this sense grunt can be described as a master metaphor*

because of the way it focuses and integrates a whole range of creative language – strategies employed to describe the relationship between God and the human person". (emt. 85)

McGinnin mukaan Eckhartin grunt-käsitteessä voidaan katsoa olevan erityinen laatu/voimasisältö (räjähdysmetafora!), joka kykenee saattamaan käsitteen kohtaajan uusille tietoisuuden alueille. Tällöin siis jo pelkän yrityksen lausua Jumalan Sana katsotaan tietyllä tapaa katsoa rakentavan metafyyssisen sillan ihmisen ”perustaan”, eli Jumalan luomattomuuteen. Mystikon tietoisuus tai kokemus tämän sillan mahdollisuudesta toimii tällöin mahdollisuutena myös lukijalle/kuulijalle, joka tätä kautta voi kohdata ja tavoittaa jotakin alkuperäisen ”sanan” laadusta.

Erik Panzig (2005) sen sijaan kuvailee Mestari Eckhartin puhetapaa ”Jumalaa julkituovaksi puheeksi, jossa hän hellittämättä puhuu Jumalan Sanan synnystä ihmisen sielussa”. Panzig määrittää eckhartilaisessa hengessä tapahtuvaa mystistä kokemusta ”dialogiseksi sanantapahtumaksi Jumalan ja ihmisen välillä”. (”Tässä: ”Wortereignis”; vrt. ”Wortgeschehen”, 6.4) Panzig puhuu tapahtumasta logosmystiikkana: Isä synnyttää Sanansa ihmisessä, ja ihmisen ja Jumalan välinen suhde on molemminpuolinen, kahden puhujan välinen. Panzig päättelee vielä, että mikäli Eckhartin mystiikassa on todella kyse Jumalan ja ihmisen välisestä ”puhetapahtumasta”, niin unio mystica:ssa koettu Jumalan Sana jää kuitenkin ihmisen ulottumattomiin. Panzigin mukaan ihmisen yritys lausua tämä Sana on aina ”ei-varsinaista puhetta”, jota ei voi tuoda ulos. (emt. 52)

4.4 Käsitteiden tunnistamisen mahdollisuus

Luvun lopuksi pyritään selvittämään, minkälaisin perustein mystiikan kielen käsitteitä on ylipäätään mahdollista ajatella voitavan tunnistaa ja kääntää. Samalla pyritään hahmottamaan mistä käsitteiden tunnistamisen ongelma ylipäätään muodostuu.

(Huom: Käsitteen sisältöä ja olemusta, sellaisena kuin sitä tässä tutkielmassa lähestytään, esitellään tarkemmin luvussa 7. Jo tässä kohtaa voidaan herättelevästi sanoa ja todeta, että sana ja käsite ovat eri sanoja (ja myös eri käsitteitä). Käsite tavoitetaan sanan ”sisältä”, ilmentämässä ja antamassa olemassaolon kuvausta jollekin tietylle (käsitteen sisällölle). Käytännössä sana ja käsite ovat kuin yhtä, mutta mielen sisäisenä muodosteena käsitteen olemassaololla voidaan havaita olevan oma tarkoituksensa, joka on nimenomaan ilmentää jotakin tiettyä tarkoitetta. Sanan välityksellä tunnistamme käsitteessä juuri tämän. Sekä sanaa että käsitettä lähestytään siis tässä tutkielmassa mielessä ilmenevinä muodosteina – ilmiöinä – ,joita ei irroteta mielestä erilleen pelkiksi logiikan tarkastelu-kohteiksi.)

Lähtökohtaisesti ajatus Eckhartin *Gelassenheit* ja *Abgeschiedenheit* -käsitteiden tunnistamisen mahdollisuudesta voidaan perustaa tai johtaa ihmisen sisäiseen ilmiömaailmaan ja yhteisen ihmisyden jakamiseen. Ko. käsitteiden merkitys kumpuaa Eckhartilla ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta, ja erityisesti niistä ihmisen sisäisyyden juonteista, jotka ylläpitävät välimatkaa ihmisen ja Jumalan välillä. Sisäisyyden tunnistaminen on aina tietyllä tapaa epäsuoraa, ilmiöllistä, sillä sisäisyyden elementteihin ei ole olemassa (ulko)aistien kaltaista suoraa havaintosuhdetta. Sisäisyyden ulottuvuuksia ja niiden jäsentymistä osaksi laajempaa sisäisyyden tuntoa voidaan siis kuitenkin kohdata ilmiöinä ja näille ilmiöille voidaan edelleen antaa merkityksiä käsitteiden sisällöissä. Näin on siis myös Mestari Eckhart tehnyt, määritellesään *Gelassenheit* ja *Abgeschiedenheit* -sanat(käsitteet) ilmentämään kokemustaan vastaavia merkityksiä. Ajan rasittamatta (muuten kuin kielen kehittymisen merkityksessä) voimme siis asettua kysymään, millaisia olivat Eckhartin kohtaamat ilmiöt ja millaisin perustein hän johti niistä juuri ko. sanat/käsitteet. Tällöin on myös mahdollista, ottaen huomioon kielen kehittymisen erityisesti sisäisyyden reflektoinnissa, että analyysin lopputuloksena ymmärrämme ko. ilmiötä käsitteellisesti jopa paremmin kuin Eckhart itse on osannut sitä ymmärtää (vrt. ns. ”hermeneutiikka 2”, 5.2)

Nyt voidaan kuitenkin palata kääntämiseen ja mystiikan käsitteiden tunnistamisen ongelmaan. Kääntäjän intressi käsitteen kohtaamisessa on käsitteen merkityksen havaitseminen. Tämä on tärkeää tietenkin siksi, että kääntäjä pystyy sittemmin välittämään saman merkityksen kohdekieleen ja -tekstiin. *Gelassenheit*-käsitteen kohdalla kohtaan nyt kuitenkin ongelman. Ongelma ei ole niinkään ymmärryksen alueella: voin lopulta helpostikin ymmärtää, mitä ko. käsitteellä tarkoitetaan, eli juuri sitä (!) tietynlaista maailmaan suhteessa olemisen asennetta, jota useissakin eri uskonnollisissa perinteissä kuvataan ihmisen kelpo hyveeksi. Silti en kuitenkaan tavoita mielestäni sopivaa ilmaisua tuolle asialle!

Nyt ongelma voidaan määritellä tarkemmin: yllän kyllä ymmärrykseen ko. ilmiöstä, mutta minulla ei ole siihen käsitteellistä suhdetta. Samasta asiasta voitaneen puhua myös käsitteellisenä ymmärryksenä. Tässä yhteydessä esille voidaan jo tuoda sanat hermeneutiikka ja fenomenologia, jotka saavat lisää sisältöä seuraavissa luvuissa.

Käsitteitä kohtaavalla ja tunnistavalla mielellä on käytössään erilaisia laatuja. Hermeneuttinen mielen laatu havaitsee käsitteestä sen merkityksen ja operoi sillä, mutta yksinomaan tämä ei (aina) riitä käsitteellisen suhteen muodostumiseen. Käsitteen ideasisällön tunnistamisessa mielellä on käytössä laatu, jota tässä tutkielmassa kutsutaan fenomenologiseksi mielenlaaduksi. Fenomenologinen mielenlaatu tunnistaa käsitteen ilmiörakenteen ja mahdollistaa mm. kääntämisessä käsitteen rakentumisen toisen kielen samaa tarkoittavan sanan perustaksi.

Hermeneuttinen ja fenomenologinen mielenlaatu tulevat molemmat haastetuiksi mystiikan käsitteiden tunnistamisessa. Esimerkkinä siis Mestari Eckhartin Gelassenheit-käsite: pelkän merkityksen ymmärtämisen kautta ei tämän käsitteen kohdalla yllätä siihen käsitteelliseen ymmärrykseen, jonka avulla käänöskielen sana/käsite rakentuisivat. Tilanne edellyttää käsitteen tarkempaa tunnistamista.

Tämänkaltaisen tapauksen yhteydessä saatetaan joskus todeta, että jossain kielessä ”ei ole olemassa sellaista sanaa” tms. Kun asiaa tarkastellaan mielen erilaisten tunnistamisen mahdollisuuksien kautta, niin voidaan sanoa, että jostakin kielestä puuttuu tällöin jokin käsite. Edelleen tarkennettuna tämä väite tarkoittaa sitä, että ko. ilmiön sisältöä ei ole tunnistettu ko. kielen kautta, jolloin ilmiö ei ole myöskään käsitteellistynyt ko. kieleen. Kielen käsitteet sisältävät kussakin kielessä juuri sen mielellisen merkityksen, joka kielen sanoille (käsitteille) on annettu tai luotu. On siis mahdollista sanoa, että jokin asia tai ilmiö ei ole käsitteellistynyt johonkin kieleen. Tällaisessa tapauksessa asiaa voidaan kyllä ymmärryksen avulla lähestyä ja käsitellä, mutta sen käsitteellistymisen kohdalla eteen kohoaa eräänlainen seinä. Tämä tavallisessa kielenkäytössä lopulta harvinainen, mutta silti hyvin todellinen, ilmiö kuvaa omalla tavallaan kielen ja käsitteellisen mielen syvää rakenteellista yhteyttä.

Tällöin kohdekieltä hallitsevan kääntäjän tehtävänä on tunnistaa käsitteen ilmiö sellaisena kun se on lähtökieleen luotu. Tämän tunnistamisen tulee johtaa käsitteellisen ymmärryksen syntymiseen, jonka kautta ko. ilmiö voidaan käsitteen rakenteen muodossa perustaa myös kohdekieleen (tästä lisää luvussa 7). Käsite on siis eräässä – ehkä varsin konkreettisesti – mielessä luotava kohdekieleen ja sen perustalla olevaan mielen rakenteeseen.

Miten on sitten ylipäätään mahdollista, että mieleen muodostuu tilanne, jossa käsite ei tule rakenteeltaan välittömästi (fenomenologisesti) tunnistetuksi? Kielen ja ihmisen mielen rakenteellinen yhteys saa aikaa sen, että kielen sisällöllä voi yhtä aikaa olla sekä yleinen että yksityinen käyttöolottuvuus. Kielen yleinen käyttöolottuvuus tarkoittaa kielen avulla (ihmisten mielten välillä) tapahtuvaa kommunikaatiota, jossa sanat yleensä tarkoittavat yleisesti tunnustettuja käsitteiden sisältöjä. Tällöin käsitteiden tunnistaminen tapahtuu jokseenkin automaattisesti, ilman rakenteita tunnistavan mielenlaadun ponnisteluja. Yksityisen käyttöolottuvuuden tasolla ihmisen mieli on kuitenkin vapaa asettamaan sanoille/käsitteille omaperäisen tarkoituksen, eli käytännössä luomaan sanalle uuden käsitteen sisällön. Tällöin käsitteen mielen merkitys ei tule välittömästi tunnistetuksi, vaan tämä edellyttää käsitteen rakenteessa olevan mielen merkityksen konkreettisempaa tunnistamista, juuri käsitteellisen ymmärryksen muodostumista.

Mestari Eckhartin omaperäistä tapaa lähestyä Raamatun Sanan sisältöä, eli pyrkimystä tavoittaa Sanan sisäinen merkitys saarnatilanteessa yhdessä kuulijoidensa kanssa, kutsuttiin edellä (Bernard

McGinn) ”hermeneuttiseksi tilanteeksi” (ks. 3.2.1). Tämän tutkielman teoreettinen perusta tuo juuri tähän McGinnin näkemykseen jäsentävän täydennyksen. Hermeneuttisen mielenlaadun rinnalla havaitaan vaikuttamassa fenomenologisesti tunnistava mielenlaatu, jolloin mm. juuri Mestari Eckhartin pyrkimykset avata Sanan/sanan sisältöä voidaan katsoa sekä fenomenologisen että hermeneuttisen mielenlaadun ponnisteluiksi.

Käsitteen sisältö on aina mielen luoma. Ja edelleen: tämä mielen luoma merkitys sisältyy käsitteen rakenteeseen. Tästä näkökulmasta voidaan joiltakin osin demystifioida mystisten käsitteiden ”mystisyyttä”, ainakin siinä mielessä etteikö kääntäjän mielellä olisi teknisiä edellytyksiä yltää käsitteelliseen ymmärrykseen esim. juuri Mestari Eckhartin omaperäisistä käsitteistä. Kääntäjän näkökulmasta käsitteiden mystisyyden voidaan siis havaita tarkoittavan kielen ja mielen kudelmassa olevaa käsitteellistä aukko-kohtaa. Tämä aukko voidaan puolestaan paikata tunnistamalla käsitteen merkitys ja muodostamalla ko. ilmiöön käsitteellinen suhde. Tämä näkökulma mystisyydestä tietenkin lähtökohdaltaan tutkimuskohtainen ja jostakin muusta lähtökohdasta mystiikan käsitteiden mystisyys voidaan luonnollisesti määritellä eri tavalla.

Kääntäjän näkökulma mystisten käsitteiden tunnistamiseen perustuu siis ymmärrykseen kielen ja mielellisyyden yhteydestä ja tätä seuraavaan mahdollisuuteen kohdata uudelleen luovasti myös omaperäisesti tarkoitettuja käsitteitä. Aika ei kadota käsitteen sisällöstä mitään, vaan mielestä puuttuu käsitteen mielellinen merkitys. Ja: mielen/mielellisyyden mahdollisuuksia kohdata jotakin luovasti voi rajoittaa ainoastaan mieli itse. Ihmisen ajassa tarkentuva tietoisuus kielestä, mielestä ja käsitteistä voi jopa avata alkuperäisistä ilmiöistä kokonaan uusia merkitysisältöjä.

Myöhäiskeskiajalla käytössä ollut saksan kieli tuskin tarjosi kovin suuria mahdollisuuksia mielellisyyden tai ihmisen sisäisen maailman tarkkaan kuvaukseen. Tästä huolimatta Eckhart ei kuitenkaan arastellut tutkistella ja tunnistella myös ihmistä ja liittää tätä maaperää osaksi Jumaluudesta korkealle kohoavia spekulatioita. Ottaen huomioon keskiaikaisen kielen kehittymättömyyden ja kypsymättömyyden sielullisten ilmiöiden tunnistamiseen Mestari Eckhartin voi siis havaita olleen ihmisen sisäisyyttä hahmottavassa (”esi-fenomenologisessa”) reflektiossaan huomattavasti aikaansa edellä. Tämän reflektion jälkiä voimme siis seurata, kun asetumme kohtaamaan ilmiöitä sisäisyydessämme.

Kolmessa seuraavassa luvussa hermeneutiikkaa ja fenomenologiaa tarkastellaan juuri niihin sisältyvien ajattelun mahdollisuuksien kannalta. Näkökulma, jonka kautta tarkastelua viedään eteenpäin, kuuluu kieltä ja käsitteitä tunnistavalle kääntäjälle.

5. Tekstin ymmärtäminen – kääntäjä hermeneutikkona

Luvun alkupuolella tarkastellaan sitä, millainen tieteellinen lähestymistapa hermeneutiikka on ja millä tavalla muodostuu hermeneuttinen havainto. Hermeneuttisessa ajattelussa voidaan lisäksi havaita olevan erilaisia syvyyksasteita, ja luvussa pohditaan mitä nämä voisivat tarkoittaa kääntäjän kannalta. Tämän lisäksi tuodaan esille joitakin tekstinymmärtämiseen liittyviä ongelmakysymyksiä, niin kuin niitä on käsitelty hermeneutiikkaa ja kääntämisen teoriaa yhdistävässä kirjallisuudessa. Luvun lopuksi käsitellään luovan kääntämisen teoriaa, joka kuvaa yritystä vaikuttaa ymmärtämissprosessiin kognitiivisen mielentoiminnan mallin mukaisesti.

5.1 Tieteellisten ajattelutapojen kenttä

Seuraavan tieteellisiä lähestymistapoja koskevan tarkastelun taustana pidetään näkemystä, jonka mukaan tieteellisten ajattelutapojen kenttää voidaan tarkastella kolmijakoisena: positivismi, hermeneutiikka ja fenomenologia (Kari E. Turunen: Tieto ja tiede (1995) s. 59-127). ”Lähestymistavan” ymmärretään tällöin tarkoittavan tieteellisessä ajattelussa vallitsevaa ”sisäistä asennetta”, tai tämän ajattelun ”ajatusydintä” (emt. 57). Tieteen historiassa ehkä eniten sovelletun lähestymistavan, positivismin, seuraavan lyhyen tarkastelun avulla voidaan selkeämmin ymmärtää myös hermeneutiikan ja fenomenologian vastaavia lähtökohtia.

Positivistinen ajattelun asenne juontuu luonnontieteellisen havaitsemisen ideasta: kokemusperäisyydestä eli empirismistä, joka juurilleen johdettuna tarkoittaa käytännössä lähinnä näköhavaintoperäisyyttä (emt. 61). Tämänkaltaisessa havaintoasetelmassa empiristisen ajattelun kuvataan olevan siten yksinkertaista, että siinä ei tavallisesti havaita ajattelun olemassaoloa, tai aina edes kiinnitetä huomiota kieleen (emt. 61). Positivistisen ajattelun tunnusmerkeiksi kuvataan mm. variaabeli- eli muuttuja-ajattelua, joka mahdollistaa ajattelun käsitteiden keskinäisen mitattavuuden, sekä operationalismia, jonka tarkoitus on pyrkiä määrittelemään käytetyille ilmaisuille tarkka, havainnollinen ja sovitettavissa oleva merkitys (emt. 65).

Positivistisen havainnon on ajateltu näyttävän ja avaavan tutkijalle maailman sellaisena kuin se on. Nykyajassa tällaisesta esimerkkinä pidetään tavallisesti vaikkapa tähtitiedettä, jossa havainnoidaan taivaan ja avaruuden objekteja. Tarkasti ajatellen puhdas positivistinen havainto on kuitenkin harvinaisen. Esimerkiksi juuri tähtitieteessä, silloin kuin tarkastelu ulotetaan havaittavien objektien muodoista tai keskinäisistä geometrisista suhteista niitä kuvaaviin ominaisuuksiin, ylitetään tällöin positivistisen ja hermeneuttisen havainnon välinen raja. Käsitys havainnosta muodostuu, eli se

muodostetaan, ajattelussa. Havainnon muodostumiseen osallistuvat ajattelun erilaiset laadut yleensä limittyvät, minkä vuoksi niiden erottaminen toisistaan ei ole aina kovin helppoa.

Positivismin idean kuvataan syntyneen uuden ajan alussa, jolloin ihmisen silmälle katsotaan avautuneen uusi perspektiivi avaruuden kokemiseen ja havaitsemiseen (Varto 2001, 30). Perspektiivin kritiikkiä on kuitenkin ollut olemassa lähes yhtä kauan, vaikka positivismin vaikutus tieteellisiin käsityksiin, ja käsityksiin tieteellisyydestä, on ollut hyvin voimakasta. Käsitykset uudesta, tällä kohtaa edessä olevasta murroskaudesta eivät ole kuitenkaan enää harvinaisia. Uutta tulevaa enteilee mm. filosofi Juha Varto, joka kuvaa kokemaansa ajassamme tapahtuvaa havaitsemisen lähtökohtien muutosta värikkäästi: Varton mukaansa perspektiivistä havaintoa tulee seuraamaan eräänlainen ”inspektiivinen” kokeminen, jossa ihminen rajullakin tavalla tiedostaa oman osuutensa todellisuuden synnyttämisessä. *”Ihminen ei ole ulkona, ihminen on sisällä ja tämä asema hämärtää kirkkauden jokaisesta tiedosta”* (emt. 37). Tämä *”muutos on ollut tapahtumassa nyt 100 vuotta ja yhä meillä on vaikeuksia tunnistaa se”* (emt. 35).

Näin voimakkaasti kantaa ottaessaan Varto on kuitenkin eräällä tapaa kiinni n. 100 vuotta sitten tapahtuneen eksistentialistisen herätyksen ensimmäingeissa. Silmien aukeaminen ”minussa” tapahtuvalle todellisuudelle saattaa kyllä vavisuttaa tiedon ja tietämisen perusteiden arviointia, mutta toisaalta tämänkaltainen uusi ymmärrys voi samanaikaisesti luoda aivan uusia kategorioita tiedon ja ymmärryksen kokonaisuuteen. Varton kuvaamassa murrosvaiheessa voisi ajatella olevan tärkeää se, että päälle vyöryvään uuden todellisuuden laatuun hukumassa oleva pelastaisi itsensä juuri niillä aseilla, jotka häntä kohti osoittavat. ”Sisällä oleminen” tarjoaa yleensä aina luovan jäsentämisen ja uudenlaisen tietämisen mahdollisuuden.

Luottamus perspektiiviin on siis ajan kuluessa tietyllä tapaa siirtynyt luonnontieteellisistä havainnoista myös ihmiskeskeisempiin tieteisiin. Tämä tarkoittaa sitä, että ihminen luottaa ajattelussaan kokemaansa etäisyyteen ajattelun aiheiden suhteen ja kokee, että tässä etäisyydessä tarkkailtu ja siinä koeteltu aihe antaa hänelle (tietyin varauksin) melko toden kuvan ko. asiasta. Positivismin empiria rakentuu tällöin järjen omien käsitteiden varaan – aiheesta syntyy näkemys, josta on taas perspektiivinen väli itse aiheeseen.

Positivismia voidaan ehkä pitää eräänlaisena syvälle juurtuneena tieteellisen esittämisen ideaalina, jota vastaan muunlaiset kuvausperinteet ovat ehkä joutuneet myös puolustautumaan. Mm. Rade-gundis Stolze (2003) pohtii juuri näitä kysymyksiä hermeneutiikkaa ja kääntämistä käsittelevän teoksensa lopussa: hänen näkemyksensä mukaan tieteellisyys ei tarkoita pelkästään tarkasteltavan kohteen kvantifiointia, vaan myös sen tarkastelua inhimillisesti rakentuvassa maailmassa, jota lä-

hetytään hermeneuttisin käsittein (emt. 313). Stolzen näkemys tekstin vastaanottamisen ja ymmärtämisen eri vaiheista tuodaan esille tämän luvun osiossa 5.3.

5.2 Hermeneutiikka pyrkii näkemykseen

Aluksi voidaan esittää kysymys siitä, miten hermeneutiikan kaltaisen ajattelun laadun ylipäättään voidaan katsoa olevan olemassa? Mitä hermeneutiikka tarkoittaa ajattelun laatuna?

Hermeneuttisen havainnon tekemistä (ajattelussa) voidaan havainnollistaa asettamalla tämän rinnalle edelleen esim. positivistisen tieteenharjoituksen mukaisen havaintotekniikan. Positivistisen tieteen ideassa havainto tarkoittaa ristiriidatonta ja selkeää, yksinkertaista positiivista havaintoa, joka ilmenee joko suorana havaintona (näköhavaintoempiria), tai päättelevänä, teknisenä havaintona (ajatusempiria) (Turunen 1995, 156). Havaitseminen muuttuu kuitenkin silloin hermeneuttiseksi, kun sen ymmärretään toteutuvan mielenmaailmassa tapahtuvan tulkinnan perustalta: havaitseminen on tällöin joksikin havaitsemista (emt. 156). Myös hermeneutiikan katsotaan perustuvan tavanomaiseen havaintoon, mutta se ei kuitenkaan riitä kohteen merkityksen ymmärtämiseen. Hermeneutiikan havainnossa on näin välittömästi läsnä pyrkimys näkemykseen, mistä käsin kohde voisi tulla ymmärretyksi. (emt. 157)

Näin ollen positivistisen ja hermeneuttisen havainnon eron katsotaan kulkevan siinä, missä määrin kohdetta pidetään jonkin tajunnallisen olennon toiminnan ilmauksena tai seurauksena. Hermeneutiikan havainto on tällöin yksinkertaisesti merkityksen havaitsemista. (emt. 158) Näin käy myös selvästi ilmi, että kääntäminen on sisäiseltä ydinolemukseltaan mitä puhtainta hermeneuttisen havainnon tekemistä ja sen mukaista toimintaa. Tämän havaitsemisen tuloksena kääntäjä kykenee tuottamaan kohdekielelle sellaisia merkityksen potentiaaleja, jotka vastaavat lähtökielisen ilmaisun merkityssisältöjä. Kääntäjän näkemys omasta tulkinnastaan käy tällöin molempien kielimuotojen lävitse, minkä tuloksena hän luo yhteisymmärrystä lähtö- ja kohdekielen käsitesisältöjen välille.

Yhdeksi hermeneutiikan perustasoksi mielletään siis todellisuuden tulkitseminen: todellisuutta tunnistavan ihmisen ymmärretään suorittavan kohtaamansa todellisuuden tulkintaa (emt. 88). Kohdatua tunnistavalla ihmisellä ajatellaan tällöin yleensä olevan kohdatusta jonkinlainen esiymmärrys, joka on syntynyt jonkin tietyn kulttuurikäsitteiden pohjalta. Kohdatessaan uutta ihminen voi tällöin (aluksi) yrittää ymmärtää tätä niistä näkemyksistä käsin, joita hänellä on käytössä. (emt. 91)

Hermeneuttisessa ajattelussa voidaan ymmärtää olevan eri syvyysasteita, joita voidaan lähestyä tarkastelemalla esim. vieraaseen kulttuurimuotoon kohdistuvaa ymmärtämistä. Vierasta kulttuurimuotoa ”ulkoapäin” selittävä tutkija käyttää tulkinnassaan sisältöjä, joilla hän on tottunut ymmärtämään

maailmaa omassa kulttuurissaan. ”Sisältäpäin” selittäminen saattaa taas vaatia pitkäaikaista tutustumista vieraaseen kulttuuriin, oleskelua sen parissa ja sen kielen ja maailmankuvan omaksumista. (emt. 92)

Kari E. Turunen tuo esille myös mahdollisuuden kategorioida hermeneutiikan syvyysasteita puhumalla hermeneutiikka 1:stä ja hermeneutiikka 2:sta (emt. 94). Ensimmäisen asteen ymmärtämisessä on hänen mukaansa kysymys kohteen ymmärtämisestä pelkästään sen omin ehdoin, koettaen tavoittaa sen omaa käsitystä asioista. Toisen asteen ymmärtämisessä kohdetta yritetään ymmärtää ”paremmin”, syvemmästä tai laajemmasta näkökulmasta kuin kohde – ehkä – osaa itse ajatella. (emt. 94)

Millaista sitten on kääntäjän soveltama ja harjoittama ymmärtäminen? Kääntäjän harjoittamassa ymmärtämisessä molempien em. hermeneutiikan syvyysasteiden voidaan katsoa olevan rakenteellisesti olemassa jo kulttuurisen ymmärtämisen lähtöasetelmassa. Hermeneutiikka 1 toteutuu tai tulee todeksi kääntäjän kulttuuripätevyydessä, toiseuden tuntemisessa ja sisällä olemisessa. Kulttuuri-kompetenssin täydentäjä, ja samalla hermeneutiikka 2:sen tuoma lisäulottuvuus, on tässä tilanteessa hänen omakulttuurinen lähtökohtansa. Siirtäessään lähtökulttuurissa tarkoitettua omaan kulttuuriinsa kääntäjä ikään kuin ”yliymmärtää” alkuperäisen tarkoituksen. Tämän mahdollisuuden hänelle tarjoaa hänen oman kulttuurinsa perspektiivi.

Kulttuurien välisiä eroja sovittamaan kouluttautuneen kääntäjän on luontevaa orientoitua työhönsä oletuksesta, että kohdattavat erot ovat olemukseltaan suhteellisia, ja siten sovittavissa. Kulttuurisen ymmärtämisen ehtoja käsittelevä hermeneutiikan teoria voi toisaalta sisältää myös ajatuksen yhteen sovittamattomista ymmärtämisen taustanäkemyksistä, niin että esim. täydellisestä käännöksestä kielestä toiseen ei kuitenkaan voisi olla kyse (vrt. emt. 93).

Hermeneutiikan idea lähtee kuitenkin yrityksestä ymmärtää, ja tämä yritys kohoaa niistä lähtökohdista, jotka tutkijalla on käytössään (emt. 94). Tästä eteenpäin, esimerkiksi tutkiessaan kielellisen ilmaisun takana olevia merkityksiä tutkija (tai tässä: kielen kääntäjä) joutuu asettamaan esiymmärryksensä alttiiksi muutokselle ponnistellessaan tietoisesti kohti tarkempaa näkemystä. Kari E. Turunen kuvaa tämän tapahtuvan luonnollisena mielen prosessina tutkijan seurustellessa tapahtumaan liittyvien yksityiskohtien kanssa. (emt. 96)

Turunen kuvaakin hermeneuttista tutkimista juuri mielessä olevan näkemyksen (kokonaiskuvan) ja yksityiskohtien väliseksi dialektiikaksi (jännitteeksi ja vuoropuheluksi) (emt. 97). Todellisuuden tulkinnan ja ymmärtämisen – näkemyksen kehittymisen – voi hänen mukaansa ajatella tapahtuvan dynaamisesti kahdessa suunnassa. Toisaalta näkemys voi kehittyä niin, että siihen liittyy uusia

osasia ja yksityiskohtia, jolloin se tulee laajemmaksi ja rikkaammaksi. Toisaalta näkemys on kuitenkin jotain, joka pyrkii pelkistymään ja rakentumaan kokonaiseksi; jälkimmäinen nähdään tällöin samalla inhimillisen ajattelun ominaisuutena. (emt. 99) Turunen kuvaa hermeneutiikan olevan yleensäkin hyvin luonnollista, ”koska se on oikeastaan kuvausta ihmisen oppimisesta ja ajattelun toiminnasta. Se on ennen kaikkea kuvausta ihmisen symbolisen ympäristön hallinnasta ja ihmisen ympäristö on olennaisesti symbolinen”. (emt. 98)

Turunen katsoo näkemykseen pyrkimyksen edellyttävän ihmisen mieleltä kuitenkin myös luovuutta (emt. 100). Myös tämä on osin mielen automatiikkaa, vaikka siihen vaaditaan myös ponnistusta. Luovaa työtä tekevän tutkijan tärkeänä ominaisuutena, tai ihanteena, Turunen korostaa tietämättömyyden sietämistä (emt. 100). Tämän vanhan sokraattisen hyveen voi katsoa tässä yhteydessä olevan tärkeän siksi, koska ihmisellä on psykodynaamisista syistä johtuvaa painetta tietämiseen ja käsittämiseen: tietämisen kiire estää tällöin uusien näkemysten muodostumisen (emt. 100). Hieman toisaalta kohdattuna tämä ilmiö saattaa olla hyvinkin tuttu käännösongelman eteen pysähtyvälle kääntäjälle. Vaikean käännösongelman edessä luovuutta ei juurikaan voi saada esiin pakottamalla, jolloin ongelman ratkaisuna toimii ehkä hetkellinen hellittäminen, luottaminen ajassa tapahtuvaan prosessuaaliseen kypsymiseen.

Hermeneuttisen tutkimusotteen avainkäsitteiden joukkoon kuuluvat lisäksi käsitteet vuorovaikutus ja yhteisymmärrys (emt. 102). Vuorovaikutusta Turunen kuvaa pyrkimykseksi yhteyteen tutkimuskohteen kanssa, kohdetta kuunnellen ja sen omaehtoisuutta kunnioittaen. ”Saadakseni selvää tutkimuskohteesta minun on annettava sen vaikuttaa itseeni, annettava kohteen tulla mieleni osaksi”. (emt. 102)

Vuorovaikutuksen luonnollinen päämäärä hermeneutiikassa on pyrkimys yhteisymmärrykseen kohteen kanssa. Tällä kuvataan tarkoitettavan sitä, että kohteen merkitys on mahdollista ymmärtää, kun tutkija kuvallisesti ilmaisten pääsee sen kanssa yhteisymmärrykseen. (emt. 102) Turunen kuvaa esim. juuri kielestä toiseen kääntämisen olevan eräänlaista yhteisymmärryksen tavoittelua lähtökieleen (tarkemmin lähtökäsitteiden) ja kohdekielen (kohdekäsitteiden) välille. Vaikka kyky saada kohteeseen eläytyvä yhteys voi tässä prosessissa olla inhimillisesti merkittävääkin, tätä ei kuitenkaan nähdä hermeneutiikan ydinasiana. Keskeistä on sen sijaan tutkijan pyrkimys löytää kohteen ymmärrettäväksi tekevä näkemys. (emt. 102)

5.3 Tekstin vastaanottamisen muodot

”Bevor man übersetzt, ist erst einmal der Text wahrzunehmen, denn Verstehen ist alles andere als selbstverständlich” (Stolze 2003, 151). Tällä lainauksella viitataan niihin tekijöihin, joiden Rade-gundis Stolze katsoo eräänlaisina ulkokohtaisina määreinä ikään kuin raamittavan tekstinymmärtä-misen ilmiötä. Stolze tuo esille kolme modaaliteettiä, tapaa tai muotoa, joiden hän ymmärtää olevan edeltävä perusta tekstin sisällön vastaanottamiselle, kohtaamiselle tai todentamiselle (Modalitäten der Textwahrnehmung) (emt. 151). Nämä ovat:

1) Viestin yksilöllisyys (Individualität der Mitteilung)

Yksilöllisyydellä Stolze viittaa etenkin tekstin vastaanottamisen henkilökohtaisuuteen, eli siihen että tekstin puhujan äänen tunnistaminen ja todentaminen tapahtuu vastaanottajan yksilöllisen laadun perustalta. Samalla todetaan kuitenkin, että yksilölliset ja yleiset ominaisuudet toteutuvat itse tekstissä rinnakkain: samalla kun tekstimerkitys on jotakin yksilöllisesti erityistä, niin tämä tekstin erityisyys toteutuu kielen yleisten säännönmukaisuuksien kautta. Tämä sama ilmaistaan myös siten, että vaikka teksti on yhtäältä tulosta säännönmukaisesta tekstinmuodostuksesta, niin toisaalta sen viittauskohdat voivat olla jossakin tekstinulkoisessa.

2) Tekstin yksittäisten rakenneosien yläpuolelle hahmottuva kokonaisuus (Übersummativität der Textkonstitution)

Stolzen mukaan jokainen jotakin välittävä käännösteksti sisältää tiivistetyn viestin tai sanoman ja ilmenee tämän osalta muodossa (sisällössä), joka ylittää tekstin yksittäisten rakenneosien summan. (Übersummativität). Tälle käsitykselle Stolze hakee pohjaa mm. Schleiermacherin hermeneuttisesta peruslauseesta, jonka mukaan yhtä lailla kuin kokonaisuus ymmärretään yksit-täisestä, niin myös yksittäistä voidaan ymmärtää vain kokonaisuudesta. Ymmärryksen hakiessa sisältöä ajattelu liikkuu edestakaisin osien ja kokonaisuuden välillä, ja lopulta ymmärretyssä ko-konaisuudessa sisältö on paljon enemmän kuin olisi pelkkä osiensa yhteinen summa.

3) Tekstin moniulotteisuus (Multiperspektivität der Texte)

Tekstin moniulotteisuus perustuu havaintoon, että tekstit vaikuttavat sisältävän aina yhä jotain uudelleenmuotoutuvaa. Yleisesti ottaen tekstejä ei siis voi kutsua yksitasoisiksi. Teksteillä on kuitenkin ”objektiivinen identiteetti”, millä viitataan kielelliseen erityisrakenteeseen. Tämä ra-kenne ilmenee kuitenkin sitä tarkastelevalle tietoisuudelle aina jotenkin erityisestä näkökulmas-ta; tässä yhteydessä Stolze viittaa fenomenologisen lähestymistavan tuomaan apuun näiden ra-kenteiden tarkastelussa. Esiymmärryksen katsotaan vaikuttavan tulkitsijan perspektiivin valin-taan, tai ”lukittautumiseen” johonkin tiettyyn tulkintavaihtoehtoon. Tämän vuoksi kääntäjän

tulisi välittäjän ominaisuudessa palauttaa aina mieleensä se, että tekstiin kohdistuvalla ymmärryksellä on ennemminkin väliaikainen kuin pysyvä luonne. (emt. 151-155)

Tekstimerkityksen varsinaisessa ymmärrysprosessissa Stolze ymmärtää Hans-Georg Gadamerin ajatteluun perustaan olevan kyse dialoginomaisesta kohtaamisesta (emt. 155). Tällöin kääntäjä ryhtyy dialogiin ensi tuntumalta ymmärrykselle läpikäymättömän sisällön kanssa; ”asettuu kuuntelemaan”. Aluksi teksti tunnistetaan tältä osin vieraaksi, minkä jälkeen tapahtuvassa kohtaamisessa sen sisältöä työstetään synkroniseen suhteeseen kääntäjän oman mielivarustuksen käsitysten kanssa. (emt. 151)

5.4 Tekstin ymmärtäminen oppimisprosessina

Hermeneuttinen dialoginomaisuus yhtenä tekstinymmärryksen lähtökohdista ilmentää Stolzen edellisessä kolmijaossa tietyllä tapaa uudelleenymmärrettyä käsitystä tekstisisällön välittämiseen liittyvästä ”lojaalisuudesta”. Stolze (2003) itse viittaa tässä yhteydessä Christiane Nordiin, jonka tekstianalyysimallissa kääntäjä etsii tekstistä lähdetekstin kirjoittajan asettamaa tarkoitusta tai intentiota (emt. 155). Stolzen mukaan kääntäjän tulisi tämän sijasta osoittaa lojaalisuutta itseään kohtaan ja kysyä, ”mitä minä itse asiassa tässä tekstissä ymmärrän?” Tällä tavalla kehittyvässä ymmärryksessä on kysymys dialektisestä oppimisprosessista, jossa ilmi tulevia uusia elementtejä aina verrataan edellä sanottuun ja ilmenneeseen, jolloin ymmärrys vähä vähältä täydentyy. (emt. 155)

Koko tämän tekstin merkitystä hakevan prosessin taustalle Stolze näkee jälleen Gadameriin tukeutuen sijoittuvan oletusarvoisen käsityksen ”maailmassa olevasta järjestä”, ts. tekstissä mitä ilmeisimmin olevasta merkityksestä, jota kannattaa lähteä etsimään (emt. 155). Tämä lähtökohta on täsmälleen sama, minkä George Steiner (1975) asettaa oman hermeneuttisen merkityksenkohtaamisen ja -siirtymisen teorian, ”hermeneuttisen liikkeen” -teorian, perustaksi (emt. 296).

Steinerin neliosaisen teorian ensimmäisenä askeleena on luottamus, tai uskon sijoitus, jonka perusteella kääntäjä käy kohti tuntematonta, ei silti tyhjyyttä, olettaen että tämä uskon sijoitus ei ole turha (emt. 296). Seuraava kohta Steinerin liikkeessä on merkitystä esiin ravisteleva aggressio, voimakas, jopa hyökkäyksenomainen liike, joka johtaa merkityssisällön eräällä tavalla ”anastamiseen”: Steinerin mukaan tulkitsijan ymmärrys valloittaa kohteensa ja omalla tavallaan kotiuttaa sen ymmärrykseensä. Kotouttaminen on hänen teorian kolmas vaihe: tällöin merkitys ottaa oman paikkansa ”uudessa kodissa” tai uuden kuoren sisällä. Steinerin teoria vaatii kuitenkin vielä neljännen, tasa-painottavan vaiheen, jolloin uskon sijoituksessa epätasapainoon menneestä merkitystä hakevasta

mielestä tulee jälleen ehjä, oma itsensä. Oma ja vieras sisältöaines ovat siinä tällöin tasapainossa. (emt. 296-300)

Stolzen (2003) mukaan tekstissä oletetun merkityksen etsiminen jatkuu puolestaan siten, että tarkoitusta etsivän kääntäjän tietoisuus pyrkii hellittämättä täydentämään ymmärrystään, ”etsimään todisteita” (emt. 156). Tekstistä ymmärretty ilmenee lopulta käännöksessä, johon kääntäjä joko tietoisesti tai tiedostamattaan siirtää myös asiaa koskevan tietonsa perustan (Vorwissen) (emt. 156). Syy siihen miksi Stolze tässä yhteydessä käyttää ”esiymmärryksen” sijaan käsitettä ”esitieto” on luultavasti siinä, että hän toistuvasti tuo esille hermeneuttisista näkemyksistä johdettuja yhteyksiä kognitiivisen psykologiaan, mm. sen tapaan käsittää esim. merkityksellisyys tai ymmärrettävyys. Kognition kautta tunnistaminen eroaa kuitenkin tietyllä tapaa osiossa 5. 2 esitellystä hermeneutiikan ideasta: näkemyksellisyyden kautta ymmärtämisestä. Tällaisella kentällä liikkeessaan Stolzen voi siis kuvata harjoittavan hermeneutiikkaa kognitiivisen tulkinnan kautta.

Pyrkinessään tekstisisällön aukottomaan ymmärrykseen kääntäjä orientoituu Stolzen mukaan sekä kielenulkoisten että -sisäisten tekijöiden varassa. Kielenulkoisen taustaymmärryksen ohella muodostavat tekstin yliyteneväiset rakennetekijät eräänlaisen ymmärryksen ”aputekstin”. (emt. 159) Tämä tarkoittaa sitä, että tekstiä luettaessa on kiinnitettävä erityistä huomiota siihen, miten tekstin merkitys rakentuu yksittäisten osasten keskinäisestä koherenssista. Herkkyys osan ja kokonaisuuden välisen rakentuvuuden havaitsemisessa on tässä suhteessa tärkeä kääntäjän ominaisuus.

Kääntäjän ei kuitenkaan tarvitse kantaa ylenmääräistä huolta esiymmärryksensä tai -tietonsa laadusta, sillä Stolzen mukaan tekstinlukemisessa toteutuu tekstin eräs ominaisuus, jota hän nimittää ”itse selittävyudeksi” (selbsterklärend) (emt. 160). Tekstinluvun edetessä alussa mahdollisesti tehdyt virhetulkinnat tulevat ilmi ja tekstissä olevat merkitykset käyvät yhä selkeämpinä ilmi: näin havaittu tekstin redundanssi tuo mahdollisuuden väärinymmärrysten korjaamiseen (emt. 160).

Tekstien luovaa kohtaamista korostaen voidaan tässä yhteydessä ottaa vielä esille tekstin ominaisuus, jota Stolze kutsuu merkityssisällön ylimääräksi tai runsaudeksi, ”Sinnüberschuss” (emt. 160). Tämän mukaan tekstien ajasta toiseen jatkuvissa kohtaamisissa sisällön merkitykset muotoutuvat yhä uudelleen, eikä merkitystä näin voi sitoa yksin lähdetekstin kirjoittajan tarkoitukseen (emt. 160). Tämä tekstin ominaisuus on siis yhtä lailla kääntäjän luovan mielen ominaisuus: merkityksen kohtaamisessa kääntäjä synnyttää tekstin merkityksen uudelleen, tai asian tulkinnasta riippuen kokonaan uudeksi. Merkityksen runsaus tekee tämän mahdolliseksi.

5.5 Kognitiivinen luovuuden teoria

Luvun loppuun tarkastellaan miten kääntämisessä ilmenevää luovuutta on tuotu esille kognitiivisten mielenymmärryksen pohjalta. Kognitiivisessa pyrkimyksessä tiedostaa mielenliikkeitä voidaan havaita lähtökohtaista yhtäläisyyttä fenomenologisen tiedostamisen pyrkimyksen kanssa. Ko. teoria tarjoaa näin ollen myös perspektiivin luvussa 7 lähemmin tarkasteltavalle fenomenologiselle kääntämisen teorialle.

Kognitiivisessa oppimisprosessissa, tekstiä kohdattaessa, katsotaan olevan kysymys dialogista tekstin sisällön kanssa. Luovuutta kääntämisessä kognitiivisen mielenymmärryksen mukaisesti tutkinut Paul Kussmaul (2000) korostaa tässä dialogissa erityisesti ajattelun tietynlaisista notkeutta tai kykyä ylittää uudenlaisiin merkityksen sisältöihin. Kussmaulin mukaan juuri ajattelu on se elementti, joka joko toimii tai ei-toimi luovuuden perustana, sen mukaan miten joustavaa tai virtavaa (”Flüssigkeit des Denkens”) ajattelu olemukseltaan on. (emt. 75)

Tällöin Kussmaul pyrkii tavoittelemaan ajatteluun laatua, jota hän (Edward de Bonon teorian pohjalta) kutsuu lateraaliseksi ajatteluksi (emt. 85). Lateraalisen ajattelun idea on kohdata, havaita tai nähdä kokemamme sisältö uudella tavalla, luoda ajattelulla uusi ja tuore suhde ko. tajunnan sisältöön. Käsitteen ”lateraalinen” voi tässä yhteydessä ymmärtää viittaavan siihen, että ajattelu synnyttää ko. sisältökohteeseen uuden, erilaisen ja poikkeavan suhteen, joka aiemmin oli ajattelun tietoisuudelta sivussa. Lateraalisen vastakohtana tässä suhteessa Kussmaul kuvaa vertikaalista ajattelua, selvien ja ikään kuin automaattisten syy-yhteyksien perustalta toimivaa ajattelun logiikkaa, josta lateraalisen ajattelun idea siis ikään kuin murtautuu ulos (emt. 85).

Kognitiivisessa luovassa prosessissa luovaa ajattelua edeltää luova ymmärtäminen, tekstin sisällön kohtaaminen, joka moniulotteisena mentaalisisena havaintoprosessina lopulta myös limittyy sisältöä uudeksi luovan ajattelun kanssa (emt. 61). Kussmaul kuvaa luovaa ymmärtämistä, tai yleensä luovaa kohtaamista, eräänlaisena toisin tajuamisen elämyksenä, josta hän nostaa esimerkiksi Martin Lutherin ”tornikokemuksen”, armo-käsitteen uuden sisällön syntymisen. ”*Das neue Verstehen führt bei Luther zu einer kreativen Übersetzung*”. (emt. 69)

Luovuus suhteessa tekstin sisältöön ymmärretään tällöin uudenlaisen ajattelun polun löytymisenä, mitä kuvataan myös lateraalisen ajattelun keskeisimmäksi lähtökohdaksi (Kussmaul, 86) Kognitiivisten luovien prosessien voidaan tältä pohjalta lopulta kuvata olevan ongelmanratkaisuprosesseja, joihin on mahdollista soveltaa kuvattua kaltaista luovaa ajattelua ja jopa tiettyssä määrin automatisoida tällaista sisällön kohtaamisen tapaa. Tässä auttavat juuri mielen kognitiivisten osatekijöiden ja lateraalisen ajattelun teorioiden hallinta (emt. 202).

Kussmaulin keskeiseksi viestiksi luovuuden ilmiön lähestymässä voidaan ymmärtää ilmiön demystifiointi: *”Die These, die ich in diesem Buch zu untermauern versuche, lautet jedoch ganz anders. Kreatives Denken beim Übersetzen – und nicht nur beim Übersetzen – ist etwas ganz normales. Wir brauchen nicht auf Eingebung von oben zu warten; wir müssen nur bestimmte Denkprozesse in Gang setzen, und diese Denkprozesse laufen in jedem menschlichen Gehirn ab – nicht nur bei Künstlern, Dichtern und Erfindern. Wenn wir wissen, wie sie vor sich gehen, haben wir die Chance, sie bewusst herbeizuführen”*. (emt. 59) Kussmaul kuvaa luovan ajattelun olevan jokaisen ihmisen ulottuvilla, ja luovuutta voidaan yksinkertaisesti kuvailla aktiiviseksi uuden tai ennen kokemattoman sisällön tuottamiseksi. Tässä prosessissa ihminen ei ole mystisen inspiraation hetken armoilla, vaan tietoisuus ajattelun toiminnan mahdollisuuksista antaa ajattelijalle luovuuden avaimet.

6. Uuden ajan teologinen hermeneutiikka

Tässä luvussa tarkastellaan hermeneuttisen ajattelun historiallista kehitystä uudella ajalla. Huomio kohdennetaan erityisesti ns. teologisen hermeneutiikan kehittymiseen n. 1700-luvulta lähtien. Tarkastelun avulla pyritään saavuttamaan käsitys siitä, millaisin edellytyksin tällä hetkellä katsotaan voitavan lähestyä pyhän tekstin sisältöjä. Ymmärryksellä erilaisista tekstin tulkinnan mahdollisuuksista tavoitellaan perspektiiviä myös seuraavassa luvussa esiin tuotavalle kääntämisen fenomenologiselle käsitteenmuodostuksen teorialle.

Luvun pääasiallisena lähteenä käytetään Miikka Ruokasen historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen perusteosta *Hermeneutica Moderna* (1987).

6.1 Ymmärryksen uusi mahdollisuus

Pyhän tekstin merkityksen tulkintaa tarkastellaan seuraavassa eksegetiikan, eli tieteellisen raamatunselityksen näkökulmasta. Eksegetiikan professori Lauri Thuren kuvaa tieteellisen raamatunselityksen olevan kansanomaisesti ilmaistuna Raamatun lukemista ”järjen valossa” (*Sanaplius* 19/2005, 19). Thuren kuvailee eksegetiikan tutkivan Raamatun kirjojen syntyä, ympäristöä, kieltä, historiaa, tyyliä ja sanomaa, jotta Raamatua opittaisiin ymmärtämään paremmin. Tieteen käsitetään tällä tavalla myös suojelevan mielivaltaisilta raamatunselityksiltä. (emt. 19) Tieteellisen lukutavan lisäksi Raamatun merkityksiä voidaan kohdata hengellisen lukutavan avulla. Näiden kahden lukutavan ei kuitenkaan käsitetä sulkevan toisiaan pois, vaan niitä pidetään eri näkökulmina samaan kirjaan. Tieteellisen lukutavan arvo nähdään merkittävänä esimerkiksi raamatunkäännöksiä syntymisessä. (emt. 19)

Ymmärtämisellä ja kääntämisellä on yhteinen historiallinen juurensa jo Raamatun kokoamista edeltävässä ajassa, jolloin pyhiksi tai arvovaltaisiksi miellettyihin teksteihin kohdistettua selittävää tai kääntävää huomiota kutsuttiin hermeneutiikaksi (Ruokanen 1987, 10). Hermeneutiikka-sanan kreikkalaisen verbin perusmerkitys on ”puhua” tai ”sanoa”, mutta antiikin ajoista lähtien sitä on käytetty tätä laajemmassa merkityksessä tarkoittamaan ilmaisua, selittämistä ja kääntämistä kieleltä toiselle (emt. 9). Kantasanan perusideaksi kuvataan viestimistä, joka tekee jonkin asian ymmärrettäväksi. Hermeneutiikan ymmärretään tällöin tarkoittavan taitoa ymmärrettävästi selittää ja tulkita merkitykselliseksi koettuja, erityisesti kirjallisessa muodossa säilyneitä inhimillisen kulttuurin tuotteita. Aivan erityisesti hermeneutiikka on alusta pitäen liitetty arvovaltaisina pidettyjen tekstien kääntämiseen ja selittämiseen. (emt. 10)

Ruokasen mukaan hermeneutiikka-sanana ja sen johdannaisten käyttö säilyi aina 1700-luvulle suhteellisen muuttumattomana (emt. 10). Kysymys on tällöin ollut klassisen kirjallisuuden, oikeudellisten tekstien ja Raamatun tulkinnasta. Teologian osalta pyhien kirjoitusten tulkinnan taitoa ja metodioppia kutsuttiin hermeneutica sacra:ksi. (emt. 10) Ruokanen kuvaa hermeneutiikan käsitteen kuitenkin vähitellen muuttuneen viimeisen kahdensadan vuoden aikana. Tähän nähdään vaikuttaneen rationalistisen ja empiristisen filosofian sekä uusien tieteellisten menetelmien, jotka ajoivat perinteiset humanistiset tieteet huomattaviin identiteettiongelmiin. Näiden myötä hermeneutiikan nähdään laajentuneen kysymyskentäksi, jossa pohditaan humanististen tieteiden luonnetta, menetelmiä ja näihin liittyviä ymmärtämisen ja tulkinnan ongelmia monipuolisesti. Keskeisellä sijalla on edelleen säilynyt kysymys tekstin tulkinnasta, mutta nyt laajennettuna kysymyksillä tekstin tulkinnan historiallisista ehdoista, ihmisen ymmärryksen luonteesta ja ymmärtämisen edellytyksistä. (emt. 11)

Valistuksen aikana teologinen raamatuntulkinta muuttui kaksivaiheiseksi: ensin suoritettiin tieteellinen historiallinen Raamatun tekstien tutkimus, ja tämän pohjalle koettiin voitavan rakentaa varsinainen uskonnollinen tulkinta, jossa sitten pyrittiin osoittamaan raamatullisen uskonnon yleispätevyys ja relevanssi ihmisille. Syntyneen uuden raamatuteologisen käsityksen mukaan raamatuntutkijan tuli etsiä Vanhan ja Uuden testamentin omaa uskonnollista ja teologista sisältöä, vapaana kirkollisista oppijärjestelmistä. (emt. 26) Ensimmäiset historiallis-kriittiset raamatuntutkijat pyrkivät näin tekemään selvän eron Raamatun tekstien metodisen tutkimuksen ja niiden sisällön teologis-uskonnollisen tulkinnan välillä. Aidon uskonnon koettiin olevan tallennettuna inhimillisiin kirjoituksiin, joita tulisi tutkia tieteellisesti. (emt. 29) Pyhää tekstiä lukeva ihminen alkoi tällä tavalla hahmottamaan oman tulkintansa vapauden ja vastuun suhdetta tekstin merkitysten kohtaamisessa.

Alkaneen valistuksen ajan tunnusmerkki siis oli, että se siirsi pyhän tekstin sisällön merkityksen tulkintaa ”ulkoiselle” järjen tasolle. Tuosta eteenpäin teologisen hermeneutiikan kehitys ja sisältö on ollut tosiasiallisen uskon edellytyksestä vapaan ymmärryksen, ja itse tämän ymmärryksen, sen edellytysten reflektointia. Uskon suhde pyhän tekstin sisältöön jäsentyy tällöin omaksi alakseen. Merkitysten kohtaamisen, niiden tulkinnan kannalta kyse oli merkittävästä ilmiöstä: esim. kääntämisen harjoittamiselle merkitysten kohtaamisen muodossa vapautui tai avautui käyttöön uusi, laaja sfääri. Vastuunkantaja tällä vapaan tulkinnan alueella on tästä lähtien ollut ihmisen järki ja ymmärrys, ja yhä enenevästi siis myös itseymmärrys.

6.2 Historiallis-kriittinen tulkinta

1800-luvulla teologisen hermeneutiikan kuvataan tulleen entistä voimakkaammin riippuvaiseksi filosofiasta, mihin vaikuttivat erityisesti saksalaiset filosofit Immanuel Kant (1724-1804) ja Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) (Ruokanen 1987, 41). Kantin vaikutus länsimaisen ajattelun ja ymmärryksen kehityksessä on valtaisa myös yleisellä tasolla, ja teologisessa hermeneutiikassa hänen katsottiin määrittäneen sen asianmukaisen paikan ja menetelmän osoittamalla teologian tutkimuskohteeksi ihmispersoonan moraalisenä olentona maailmassa (emt. 45). Kun Kant oli filosofiassaan rationalisoinut inhimillisen tiedon rajat, niin Hegel puolestaan esitti idealistisen teorian, jonka mukaan todellisuudessa vaikuttaa henkinen ykseys (emt. 46).

Kant ja Hegel tulivat omilla määritelmillään voimakkaasti viitoittaneeksi sitä tietä, jota teologinen ajattelu ja ”sanan” tulkinta tulisivat tästä eteenpäin kulkemaan. Keskeinen periaate tulkinnalle oli tämän jälkeen se, että kristinuskoa refleктоiva ajattelu pyrittiin irrottamaan metafyyysisistä sidonnaisuuksista. Ajan hengen mukaisesti uskon sisältöihin alettiin kohdistamaan järjen osoittaman todellisuuden mukaista suhtautumista.

Ehkäpä merkittävimpana yksittäisenä teologisen järjenkäytön kritiikkinä pidetään ”Hegelin loistavinta oppilasta”, David Friedrich Straussia (1808-1874), jonka teoksen ”Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet” julkaisuvuotta on kutsuttu jopa nykyteologian vallankumoukselliseksi vuodeksi (emt. 53). Ruokasen mukaan Strauss asettaa teologian valinnan eteen: on joko pitäydyttävä vanhaan ”ylikuonnollisen ilmoituksen” käsitteeseen, tai omaksuttava nykyaikaisen tieteen mukainen maailmankuva ja kriittisen historiallisen tutkimuksen avulla radikaalisti osoitettava vanhojen käsitysten kuuluvan maailmaan, jota ei enää ole. (emt. 53)

Straussin historialliseksi mieltämän lähestymistavan pohjalta katsotaan päädyttävän väistämättä Uuden testamentin keskeisten käsitteiden ja sisältöjen radikaaliin uudelleentulkintaan (emt. 55). Ruokanen kirjoittaa Straussin ymmärtäneen, että Uuden testamentin kirjojen synnyn yhteydessä on tapahtunut myytinmuodostusta, joka vaikeuttaa evankeliumien ja alkukirkon historiallisen tapahtumisen ymmärtämistä. Tämä ymmärrys tarkoittaa sitä, että evankeliumeista ei löydetä Jeesusta siinänsä, vaan se, mitä evankelistat ovat halunneet kertoa hänestä ja millainen kristologia heillä itsellään oli ollut. (emt. 55)

Valistuksen merkitys merkityksen kohtaamisen tai vastaanottamisen kannalta käy hyvin ilmi juuri Straussin ymmärryksessä. Valistuksen ihminen koki uudella tavalla oman vastaanottokykynsä moniulottuvuuden – ikään kuin ihmiselle olisi tähän aikaan avautunut mahdollisuus luoda uusia tajunnan kategorioita ja niistä edelleen uudenlaisia käsityksen mahdollisuuksia.

6.3 Romantiikan tulkinta

Valistusteologisen tulkintaperinteen keskeltä voidaan kuitenkin nostaa esiin yksi ”saareke”, jonka katsotaan kiinnittyvän vahvasti sisällön metafyyfysiseen tulkintaan ja ymmärrykseen. Kyseessä on saksalaisen romantiikan filosofia, jonka Miikka Ruokanen kuvailee periytyneessä muodossaan vaikuttaneen keskeisenä ideana mm. amerikkalaisen Eugene A. Nidan raamatunkäännöstyön teoriassa (emt. 105).

Ruokanen lainaa romantiikan filosofi Johan Gottlieb Fichteä selventäessään romantiikan suhdetta valistuksen kehittyvään henkeen. ”Autuaaksi tekee vain metafyyfysinen, ei missään mielessä historiallinen” (emt. 93). ”Tässä lauseessa ilmenee mitä kirkkaimmin romantiikan ja valistuksen hermeneuttisen lähtökohdan erilaisuus: edellinen suuntautuu metafyyfysis-onttiseen, johon ihmisellä on kokonaisvaltainen kokemuksellinen yhteys; jälkimmäinen suuntautuu faktuaalis-historiallisen tutkimukseen ja järjen rationaaliin spekulatioihin” (emt. 93).

Romantiikan hermeneutiikan huomattavimpana hahmona pidetään Friedrich Daniel Ernst Schleiermacheria (1768-1834). Schleiermacherin mukaan uskonnollisen kokemuksen instrumentti on ihmisen tunne-elämä tai ”sydän”, ja aito uskonnollinen elämys on ihmistä syvältä koskettava kokonaisvaltainen tapahtuma, joka on sukua esteettiselle ja eroottiselle kokemukselle, mutta on näitä kokonaisvaltaisempi ja syvempi. (emt. 94)

Schleiermacherin varsinainen hermeneuttinen teoria sisältää sen perusajatuksen, että tekstin tuottaneen ihmisen ajatusmaailmaan ei päästä millään teknisillä keinoilla, vaan hermeneutikon työ on kuin taideteos, johon sisältyy itse käsillä olevan asian ymmärtäminen, ei vain tekstin tulkinta (emt. 99). Hermeneutiikalle voidaan tällöin määritellä selvä pääkohde, kieli, jossa inhimillisen oivaltamisen sisäisyys saa ainoan päteväen rationaalisen ilmaisunsa juuri kielenä, puheena ja kirjoituksena (emt. 99). Kieli on ihmistajunnan yhteinen pelikenttä, ja hermeneutiikan tehtävänä on porautua kielen ulkoisten merkkien ja rakenteiden taakse niihin todellisiin tarkoitteisiin, joissa kirjoittajan näkemys ja kokemus universumista ja elämästä tiivistyy (emt. 100).

Schleiermacherin hermeneutiikalla kuvataan olleen erittäin merkittävä jälkivaikutus yleensä humanistisiin tieteisiin ja erityisesti teologiseen hermeneutiikkaan (emt. 103). Ruokasen mukaan tekstin ilmiäsun taakse porautuva menetelmä, tekstin alkuperäisen ”puheen” kuuntelu ja ihmisen itsekokemisen korostus ovat elementtejä, jotka nousevat keskeisiksi eksistenssifilosofisessa ja eksistenssteologisessa hermeneutiikassa ensimmäisen maailmansodan jälkeisestä ajasta aina nykypäiviin saakka (emt. 103).

Schleiermacherista Eugene A. Nidaan ulottuvan romantiikan ketjun välissä kuvataan vaikuttaneen erityisesti saksalainen Wilhelm Diltheyn (1833-1911), joka jatkoi Schleiermacherin aloittamaa hermeneuttisen työskentelyn linjaa (emt. 103). Ruokanen kuvaa Diltheyn ajattelussa etualalla olleen filosofian, jonka mukaan elämyksellinen menetelmä nousi koko hermeneuttista prosessia hallitsevaksi näkökohdaksi. Tässä tekstien ajateltiin sisältävän intensivoitun kokemuksen (”Erlebnis”) tiivistymiä, jotka tulee havaita ja jälleen aktivoida koettaviksi myötäelämisen tai matkimisen kautta. Hermeneutikko pyrkii tällöin inhimillistä sielunelämää ja tunteita jäljitellen eläytymään kirjoittajan intensivoituun elämäkokemukseen: näin elämys rekonstruoidaan uuden vastaavan elämyksen avulla (emt. 104)

Juuri edellä kuvaillun kaltainen filosofinen ajattelumalli on siis vaikuttanut Eugene A. Nidan ”dynaamisen ekvivalenssin” raamatunkäännösteorian taustalla. Dynaaminen vastaavuus lähtötekstin ja kohdetekstin välillä tulee tässä teoriassa hieman yllättävällä tavalla määritellyksi vastaanottajien reaktioiden kautta. Nidan tällä tavalla ihmisen lopulta hyvin monitasoisille ja -tulkintaisille tunneilmaisuille myöntämä auktoriteetti tuo esiin ajatuksen siitä, että teoria antaa ensisijan joillekin tietynlaisille uskokäsityksille, joita kääntäjä sitten olettaa työstämäänsä tekstiin. Voiko tämänkaltainen pyrkimys vastaavuuksien tavoitteluun pohjata lopulta mihinkään muuhun kuin oletuksiin (oletustietoon)? Tällaiset lähtökohdat omaava teoria määrittää siten tekstin kohtaamista hyvin ratkaisevalla tavalla jo etukäteen. Suurin vaikutus tällaisilla ehkä huomaamattomillakin oletuksilla on käsitteiden ideoihin, jotka jähmettyvät hyvin herkästi ”kovakouraisesta” käsittelystä (vrt. teoria käsitteiden fenomenologisesta kohtaamisesta ja tunnistamisesta, luku 7.)

6.4 Eksistenssilähtöinen tulkinta

Seuraavan merkittävän muutoksen hermeneutiikan tulkinta koki ensimmäisen maailmansodan kulttuurikriisin myötä: Tällöin erityisesti juuri saksalainen hengenelämä synnytti eksistenssifilosofian ilmiön, joka merkitsi radikaalia käännettä ihmisen subjektiiviseen todellisuuteen (emt. 106). Eksistenssifilosofian kysymyksenasettelun ei katsota lähtevän tulkittavasta kohteesta sinänsä, eikä universaaleista hengen tai moraalin lainalaisuuksista, vaan tulkitsijan oman eksistenssin kysymyksistä. Miikka Ruokanen kuvaa eksistenssifilosofian luoneen tällöin sellaisen hermeneutiikan tulkinnan, jossa oppi tekstintulkinnasta liittyi ihmisenä olemisen, tiedostavan minän olemassaolon rakenteiden ja olemisentavan analyysiin (emt. 106).

Eksistenssiteologisen hermeneutiikan katsotaan jatkavan perimmäisten kysymysten merkitysten kohtaamista vahvasta antropologisesta näkökulmasta: sen kiinnostuksen kohteena katsotaan olevan entistä vahvemmin ”alhaalla” ihmisen todellisuudessa (emt. 118). Ehkä merkittävimmän eksistenssiteolo-

gisen hermeneutikon, Rudolf Bultmanin (1884-1976) kuvataan esimerkiksi katsoneen kristinuskon keskeisen aineksen käsittelevän todellisuutta, joka ei ole mitenkään ihmisen hallinnassa, ja jota ei millään tavalla voida eristää jonkin yksittäisen ihmispsyken toiminnon alueelle. Bultmanin mukaan eksistentiaaliset kysymykset ovat ihmiselle elämän ja kuoleman kysymyksiä, jolloin ne suorastaan vyöryvät ihmisen ylitse ihmistä kohtaavana vaativana puhutteluna. (emt. 118).

Merkityksen kohtaamisen eksistentiaalisen tulkinnan omalla historia-tasolla ymmärretään tarkoittavan sitä, että ”raamatuntulkitsija ei ole neutraalissa suhteessa tekstiin, vaan ’tekstintulkinta’ on väistämättä myös tulkitsijan ’oman itsensä tulkintaa’ ” (emt. 127). Eksistenssianalyysiin pohjautuvan tulkinnan voidaan eräällä tapaa katsoa tarkoittavan sitä, että tulkinta ei tule koskaan valmiiksi; lisäksi eksistentiaaliseen tulkintaoppiin katsotaan kuuluvan ajatus tulkitsijan mahdollisuudesta muuttua hermeneuttisen prosessin aikana (emt. 128).

Havahtuminen eksistenssifilosofisiin ajatuksiin (ja tunteisiin!!) viime vuosisadan alkupuolella oli siis joiltain osin seurausta poikkeuksellisen raskaasta ajan ilmapiiristä. On mahdollista, että ihmisen sisin alkaa todella purkautua vasta jonkinlaisten kriisien seurauksena, näin siis ehkä myös kollektiivisella tasolla. Eksistentiaalisen ajattelun ohella saman ajan löytöihin kuuluu myös psykodynamiikka: ymmärrys tiedostamattoman olemassaolosta ja sen erilaisista vaikutuksista ihmiseen. Ensimmäiset laineet näissä molemmissa uusissa ajatustavoissa löivät eräässä mielessä yli, minkä vuoksi niitä on ehkä ollut yleisellä tasolla vaikea mieltää ja käsitellä neutraaleina uusien alueiden avauksina. Hermeneutiikka kehittyy kuitenkin joka tapauksessa aina silloin, kun syntyy uusia yrityksiä ymmärtää ihmistä. Pohjimmiltaan hermeneutiikka on juuri yritystä ymmärtää.

1900-luvun puolenvälin aikoihin eksistentiaalisesta tulkinnasta kehittyi erilleen suunta, joka pyrki erityisellä tavalla elävöittämään kielen, ja yhdistämään kielen avulla historiallisen julistuksen nykyyhetkeen (Ruokanen 1987, 137). Ruokanen kuvaa kielen korostuvan Sanan merkityksen kannattelijana erityisesti Gerhard Ebelingin (1912-2001) ajattelussa, jossa ”hermeneutiikan intressi liukuu jo lähtökohdissaan pois metodisesta tekstien ja kielen analyysistä tekstiin ja kielen lävitse itsensä ilmaisevaan syvähermeneuttiseen sanantapahtumaan” (emt. 142). ”Sanantapahtumisen” (das Wortgeschehen) sijoittaa keskeiseen asemaan myös Radegundis Stolze (1999) tuodessaan esille erilaisten teologisten tekstien, mm. Raamatun käännöksiä, liturgisten tekstien, teologiset asiatekstien, kääntämiseen liittyviä keskeisimpiä piirteitä. Stolzen mukaan teologista käsitystä ”sanantapahtumisesta” on tuettava kulloinkin tarkoituksenomaisella ja kontekstin edellyttämällä tyyllillä. Asianmukaisella sanankäytöllä on näin ollen merkittävä osa sanantapahtumisen dynamiikassa. (emt. 193-200)

Ebelingin käsityksessä kielen kuvataan olevan syvimmältään olemista kannattavaa ”sanaa”, jota teologinen hermeneutiikka pyrkii tekstien ja ihmispuheen syvyydestä etsimään (emt. 142). Ebelin-

gin peruslause, jossa metodinen tiedonintressi ja hermeneuttinen tietoisuus erotetaan toisistaan, kuuluu tässä yhteydessä: ”Ensisijainen ymmärtäminen ei merkitse kielen ymmärtämistä, vaan ymmärtämistä kielen kautta” (emt. 142).

Tämän hermeneutiikan suuntauksen perusajatuksessa voidaan havaita olevan yhteyttä mystikkojen kieltä kohtaan osoittamaan kunnioitukseen. Kuitenkin myös eroavuudet ovat huomattavia. Ebelingin hermeneutiikan ydinajatus voidaan tietyllä tapaa kiteyttää Jumalan Sanan vaikutukseksi kieleen ja tästä aiheutuvaan kielen kuuntelijaan kohdistuvaan eksistenttiseen vaikutukseen. Mystisellä tavalla koettu Jumalan Sana sen sijaan saattaa kielenkäyttäjän sellaiseen Sanan yhteyteen, jossa tämä Sanan kuultuaan jää myös eräänlaiseen hämmentyneen puhujan asemaan. Jumalan Sana ikään kuin elää mystikon ”kielen päällä”, heijastellen hänen kokemustaan. Mystikko ei kuitenkaan voi puhua kokemaansa, tähän hänellä ei siis kuitenkaan ole kieltä. Kieli on tällöin eräänlainen pyhän vartija, verho, joka kätkee yhteyden Sanan sisään.

6.5 Perinteisiin kohdistuva kritiikki

Eksistenssiteologisen hermeneutiikan kielikäsitys on kuitenkin saanut 1900-luvulla paljon kritiikkiä osakseen. Eräänä merkittävänä poimintona tässä yhteydessä tuodaan esille strukturalismista vaikutteita saanut hermeneutiikka, jonka katsotaan tuoneen keskusteluun uuden näköalan: tekstejä synkronisesti, ”poikittaissuunnassa”, ymmärtämään pyrkivä käsittelytapa eroaa selkeästi historiallis-kriittisen metodin diakroniasta, eli tekstien ”pitkittäissuuntaisesta” käsittelystä. (Ruokanen 1987, 167).

Huomattavimpana tämän suuntauksen edustajana pidetään ranskalaista Paul Ricoeria (1913), jonka on arvostellut mm. Bultmannilaista kielikäsitystä usein eri perustein (emt. 167) Ricoer katsoo asianmukaiseen eksegeesiin (raamatuntulkintaan) yllettävän vain, jos kieltä ymmärretään nimenomaan kognitiivisen merkityssisällön, eikä vain kielen puhutteluluonteen kannalta. Tässä taustalla kuvataan olevan ajatus siitä, että myös uskonnollisessa kielessä on etusijalla rationaalinen elementti, kielen ajatussisältö. Tekstin oman merkityssisällön huomioiminen korostuu: ymmärrys ei voi suuntautua tekstin taakse, vaan ymmärrys on pikemminkin ”tekstin edessä”, eli siinä, mitä teksti sellaisenaan on ja ilmaisee. (emt. 167)

Toisekseen Ricoerin kuvataan arvostelevan Bultmannin näkemystä esiymmärryksestä (emt. 167). Ricoerin mukaan tulkitsija ei saa ajaa tekstin sisälle omaa esiymmärrystään, vaan hänen tulisi avoimena tekstin edessä antaa tekstin itsensä vaikuttaa ja asettaa samalla ennakkokäsityksensä kritiikin alle (emt. 167). Kolmanneksi Ricoerin katsotaan arvostelevan todellisuuskäsityksen kaventumista

Bultmannin hermeneutiikassa. Tällöin hän näkee virheeksi antaa persoonalliselle ja yksilön todellisuudelle bultmannilaisen hermeneutiikan kaltainen etusija. Ricoerin peräänkuuluttamassa ”merkityksen totaliteetin” käsityksessä Raamatun sisältämä todellisuus ja tekstimaailma sisältää tämän persoona-ulottuvuuden lisäksi selkeästi vielä mm. kosmiset, sosiaaliset ja kulttuuriset dimensiot. Tämän vuoksi Ricoer ei näe mitään perusteita liittää hermeneuttiset kysymykset pelkästään ihmis-yksilön itsekyselyn probleemeihin. (emt. 168)

Toinen merkittävä 1900-luvulla kohonnut hermeneuttinen kritiikki koskee itseään historiallis-kriittistä raamatuntutkimusta. Saksalaisen Karl Barthin (1886-1968) liikkeelle paneman ”sananteologian” toisen muodon katsotaan julistaneen teologisen hermeneutiikan ohjelmaa, joka eräässä mielessä merkitsi paluuta teologiseen raamatuntulkintaan. (emt. 152)

Barthin katsotaan käyneen voimakkaaseen hyökkäykseen sen puolesta, että Raamatun tekstien teologinen ymmärtäminen on jotakin muuta kuin niiden historiallis-kriittinen analyysi (emt. 153). Barthin hermeneutiikka palauttaa myös dogmatiikan osaksi ymmärrystä siinä, että Raamatun tekstien aidon ymmärtämisen katsotaan olevan mahdollista ainoastaan uskossa itse Raamatun totuuteen. Täten aidon raamatuntulkinnan katsotaan alkavan vasta siitä, kun ymmärtämisen inhimilliset, historialliset ja psykologiset esivaiheet on ohitettu. (emt. 154)

6.6 Näkemysten yhteen sovittaminen

Saksalaisen hermeneutiikan kehityksessä kuvataan 1900-luvun loppupuolella saavutetun tila, jossa on hyväksytty mm. eräs eksistentialifilosofisen hermeneutiikan pääajatuksista: intressitön tiedon-ideaali ihmistä koskevissa tieteissä on harhaa (Ruokanen 1987, 178). Tällä viitataan erityisesti empirismin vanhojen ihanteiden ja jyrkän subjekti-objekti-suhteen hylkäämiseen. Hermeneuttiseen työskentelyyn on kuitenkin haluttu lisätä eksistentiaalista tulkintaa vaimentava aspekti, joka ymmärretään tulkitsijan omien lähtökohtien itsekriittiseksi analyysiksi. Yleisemmällä tasolla kysymyksen katsotaan tällöin koskevan tieteen metodisen tiedonintressin asemaa ja sen selkeyttämistä humanististen tieteiden tulkintateorioissa (emt. 178).

Eräänä merkittävimmistä analyytikoista tämänkaltaisen haasteen edessä pidetään saksalaista Karl-Otto Apelä (s. 1922), jonka kehittämän komplementaarisen tiedonintressin periaatteessa pyritään luomaan eräänlaista synteisiä eksistentialismin esille tuomien näkökohtien ja historiallis-kriittisen tutkimusperinteen vaatimusten välille. Apelin ideologiakritiikin mukaan tulkitsijan tulee pyrkiä kriittiseen välimatkaan suhteessa niin omaan kuin tulkittavan kohteen olemisen ja historian tajuntaan. (emt. 179) Ideologiakritiikki syntyy tilanteessa, jossa intressitön hermeneutiikka on havaittu

mahdottomaksi, minkä vuoksi tulkinta tulee asettaa jatkuvan kriittisen arvioinnin alaiseksi. Komplementaarisen tiedonintressin periaate sisältää ajatuksen metodisen tiedonintressin ja ihmisen olemassaololle merkityksellisen tulkinnan yhdistämisestä. Ymmärtämisen nähdään tällöin olevan tulos tieteellisen selittämisen ja ihmisenä olemisen kokemukselle merkityksellisen tulkinnan yhdistämisestä. (emt. 179)

Apelin katsotaan pitävän psykoanalyysia hyvänä havainnollisena esimerkkinä komplementaarisen tiedonintressin sovellutuksesta (emt. 179). Tällöin analyttikko edustaa kriittisen tiedeyhteisön konsensusta ihmistä koskevissa luonnontieteissä, lisäksi hänen tulee olla selvillä ihmispsykyen toiminnan lainalaisuuksista, seurata oman tieteenalansa kehitystä ja pysyä tieteellisesti korkealla tasolla. Psykoanalyysissa komplementaarisen tiedonintressin molemmat elementit, objektiivinen tieto ja ihmisenä olemisen itsekokemus, ovat vuorovaikutuksessa. (emt. 180)

6.7 Kääntäjän näköalat

Esille tuodut erilaiset teologisen hermeneutiikan suuntaukset osoittavat, että 1900-luvulla hermeneutiikka on edelleen ollut voimakkaassa kehitystilassa, minkä seurauksena tarjolla on yhä lukuisia erilaisia tekstintulkinnan filosofisia lähtökohtia ja asenteita. Seuraavassa tuodaan kootusti esille joitakin ajatuksia, joiden voidaan katsoa olevan mielekkäitä tai tärkeitä uskontoaiheisen tekstin kääntäjän kannalta.

1) Eksistentialismin esille tuomat näkökohdat. Havahtuminen todellisuuden tapahtumiseen ihmisessä avaa mahdollisuuden luovaan ja jäsentävään todellisuuden kohtaamiseen. Esimerkki: Ihmettelin asiaa, jota en ymmärtänyt ja kysyin ahdistuneena itseltäni asian mieltä. Viikon kuluttua, kun olin jo unohtanut koko asian, koin sen yhtäkkiä avautuvan täysin uudella tavalla. Vaikka asian olemus ei itsessään välttämättä ollut kovin syvällinen, sen oivaltamisen kautta koin kuitenkin ehkä syväkin yhteyttä ”totta olevan” todellisuuden rakenteisiin. Olin onnellinen ”minuun” kätkeytyvästä mahdollisuudesta ja ylipäättään mielen olemassaolosta. Siis: eksistoinnin oivaltaminen ja siinä tietoisuudessa eläminen tarjoaa mahdollisuuden omakohtaiseen ja luovaan todellisuuden kohtaamiseen, vaikka käännöskielen käsitteellisessä maailmassa.

2) ”Sanan tapahtumisen” prosessiin osallistuminen. Pyhiksi käsitettyjä kielen ja sitä kautta myös mielen sisältöjä lähestyvänä kääntäjänä minun tulee 1) olla tietoinen oman ajatteluni dynamiikasta, eli kyetä ajattelullani kohtaamaan tekstin käsitteitä reflektiivisen etäisyyden päästä. Toisaalta minun on kuitenkin tunnustettava ajatteluni rajallisuus ja suhteellisuus, sillä ajattelun ulapalle hukummalla pystyn tuskin edes itse ymmärtämään itseäni, vaan vasta ollessani kuivin jaloin rannalla voin luoda

selvästi ymmärrettäviä käsitteitä kohtaamastani. Ja lopulta, käsitan selvästi että minä tuskin olen tekijä, joka pistää sanan tapahtumaan. Kääntäjänä olen välittäjä jollekin, joka tapahtuu oman dynamiikkansa mukaan. 2) Silti tapahtuma edellyttää minulta tarkkuutta: minun tulee kohdata tekstin sisältö oma esi-ymmärrykseni mahdollisimman hyvin tiedostaen, ja 3) jättää sanalle todella mahdollisuus tapahtua, eli kunnioittaa kieltä oman sisältönsä kantajana. Kieli elää, sen sanat elävät – tämän elämisen kohtaaminen johdattaa lukijan sanan merkityksen yhteyteen.

3) Komplementaarinen tiedonintressi. Mitä tämä kääntämisen kohdalla voisi tarkoittaa? Ajattelu on kääntäjän tärkein työkalu ja samalla työkenttä, jonka tietynlainen reflektiivinen käyttökyky on kääntäjälle ensisijaisen tärkeää, edellä esille tulleiden näkökohtien mukaisesti. Tätä ihmisen/kääntäjän yksityiseen kokemusmaailmaan liittyvää lähtökohtaa täydentää kääntämiseen aina jollakin tavalla liitettävissä oleva metodinen intressi, eli prosessikohtainen tavoite, teoria, ja sen mukaan suuntaviivat saava työn käytännöllinen toteutus.

Ylipäätään kääntäjän työssä on merkityksellistä laaja-alaisuus. Tämä ei tarkoita pelkästään ajattelua, vaan erityisesti myös taitoa vapauttaa kokeminen käsitteellisyyden kahleista. Kääntämistä voidaankin kuvailla ilmiöksi, jossa parhaimmillaan yhdistyvät taiteellisen ilmaisun rajattomuus ja käsitteellisen ajattelun tarkkuus.

+ + + + +

Luvun lopuksi kiinnitetään vielä huomiota edellä jo esille tulleeseen ajatukseen tekstejä synkronisesti, poikittaissuunnassa, lähestymään pyrkivästä hermeneutiikasta (ks. 6.5, Paul Ricoer). Ko. metodi korostaa tekstin kognitiivista (= havaintotilanteessa syntyvää) merkityssisältöä ja kieleen itseensä sisältyvää ajatussisältöä.

Tämänkaltaisessa pyrkimyksessä kohdata teksti sen sisäisen rakenteen tasolta, rakenteen tarjoamasta merkityksestä käsin, on huomattavaa yhtäläisyyttä seuraavassa luvussa tarkasteltavaan mielenasenteeseen, fenomenologiaan. Seuraavan luvun tarkastelussa fenomenologiselle mielenasenteelle määritellään tekstintunnistamisessa aivan erityinen tehtävä, jonka kautta ko. asenne voidaan myös hahmottaa erilleen hermeneuttisesta mielenasenteesta. Samalla pyritään osoittamaan, millä tavalla nämä kaksi toinen toistaan tukevaa laatua toteuttavat omaa tarkoitustaan kääntäjän mielellisyydessä.

7. Fenomenologia – käsitteet kääntäjän mielellisyydessä

Kääntämistä ei ole yleensä tavattu käsitellä fenomenologisessa yhteydessä: fenomenologian kautta tai fenomenologisenä ilmiönä. Tässä luvussa pyritään selvittämään sitä, mitä kääntämisen voitaisiin katsoa olevan juuri fenomenologian näkökulmasta. Luvun alussa tarkastellaan sitä, mitä fenomenologian idean voidaan ymmärtää tarkoittavan. Sen jälkeen pohditaan sitä, miten tämä idea soveltuu ja suhteutuu kääntämisen tutkimiseen ja itse kääntämiseen. Tämän jälkeen huomio kohdistetaan kääntäjän ”sisäisyyteen”. Tällöin kääntäjän sisäisyydessä tunnistetaan todellisuuden käsitteellistä jäsentymistä tuottava elementti, käsite. Luvun lopuksi esitellään tutkielman tekijän oma näkemys fenomenologian osuudesta kääntämisessä: teoria kääntämisen fenomenologisesta käsitteenmuodostuksen prosessista.

7.1 Ilmiön rakenteen jäsentäminen ja peruskäsitteiden muodostaminen

Sanaa fenomenologia on alettu käyttämään tieteessä ja filosofiassa vain noin reilut sata vuotta sitten, vaikkakin fenomenologiseksi ymmärrettyä mielen asennetta katsotaan sovelletun filosofisessa ajattelussa läpi tunnetun historian, yli 2500 vuoden ajan (Rauhala 1992, 45). Asenne, johon tällöin viitataan, tarkoittaa ihmisen havaintokokemuksen tarkastelua ja tutkimusta. Nykyaikaisessa mielessä fenomenologian katsotaan alkaneen lähinnä saksalaisten Franz Brentanon (1838-1917) ja Edmund Husserlin (1859-1938) elämäntöiden pohjalta. Ratkaisevana lähtökohtana fenomenologian kehitykselle pidetään Brentanon oivallusta siitä, että tajunnan olemus tai perusluonne on intentionaalisuus. Lauri Rauhala selittää tätä oivallusta havainnoksi siitä, että tajunnan sisällöt viittaavat (intentoivat) johonkin itsensä ulkopuolelle. Tällöin ne esittävät ideaalisella tasolla jotakin todellisuudesta. (emt. 45)

Näin ollen fenomenologian on vähitellen – sitä mukaan kun tajunnallisuus on ylipäättään avartunut mielelle tutkimuskenttänä – alettu ymmärtää tarkoittavan todellisuuden tutkimista ihmisen tajunnallisuudessa, tajunnallisuuden kautta. Tajunnallisuudessa kohdattava ja tajunnallisuudesta kumpuava ilmiöllinen havaintomaailma, ymmärrys todellisuudesta ilmiöiden kautta, omaa täysin erilaiset epistemologiset rajapyykit kuin tietoisuudelle ulkoapäin tarjolla oleva havaintomaailma. Juuri havahtuminen tajunnan kautta itseään ilmentävään ja avaavaan havaintotodellisuuteen on tutkijan fenomenologinen perusoivallus. Todellisuuden ilmentyminen ihmiselle tajunnallisuuden kautta avaa havainnoille rakenteellisen syvyysulottuvuuden, ja näitä rakenteita fenomenologi käy lävitse tutkiessaan tietoisuutensa kokemusta/kokemuksia.

Fenomenologisen havaitsemisen kohdetta nimitetään tavallisesti ilmiöksi (kreik. phaenomenom). Fenomenologista havaitsemista voidaankin kuvailla ilmiöiden rakenteen tutkimiseksi ja paljastamiseksi (Turunen 1995, 115). Näitä rakenteita havaitessaan fenomenologi luo ilmiöstä käsitteitä. Filosofin Kari E. Turunen on määritellyt fenomenologian varsinaiseksi ytimeksi käsitteenmuodostuksen ilmiön (emt. 124). Myöhemmin tässä osiossa esiteltävän kääntämisen fenomenologisen teorian yhteydessä tullaan osoittamaan, kuinka tämä Turusen oivallus luo perustavalla tavalla siltaa fenomenologisen teorian ja käytännön välille. Samassa yhteydessä tehdään myös havainto siitä, että kääntämisellä on itse asiassa aivan erityinen positio fenomenologian ytimessä.

Turunen tiedostaa tämän teoriansa myötä laajentavansa fenomenologia-sanankäsitteen alaa sen yleisestä käytöstä (emt. 124). Turusen fenomenologia-käsityksen muodostuminen liittyy läheisesti tieteellisen tutkimisen ja havaitsemisen (tieteen idean) perusrakenteisiin. Käsityksensä lähtökohtana Turunen pitää sitä, että kaikki ilmiöt toteutuvat tietyissä raameissa tai rakenteissa (emt. 121). Tämä tarkoittaa sitä, että ilmiöt toteutuvat – ihminen kohtaa ne – aina tietynlaisessa avaruudessa, esim. fyysiset ilmiöt tulevat ihmistä vastaan kolmiulotteisessa näköavaruudessa. Tämän avaruuden analysointia tehdessään ihminen purkaa havaintonsa rakennetta, jolloin avaruuden kokemus ”fenomenologisoituu”, sen rakenne tulee paljastetuksi. (emt. 121)

Turunen katsoo näköavaruuden havainnoinnin synnyttävän tällöin havaintoa kuvaavan käsitteellisen avaruuden, tutkimusavaruuden, jossa ko. ilmiötä voidaan eritellysti tarkastella (emt. 122). Ilmiö hahmottuu tällöin tiettyjen havaittujen vakio-omuuksien varassa, joiden katsotaan synnyttävän/muodostavan/pitävän yllä ilmiön perusrakennetta. Nämä tukipylväät ovat Turusen mukaan ko. tieteenalan peruskäsitteitä, jotka syvimmiltään luovat sen näkökulman/näkökulmat, josta ja jossa kohdetta tarkastellaan. Tämä fenomenologinen työ, tarkasteltavan ilmiön rakenteen avaaminen ja peruskäsitteistön synnyttäminen, on erityisesti jokaisen uuden tieteenalan tehtävä. Lisäksi tieteenalan perustoihin kohdistuu fenomenologista otetta silloin, kun syntyy painetta tarkistaa alan käsitteellisiä lähtökohtia: ns. paradigman vaihdokset koskettavat syvältä tieteenalan rakennetta ja voivat oivaltavasti synnyttää uusia tarkastelun lähtökohtia. (emt. 122).

Kaikki tieteet eivät luonnollisestikaan toimi näköavaruuden raameissa; tähän joukkoon voidaan lukea myös käännettiede. Kääntäjän ja käännettieteen tutkimusavaruus avautuu mielessä ja mielen kautta esim. sanoja tarkasteltaessa. Kuitenkin aivan kaikille tieteille kehittyy Turusen mukaan oma käsitteellinen avaruus ja peruskäsitteistö (emt. 123). Tämä fenomenologinen ilmiö syntyy ja tapahtuu ihmisen mielessä: ihminen kykenee luotaamaan ja luovasti kohtaamaan ilmiöitä mielessään, jolloin ilmiöt avautuvat ja voivat tulla nimetyiksi. Turusen mukaan juuri tätä mielen luovaa ponnistusta, joka synnyttää käsitteitä, voidaan pitää fenomenologiana (emt. 124).

”Fenomenologista tieteen kritiikkiä” (Varto 1995) on kohdistettu mm. siihen, että tieteellinen teorianmuodostus ei ota reaalisesti huomioon ihmisen merkityksellistä elämismaailmaa, eikä huomioi ihmisen todellistumisen tapoja tieteellisen tarkastelun taustalla (emt. 45). Ihmisen ja ihmisen elämismaailman rakenneanalyysin voidaan katsoa kuuluvan kiinteänä osana fenomenologisen tiedenäkömyksen lähtökohtiin. Perustelluimpana suomalaisena esimerkkinä tällaisesta asenteesta voidaan pitää filosofi Lauri Rauhalan (2005 [1983]) tekemää ihmisen ongelman ontologista analyysiä, jonka perustalta jäsentynyt holistinen ihmiskäsitys tuottaa perusteltuja lähtökohtia ihmisen moniulotteiset reaalistumisen tavat huomioonottavan tutkimuksen tekemiselle. Rauhalan jäsentämät ihmisen olemassaolon perusmuodot, joille tutkimus voidaan lähtökohtaisesti perustaa, ovat tajunnallisuus, kehollisuus ja situationaalisuus (emt. 32).

Kääntämistä voidaan varsinaisesti käsitellä tajunnallisuuden ja situationaalisuuden näkökulmista. Situaatiolla voitaisiin käsittää kääntämisen yhteydessä etupäässä niitä ulkoisia tekijöitä, joita kääntäjän on kontekstikohtaisesti huomioitava työssään: kuka on lähtötekstin laatija ja käännöksen tilaaja, mikä on käännöksen kohderyhmä, millaisia ovat viestintätilanteeseen vaikuttavat kulttuurilliset tekijät, jne.

Kun seuraavassa ryhdytään hahmottamaan kääntäjän mielenmaisemaa ja käsitteenmuodostuksen fenomenologisia vaiheita, tietoisuus kiinnittyy tajunnallisuuden toimintaan. Rauhala määrittelee tajunnallisuuden perusstruktuuriksi mielellisyyden (emt. 34). Juuri tajunnallisuus, tai käsitteellisesti tarkemmin ilmaistuna mielellisyys, voidaan luontevasti määritellä kääntäjälähtöisen fenomenologisen kääntämisen tarkastelun perusmuodoksi. Seuraavassa tarkastelussa kohdattavat haasteet liittyvät näin ollen a) kääntäjän mielellisen toimintaympäristön keskeisimpien elementtien esiintuomiseen, ja b) kääntämisen ilmiön toimintavaiheiden hahmottamiseen kääntäjän mielellisyydessä.

7.2 Fenomenologia kääntämisessä ja käänntieteessä

Fenomenologista asennetta ja otetta voi edellä esille tulleen nojalla havaita ilmenevän kääntämisen konteksteissa seuraavilla tavoilla:

Käänntieteessä: peruskäsitteistön luomisessa ja synnyttämisessä – perusteellisella tavalla kääntämistä kuvaavien teorioiden kehittämisessä, kääntämisen ilmiön rakenteen havaitsemisessa ja hahmottamisessa. Tämä on käsitteellisen tutkimusavaruuden avaamista.

Kääntämisessä: lähtötekstin ilmiöiden tunnistamisessa / kohdetekstin käsitteiden muodostamisessa – kääntämisen käytäntö on omalta olemukseltaan käsitteenmuodostusta. Kääntäjä kohtaa lähtötekstin sisällön ja rakenteet ja luo kohtaamastaan uuden, vastaavankaltaisen rakennelman kohdekieleen.

Edellisellä viitataan siis siihen, että esim. jokainen teoria kääntämisestä olisi fenomenologisen onnistelun synnyttämä: tuloksena on tällöin aina jonkinlainen käsitteellinen ympäristö, hahmotelma kääntämiseen liittyvästä ”perusavaruudesta”. Esimerkkeinä tällaisista ovat esim. edellisessä luvussa esiteltyt Stolzen ja Steinerin teoriat tekstin vastaanottamisesta ja kohtaamisesta (5.3, 5.4), ja monet muut tässä mainitsemattomat paradigmat kääntämisen tutkimuksessa. Nämä edustavat siis avattua ja hahmotettua ilmiön rakennetta.

Toisaalta itse kääntämisen käytännön taustalla voidaan havaita vahva fenomenologiseksi tulkittava peruspyrkimys. Tämä syntyy itse käsitteenmuodostuksen ilmiöstä ja kääntäjän tarpeesta kohdata luovasti tai ”elävänä” ko. tekstin sisältö. Tällöin kääntäjä ylittää merkitysten perustilan tai -jännitteisyyden tason pyrkimällä eräänlaiseen muokkaustilaan suhteessa tekstin sisältöön, sen rakenteisiin. Tässä pyrkimyksessä fenomenologinen tunnistaminen avaa tietä kääntäjän hermeneuttiselle mielelle, erityisesti sen syvemmässä merkityksessä (vrt. 5.2). Kääntäjän on tavoitettava lähdetekstin mieli, mikä hermeneutiikan kannalta tarkoittaa sitä, että hänen on omassa mielessään ylitettävä lähdetekstin mieli. Tähän tilaan häntä siis johdattaa fenomenologinen tunnistaminen, pyrkimys kohti tekstin mielen synnyttäviä rakenteita. Fenomenologinen tunnistaminen johdattaa kääntäjän lopulta aitoon käsitteenmuodostussuhteeseen suhteessa lähtötekstin rakenteisiin.

Muokkaustilassa hermeneuttinen ja fenomenologinen tunnistaminen tukevat toisiaan. Fenomenologinen havainto voidaan siinä kuitenkin erottaa omaksi tapahtumakseen määrittelemällä se ”älylliseksi havaitsemiseksi”, joka tarkoittaa ”pyrkimystä tavoittaa ilmiöiden rakenne ja peruskäsitteet, eikä vain pelkän ilmiön huomaamista”. Näin ollen fenomenologiassa ei katsota olevan kysymys varsinaisesti ilmauksen tulkinnasta. (Turunen 1995, 159) Turusen mukaan havaitseminen ja käsittäminen toteutuvat fenomenologiassa käytännössä yleensä yhtä aikaa. Tällöin tämä merkitsee havainnon aukeamista uudella tavoin ja uutta käsittämistä. Tämän seurauksena avautuu kenttä ilmauksen kuvaaman todellisuuden tulkinnalle, eli hermeneuttiselle havainnolle. (emt. 159) Myös kääntämisessä fenomenologisen havainnon voi nähdä edeltävän mielen hermeneuttista toimintaa: tekstin sisällön (rakenteen) on ensin avauduttava, tultava jollakin tavalla tunnistetuksi, ennen kuin sisältö ylipäättään avautuu tulkinnalle.

Kääntämisen käytännössä fenomenologia ilmenee omalla, ihmisen mielelle luonnollisella tavalla. Fenomenologinen ote kohdattuun todellisuuteen toteutuu ilmiöiden tunnistamisessa: Ihmisellä on ilmiömaailman kohtaamisessa kyky erottaa esineistä tai olioista eri laatuja, ja samoin myös kyky ylipäättään hahmottaa todellisuus erillisyyksiksi, yksiköiksi (kts. Turunen 1998, 85). Tämä kyky on ihmiselle usein niin itsestään selvä asia, että emme tavallisesti edes pysähdy sitä ajattelemaan, asian merkityksen pohdiskelusta puhumattakaan.

Fyysisin aistein aistittava todellisuus siis erottuu ihmiselle laadullisesti ja yksiköllisesti erilaiseksi. Suuri osa ihmisen ”kohdatusta” on kuitenkin jo lähtökohtaisesti sisäistä, kuten ajattelussa ja tuntemisessa kokemamme ja elämämme sisällöt. Ulkoinen ja sisäinen kohdattu limittyvät ihmisessä hyvin erikoisella, huomiota herättämättömällä tavalla. Kuitenkin juuri sisäisyydessään ihminen tunnistaa ja lähes kirjaimellisesti hahmottaa kohdattua todellisuutta. Voidaan hyvin sanoa, että elämän toteutuminen on ihmiselle jatkuvaa kohtaamista, joka haastaa erottamaan, tunnistamaan ja hahmottamaan juuri tätä kohdattua.

Samoin tapahtuu myös luetun tekstin kohtaamisessa. Kun lähestytään kääntäjää kielen ja kielten kohtaajana, tulee ensin paikallistaa se miljöö, jossa kohtaaminen tapahtuu. Kielen sisältämän todellisuuden kohtaaminen ei luonnollisestikaan tapahdu ulkoisten aistien avulla. Kielellisen tekstin tunustelemisessa kääntäjä on korostuneesti sisäinen aistija, ja miljöö, jossa kääntäjä aistii, on hänen oma sisäinen elämysmaailmansa, ensikädessä ajattelu ja siihen yhteydessä oleva moniulotteinen tuntojen todellisuus.

Tämän johdosta fenomenologian soveltaminen kääntämisen tarkasteluun tarkoittaa katseen kääntämistä ihmisen, kääntäjän ”sisäänpäin”. Kohdatuksi tulee tällöin asettaa ensisijaisesti ajattelu ja sen rakenne, jonka puitteissa lähtötekstissä kohdattu tulee kääntäjälle sittemmin todellistumaan.

Seuraavassa osiossa pyritään tunnistamaan joitakin merkittävimpiä mielen sisäisyyden elementtejä, joiden puitteissa ja varassa kääntäjä sisäisyydessään työskentelee, niin hermeneuttisesti kuin fenomenologisesti. Kyseisten elementtien lähestymiseen liittyy ilmeinen itse-reflektiivisyyden lähtömomentti. Reflektiivisesti sisäisyyttä tarkasteleva ja hahmottava kieli on erilaista kuin mielen ulkoisia kohteita sisältävä ajattelu ja kieli. Itseään havainnoivan tietoisuuden vaikea lähtökohta edellyttää ajattelulta tietynlaista reflektiivistä etäisyyttä, jotta kohteet ylipäätään ”irtoaisivat” tarkastelun kohteiksi. Ilmiöitä kuvaavaan kieleen jää tästä huolimatta vaikuttamaan eräänlainen paine, jonka ihmisen sisäisen elämysmaailman tiedostamisen kitka aiheuttaa.

Fenomenologista ajattelua ja sen soveltamista tieteen tekemiseen (tässä siis myös kääntämiseen) voidaan pitää taitona, jossa voi hyvinkin kehittyä. Filosofitimo Klemola (2004) kirjoittaa kirjassaan ”Taidon filosofia – Filosofin taito” fenomenologisen asenteen harjoittamisesta, sen vaikeudesta: *”Katseen kääntäminen sisäänpäin ei ole helppoa. Jokapäiväisessä elämässämme suuntaamme jatkuvasti huomiomme ulkoiseen maailmaan: toisiin ihmisiin, erilaisiin tapahtumiin, jotka liittyvät toimintamme päämääriin. Mieli hyvin harvoin kääntyy spontaanisti sisäänpäin tutkimaan omaa tilaansa. Kiinnostuksemme ulkoisista tapahtumista ja objekteista on nk. ”luonnollista asennettamme”. ”Fenomenologinen asenne” vaatii asenteen muutoksen. Objektin sijaan huomio suunnataan siihen tietoisuuden aktiin, jonka tuloksena objekti havaitaan. On siis tultava tietoiseksi tästä aktista.*

Tämä vaatii katseen kääntämistä sisäänpäin, kohti tietoisuuden rakenteita. Ja sitä on harjoitettava.” (emt. 72)

Jatkuva sisäinen aktiivisuus kuvaa ehkä jollakin tapaa tekstiä luovasti kohtaavien käsitetyöläisten sisäistä perustilaa. Kääntäjä ”voimistelee” mielessään. Kun kysytään, mitä mielessä tuolloin tapahtuu, alamme tulemaan tietoisiksi mielen liikkeistä ja niitä toteuttavista elementeistä. Fenomenologinen automaatio on mahdollista muuttaa tietoiseksi fenomenologiseksi asenteeksi.

7.3 Kääntäjän ”sisäinen”

Edellä on jo tuotu esille väite siitä, että ”ihminen ei ole ulkona, ihminen on sisällä” (vrt. 5.1). Kun mielen sisäisyyden elementtejä otetaan käsittelyn kohteeksi, alussa on syytä kysyä pohjustavasti, mitä ylipäätään on ihmisen, tai kääntäjän, ”sisäinen”?

Sisäisyyttä on mahdollista kuvata esim. tajuntaa yläkäsitteenä käyttäen: *”Se [tajunta] on erikoinen energiakokonaisuus, joka jakautuu lukuisiin laatuihin: aistimuksiin, elämyksiin, tuntoihin, tunteisiin, mielikuviin, ajatuksiin ja muuhun. Tällaiset laadut ovat ihmisen ”sisämaailmaa” oletetun ”ulkomaailman”, esimerkiksi aineellisen maailman rinnalla” (Turunen 1998, 74).*

Sisäisyyden eri ilmiöiden voidaan puolestaan havaita olevan eri tavalla tai erilaatuisesti sisäisiä. Tällöin liikutaan sisäisyyden tai sisäisen kokemisen ulkorajalla olevista aistimuksista yksinomaan sisällä syntyviin ja vaikuttaviin laatuihin: *”Eri aistinalueiden aistimukset välittävät suhdettamme ns. ulkomaailmaan, vaikka aistimuksetkin ovat osaksi oman olemuksemme luomuksia, ts. kuuluvat ”sisämaailmaan”. Ajattelu kuuluu sisämaailmaan, vaikka sekin sisällöllistyy ja aktivoituu suureksi osaksi todellisuuden kohtaamisesta, vuorovaikutuksesta ympäristön kanssa. Ajattelu on selvästi myös hyvin sisäistä aktiivisuutta. ”Sisäinen” ja ”ulkoinen” ovat kuitenkin varsin suhteellisia käsitteitä, koska ihminen kohtaa todellisuuden aina sisäisesti. Meillä on paljon myös aidon sisäisesti kohdattavaa, ennen kaikkea tunteet ja mielikuvat.” (emt. 35)*

Tässä tutkielmassa on edellä tuotu esille erilaisten (tieteellisten) lähestymistapojen eroja ja näiden erojen merkityksiä (5.1.). Nämä erot perustuvat mielen erilaisiin asenteisiin ja tällöin erityisesti a) siihen millaisista lähtökohdista mieli asettuu kohtaamaan vastaantulevan havaintomaailman, ja b) millaisen tulkinnan mieli tälle kohtaamiselle synnyttää ja luo. Havainnon syntymisen polun seuraamisen merkitystä mielessä ja ajattelussa voidaan tuskin ylikorostaa. Se, että havainto (ajattelussa) kohdatusta voi ylipäätään olla monikasvoinen, koettelee ajattelijan toleranssia tutkia (myös ylipäätään elää) todellisuutta, joka vaikuttaa saavan erilaisen sisällön havaintotavasta riippuen. Vahva

kiinnittyminen johonkin tiettyyn mielen laatuun saattaa harhauttaa tutkijaa helposti uskomaan, että juuri yhdellä tietyllä tavalla nähty esittää hänelle todellisuuden oikean kuvan.

Tämä vaikeus ilmenee myös tässä osiossa havainnon kohteena olevien sisäisyyden elementtien kohdalla. Mm. kognitiivinen psykologia lähestyy omalla tavallaan juuri ihmisen sisäisyyden käsitteitä ja mielikuvia ja puhuu omana laadullisena havaintonaan ”loogisista käsitteistä” (Kohonen 1988, 101). Samanaikaisesti ihminen voi kuitenkin havaita tai ymmärtää käsitteen olemuksen laadullisesti myös toisenlaisena. Kognitiivisen tieteentekijän näkemys tästä poikkeavasta havainnosta on käsitteen ”psykkinen” olemus: *”Käsitteiden ideahan on peräisin yksinomaan mielikuvista, jolloin viimeksi mainittuja sanotaan psykkinisiksi käsitteiksi, erotukseksi loogisista käsitteistä. Näyttää siltä, että psykkinisten käsitteiden olemusta ei ole aikaisemmin kunnolla pystytty määrittelemään, ja sen vuoksi niiden merkitystä ajattelun ja älykkyyden teorioissa on aina aliarvioitu selkeämpien ja yleispätevämpien loogisten käsitteiden rinnalla. Voidaan ehkä todeta, että psykkiniset käsitteet ovat jonkinlaisia havaintojen tiivistymiä, mutta kun ne eivät ole edes mitattavissa, niin niistä puhumista kartetaan etenkin tieteellisissä esityksissä.”* (emt. 101)

Kääntämisen tarkastelu fenomenologisena ilmiönä haastaa kääntämisen tutkijan kurkottamaan konkreettisesti juuri sisäänpäin, käsitteen psykkiniseen olemuspuoleen, ajattelun rakenteisiin. Ilmiötä ei siis tällöin aseteta kohdattavaksi yksinomaan kielen loogisuuden rakenteissa, vaan elävässä ajattelussa, siinä ajattelun pinnalla jossa kieli saa merkityksensä juuri ajattelulta, tai mieleltä. Tämän luvun teoreettisen tarkastelun lähtökohdissa kielen ja ajattelun yhteiseksi muodosteeksi asetetaan ”sana”, joka on samalla siis kirjainta ja äännettä lukuun ottamatta pienin kielitieteellinen tutkimusyksikkö. Kääntämisen ilmiörakenteen tutkimuksessa – niin kuin ilmiö tässä osiossa fenomenologisesti hahmotetaan – sana näyttäytyy kuitenkin käsitteenmuodostuksen prosessin huipentumana, käsitteellisenä tiivistymänä, joka kantaa sisällään ajattelun tunnistamaa ja merkitsemää käsitteen merkitystä.

7.4 Jäsentävä elementti: käsite

Tähän asti fenomenologisesta tutkimusotteesta ja kääntämisestä on puhuttu viitaten käsitteenmuodostuksen ilmiöön. Mitä sanalla käsite sitten tässä yhteydessä tarkoitetaan?

Filosofi Kari E. Turunen (1998) näkee käsitteen eksistenssin perustuvan sen merkittävimpään yksittäiseen vaikutukseen tai tehtävään ihmisen tietoisuudessa: tunnistamisen mahdollistamiseen (emt. 87). Monien erilaatuisten erillisyyksien ja samankaltaisuuksien tunnistaminen edellyttää hänen mukaansa sitä, että meillä on tietoisuutemme rakenteessa jokin valmius tunnistaa kohteet laatujensa pe-

rusteella esim. ”konkreettisesti samaksi” tai ”yleisesti samoiksi” (emt. 88). Turunen kuvaa tämänkaltaisen tunnistamisen ja erottamisen tapahtuvan ikään kuin mielikuvallisen laadunhahmottamisen lävitse: voimme tällöin kokea jotakin enemmän kuin pelkkää samanlaisuutta, ts. juuri konkreettisesti, yksilöivästi tai yleistävästi tunnistaa havaintojen laatuja.

Turusen mukaan tämän valmiuden tuo meille juuri mieleemme rakentuva käsite tai käsitteenomainen jäsentymä. Käsitteellä olisi tässä tapauksessa tärkeä tehtävä: mieleemme muodosteena se jäsentää ja pelkistää kokemustamme, yksinkertaistaa havaittavaa maailmaa ja tekee sen meille hallittavaksi. (emt. 88) Vaikka ajattelussa olevat mielikuvat tukevat todellisuuden jäsentynyttä kohtaamista, on tunnistamisessa Turusen mukaan kyse ennen kaikkea juuri käsitteistä, jotka kokoavat yhteen esimerkiksi nykyiset, menneet ja mahdolliset tulevat koivun havainnot. Tämänkaltaiset hahmot tulevat yleisesti tutuiksi juuri käsitteellistymisen avulla. Käsitteet eivät ole myöskään kiinnittyneet merkitykseltään mihinkään erityiseen havaintoon tai ajankohtaan, ja ovat siinä suhteessa ajattomia. (emt. 89)

Turunen kuvaa käsitteen syntyvän mielen itsetoimivana, automaattisena ja yleensä täysin tiedostumattomana reaktiona kohdattuun. Esimerkiksi, eri aikoina havaitsemamme koivut yhdistyvät mielessämme koivun käsitteeksi. (emt. 89) Käsitteen olennainen tehtävä on tämän mukaan yleistää ja yhdistää erilliset havainnot saman muodosteen alle tai sisään (emt. 90). Käsite myös rajaa ulkopuolelle ne kohteet, jotka eivät kuulu käsitteen alaan. Näin käsitteet siis sekä yhdistävät että erottavat: näihin kahteen seikkaan perustuu jäsentynyt kokemus maailmasta. (emt. 90) Laajemmin kokoavasti Turunen määrittelee käsitteen ominaispiirteeksi sen, että käsite tarkoittaa (intento) jotain sille itselleen ulkopuolista. Näin ollen käsite olisi mielessämme oleva vastine jollekin sellaiselle, joka ei ehkä ole läsnä (emt. 102).

Käsitettä ei voida Turusen mukaan havaita sisäisenä muodosteena, aivan kuten myöskään ajattelua ei ole mahdollista havainnoida suoraan (voimana) (Turunen 1991, 80). Mutta kun mieli todella asettaa käsitteen sisäisen havainnon kohteeksi, käsitteestä mielessä vallitsevan mielikuva-aineksen (esim. koivu) lävitse, niin käsitteen voidaan havaita olevan ihmisen mielleolemuksen kannalta tyhjä kohta! ”*Kuitenkin tämä tyhjä kohta on osa mielteitä jäsentävää voimaa. Tyhjä se on vain mielleolemuksen ja sielullisen havainnon kannalta. Tosiasiassa ajattelun voima tulee juuri tämän tyhjän kohdan kautta ja ilmenee siinä.*” (emt. 80)

Käsitteen sisällön tämänkaltaisen kuvaus tuo mieleen kysymyksen kuvatus kaltaisen käsitteen ja filosofisen ideatodellisuuden välisestä yhteydestä. Turusen ei voi kuitenkaan katsoa mieltävän tässä kuvailussa tavoittelemaansa käsitteen olemusta sellaiseksi ylimaalliseksi todellisuuden rakennusosaseksi, kuin esimerkiksi ideoita on joskus kuvattu. Turusen käsitteen hahmon kuvaus ja filosofi

Platonilta peräisin oleva idean tai ideamaailman korostaminen vaikuttavat yhteneväisiltä niiltä osin, kun kuvataan käsitteen/idean vaikutusta maailman jäsentymiseen. Tätä ratkaisevampia ovat ehkä kuitenkin esiintyvät erot: Turunen löytää käsitteen olemuksen ja sen vaikutuksen mielen todellisuudesta, ja käsitteen vaikuttamasta ihmisen arkisessa orientaatioissa, osana reaalityodellisuuden jäsentymistä. Käsitteiden stabiilista ideatodellisuudesta katoaa myös siinä, että käsitteiden havaitaan luovan ihmisen tietoisuuteen informatiivista sisältöä kaiken aikaa. Tässä tehtävässä käsitteen funktio vaikuttaa jopa elimellisen oleelliselta.

Tällä tapaa havaittu ja tunnistettu käsite, ja tämän käsitteen jäsenystä tuottava potentiaali, voidaan asettaa myös kääntämisen ilmiötä koskevan fenomenologisen tarkastelun keskiöön. Lähtökohtana pidetään tällöin ajatusta siitä, että kääntäminen olisi fenomenologiselta ydinolemukseltaan käsitteenmuodostusta. Seuraavana esiteltävässä kääntämisen fenomenologisessa teoriassa käsitteistä käsitteen olemuksesta tullaan edelleen tarkentamaan tässä esille tulleiden lähtökohtien perustalta. Teorian yhteydessä hahmotetaan näkyviin fenomenologisessa kohtaamisessa avautuva sanan sisäinen rakenne. Puheenvuoro annetaan tällöin eräässä mielessä juuri ”psykkiselle käsitteelle”, kuitenkin loogisen kielenkäytön edellytyksellä.

7.5 Kääntämisen fenomenologinen käsitteenmuodostuksen prosessi

Aikaisemmin todettiin, kuinka ihmisen sisäisyyden fenomenologinen kuvaus on tavallaan aina kuvaajansa kaltaista, hänen premissejään ja omaa laadullisuuttaan edustavaa. Kari E. Turusen lisäksi suomalaisista tieteen tekijöistä fenomenologiaa ihmisen sisäisen maailman kuvaukseen on tähän mennessä erityisen perustellusti soveltanut filosofi Timo Klemola (2004). Klemolan tavoitteille ja kuvaukselle on ominaista mielen seuraaminen ja ymmärtäminen kehon liikkeiden, ”kehontietoisuuden” kautta. Kehon ja ihmisen sisäinen avaruus avaavat Klemolalle tietä toistensa yhteyteen ja ymmärtämiseen.

Fenomenologisen idean sovittaminen teorianmuodostukseen tai käytännön tutkimukseen ei ole ollut millään tavalla yksiselitteisen selvää fenomenologian historiassa. Fenomenologista tutkimusympäristöä on ehkä eräässä mielessä jopa hallinnut tietynlainen neuvottomuus juuri käytännön sovelluksista, jolloin fenomenologian idea on usein jäänyt tietynlaisen filosofisen kritiikin asteelle. Filosofissa fenomenologiaa on pidetty uudenaikaisena metodina tiedon avaamiselle ajattelussa tarkasteltavasta kohteesta. Suomalaisina edelläkävijöinä tässä suhteessa voidaan pitää filosofiantiteetikkoja Sven Krohnia (1903-1999), joka pyrki henkeistämään tutkimusajattelua hermeneutiikan ja fenomenologian tietoisella yhteen saattamisella, sekä filosofi Lauri Rauhala, joka on moniulotteisella tavalla jäsentänyt käsitteistä ihmisestä ja ihmistä koskevasta tutkimuksesta.

Kari E. Turusen näkemys fenomenologisesta tutkimusotteesta on edelleen merkittävästi fenomenologian ideaa selventävä ja lisäksi se tuottaa myös selkeän yhteyden fenomenologisen teorian ja käytännön tutkimuksen välille. Turusen näkemyksen mukaan, kuten edellä on esitelty, fenomenologin tunnistaminen tuottaa tieteelliseen ajatteluun sen peruskäsitteet, jäsentämällä käsiteltävän ilmiön perusrakenteen. Tämän näkemyksen perustalle rakentuu myös seuraava fenomenologinen teoria kääntämisestä.

7.5.1 Teorian lähtökohdat

Teoria kääntämisen fenomenologisesta käsitteenmuodostuksen prosessista on luotu kääntäjän apuvälineeksi käsitteellisesti tiedostavaan käännöstyöhön. Käsitteellisellä tiedostamisella tarkoitetaan tässä kääntäjän pyrkimystä kohdata käsitteiden sisältämät ilmiöt omana itsenään, jolloin myös käsitteen uudelleen muodostuminen kohdekieleen tapahtuu mahdollisimman tarkasti ilmiön omilla ehdoilla, alkuperäisen käsitteen merkityksen mukaisesti.

Teoriassa avataan näkökenttä käsitteen(sanan) ilmiön omaan ilmiörakenteeseen. Tämän, eli *sanan ilmiörakenteen kohtaamisen* kautta edetään edelleen kohti näkemystä ja ymmärrystä siitä, miten kääntämisen ilmiö voidaan avata juuri käsitteen ilmiön kautta, ja miten sitä voidaan tutkia käsitteenmuodostuksen prosessina.

Teorian luomisen tarkoituksena tässä tutkielmassa on tukea kääntäjän pyrkimystä saavuttaa käsitteellinen ymmärrys analyysin kohteina olevista mystiikan käsitteistä. Kääntämisen teoriaa ja varsinaisia käsiteanalyysyjä yhdistää tällöin yksi yhteinen pyrkimys: käsitteen olemuksen tiedostaminen. Tämän jaetun pyrkimyksen voidaan ajatella muodostavan yhteyden yleisen ja yksittäisen käsiteperustan välille, ts. että teoriassa kohdattu käsitteen merkitys auttaisi myös käsitteiden varsinaisten merkitysten kohtaamisessa ja tunnistamisessa. Ulkoapäin ajateltuna yhteys löytyy puolestaan ajattelun olemuksesta ihmisessä: käsite, niin yleisessä kuin yksittäisessäkin merkityksessä, koetaan ”saman katon alla”, yhden ja saman mielen avaruudessa. Ja vaikka perusta, jossa käsitteen ilmiö kohdataan, on määrittelemättömän laaja mieli, käsitteiden tiivistymät vaikuttavat säteilevän mielessä yhtä aikaa sekä yleisen että yksittäisen käsitteen merkityksen valoa.

Teorian kuvaus alkaa seuraavassa sanan ilmiörakenteen kohtaamisen kuvauksella ja tuossa rakenteessa kohdattavien elementtien esittelyllä. Nämä sanan ilmiörakenteen elementit toimivat tämän jälkeen hahmotettavan varsinaisen kääntämisen fenomenologisen käsitteenmuodostuksen prosessin perusmuuttujina.

Tiivistetysti teoria koostuu seuraavista vaiheista:

Teorian perusta: SANAN ILMIÖRAKENTTEEN KOHTAAMINEN.

Kääntämisen fenomenogisen käsitteenmuodostuksen prosessin viisi vaihetta ovat:

- 1) KOHTAAMINEN
- 2) TUNNISTAMINEN
- 3) IDEAN HAHMOTTAMINEN
- 4) KÄSITTEEN MERKITYSTYMINEN
- 5) SANAN SYNTYMINEN.

Sanan ilmiörakenteen kohtaamisessa hahmotetaan käsitteen ilmiön sisäistä dynamiikkaa. Sanan ilmiön kohtaamisessa luodaan fenomenologinen koordinaatisto sille ympäristölle, jossa käsite muodostuu ja saa merkityksensä. Koordinaatisto käsittää kolme vuorovaikutuksellista elementtiä: 1) idean 2) käsitteen ja 3) mielen keskinäisten suhteiden avulla on mahdollista tehdä havaintoja käsitteen muodostumisen koko ”elinkaaresta”. Kääntäjän mielessä käännösprosessin aikana havaitut liikkeet suhteutuvat tällöin sanan ilmiörakenteessa tapahtuviin liikkeisiin.

Kohtaaminen ja tunnistaminen kuvaavat prosessin tietynlaisina ylävaiheina sitä asetelmaa, josta käsin kääntäjä työstää – nimenomaan kohtaa ja tunnistaa – lähtö- ja kohdetekstin sanoja (käsitteitä). Kohtaaminen ja tunnistaminen ovat myös fenomenologisen tutkimuksen peruskäsitteitä. Ilmiöiden tutkiminen on nimenomaan niiden kohtaamista ja tunnistamista. Käsitteiden tutkimisen kohdalla näille sanoille lankeaa myös erityinen kaksoismerkitys.

Kääntämisen fenomenologisen käsitteenmuodostuksen prosessin varsinaiset ydinvaiheet – *idean hahmottaminen, käsitteen merkitystyminen ja sanan syntyminen* – ovat kuvausta kääntäjän mielessä tapahtuvasta vaiheittaisesta käsitteen muodostumisesta, lähtien alkutekstin käsitteen idean tunnistamisesta, päätyen kohdekielisen sanan valintaan.

+ + + + +

Sanan sisäisen rakenteen kohtaamisen ja tunnistamisen pohjalta luotua teoriaa voidaan pitää tunnusomaisesti juuri fenomenologisena. Mutta kuten edeltävissä selvityksissä on pyritty osoittamaan, hermeneutiikalla ja fenomenologialla on olemassa yhteinen rajapinta, joissa nämä koskettavat toistensa alueita. Kääntäjän mielen voi havaita työskentelevän samanaikaisesti sekä fenomenologisesti että hermeneuttisesti. Tämä tarkoittaa sitä, että tekstin sisäisten rakenteiden havaitseminen avaa kaiken aikaa tietä merkitysten havaitsemiselle. Käsitteiden sisällön aukeamista voidaan jopa pitää

fenomenologisen ja hermeneuttisen tunnistamisen pyrkimysten keskinäisen vastapaineen tuloksena. Nämä toisiaan tukevat mielen laadut ”repivät” yhteistyöllään auki käsitteen merkityksen.

Esimerkki edellisestä: Asiatekstin kääntäjän työ etenee sujuvasti, kunnes hänen eteensä tulee vaikealta tuntuvien sanojen/käsitteiden ilmaistu kohta. Tekstikohdan yhtäkkinen ei-ymmärtäminen (hermeneuttinen kokemus) saa aikaan tarpeen ko. käsitteiden merkitysten tarkempaan analyysiin (fenomenologinen ponnistus). Vaikea käsitteellisyys alkaa vähä vähältä jäsentyä (fenomenologian dynamiikkaa), kun kääntäjä kohdistaa ko. ilmiöön pyrkimystä ymmärtää ja suhteuttaa sitä tekstin muuhun käsitteistöön (hermeneutiikan dynamiikkaa). Lopulta kääntäjä kokee ko. käsitteellisyyden avautuvan mielessään. Hänen mielessään nyt oleva jäsentynyt (fenomenologia) näkemys (hermeneutiikka) käsitteiden tarkoituksesta saattaa jopa aiheuttaa tarpeen palata aikaisemmin käännettyihin tekstikohtiin, tarkistamaan, onko muun työn jälki merkitykseltään tarkentuneiden avainkäsitteiden tasolla. Käsitteen rakennetta purkavat oivallukset (fenomenologia) voivat ulottaa koko tekstiä koskevan näkemyksellisyyden (hermeneutiikka) uudelle tasolle.

7.5.2 Sanan ilmiörakenteen kohtaaminen

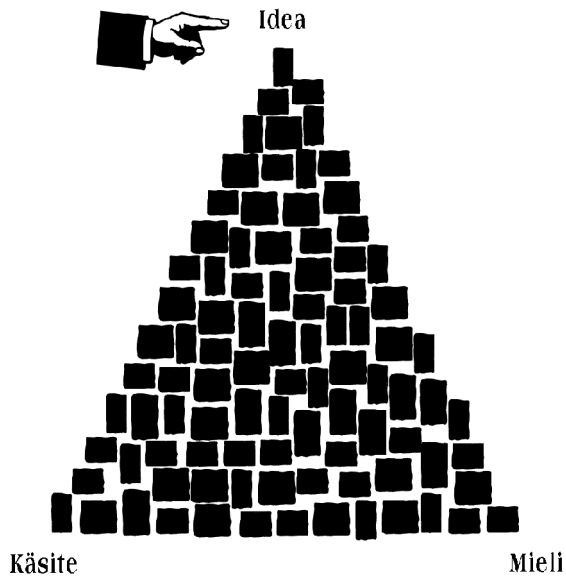
Kääntämisen ilmiö jäsentyy fenomenologisena tarkastelun kohteena kääntäjän mielen maisemassa, ihmisen mielen avaruudessa. Jäsentynyt ilmiön tarkastelu edellyttää tähän maisemaan avaruudellisia kiintopisteitä, fenomenologisesti ilmaistuna peruskäsitteitä, joiden kautta ilmiö avautuu ja joiden ympärille se koordinoituu. Millaisissa puitteissa kääntäjän mielen tapahtumia käänno-prosessissa siten voidaan hahmottaa?

Kontekstuaalisesti ilmiön havainnoinnista on ehkä syytä puhua ”sanan kohtaamisen” tapahtumana. Sanan sisäinen dynamiikka avautuu sanan kohtaamisessa: ilmaisulla pyritään korostamaan sitä, että fenomenologinen havainto sanan ilmiörakenteesta syntyy mielessä, mielen ja kielen yhteisellä rajapinnalla, jossa ei suinkaan kohdata mitään staattista rakennetta, vaan pikemminkin ajatteluun kaiken aikaa uutta sisältöä luova liike. Mielen ilmiöt voivat avautua ja tulla merkityksellään jotakin vain ja ainoastaan kohdattuina, kohtaamisissa. Kohtaaminen tietyllä tapaa edeltää fenomenologisessa havainnointeossa myös ajattelua. Kohtaaminen kuitenkin purkautuu mieleen uutena käsitteen sisältönä, jolloin myös ajattelu saa osansa kohdatusta, jäsentyneen käsitteen sisällössä.

Sanan ilmiörakenteen kohtaaminen käynnistyy siitä havainnosta, että sana tarkoittaa jotakin jonkin mielessä olevan sisäisen vastineen mukaisesti. Sanan tarkoituksella on mielessä jokin lähtökohta. Tällaiseksi lähtökohdaksi ja sanan ilmiörakenteen **ensimmäiseksi kiintopisteeksi** voidaan tunnistaa sanan (käsitteen) **idea**. Sanan ilmiörakenteessa idea on pelkkä lähtökohta, vailla joksikin tunnistet-

tavuutta. Idea voidaan tunnistaa siksi sanan ytimeksi, jonka perustalta (sanan) käsite tulee tarkoittamaan jotakin. Mieleen muodostuva fenomenologinen havainto käsitteen ideasta on pistemäinen, tiheä ja tunnistamaton ”jokin”.

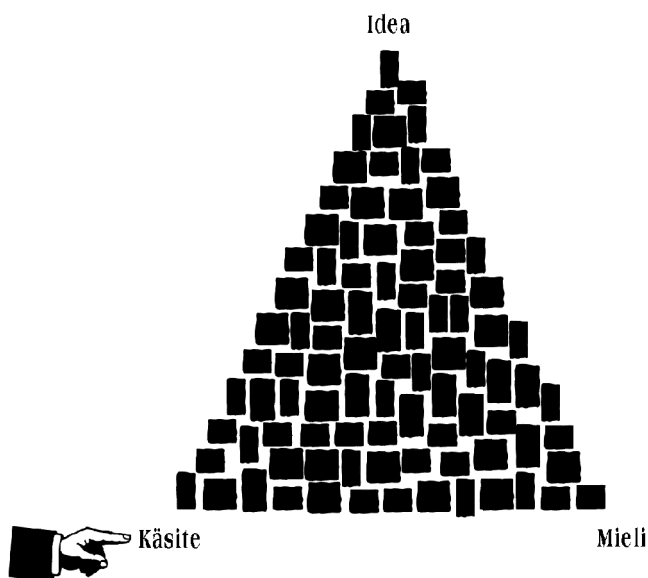
Kuvio 1. ”idea”



Idea on lähtökohdassaan itseensä tiivistynyt käsite, eli tulevan käsitteen, sen merkityksen, alkuperä. Idea kattaa kaiken käsitteen sisällön, mutta idealla ei kuitenkaan (vielä) ole minkäänlaista muotoa, jonka kautta se voitaisiin mielessä tunnistaa. Voidaan jopa kuvata, että idean oma lähtökohta on mielellisen merkityksen näkökulmasta tyhjä, ei mitään. ”Ei mistään” näyttäisi tulevan ”jotakin”; sanan fenomenologisen ilmiörakenteen dynamiikka vaikuttaa luovan käsitteen sisältöä tyhjästä. Käsitteen idea on erikoisesti yhtä aikaa sekä jotakin (käsite) että ei mitään (idea).

Idean ja käsitteen välissä kohdataan siis mielessä eräänlainen käsitteellisen luomisen rajalinja: itsessään idea ei ole kerrassaan vielä yhtään mitään, mutta siitä kuitenkin muodostuu jotakin, juuri käsite, joka tulee tarkoittamaan ja merkitsemään mielessämme jotakin tiettyä. Kronologisesti ”hetken kuluttua” idea tulee siis ilmentämään itseään ajattelussa, käsitettävässä muodossa. Idea saa tällöin käsitteen sisällön ja ajattelu hahmottaa sen.

Kuvio 2. ”käsite”

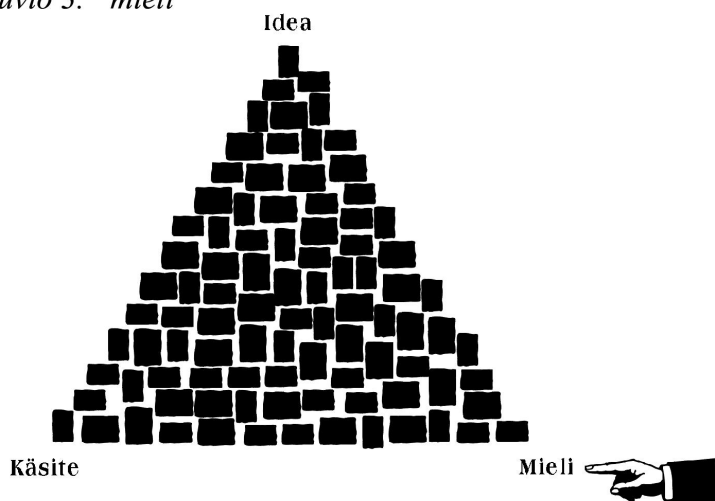


Idean ja käsitteen välinen yhteys vaikuttaa elimelliseltä. Käsite ilmentää omalla merkitsevyydellään, jota ajattelu siis ”nyt” hahmottaa, idean kantamaa sisältöä. **Käsitteen** muodossa ja sisällössä kohdataan sanan ilmiörakenteen **toinen kiintopiste**. Käsite, joka ilmentyy mielessä sekä muotonsa (= hahmollisuus ajattelussa) että sisältönsä (= hahmotettu idea) kautta on yhtä kuin idea, kirjaimellisesti. Ilman ideaa käsitteellä ei olisi sisältöä, mutta ilman käsitettä idea ei myöskään voisi sitä ilmentää.

Hahmollisuudella ja hahmottamisella viitataan tässä käsitteellisen ajattelun tapaan saavuttaa suhde mielessä ilmeneviin käsitteisiin. Käsitteen suora havainnointi sellaisenaan ei tuota enempää tulosta kuin ideankaan kohdalla (vrt. ”tyhjä kohta”, 7.4). Käsitteen merkitys sanan ilmiörakenteessa voidaan kuitenkin havaita käsitteen hahmollisen tunnistamisen kautta. Käsitteiden sisällöt luovat tietoisuuteen rajauksia, ne erottavat ilmiöitä toisistaan, tekevät ilmiöiden joksikin tunnistamisen mahdolliseksi (esim. käsitan miten kivi voi joskus olla *tuoli* = mielessäni vaikuttaa tällöin tuolin käsite). Käsitteen hahmollisuudella tarkoitetaan sen aihion laadullisuutta, joka mielessämme vastaa huu-
toon, kun tuolia kysytään. Käsitteen sisältönä käsite antaa aina kulloinkin hahmollisen vastineen sen muodolle ja sisällölle, ei enempää. Tässä tarkoituksessa mielessä ilmenevä käsite eroaa siitä, minkä silmä näkee, tai korva kuulee. Käsitteellä ja sen hahmollisella laadulla ei siis tarkoiteta mielen kuvia (mielikuvia) esim. erilaisista tuoleista, vaan mielen kykyä tavoittaa, tunnistaa ja erottaa tuolin käsite. Käsitteen kautta tuoli on (minulle) olemassa. Näin tarkasteleman todellisuus kirjaimellisesti hahmottuu ja myöskin rajautuu mielessäni.

Idean ja käsitteen yhteyttä sanan ilmiörakenteessa voidaan puolestaan hahmottaa vertauskuvalla luonnosta. Voimme ajatella ideaa kasvin siemenenä, josta kasvun myötä kehittyy tietynlainen maanpäällinen kasvi. Kasvin muoto ja sisältö ovat tietyllä tavalla olemassa jo siemenessä, pakatussa muodossa, odottamassa sitä, että kasvi voisi tulla ilmentämään sitä mitä siemen on. Samalla tavalla käsitteen informaatio sisältyy jo ideaan, jossa sitä ei kylläkään ole vielä mahdollista tunnistaa.

Kuvio 3. ”mieli”



Sanan ilmiörakenteen **kolmas kiintopiste, mieli**, tarjoaa maaperän käsitteen merkityksen kokemiselle ja muodostaa samalla ajattelun yhteyden sanan merkityskudelman. On kirjaimellisesti totta kun sanotaan: ”idea tulee mieleen”. Idea ja käsite tulevat koetuksi mielessä. Mieli antaa myös käsitteelle merkityksen, eli käsite merkitystyy mielessä. Idea ja käsite eivät näin ollen merkitsisi

mitään, ellei sanan ilmiörakenteeseen liittyisi mielen elementtiä. Mieli on tämän rakenteen kolmas kiintopiste, merkityksen kokemisen maaperä, vertauskuvallisesti kuin loimi, johon ajattelu kutoo käsitteellistä merkitsevyyttä.

Mielen ja käsitteen idean yhteys vaikuttaa yhtä lailla elimelliseltä kuin idean ja käsitteenkin yhteys. Idean elementti ”hedelmöittyy” mielen elementissä: ilmiörakenteen tasolla sana on jatkuvasti sisäisesti ”raskaana”. Kohdattu ilmiörakenne on sanan kantava rakenne. Näillä vertauskuvilla viitataan idean, käsitteen ja mielen elementtien keskinäiseen suhteeseen ja liikkeeseen, jonka seurauksena voimme lopulta tulla kokemaan sanan hedelmän syntymisen mielessämme.

Idea, käsite ja mieli voidaan tällä tavalla hahmottaa sanan fenomenologisen ilmiörakenteen peruselementeiksi. Edellä kuvatulla tavalla kohdattuina elementit vaikuttavat ikään kuin sisältyvän toisiinsa ja myös välttämättä edellyttävän toisiaan, jotta ihminen voisi tunnistaa sanassa käsitteen merkityksen.

7.5.3 Kohtaaminen ja tunnistaminen

Kohdattu todellisuus jäsentyy ihmisen mielelle käsitteiden (jotakin) tarkoittavuuden kautta: käsitteellisen tunnistuskyvyn (käsityskyvyn) avulla ihminen erottaa kohdatusta jotakin tiettyä.

Kääntäjä suuntaa käsitteellisen tunnistuskykynsä alusta lähtien sisäänpäin, kääntäjän kohdattu on pelkkää sisäisesti kohdattua. Kääntäjän käsityskyky tarkoittaa fenomenologisesta näkökulmasta sitä, että kääntäjä kykenee kohtaamisessa tunnistamaan lähtötekstin sanojen sisäisen ilmiörakenteen.

Kun kääntäjä asettuu kohtaamaan alkutekstin sisältöä, niin muodostuvaa mielellistä ”kytkentää” voidaan hahmottaa seuraavalla tavalla:

1) Kohtaaminen

Lähtötekstin kohtaaminen on lähtökohtainen edellytys sille, että kääntäjälle voi ylipäätään kehittyä käsitteenmuodostussuhde lähtötekstin sisältöihin. Lähtötekstin kohdatuksi tuleminen on kuin kytkentä ko. tekstin käsitteellisiin rakenteisiin ja sisäiseen maailmaan. Kohtaamisessa kääntäjä altistaa itsensä lähtötekstin sisällöille, antaa niiden valua mieleensä, saadakseen käsityksen tekstin rakenteellisesta sisällöstä ja ymmärtääkseen käsitteiden merkityksiä.

Kohtaamisen tarkoitusta laajemmin ajatellen kääntäjän tehtävänä on tavoittaa tekstin rakenne tulevien käännöksen kohtajien puolesta, sekä edelleen sovittaa se uudelle yhteiselle sosiaaliskulttuuriselle merkitystasolle. Tämän (palvelutehtävän!) vuoksi kääntäjän käsityskyvyille voidaan asettaa vaatimus: hänen oma rakenteen kohtaamisensa tulisi tapahtua syvemmän hermeneutiikan (5.2) tasolta. Tällöin hänen mielessään alkavat hahmottua ne rakenteet, joista alkutekstin kirjoittaja on tekstinsä sisällön luonut.

Kohtaaminen jatkuu edelleen myös kaikkien seuraavien prosessin vaiheiden aikana. Kääntäjä kytkeytyy lähtötekstin sisältöihin yhä tiiviimmin etenkin kahden seuraavan vastaanottavan vaiheen aikana, kunnes sitten kohdetekstiin suuntautuva produktiivisuus lopulta alkaa irrottamaan kääntäjän mieltä lähtötekstistä.

2) Tunnistaminen

Tunnistaminen viittaa ensisijaisesti kohdatun käsitesisällön jäsentymiseen ja avautumiseen. Fenomenologisesti tunnistava mielen laatu avaa tällöin kääntäjälle kohdatun rakenteita, jolloin merkityksiä tunnistava mieli pääsee sisälle ymmärtämään kohdattua.

Kohtaaminen ja tunnistaminen ovat mielen todellisuudessa erottamaton parivaljakko. Todellisuuden kohtaaminen, myös tekstistä kääntäjää vastaan tulevan, on yleensä välitöntä tunnistamista. Tämä ilmenee siten, että asioita kohdatessani en ehdi juurikaan edes ajatella, kun tunnen jo olevani kykenevä orientoitumaan joko näköhavaintojen tai luetun tekstin kautta eteeni avautuvassa maailmassa. Ajatus ja tunne, joita en itse tietoisesti edes kontrolloi, avaavat minulle kohtaamani todellisuuden sisältöä ja merkitystä: kohdattu tulee yleensä automaattisesti tunnistetuksi. Näköhavaintotodellisuuden lisäksi myös ei-näköhavainnollinen kohdataan mielessä saman periaatteen mukaisesti. Tällä tavoin kohtaan esimerkiksi jotakin ajanvietteeksi lukemaani tekstiä.

Kohtaaminen ja tunnistaminen sisältävät tavallaan jo prosessin kolme seuraavaa vaihetta, jotka ovat tietyllä tapaa vaiheita näiden vaiheiden sisällä. Kun kääntäjä tunnistaa lähtötekstin käsitteen sanan, hänen mielessään tapahtuu juuri sitä, mistä seuraavat kolme vaihetta (idean hahmottuminen, käsitteen merkitystyminen ja sanan syntyminen) ovat kuvausta.

Lähtöteksti avautuu ja kohdeteksti muotoutuu tässä luovassa kohtaamisessa, jossa kääntäjän mieli tunnistaa kohdatun rakenteita ja käsitteiden merkityksiä. Kääntäjän mieltä ja sen käsitteellistä tunnistuskykyä voisi tällöin kuvailla fenomenologis-hermeneuttiseksi hakkuriksi, joka lohkoo kääntäjälle ymmärrystä käsitteiden sisältämästä aineksesta.

7.5.4 Idean hahmottaminen, käsitteen merkitystyminen ja sanan syntyminen

Kääntämisen fenomenologisen käsitteenmuodostuksen prosessin ydinvaiheet tuodaan seuraavassa esille edellä kohdattujen sanan ilmiörakenteen kiintopisteiden kautta. Teoria heijastelee näin ollen kahden rinnakkaisen tason välistä yhteyttä. Ensimmäisen tason muodostavat sanan ilmiörakenteen kiintopisteet: idea, käsite ja mieli. Toisen, varsinaista kääntämisen ilmiötä käsittelevän teorian pe-

rusvaiheet juontuvat sanan ilmiörakenteesta: *idean hahmottaminen, käsitteen merkitystyminen ja sanan syntyminen*.

Käsitteenmuodostuksen prosessin eri vaiheiden sisältö pyrkii havainnoimaan sanan ilmiörakenteen sisäistä dynamiikkaa kääntäjän toimintojen näkökulmasta. Idean hahmottamisen vaiheessa kääntäjä pyrkii hahmottamaan lähtötekstistä käsitteen idean. Käsitteen merkitystymisen vaiheessa kääntäjä siirtää omassa mielessään (mielensä kautta) käsitteen merkityksen kohdekieleen. Sanan syntymisen vaiheessa kääntäjän voidaan sanoa synnyttävän sanan, jossa idea, käsite ja mieli ovat yhdistyneenä.

3) Idean hahmottaminen

Kääntämisen varsinaiset käsitteenmuodostuksen työvaiheet ovat samanaikaisesti luovasti purkavia ja rakentavasti luovia. Tällä tarkoitetaan sitä, että käsitteen sisältöä työstävä mieli operoi yhtä aikaa kahdella eri rintamalla: lähtötekstin käsitteen rakenteen purkamisessa ja kohdetekstin käsitteen rakenteen luomisessa.

Tämän prosessivaiheen aluksi kääntäjä pyrkii tunnistamaan lähtötekstin käsitteen idean, joka tällöin välittyy myös kohdetekstin käsitteen ilmiörakenteen perustaksi. Kun kääntäjä ryhtyy hahmottamaan lähtötekstistä käsitteen merkitystä, mieli saa ensin kosketuksen käsitteen ideaan. Pelkän idean kohtaamisessa ja tunnistamisessa mielen ymmärrys ei kuitenkaan ole vielä käsitteellistä. Idea hahmotuu käsitteeksi tämän vaiheen aikana. Tällöin myös ymmärrys käsitteellistyy (vrt. 4.4, käsitteellisen suhteen saaminen ilmiöön).

Useimmiten käsitteen idean kohtaamista seuraa välitön käsitteellisen ymmärryksen muodostuminen. Sanan ilmiörakenne tulee tällaisessa tapauksessa välittömästi kokonaisuudessaan tunnistetuksi. Joskus idean hahmottuminen käsitteen muotoon (ja sisältöön) on kuitenkin kääntäjältä erityisiä mielen ponnisteluja vaativa tehtävä tai prosessi, kuten esimerkiksi tämän tutkielman mystiikan käsitteiden kohdalla.

Tiivistetysti: sanan ilmiörakenteen kohtaamisessa idea hahmotuu käsitteen muotoon eli käsitteen merkityssisällöksi. Käsitteen sisältö tulee tällöin tunnistetuksi. Käsite merkitystyy, saa merkityksen, kääntäjän mielessä. Käsitteen merkitystyminen kääntäjän mieleen voidaan kuitenkin erottaa jo omaksi prosessivaiheekseen, sillä tuolloin käsitteellinen työskentely suuntautuu jo selvästi kohdekieltä kohti.

4) Käsitteen merkitystyminen

Lähtötekstin käsitteen idean hahmottumista seuraava vaihe on käsitteen merkityksen välittyminen kääntäjän mieleen ja edelleen kohdekielen kontekstiin. Vertauskuvallisesti voidaan ilmaista, että mieli ihmisen mielessä on yhtä aikaa sekä loimilanka että kudelmanka. Loimi mielen ominaisuutena tarkoittaa juuri tajunnallisuuden perusrakennetta, mielellisyyttä (vrt. 7.1). Tähän loimilankaan ihmisen persoonallinen mieli kutoo oman kudelmansa, jolla on omanlainen mielen merkitys.

Merkitystä voidaan kuvata käsitteen persoonallisuudeksi, kasvoiksi, joista se tunnistetaan. Merkitys on käsitteessä jonkin näköisyyttä tai tuntuisuutta, eli juuri joksikin tunnistettavuutta. Tunnistamme käsitteen sen merkityksessä.

Käsitteen idean hahmottaminen on edellisessä vaiheessa johdattanut kääntäjän mielen käsitteen merkityksen yhteyteen. Seuraavaksi tapahtuu käsitteen merkityksen välittyminen lähtötekstin käsitteen rakenteesta kohdetekstin käsitteen rakenteeseen. Kääntämisen luovan prosessin keskikohta on juuri tässä: kääntäjän mieli muodostaa sillan, jonka kautta käsitteen merkitys ulottuu kohdetekstin käsitteeseen ja edelleen sanaan.

Lähtötekstin käsitteen sisältö merkitystyö kääntäjän mielessä. Ilmaisun ”merkitystyö” rajaa merkityksen käsitteen merkitystä tässä käyttökontekstissa. Merkitystyö kuvaa merkityksen muodostumista ja sen eteenpäin välittymistä teknisessä mielessä, ilman aavistusta merkitykseen liittyvästä arvosta, jota taas sana merkityksellistymisen jo selvemmin kantaa sisällään. Käsitteen merkitystyön tapahtumassa kääntäjän mieli, joka on merkityksen siirtopinta (loimi), merkitystyö lähtötekstin käsitteen merkityksellä (kudelmalla). Pinnan sisältämä jälki – merkitys – välittyy tässä kohtaamisessa kääntäjän (todellakin: kääntäjä!) mielen kautta kohdekielen. Merkitystyö on siis fenomenologinen täsmällisyys, itsessään täyttä merkitystä, jolla tahdotaan korostaa ja alleviivata käännösprosessin tämän vaiheen teknistä merkitystä.

Kääntäjän mieli, mielellisyys, on loimi, jonka kautta käsitteen merkitys välittyy kohdetekstiin. Lähtötekstin käsitteen rakenteen dekonstruointi ja kohdetekstin käsitteen rakenteen rekonstruointi ovat saman kolikon kaksi eri puolta käsitteenmuodostuksen prosessin tässä vaiheessa. Käsitteen merkityksen purkaminen (oivaltaminen) on kääntäjälle samalla aikaa käsitteen mielen merkityksen rakentamista (luomista).

Käsitteen merkityksessä kohdatuksi tulevat kaikki sanan ilmiörakenteen elementaarit. Idea, käsite ja mieli (mielen merkitys) ilmentävät yhtä ja samaa käsitteen merkityksessä. Kääntämisen fenomenologisen käsitteenmuodostuksen prosessin kannalta käsitteen merkityksen tunnistaminen tarkoittaa

lähtötekstin käsitettä vastaavan sanan ilmiörakenteen muodostumista kohdekieleen- ja edelleen -tekstiin. Lähestytään vihdoinkin vaihetta, jolloin käsitteen sisältö on mahdollista ilmaista sanan kautta, sanassa. Kääntämisen käsitteenmuodostuksen prosessi on päättynyt, kun kohdekielinen sana ilmentää lähtötekstin käsitettä.

+ + + + +

Käsitteen merkitystyminen on siis viimeinen vaihe ennen sanan syntymistä. Kuten aiemmin (4.4) mystisten käsitteiden tarkastelun yhteydessä tuli esille, niin kielestä voidaan esim. ilmaista puuttuvan jonkin käsitteen. Ensisijaisesti puuttuva elementti on tällöin nimenomaan käsite, eikä sana. Käsitteet tuovat ilmi sanan mielellisen merkityksen. Jos siis kielestä puuttuu käsite (niin kuin mm. joistakin Mestari Eckhartin käyttämistä käsitteistä voidaan todeta suomen kielisessä kontekstissa), niin käsitteelle ei ole tällöin tavoitettu (luotu) mielen erityismerkitystä ko. kielessä. Mielen merkityksen luominen käsitteelle on tällaisessa tapauksessa fenomenologista tiedostavaa työtä, juuri em. käsitteenmuodostuksen prosessin vaiheiden tietoista läpikäymistä.

Tavallisesti eri kielten käsitteet ovat kuitenkin sillä tavalla valmiiksi tietyn merkityksiä sisältäviä, että tiedämme ja ymmärrämme eri kielten välisten sanojen käsitteelliset vastaavuudet. Mielen merkityksen tunnistaminen ohjaa tällöin käsitteiden käyttöä, ja löydämme oikeat sanat ilmentämään tarkoitettua. Tavallisemmin kääntäjän mieli siis vain tarkastaa (hermeneuttinen mielen asenne), kuin tarkistaa (fenomenologinen mielen asenne) käsitteen mielen merkityksen. Käsitteen merkitystyminen mielessä voi olla ääripäiltään joko automaattista merkityksen toteamista ja sanojen välitöntä ”putoilua”, tai sitten huomattavia fenomenologisia ponnisteluja vaativaa idean rakenteiden hahmotamista.

(On kuitenkin huomattava, että kääntäjän tällä tavalla vahvistama mielen merkitys ei ole automaattisesti samansisältöinen, yhdenmielinen, lähtötekstin laatijan käsitteille mieltämän merkityksen kanssa. Tästä huomiosta hahmotettava sivupolku johtaa kysymyksiin kääntäjän työn laadullisuudesta, sekä luovuuden vapauksista ja rajoituksista. Nämä kysymykset jäävät kuitenkin nyt käsiteltävän fenomenologisen teorian rajauksen ulkopuolelle.)

Missä merkityksessä kääntäjää sitten voidaan pitää käännostekstin sisällön luojana? Havaittu ja hahmotettu idea ei ole alkujaan lähtöisin kääntäjän mielestä, joten tämä rajaa kääntäjän luoman tekstisisällön ”tekijänoikeutta” varsin määrävällä tavalla. Kääntäjä on kuitenkin se, joka varsinaisesti – teknisesti – antaa käännettävälle tekstile mielellisen merkityksen. Kääntäjän antama mieli ja merkitys on hänen hyväksymissään käsitteissä, sanoissa, sillä kohdetekstin käsitteet ovat hänen

mielensä luomia. Mutta voidaanko kääntäjää pitää tekstin mielen luojana? Mitä käsitteellinen luominen itse asiassa tarkoittaa?

Ihmisen mielen toiminnassa sanan sisäinen ”rakennemylly” tuottaa jatkuvasti uutta käsitteellistä ainesta. Idea, käsite ja mieli sisältyvät ainutlaatuisina elementteinä kaikkeen mitä on sanottu (kirjoitettu). Luotaessa syntyy aina jotakin. Sana on käsitteellisen rakennemyllyn pyörimisen lopputulos, joka sisältää idean, käsitteen ja mielen. Sana kokoaa yhteen käsitteellisen luomistyön elementit: käänteisesti ilmaistuna sanaa voidaan pitää idean, mielen ja käsitteen synnyttämänä, niiden ”lapsena”.

Kohdetekstin sanojen fenomenologista perimää analysoitaessa kääntäjää ei ehkä perimmäisessä mielessä voida pitää kohdetekstin mielen luojana, sillä kohdetekstin käsitteen merkitys on yhteydessä lähtötekstin ideaan, joka ei ole peräisin kääntäjän mielestä. Kääntäjä on kohdannut luovasti lähtötekstin alkuperäiset rakenteet ja käsitteen ilmiörakenteen sisältö on hahmottunut uudelleen kääntäjän mielessä ja välittynyt sitten eteenpäin. Tietyissä mielessä kääntäjä on siis kuitenkin luonut kohdetekstin sisällön, mutta käsitteen idean alkuperästä johtuen hänellä ei kuitenkaan voi olla perimmäisiä tekijänoikeuksia luomaansa tekstiin. Enemmän kuin käsitteen luoja kääntäjä on kuitenkin varsinaisesti ja nimenomaan sanan synnyttäjä. Kääntäjä on lopputuloksen tekijä, joka hahmottamansa idean ja mielellistämänsä (merkitystämänsä) käsitteen avulla synnyttää uusia sanoja. Sanan syntyminen on käsitteellisen luomistyön varsinainen huipentuma ja sanan varsinaisiin fenomenologisiin rakenne-elementteihin verrattuna kerrassaan aineenomaisuutta lähestyvä tiivistymä.

5) Sanan syntyminen

Kääntämisen siirtoprosessin alkuvaiheessa hahmona miellellylle, eli hahmotetulle, lähtötekstin käsitteen idealle on edellisessä vaiheessa alettu rakentamaan uutta muotoa. Kohdekielen perustalle on luotu lähtökielen ja -tekstin käsitteistöä vastaava käsitteen ilmiörakenne.

Sanan syntymisen sisällöllisesti samaa tarkoittavana vastineena voidaan pitää ilmaisua käsitteen muodostuminen. Valmiiksi muodostunut käsite on nyt rakenteellisesti ehyt ja täysi. Mielen saanut käsite ilmentää omaa ideaansa. Samalla hetkellä kun käsite muodostuu, syntyy sana. Sana ”tipahtaa” – mielikuvallisesti ilmaistuna täyteen painoonsa tulevan vesipisaran lailla – ulos valmiista käsitteen rakenteesta. Sana on tällöin sama kuin käsite, ja idea. Sana on käsitteen ilmiörakenteen kolminaisuutta kuvaava varsinainen muoto ja sisältö. Sanaa voidaan pitää neljäntenä elementtinä, ensimmäisenä varsinaisesti olemaan tulevana luomisen tuloksena. Täsmälleen samalla tavalla kuin käsite vastasi aikaisemmassa vaiheessa ideaa, niin sana vastaa nyt muodon ja sisällön osalta koko

sanan fenomenologista ilmiörakennetta. Luomisen prosessin liikettä kuvaavalla tavalla voidaan todeta, että sana on nyt tullut olemaan käsite.

Tässä tarkastelussa on pyritty osoittamaan, että sana (käsite) ei ole pelkästään mielen avaruudessa loogisena abstraktiona tarkasteltava havaintokohde, vaan sana elää hyvin koettavasti mielessä, jossa sillä on oma sisäinen, ajatuksenomainen elävyyden dynamiikka ja rakenne. Sanan fenomenologinen ilmiörakenne on siksi erikoinen sanan sisäinen muodostelma, että se on ajattelun ulospäin suuntautuvalla luonnolle täysin näkymätön ja tunteeton kehikko. Fenomenologisen asenteen avulla ihmisen sisäisyyttä ja tietoisuuden rakenteita voidaan kuitenkin saattaa kohdatuksi ja tuoda edelleen näkyviin. Ihmisen sisäisyys on kuitenkin aina liikkeessä, eikä ajattelun sinne kurkottaessaan tulisi jäädä kiinni käsitykseen jäykistä rakenteista, tai rakenteiden teoreettisesta rakenteenomaisuudesta muutenkaan. Nyt esiin tuodun kääntämisen fenomenologisen käsitteenmuodostuksen prosessin hyöty kääntäjälle on konkreettisimmillaan silloin, kun kääntäjä lähtee seuraamaan oman ajattelunsa liikettä ja elää sanan syntymisen prosessia omassa mielessään.

Tällaista fenomenologista prosessointia pyritään havainnollistamaan kahdessa seuraavassa luvussa, Mestari Eckhartin Gelassenheit- ja Abgeschiedenheit-käsitteille suoritettavissa käsiteanalyysissä.

8. Käsitemaalyysi: Gelassenheit

Sekä tämän luvun Gelassenheit- että seuraavan luvun Abgeschiedenheit-käsitteen taustoittavan tarkastelun lähteenä käytetään v. 2003 Leipzigin Yliopiston teologisessa tiedekunnassa hyväksyttyä Erik A. Panzigin väitöskirjaa, jonka analyysi tarkentuu juuri tässä tutkielmassa käänösongelmina esille tuleviin Mestari Eckhartin käsitteisiin Gelassenheit ja Abgeschiedenheit. (Erik A. Panzig (2005): *Gelâzenheit und abegescheidenheit – Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart.*)

Tämän lisäksi suomennettavat käsitteet asetetaan erityisen fenomenologisen käsitteanalyysin kohteeksi, edellisessä luvussa esille tulleen kääntämisen fenomenologisen käsitteenmuodostusprosessin vaiheiden mukaisesti. Käsitteanalyysissä esiintyy myös lainauksia Mestari Eckhartin saarnateksteistä, jotka ilmaistaan lyhenteellä DPT (Deutsche Prädigten und Traktate, saksannos Josef Quint, München 1963).

8.1 Gelassenheit – käsitteen etymologia

Gelassenheit-käsite liittyy Mestari Eckhartin varhaiskauden tuotantoon, sillä se esiintyy traktaattikokoelmassa *Reden der Unterweisung*, jonka synty paikallistetaan yleisesti Eckhartin Erfurtin luostarivuosiin 1294-1298. Gelassenheit-käsite on Mestari Eckhartin tuotannossa tietyllä tapaa harvinainen kuuluisuus, sillä juuri tässä substantiivimuodossa se esiintyy hänen kirjoituksissaan ainoastaan yhden kerran (!), juuri *Reden der Unterweisung* -kokoelman traktaatissa nro 21. Käsitteeseen läheisesti liittyviä sanamuotoja ovat verbi ”lassen” ja partisiippi ”gelassen”, jotka puolestaan tulevat toistuvasti esille niin ko. kuin myös Eckhartin muissa kirjoituksissa.

Gelassenheit, ja myöhemmin esille tuleva Abgeschiedenheit, ovat kuitenkin erityisesti juuri näissä käsitteen substantiivimuodoissa kohonneet symboloimaan Eckhartin edustamaa teologista ajattelua. Sama käsitteellinen tarkoitus kulkee läpi kaikkien sanamuotojen. Seuraavassa käsitteen etymologisessa tarkastelussa esillä ovat siis myös sanat lassen ja gelassen, jotka johtavat edelleen muotoon Gelassenheit.

Substantiiviiä Gelassenheit (gelâzenheit) pidetään melkoisella varmuudella Mestari Eckhartin saksan kieleen luomana sanana (Panzig 2005, 54). Uudissanan etymologisia lähteitä tutkittaessa latinan kielestä ei ole myöskään löydetty vastaavanlaista käsitteen abstraktimuotoa, mikä muuten oli ajan yleinen tapa muodostaa ja tuottaa keskiyläsaksan kieleen uutta sisältöä (emt. 54).

Sanat *lassen* (*lâzen*) ja *gelassen* (*gelâzen*) ovat sen sijaan esiintyneet saksan kielessä jo ennen Eckhartia. Erik Panzig kuvaa *lâzen*-sanon esiintyvän saksan kielessä ensimmäistä kertaa Williram von Ebersbergin Korkean Veisun mukaelmassa vuosilta 1060-65; *gelâzen* sen sijaan tavataan ensimmäisen kerran Lamprechts von Regensburgin kirjoissa Fransiskus Assisilaisesta ja Siionin tyttäristä (1237-52). (emt. 56) Kuten sanojen käyttökonteksti tässä kertoo, niille on alusta asti annettu kielessä henkisyys- tai hengellisyys- viittaava merkitys. Jo esi-eckhartilaisessa käyttöyhteydessä *lâzen*-verbin on ymmärretty viittaavan maailmallisesta omistamisesta luopumiseen. (emt. 56) Tämän ajatuksen vahvistaa myös keskiyläsaksan kielen sanastoteos, joka antaa *lâzen*-sanon perusmerkityksiksi mm. ”freilassen”, ”verlassen”, ”geschehen lassen” ja ”sich verlassen auf” (Oksaar 1965, 481).

8.2 *Lâzen* ja *gelâzen* Raamattuun perustuvina käsitteinä

Erik Panzig (2005) tulkitsee Mestari Eckhartin perustavan *lâzen* ja *gelâzen* sanojen käytön kolmeen eri Raamatusta löytyvään yhteyteen (emt. 57). Kaikissa kohdissa on eri tavoin kysymys Jeesuksen sellaisista puheista oppilailleen, jotka koskivat Jeesuksen seuraamista.

Tärkeimpänä yksittäisenä latinankielisenä perustana, johon Eckhart olisi tässä yhteydessä tukeutunut, Panzig pitää sanaa *relinquere* (emt. 57). Raamatusta löytävät tekstikohdat ”*He jättivät heti verkkonsa ja lähtivät seuraamaan Jeesusta*” (Matt. 4:20), ja, ”*He jättivät heti veneen ja isänsä ja lähtivät seuraamaan Jeesusta*” (Matt 4:22) (Kirkkoraamattu v. 1992). Panzig katsoo verkkojen jättämisen viittaavan kaikkien asioiden jättämiseen (*omnia relinquere*), jonka Eckhart sitten omalla tavallaan määrittelee ja asettaa Jeesuksen seuraamisen edellytykseksi (emt. 57).

Eckhart ryhtyy kuitenkin alusta alkaen käyttämään *relinquere*-käsitettä tavalla, jossa sen ymmärtäänsä kokevan sisällöllisen ontologisen laajentumisen. Panzig selvittää tätä: ”*Omnia hat folglich nicht mehr die Bedeutung des Jesuswortes, das summarisch Besitz und Familie aufzählt. Omnia ist für Eckhart Zeichen der Zerteilung (signum est distributivum), das die ontologische Geschiedenheit des Geschaffenen von Gott anzeigt.* (emt. 58)

Käsitteelle annettu uusi sisältö tulee perustelluksi Eckhartin kaikista varhaisimmassa säilyneessä latinankielisessä kirjoituksessa ”*Collatio in Libros Sententiarum*”. Siinä Eckhart määrittelee luodun ihmisen ja Jumalan välisen ontologista eroavuutta tavalla, joka heijastuu myöhemmin kaikissa hänen yrityksissään puhua ihmisen ja Jumalan välisestä yhteydestä, ja ihmisen tiestä Jumalan yhteyteen. Yksinkertaistetusti Eckhartin määrittelemä ero voidaan ilmaista Jumalan olemisen muuttumattomuutena (*esse*) ja toisaalta luodun olennon muuttuvaisuutena (*esse hoc et hoc*). (emt. 66)

Tämä kerrassaan elimellisenä koettu ontologinen ero tuottaa Eckhartille tilanteen, jossa hänen on ryhdyttävä puhumaan kaiken luodun kaltaisen jättämisestä, ihmisen tiellä Jumalan yhteyteen. Jättämisen laatu saa tällöin kuitenkin ontologisen merkityssisällön, jolla Eckhart johdattaa ihmistä sisäiseen asennoitumiseen, ei siis maailmassa esiintyvän luodunkaltaisen ulkoiseen hylkäämiseen.

Erik Panzigin mukaan raamatullinen käsite *omnia relinquere* esiintyy tämän jälkeen ontologisesti uudistuneena Eckhartin saksankielisissä saarnoissa muodossa *alliu dinc lâzen* (emt. 59). Panzig löytää tätä kuvaavan esimerkin Eckhartin saksankielisestä saarnasta nro 62:

”Wer alle Dinge läßt, der wird das Hundertfache dafür empfangen. Wer es aber auf das Hundertfache absieht, dem wird nichts zuteil, den er läßt nicht alle Dinge, er will das Hundertfache wiederhaben. Unser Herr aber verspricht denen das Hundertfache, die alle Dinge lassen. Läßt einer die Dinge, wird er das Hundertfache empfangen und das ewige Leben.” (emt. 59)

Alliu Dinc lâzen -käsitteen sisältöä voidaan kuitenkin edelleen tarkentaa Eckhartin saarnoista löytyvien kohtien kautta. Edellinen tekstinäyte ei vielä sisältänyt sitä ontologisen luopumisen merkitystä, jonka Eckhart lopulta lassen-käsitteelle antaa. Tämä ilmenee selkeästi mm. saarnasta nro 28:

”Es kam einmal ein Mensch zu mir – es ist nicht lange her – und sagte, er habe große Dinge hinweggegeben an Grundbesitz, an Habe, um dessentwillen, dass er seine Seele rettete. Da dachte ich: Ach wie wenig und Unbedeutendes hast du [doch] gelassen! Es ist eine Blindheit und eine Torheit, solange du irgendwie auf das schaust, was du gelassen hast. Hast du [aber] dich selbst gelassen, so hast du [wirklich] gelassen. Der Mensch, der sich selbst gelassen hat, der ist so lauter, daß die Welt ihn nicht leiden mag.” (Panzig 2005, 59)

”Alliu dinc lâzen heisst, sich selben lâzen”, kuten Erik Panzig toteaa (emt. 60). Panzig ymmärtää Eckhartin laajentavan tai syventävän *alliu dinc lâzen* -käsitteen sisältöä myös omien saarnojensa sisällä, jolloin eettis-käytännöllinen *gelâzen hân* (hat gelassen) muuttuu lopulta ontologiseen *gelâzen sîn* (ist gelassen) -muotoon, joka tarkoittaa itsestä luopumista. Tämän Panzig ymmärtää myös olevan se lopullinen tarkoite, jonka Eckhart lassen-käsitteelle antaa. Reden der Unterweisung -kokoelmassa Eckhart kuvaa vielä tällaista luopumista: *”Denn wer seinen Willen und sich selbst läßt, der hat alle Dinge so wirklich gelassen, als wenn sie sein freies Eigentum gewesen wären und er sie besessen hätte mit voller Verfügungsgewalt.”* (emt. 60).

Latinankielisen verbin *relinquere*, jonka katsotaan inspiroineen Eckhartia keskiyläsaksankielisiin sanoihin *lâzen* ja *gelâzen*, suomenkielinen asiayhteyteen sopiva tarkoitus löytyy sanoista ”jättää (siksensä), luopua jstk, hylätä, heittää, lähteä jstk” (Streng 1997, 651). Strengin Latinalais-

Suomalainen Sanakirja, samoin kuin myös Oxford Latin Dictionary, ei osoita relinquere-verbille kuitenkaan vastaavanlaista ontologista merkityssisältöä, jonka Eckhart omille käsitteilleen antaa.

Panzig osoittaa Raamatun latinankielisestä käsitteistöstä – jota keskiaikainen oppineisto pääasiassa tarkasteli – vielä kaksi muuta käsitettä, joiden hän ymmärtää vaikuttavan Eckhartin lâzen, gelâzen ja siten myös gelâzenheit sanoille osoittaman sisällön taustalla.

Toinen niistä on abnegare se ipsum, joka on ko. avainkohdassa käännetty vuoden 1992 kirkkoräämattuun seuraavasti: ”*Jeesus sanoi opetuslapsilleen: ”Jos joku tahtoo kulkea minun jäljessäni, hän kieltäköön itsensä, ottakoon ristinsä ja seuratkoon minua”* (KR v. 1992, Matt. 16:24). Eckhartin ymmärretään tarkoittavan juuri tätä kyseistä Raamatun kohtaa, kun hän sanoo: ”*Dar umbe sprichet unser herre: wer mîn jünger wil werden, der muoz sich selben lâzen*” (Panzig 2005, 61). Abnegare se ipsum kääntyy siis Eckhartilla muotoon sich selben lâzen.

Latinalais-Suomalainen Sanakirja antaa abnego ja abnegare verbeille yksinkertaiset perusmerkitykset ”kieltää jk, kieltäytyä jstk” (Streng 1997, 3), ja Oxford Latin Dictionary lisää tähän vielä määritelmän ”vetäytyä tai irrottautua jstk” (to withhold; what is due) (OLD 1982, 8)

Kolmas latinankielinen Raamatussa esiintyvä käsite, jonka katsotaan vaikuttavan Mestari Eckhartin lâzen ja gelâzen käsitteiden taustalla on ”odire” (Panzig 2005, 60). Tämä hakuteoksissa päämerkitykseltään vihaa, sekä myös haluttomuutta (OLD 1982, 1239) tarkoittava käsite on tunnetussa Raamatun kohdassa käännetty (kreikan kielestä) muotoon luopua: ”*Jeesuksen mukana kulki suuri joukko ihmisiä. Hän kääntyi ja sanoi heille: Jos joku tulee minun luokseni mutta ei ole valmis luopumaan isästään ja äidistään, vaimostaan ja lapsistaan, veljestään ja sisaristaan, vieläpä omasta elämästään, hän ei voi olla opetuslapseni*”. (KR v. 1992, Luuk. 14:25-26)

Kuriositeettina voidaan tällä kohtaa tuoda esille, että edellisessä, vuodelta 1938 olevassa raamatunkäännöksessä tämän saman kohdan avainkäsite käännettiin toisin: ”*Ja hänen mukanaan kulki paljon kansaa; ja hän kääntyi ja sanoi heille: Jos joku tulee minun tyköni eikä vihaa isäänsä ja äitiänsä ja vaimoaa ja lapsiaan ja veljiään ja sisariaan, vieläpä omaa elämänsäkin, hän ei voi olla minun opetuslapseni*” (UT v. 1938, Luuk 14: 25-26).

Mestari Eckhartin ymmärretään myös tämän Raamatun kohdan selityksessä tarkoittavan sisäistä luopumista, vastakohtana ulkoisten asioiden jättämiselle tai hylkäämiselle. Tästä Panzig (2005) pääättelee seuraavasti: ”*Dieser Sachverhalt macht noch deutlicher als die Übersetzung von (omnia) relinquere mit alliu dinc lâzen, daß es Eckhart in der Verwendung des Verbs lâzen nicht um ein Lassen von etwas (gelâzen hân), sondern um ein Gelassensein (gelâzen sîn) geht. Lâzen besitzt für Eckhart zuvorderst ontologische und erst in zweiter Linie ethische Qualität. Andernfalls wäre die*

Bezogenheit von sich selben lâzen auf abnegare se ipsum und odire unerklärlich. (emt. 61) Jättämälle jää siis tämän mukaan ontologinen, ihmisen sisäistä muuntumisprosessia, eikä niinkään konkreettisia asioita koskeva sisältö. Seuraavat käsiteanalyysin vaiheet tuovat esille sen, miten tämä ymmärrys kiteytyy fenomenologisessa käsitteenmuodostuksen prosessissa.

8.3 Käsitteen muodostaminen

Idean hahmottaminen, käsitteen merkitystyminen ja sanan syntyminen toteutuvat kääntämisen käytännössä tavallisesti automaattisesti. Tämä tarkoittaa sitä, että kääntäjän ei tarvitse erityisesti reflektoida tai tiedostaa ajattelunsa toimintaa ko. vaiheissa, vaan ainoastaan pyrkiä johdonmukaisesti ymmärtämään lähtötekstiä ja tätä vastaten tuottamaan kohdetekstiä. Ajattelun ”mylly”, jota edellä esitellyn teorian kielellä kutsuttiin fenomenologiseksi rakennemyllyksi, tuottaa tulosta omalla vääjämättömyydellään.

Tässä Gelassenheit- ja seuraavan luvun Abgeschiedenheit-käsitteen analyysissä pyritään kuitenkin fenomenologisessa reflektiossa tietoisesti havainnoimaan näitä ajattelun rakenteessa tapahtuvia liikkahduksia. Ko. käsitteisiin kohdistuva reflektio pyrkii luovasti kohtaamaan ja tunnistamaan käsitteen rakenteen, eli hahmottamaan käsitteen idean, saamaan kosketuksen sen merkitykseen ja lopulta tuottamaan käsitettä vastaavan sanan. Kohtaamisen ja tunnistamisen eteneminen on tällöin vaiheitaista tulemista kohti käsitteen ja sanan sisältöä.

8.3.1 Idean hahmottaminen

(Käsitteen) idean hahmottaminen tarkoittaa (käsitteen) mielen vähittäistä muotoutumista, idean mielen tulemista. Ajatukset jostakin olevasta tulevat verhoamaan muodostuvaa käsitettä ja syntymässä olevaa sanaa. Hahmo on kuitenkin vielä niin epäselvä, että kysymyksiä on enemmän kuin vastauksia. Kysymys onkin tässä mielessä eräänlainen energiaalinen tyhjiö, joka pyrkii täyttymään vastauksen edustamalla olevuudella. Vastaus, tullessaan olemaan, tulee mieleen, jossa idea käsitteen merkityksessä tuntuu konkreettisesti olevan jotakin.

Edellä esille tulleessa lainauksessa Erik Panzig (2005) toteaa: ”[...] *daß es Eckhart in der Verwendung des Verbs 'lâzen' nicht um ein Lassen von etwas (gelâzen hân), sondern um ein Gelassensein (gelâzen sîn) geht* (emt. 61). Käsitteen ideaa hahmotettaessa on kysyttävä, miksi ”Gelassensein”? Mistä ihmisen on luovuttava, tai mitä hänen on annettava pois, tai jätettävä, jotta hänelle jäisi Jumala omassa olevuudessaan, sellaisena kuin Jumala on itsessään olevana (vrt. Qui audit me –saarna)?

8.3.2 Käsitteen merkitystyminen

Seuraavat katkelmat Eckhartin saarnasta Qui audit me (DPT, Predigt 13) johdattavat eteenpäin Gelassensein-ilmion tunnistamisessa, sen merkityksen luovassa kohtaamisessa. *”Nun spricht unser Herr: ”Niemand hört mein Wort noch meine Lehre, er habe denn sich selbst gelassen” (Luk 14, 26) Denn wer Gottes Wort hören soll, der muß völlig gelassen sein. [...] Das Höchste und das Äusserste, was der Mensch lassen kann, das ist das er Gott um Gottes willen lasse. [...] Der Mensch, der nun so im Willen Gottes steht, der will nichts anderes, als was Gott ist und was Gottes Wille ist. [...] Der Mensch, der so in Gottes Liebe steht, der soll sich selbst und allen geschaffenen Dingen tot sein, so daß er seiner selbst so wenig achtet wie eines, der über Tausend Meilen entfernt ist. [...] Der Mensch, der gelassen hat und gelassen ist und der niemals mehr nur einen Augenblick auf das sieht, was er gelassen hat, und beständig bleibt, unbewegt in sich selbst und unwandelbar. – der Mensch allein ist gelassen.”*(emt. 213-217)

Luodun Luojaansa kohtaan osoittaman suhteen laatu nousee avainasemaan näissä Eckhartin kriteereissä. Eckhartin mukaan luodun oma tahto määrittää tällöin ratkaisevasti suuntaa. Tahtonsa välityksellä ihminen luo itse omaa profiiliaan suhteessa Jumalaan. Sielun suunta on sen tahdon mukainen.

Eckhart kuvaa edellä, että Jumalasta luopuminen tai Jumalan jättäminen Jumalan tahdon tähden on suurinta mistä ihminen voi luopua/jättää. Korkean ideaalin omaava mystikko liikkuu tällöin tahdon alueen herkimmällä tasolla. Tahtomalla Jumalaa, ja lopulta edes ajattelemalla Jumalaa, ihminen pitää edelleen kiinni omasta tahdostaan. Luodun oma ja luojaan oma eroavat tässä toisistaan. Ne tulevat yhdeksi vasta, kun luojaan tahto toteutuu. Äärimmäinen esimerkki tällaisesta synteettisyydestä sisältyy mm. seuraavaan toivomukseen: *”Isä meidän, joka olet taivaissa! Pyhitetty olkoon Sinun nimesi; tulkoon Sinun valtakuntasi; tapahtukoon Sinun tahtosi myös maan päällä niin kuin taivaassa; [...]”* (Matt. 6:9-10)

Eckhart asettaa siis Jumalan olemisen/Sanan kuulemisen edellytykseksi tahtomisen perustassa tapahtuvan muuntumisen. Ihmisen tulee olla oman tahtonsa impulsseille ”kuollut”, jotta Jumalan tahto voisi tapahtua. Eckhartin lassen-käsitteen ontologinen taso tulee tässä yhteydessä ilmi siinä, että ihminen ei kuitenkaan kadota toiminta- ja orientaatiokykyään maailmassa. Tahtotoiminnan uusi laatu johtaa Eckhartilla dynaamiseen toimintaan ja elämään keskellä maailmaa. Tästä yhteydestä kehittyy myös Eckhartin mystiikan ominaislaatu, jota esim. Dietmar Mieth kuvaa Jumalasta lähteväksi toiminnaksi ajassa: *”Wirken aus Gott in der Zeit”* (Mieth 1979, 62).

Tahdon ja Gelassensein-ilmion keskinäistä yhteyttä on mahdollista lähestyä myös *tahdon metamorfoosi* -ilmaisun kautta. Käsite metamorfoosi; muodonmuutos/muuntuminen, toimii tällöin ajattelun apukäsitteenä gelassen-ilmion hahmottamisessa. Ajatus tahdon metamorfoosista tarkoittaa sitä, että oman tahtonsa sisällä ihminen alkaa reagoimaan uuteen tahtoimpulssiin, joka ei lähtökohtaisesti ole hänen oman itsensä tahdon suuntainen. Kahdesta toisistaan erillään olleesta tahdosta tulee kuitenkin yksi tahto ja toiminta. Metamorfoosi-käsite johdattaa tällöin ymmärtämään tahdossa tapahtuvaa muuntumista, jonka seurauksena ihminen ei konkreettisesti suinkaan menetä tahtoaan, vaan jossa uusi tahto ilmentyy vanhan keskeltä: tahto on kokenut muodonmuutoksen.

Silloin kun luodun tahto ilmaisee: minun tahtoni on, että Sinun tahtosi tapahtuu, voidaan havaita, mitä tahdon metamorfoosi ja Gelassensein-ilmio ihmisen kohdalla lopulta tarkoittavat. Tahtonsa avulla ihminen luopuu, ei tahdosta sellaisenaan, vaan *vallastaan* tahdon käyttäjänä. Ihminen, joka on gelassen, on luovuttanut elämäänsä koskevan vallan (takaisin) luojalleen.

Valta, josta tahdon kautta tulee koko ihmisen olemusta ja olemista määrittävä tekijä, on näin ollen tärkeä rajaus luojan ja luodun välisessä suhteessa. Erik Panzig (2005) kuvaa luojan ja luodun välistä yhteyttä analogiseksi yhteydeksi ja Eckhartin Gelassenheit-käsitettä erityiseksi analogiakäsitteeksi (emt. 217). Analogisuus tarkoittaa Panzigin mukaan Eckhartilla sitä, että Jumalan olemisen ja luodun olemisen ovat ontologisesti identtisiä. Luotu on kuitenkin omassa olemisessaan pelkkä häivähdyks Jumalan olemisesta. Olemisen on luodulla ainoastaan lainassa, niin että luodun kannalta katsottuna tämä on lopulta ei-mitään (Nichts). Olemisen ontologisen tason näkökulmasta luotu ei omista (= ei ole valtaa [KP]) olemista, vaan se on hänessä Jumalan keskeytymättömän luomisen – creatio continua – seurauksena. (emt. 218) Analogiasuhde toteutuu tällöin siten, että ylempi periaatti, luojan, määrittää omalla olemisellaan alemman periaatin, luodun, olemisen. Analogiakäsitteen (Gelassenheit) tehtävä on näin ollen toimia linkkinä luojan ja luodun välillä.

Gelassenheit-käsitteen mieli (merkitys) tulee luodun kannalta siitä, että hän luopuu ”omastaan”, luovuttaa vallan luojalleen, jotta voisi saada sen, mikä perimmäisessä mielessä on hänen omansa. Luodun omaa on luojan olemisen, ja se on lopulta niin hänen omaansa, että luodussa ei mitään muuta olekaan. Luomisen kautta luotu on yhtä luojansa kanssa. Vielä enemmän ja luonnollisemmin kuin luodun olemisen, joka on luodulla lainassa, voi luojan olemisen tulla luodun omaksi. Olemisen palautuu ainoastaan oikealle omistajalleen, kun luotu luopuu omasta vaateestaan siihen.

8.3.3 Sanan syntyminen

” [...] *Der Mensch, der so in Gottes Liebe steht, der soll sich selbst und allen geschaffenen Dingen tot sein, so dass er seiner selbst so wenig achtet wie eines, der über Tausend Meilen entfernt ist [...]*” (DPT, 216). Ihmisen ja Jumalan välinen yhteys toteutuu tiettyssä mielessä juuri ”kuolleessa ihmisessä”, mikä ihmisen ja Jumalan olemisen ontologisten tasoerojen kannalta tarkoittaa Eckhartin peräänkuuluttamaa (vallasta) luopunutta ihmistä. Tämän henkisen tason kuoleman kautta paljastuu ainoa todellisesti oleva, luojan luova oleminen. Ihmiselle Jumala tulee olemaan juuri luomisen kautta, ja nimenomaan Jumalan luomisen, tapahtuman, johon ihmisen oma oleminen ei vaikuta.

Eckhart mainitsee saarnoissaan toistuvasti, kuinka ”Isä synnyttää Poikansa”, esim.: ”*Der Vater kann nichts als gebären, der Sohn kann nichts als geboren werden*” (DPT, 293). Ihmisen ja Jumalan välinen olemisen yhteys, joka on mystikolle ykseys, toteutuu juuri Pojan syntymässä. Jumalan todelliseksi tulemista ihmisessä edeltää ihmisen henkinen kuolema”, sielunliike, johon Eckhart viittaa juuri Gelassenheit-käsitteellä.

Mielen saanut idea alkaa nyt hahmottua käsitteenä. Lâzen-verbi ja siitä johtuvat käsitteen eri sanamuodot kertovat luodun antautumisesta luojalleen, oman tahtovallan pois antamisesta ja olemisen omistamisesta luopumisesta. Luotu luopuu omastaan ja omistaan ja lopulta henkisesti oman elämänsä omistuksesta. Gelassenheit on luopuneen olemista.

Mestari Eckhartin Gelassenheit-käsitteen idea ja sen mielen merkitys voidaan näiden perustelujen mukaisesti kokea ja tavoittaa suomen kielen sanassa luopua (eri sijamuodoissaan). Eckhart luopuu hengessään omaa elämäänsä koskevasta vallasta ja tulee tämän seurauksena kokemaan Jumalan olemisen. Eckhartin *sich selber lâzen* sisältää siis ajatuksen ihmisen aiemmasta omistuksesta – oman tahdon mukaisesta – josta ihminen luopuu, jonka hän antaa pois. Ääripäässään siis näin: ”minua ei enää ole”. Luopuminen viittaa käsitteen sisältönä uhriin/uhraukseen, joka ihmisen on oltava valmis tekemään, jotta Jumala voisi tulla hänen omakseen. Luopuminen johtaa tahdon metamorfoosiin, kun Isän tahto toteutuu (ihmisen) pojan elämässä.

Gelassenheit-käsitettä vastaamaan valittavan suomenkielisen sanan tulee ilmentää juuri ilmiöön liittyvää tahtotoimintaa tai tahdon elettä. Tahdossa tapahtuva merkittävä ”omistusjärjestelyn muutos” on käsitteen tärkein merkitys. Mahdollisissa käänkösilmaisissa (jättää/ antaa pois/ luopua) kohdatavat ja havaittavat merkityserot ovat lopulta kuitenkin hienonhienoja. Tämän vuoksi olisi myös kohtuutonta, ellei Eckhartin Gelassenheit-käsitteelle jätettäisi tämän analyysin ulkopuolella vielä mahdollisuutta elää ja tulla edelleen tarkemmin tunnistetuksi, jolloin myös käsitettä parhaiten vastaava suomenkielinen ilmaisu kohoaa yhä selvemmin näkyviin.

Tutkielman lopussa lukijan on mahdollista tutustua Gelassenheit-käsitteen käyttöön ja sisältöön Mestari Eckhartin saksankielisen tekstin ja sen suomennoksen myötä (Liite 1). Käännösnäytteeksi valittua ”Qui audit me” -saarnaa pidetään Eckhartin saksankielisten saarnojen joukossa erityisenä ”Gelassenheit-saarnana”, siitä nimenomaisesta syystä, että ko. käsite on juuri tässä saarnassa keskeisemmin esillä kuin missään muualla Eckhartin tuotannossa.

8.4 Huomioita Heideggerin Gelassenheit-käsitteestä

Tällä kohtaa voidaan tehdä joitakin kuriositeetinomaisia huomioita filosofi Martin Heideggerin (1889-1976) käyttämästä Gelassenheit-käsitteestä, ja tästä käsitteestä yleisesti käytettävästä suomennoksesta ”silleen jättäminen”. Heideggerin Gelassenheit-käsitteen ajatellaan yleensä olevan peräisin juuri Mestari Eckhartilta (Heidegger 1988 [suom. 2002]). Eckhartin ja Heideggerin käyttämien käsitteiden sisäistä yhteneväisyyttä tai eroavaisuutta ei tällöin yleensä kuitenkaan tuoda tarkemmin esille.

Martin Heideggerin Gelassenheit-käsitteen syntykonteksti on Heideggerin filosofisessa ajattelussa, siinä miten hän filosofisesti hahmottaa ihmisen ja maailman ja sitä kautta ihmisen olemisen maailmassa. Heideggerin filosofinen ihminen ”eksistoi”, hän on olemassa omalla mietiskelevällä tavallaan ajassa ja maailman tapahtumisessa. Gelassenheit on Heideggerin filosofiselle ihmiselle eräänlainen optimi suhteessaolemisen tapa maailmaan ja maailman tapahtumiseen. Gelassenheit irrottaa Heideggerin ihmisen keinotekoisesta tai teknisen ajattelun maailmasta ja avaa ihmisen ajattelulle mahdollisuuden olla vastatusten todellisuuteen itseensä kätkeytyvän salaisuuden kanssa. Gelassenheit purkaa todellisuuden salaisuutta ihmisen ajattelussa.

Martin Heideggerin Gelassenheit-käsite on Eckhartin vastaavaan käsitteeseen verrattuna lähtökohteisesti enemmän ajattelun (kuin tahdon tai tunteen) rajoja ja mahdollisuuksia spekuloiava käsite. Toinen merkittävä lähtökohtainen ero syntyy Eckhartin idean ontologisesta taustasta, Jumalan olemisesta, johon Eckhartin käsite uskonnollisen tai mystisesti kokevan ihmisen vapauttaa. Heideggerin filosofisen ihmisen voidaan katsoa vapautuvan lähinnä ihmettelyyn, pysähtymiseen todellisuuden salaisuuden aukeamisen edessä.

Käsitteiden ideoissa oleva yhtäläisyys liittyy juuri tietynlaiseen vapautumiseen, rasitteellisen olemassaolon purkautumiseen. Tämä purkautuminen avaa molemmissa käsitteissä ihmiselle tien jonkinlaisen tosiolemisen yhteyteen.

Eckhartin ja Heideggerin Gelassenheit-käsitteiden vertailussa on huomattava myös se, että Heidegger yrittää tietyllä tapaa toteuttaa yhdellä käsitteellä sitä, johon Eckhart käyttää kahta käsitettä. Itse

asiassa Eckhartin Abgeschiedenheit-käsite tulee tällöin sisällöllisesti jopa lähemmäksi Heideggerin Gelassenheit-käsitettä, kuin Eckhartin käyttämä Gelassenheit. Heideggerin Gelassenheit-käsitettä ja Eckhartin Abgeschiedenheit-käsitettä yhdistää mainittuun tarkoitukseen pyrkimisessä todellisuutta tunnistava ajattelu ja mieli.

Mestari Eckhartin ja Martin Heideggerin Gelassenheit-käsitteiden sisäinen ero tuo myös selkeällä tavalla esille idean, käsitteen ja sanan välistä monitasoista dynamiikkaa kääntämisessä. Samaa näissä ko. käsitteissä on ainoastaan saksankielinen sana, Gelassenheit. Käsitteiden mieli on ideoiden pohjalta eri(lainen) jo molemmissa lähtökielisissä käsitteissä. Voidaan sanoa, että sanassa Gelassenheit kohdataan tässä rinnakkain asettelussa kaksi eri käsitettä.

Suomen kieleen käännettäessä Mestari Eckhartin ja Martin Heideggerin Gelassenheit-käsitteistä ei löydy yhtäläisyyttä enää miltään käsitteen neljältä tasolta. Näiden kahden Gelassenheit-käsitteen idea, käsite, mieli ja sana ovat toisistaan tyystin poikkeavia suomen kielessä. Ideoiden mielen erilaisuudesta johtuen näitä kahta Gelassenheit-käsitettä ei siis tule kääntää samalla sanalla, sillä ne ovat kertakaikkisesti eri käsitteitä. Tämä osoittaa konkreettisesti sen, kuinka sana ja käsite ovat käsitteen rakenteessa eri asioita. Samalle Gelassenheit-sanalle voidaan perustellusti osoittaa kaksi eri sanaa kohdekielessä: nämä sanat (luopuminen/silleen jättäminen) kuvastavat omien käsitteidensä ideaa ja mielen merkitystä.

9. Käsiteanalyysi: Abgeschiedenheit

Kuten Gelassenheit-käsitteen analyysissä edellä tuli ilmi, niin Mestari Eckhartin Gelassenheit- ja Abgeschiedenheit -käsitteiden voidaan katsoa juureutuvan hyvinkin yhtä olevasta ilmiöstä, vaikka ne erikseen tarkasteltuina kohdistuvatkin ihmisen olemukseen tyystin eri suunnilta. Gelassenheit viittaa käsitteen sisällöllään ihmisen tunne/tahtopohjaisiin liittymiin ja niiden omistamisesta luopumiseen. Luopuessaan omastaan ja omistaan, ja lopulta henkisesti oman elämänsä omistuksesta, ihminen lunastaa itselleen todellisen omansa, olemisen ontologisessa merkityksessä.

Abgeschiedenheit-käsitteen sisällöllä Eckhart tuo esille toisenlaisen yhteyden ihmisen ja Jumalan välillä. Tämä yhteys toteutuu aivan toisenlaisessa kirkkauudessa ja selkeydessä kuin tahto- ja tunnepohjaisessa Gelassenheit-luopumisessa toteutuva yhteys. Abgeschiedenheit-käsitteen sisällössä kohdataan uusi mielen sisältö, se, jonka ihminen lunastaa luopuessaan omastaan.

9.1 Abgeschiedenheit – käsitteen etymologia

Käsitteet Gelassenheit ja Abgeschiedenheit, jotka ovat kohonneet Mestari Eckhartin teologisen ajattelun eräänlaisiksi symbolikuviksi, esiintyvät hänen kirjoituksissaan samassa yhteydessä vain yhdessä kohdassa, tällöinkin ikään kuin ohimennen mainiten: ”[...] *Denn, komme es nun von Trägheit oder von wahrer Abgeschiedenheit oder Gelassenheit, so muß man darauf achten, ob wenn man innerlich so ganz gelassen ist, man sich in diesem Zustande erfindet, [...]*” (DPT, RdU, 91)

Verrattuna käsitteeseen Gelassenheit (eri muodoissaan) voidaan käsitteen Abgeschiedenheit havaita esiintyvän Eckhartin teksteissä verrattain harvoin. Lisäksi Eckhartin havaitaan tällöin käyttävän käsitettä jokseenkin tarkentamattomalla tavalla. (Panzig 2005, 258) Tämän huomioiden onkin erikoista, että tällä keskiyläsaksankielisellä abegescheidenheit-käsitteellä viitatus asiasisällön voidaan lopulta tulkita olevan Eckhartin ”jokaisen saarnan ja traktaatin keskeisin sisältö” ja ”saarnaajan varsinainen skopos” (emt. 258).

Mitä sitten tarkoittaa ja mihin viittaa tämä erikoinen käsite, jolle annetaan näin poikkeuksellinen huomio? Käsitteen idean syntykontekstina pidetään keskiaikaisen akateemisen teologian keskusta, Pariisin yliopistoa (emt. 176). Ensimmäisen Pariisin professuurinsa aikana 1302/03 Eckhart tuottaa luentoihinsa perustuen latinankielisen väitöskokoelman *Quaestiones Parisiensis*, jonka katsotaan merkitsevän tärkeää, ja myös yllättävää, käännekohtaa Eckhartin ajattelussa. Väitöskokoelman sisältö koskee jälleen Jumalan olemista, mutta nyt Eckhart kuitenkin ohittaa aikaisemmat (*Reden der Unterweisung*) väitteensä Jumalan olemisen tavan ja sen muodon ensisijaisuudesta. Eckhart itse ilmaisee ajattelussaan tapahtuneen muutoksen seuraavalla tavalla: ”*Drittens zeige ich, daß ich nicht*

mehr der Meinung bin, daß Gott erkennt, weil er ist; sondern, weil er erkennt, deshalb ist er, in der Weise, dass Gott Intellekt und Erkennen ist, und das Erkennen selbst die Grundlage seines Seins ist.” (emt. 124)

Eckhart esittää tässä Jumalan olemisen ensisijaiseksi määrittäjäksi tunnistamisen/erottamisen: Jumala on, koska hän tunnistaa (Gott ist, weil er erkennt). Tästä eteenpäin ymmärrys/mieli (der Intellekt) on Eckhartilla ihmisen ja Jumalan yhdistäjä tai erottaja. Gelassenheit-käsitteen esikuvat tavoitettiin edellä Raamatusta ja käsitteen sisältö ja vaikutusalue määriteltiin ontologiseksi. Abgeschiedenheit-käsitteen perusta alkaa nyt määräytymään tyystin toisin: perustelut ihmisen ja Jumalan mielen suhteelle juontuvat tästä eteenpäin antiikin kreikkalaisesta filosofiasta, ja lähtökohtaisia tekijöitä tässä ovat mieli, ajattelu, tietäminen/tiedostaminen sekä juuri tunnistaminen. Kun Gelassenheit-käsite määriteltiin ontologiseksi käsitteeksi, niin Abgeschiedenheit-käsitteestä voidaan nyt puhua esim. tietoisuuskäsitteenä, tai vielä tarkemmin tiedonalaan kohdistuvasti epistemologisena käsitteenä.

Gelassenheit(gelâzenheit)-käsitteen tavoin myös Abgeschiedenheit(abegescheidenheit)-käsitettä pidetään Eckhartin omana keskiyläsaksankielisenä luomuksena (emt. 104). Abegescheidenheit-substantiivin lisäksi Eckhart käyttää käsitettä abegescheiden-partisiippimuodossa, jota ei tiedetä käytetyn ennen häntä käytetyn uskonnolliseen tai henkiseen kielenilmaisuun, toisin kuin lâzen ja gelâzen -käsitteitä (emt. 105) Sen sijaan samoin kuin lâzen-käsitteelle, niin myös abegescheiden-käsitteelle voidaan löytää selviä latinakielisiä esikuvia, jotka tuodaan esille seuraavassa.

9.2 Abegescheiden mieltä määrittelevänä käsitteenä

Määritellessään tunnistavaa intellektiä ja tuossa intellektissä toteutuvaa ihmisen ja Jumalan yhteyttä Mestari Eckhart käyttää apuna kreikkalaisten filosofien Anaksagoraan ja Aristoteleen määritelmiä ymmärryksestä/mielestä (kreik. nous, saks. der Intellekt) (Panzig 2005, 107).

Nous-käsitteellä on kreikkalaisen filosofian perinteessä tavallisesti viitattu kahtaalle:

1) ihmisyksilössä nousin on katsottu edustaneen sielun ainoaa kuolematonta osaa (Platon), ja edelleen, jakautuneen ihmisessä sekä passiiviseen (tiedolle alistaiseen) että aktiiviseen osaan, joista jälkimmäinen on ikuinen ja kuolematon (Aristoteles).

2) yksilöprinsiipin rinnalla nousin on käsitetty merkitsevän kosmisen kehityksen järjestelmää (Anaxagoras), maailmansieluun sisältyvää järjestyksen periaatetta (Platon) sekä itsensä tiedostavaa Ensimmäistä Liikuttajaa (Aristoteles). (The Encyclopedia of Philosophy, volume 5, 525)

Em. yhteyden perusteella Erik Panzig kuvaa Abgeschiedenheit-käsitteen sisällön muodostuneen erityiseltä anaksagoralais-aristoteliseltä filosofiselta perustalta (Panzig 2005, 108).

Seuraavan Eckhartin latinankielisen alkuperäisteksin ja sen saksankielisen käännöksen avulla löydetään tie niille käsitteellisille lähteille, joiden katsotaan myöhemmin johtaneen abegescheiden-partisiipin ja abegescheidenheit-substantiivin syntyyn:

”Octavo sic: principium omnium produtorum naturalium est intellectus altior natura et omni creato, et hic deus, de quo proprie loquitur Anaxagoras ad litteram quod est ›separatus‹, ›immixtus‹, ›nulli nihil habens commune‹, ut discernat omnia.”

Käännös: *”Achtens: der Ursprung alles in der Natur hervorgebrachten ist der Intellekt, der Höher ist als die Natur und alles Geschaffene. Das ist Gott, vom dem Anaxagoras dem Wortlaut nach eigentlich spricht, wenn er sagt: er ist ›abgesondert‹ und ›unvermischt‹ und ›hat mit nichts etwas gemein‹, um alles zu sichten.”* (emt. 108)

Lainauksesta ilmenee, että Mestari Eckhart hengellistää omaa tarkoitustaan varten esi-sokraattisen filosofi Anaxagoraan intellektille, ymmärrykselle/mielelle, antamat attribuutit. Lainauksen käännöksessä esiintyvät sanat ”abgesondert”, ”unvermischt” sekä lause ”hat mit nichts etwas gemein” kuvaavat Anaxagoraan ajattelussa maailman luoneen ja sitä ylläpitävän ymmärryksen/mielen puhdasta ja riippumatonta olemusta. Tältä perustalta Mestari Eckhart muodostaa siis mystiseen teologiaansa teorian ihmisen ja Jumalan mielten välisestä yhteydestä. Hänen käyttämänsä Abgeschiedenheit-käsite viittaa siis sekä ihmisen että Jumalan mieleen. Mielessä, joka rakentuu em. kaltaisista ominaisuuksista, tapahtuu mystinen Kohtaaminen: ihmisen ja Jumalan mielen rakenteet tavoittavat toisensa.

Panzig löytää siis Eckhartin latinankielisistä kirjoituksista muodot ”abstrahit ab hic et nunc”, ”nulli nihil habet commune”, ”impermixtus est” ja ”seperatus est”, joiden hän katsoo johtaneen partisiipin abegescheiden syntyyn ja käyttöön (emt. 110). Latinankielisistä partisiippi-perusmuodoista Panzig korostaa tässä yhteydessä aivan erityisesti ilmaisuja ”separatus est” ja ”abstractus est”: *”In ihr [näissä ilmaisuissa; KP] werden die Reinheit, die Unvermischtheit und die Separiiertheit des Intellekts definiert”* (emt. 110).

Molemmat näiden ko. ilmaisujen takana olevat latinankieliset verbit, separare ja abstrahere, tulevat Oxford Latin Dictionaryn antamissa kuvauksissa lähelle toisiaan. Separare-verbin päämerkityksiksi ilmoitetaan ”to divide, separate, to split up (a unit into fractions), to keep separate, part; to cut of, isolate” (OLD, 1738), jotka suomentuvat merkityksiksi ”erottaa, irrottaa, hajottaa, pitää erillään, eristää”. Abstrahere-verbin kontekstiin sopivana merkityksenä voidaan pitää kuvauksia ”to separete,

split (into parts)” sekä ”to separate mentally, abstract (from)” (OLD, 13), jotka voidaan suomentaa merkityksillä ”erottaa, jakaa osiin, erottaa (tunnistaa) älyllisesti jokin jostakin, erottaa olennainen ajatuksellisesti tai käsitteellisesti”.

9.3 Käsitteen muodostaminen

Käsitteen seuraavassa analyysissä esiintyy lainauksia Mestari Eckhartin Von abegescheidenheit-nimisestä traktaatista (seuraavassa lyhennys: VA, traktaatin käännös keskiyläsaksankielestä saksan kieleen Dietmar Mieth). Ko. kirjoitelman sisältöä voidaan pitää eräänlaisena yhteenvetona Abgeschiedenheit-käsitteen merkityksestä. Traktaatin syntyhistoria on kuitenkin ollut poikkeuksellisen kiistanalainen Eckhart-tutkijoiden keskuudessa.

Saksalaisista mystiikan nykytutkijoista Kurt Ruh (1914-2002) pitää mahdollisena, että traktaatti olisi kirjoitettu postuumisti Eckhartin muistiinpanojen perusteella. Ruh ei myöskään katso traktaatin tuovan Abgeschiedenheit-käsitteestä esille juurikaan mitään sellaista, jota ei esiintyisi muualla Eckhartin tuotannossa. (Ruh 1989, 165) Erik Panzigin (2005) väitöskirjan ansiona voidaan toisaalta pitää juuri abegescheiden/abegescheidenheit-käsitteen perusteellista käsittelyä, jonka myötä sekä käsitteestä että Von abegescheidenheit-traktaatista avautuu uusia näköaloja. Ko. traktaatin syntyhistorian Panzig ajoittaa tietyin varauksin Eckhartin ensimmäisen Pariisin oleskelun (1302/03) jälkeiseen aikaan (emt. 176).

Abgeschiedenheit-käsitteen erottaa siis Gelassenheit-käsitteestä Eckhartin teologisessa ajattelussa tapahtunut uudelleenjärjestäminen. Quaestiones Parisiensis -väitöskokoelmassa Eckhart esittää – kuin käänteentekevä oivalluksen kokeneena – Jumalan olemiselle uuden- tai toisenlaisen muotoisällön, aikaisemmin korostamansa olemisen (lat: Esse) rinnalle. Uusi laatu, joka tulee kuvaamaan Jumalaa on ”intellekti”, ymmärrys- tai mieliperusta. Kuten Erik Panzig siis kuvaa, Eckhart ryhtyy tästä ymmärrysyhteydestä johtuen käyttämään partisiippia abegescheiden puhuessaan järjestä tai järkevistä ihmisistä (vom vernünfftigen Menschen). Abegescheiden irrottaa ihmisen mielen Jumalan mielen yhteyteen. Mielellinen erillisuus (das intellektuelle Freisein) luodunkaltaisesta aiheuttaa tällöin ihmisen mielen yhdenmuotoistuminen jumalallisen intellektin kanssa. (emt. 157)

Latinankielisissä teksteissä Eckhart puhuu ihmisen ja Jumalan tunnistamisen samankaltaisuuksista ”ihmisen tunnistamisen jumalanmuotoisuutena” (deiformitas vel deiformatio) (emt. 157). Omassa tunnistamisessaan, silloin kun on abegescheiden, ihmisellä on osuus Jumalan tunnistamisesta; Jumalan, joka on itsessään abegescheiden. Tällä tavalla ihminen tulee tunnistamisen kautta olemaan Jumalan kanssa yhtä. (emt. 157)

Mestari Eckhart osoittaa Von Abgeschiedenheit-traktaatissa, että tämä keskinäinen yhteys toteutuu intellektin luonnon mukaan tietyllä väistämättömyydellä. Abegescheiden-käsitteeseen kätkeytyvä ilmiö suorastaan kiskaisee ihmisen Jumalan yhteyteen, sillä Abgeschiedenheit on Eckhartin mukaan Jumalan luonto, joka ei voi olla muuta kuin itseään. Ollessaan abegescheiden ihminen tulee Eckhartin mukaan lähemmäksi Jumalaa kuin kerrassaan tulisi rakkauden ja rakastamisen kautta: *”Zum ersten deshalb, weil das Beste, das an der Liebe ist, dies ist, daß sie mich zwingt, daß ich Gott liebe, wohingegen die Abgeschiedenheit Gott zwingt, daß er mich liebe. Nun ist es um vieles vorzüglicher, daß ich Gott zu mir zwinge, als daß ich mich zu Gott zwinge. Und das liegt daran, weil Gott sich eindringlicher zu mir fügen und besser mit mir vereinigen kann, als ich mich mit Gott vereinigen könnte. Daß Abgeschiedenheit (aber) Gott zu mir zwinge, das beweise ich damit, daß ein jeglich Ding gern an seiner naturgemässen eigenen Stätte ist. Gottes naturgemäße eigene Stätte ist nun Einheit und Lauterkeit; das aber kommt von Abgeschiedenheit. Deshalb muß Gott notwendig sich selbst einem abgeschiedenen Herzen geben.”* (VA, Mieth 1979, 84)

Ihmisen yritys olla osoittamansa rakkauden kautta rakkauden arvoinen on täysin mitätön verrattuna siihen armon vyöryyn, jonka Abgeschiedenheit, irtautuneisuus ja eriytyneisyys ihmisen luodun laadusta, aiheuttaa. Jumala antaa armonsa täydellisesti ja kokonaan, tämän saa havaita ihminen, jossa tunnistaminen on tehnyt tilaa Jumalan intellektin laadulle: Abgeschiedenheit.

9.3.1 Idean hahmottaminen

Aivan kuten Gelassenheit-käsitteen idean hahmottamisessa, samoin myös Abgeschiedenheit-käsitteen ideaa hahmotettaessa huomio kiinnitetään ensin ihmisen ja Jumalan välisen suhteen laatuun.

Gelassenheit-käsitettä tarkasteltaessa tämä suhde hahmottui Luojan ja luodun välisenä erikoisena olemisen ontologisena suhteena, jossa molempien olemisen on identtistä, mutta jossa luotu on suhteessaan Luojaan lopulta ikään kuin sitä ei olisi edes olemassa. Analogisen kausalisuuden mukaan luodun olemisen johtuu luojaan olemisesta ja on siis siitä määräytyväinen. Vain luoja on olemassa (omasta) itsestään. Olemisen tasolla luotu joutuu – lunastaakseen Jumalan olemisen – luopumaan vallastaan tahdon käyttäjänä.

Abgeschiedenheit-käsitteen taustaa hahmotettaessa ihmisen ja Jumalan välisen suhteen voidaan havaita toteutuvan uudella tasolla, kuten Erik Panzig (2005) kuvaa. Eckhartin käsitys tunnistavasta intellektistä kohottaa suhteen tasolle, jota ei katsota enää analogiseksi, vaan univookkiseksi (emt. 219). Univookkisuus tarkoittaa tässä yhteydessä alkuperäistä, yhdenkaltaista ykseyttä. Univookki-

suuden käsitteen merkityksen on Eckhart-tutkimukselle avannut Burkhard Mojsisch:² ”*Das univo-ke Bezugsverhältnis zeichnet sich gegenüber dem analogen Relationsverhältnis dadurch aus, daß nicht mehr das Absolute zum Verschränkten, Gott zum Geschöpf, in Beziehung gesetzt wird, sondern Vernunft als solche zu Vernunft als solcher – theoretisch, ethisches Prinzip als solches (Gerechtigkeit als solche) zu ethischem Prinzipat als solchem (Gerechtigkeit als solchem) – praktisch. Damit besitzt die Theorie der Univozität eine Schlüsselfunktion im Denken Eckharts.*” (emt. 220) Analogisessa olemiseen perustuvassa yhteydessä Jumalan ja luodun suhde on olemisen alkuperän perustalta alisteinen riippuvuusuhde, sillä luodulla ei ole omaa olemista. Univookkisuu- den käsitteellä siirrytään nyt kuvaamaan käytännön rinnakkaisuutta, joka tulee todelliseksi yhtä olevan mielilähteen, intellektin (nous), perustalta.

Ihmisen ja Jumalan univookkisen yhteyden ilmiössä saavutaan todellakin Mestari Eckhartin mystisen teologian ytimeen. Jumalan toinen persoona on Sana, Poika, jonka on määrä tulla myös ihmisen osaksi. Eckhart esittää kysymyksen, millä tavalla ihminen on Jumalan poika (DPT, saarna 35, 318). Ensimmäinen vastaus tähän tulee olemisen analogisesta yhteydestä: ”*Dadurch, dass wir ein Sein mit ihm haben*”. Pelkkä oleminen jää kuitenkin vajaaksi, ilman mieltä, ellemme kysy vielä tarkemmin asian merkityksen perään: ”*Daß wir indessen etwas davon erkennen, daß wir Sohn Gottes sind, dazu muß man äußeres und inneres Erkennen zu unterscheiden wissen.*” (emt. 318 Tunnistamista on kahdentasoista: ulkoista ja sisäistä. Sisäinen tunnistaminen johdattaa Eckhartin kohti kaiken elämän säteilevää lähdettä, jossa häntä tulee vastaan voimakas kaiken mielekkyys, niin merkittävä mieli/mielellisyys, että sen puristaminen yhteen (sana)pakettiin on kertakaikkisen vaikeaa.

Eckhart kuitenkin yrittää. Säteilyn (valon) lähde josta hän puhuu, on hänelle luomaton. Juuri tässä luomattoman valon lähteessä on ihmisen ja Jumalan yhteys: ”*Ich habe zuweilen von einem Lichte gesprochen, das in der Seele ist, das ist ungeschaffen und unerschaffbar. Dieses nämliche Licht pflege ich immerzu in meinen Prädigten zu berühren. Und dieses selbe Licht nimmt Gott unmittelbar, unbedeckt entblößt auf, so wie er in sich selbst ist; und zwar ist das ein Aufnehmen im Vollzuge der Eingebärung. Da kann ich (wiederum) wahrheitsgemäß sagen, daß dieses Licht mehr Einheit mit Gott hat, als es Einheit hat mit irgendeiner (Seelen-)Kraft, mit der es doch in Seinseinheit steht.*” (DPT, saarna 34, 315).

Eckhart tunnistaa tämän valon lähteen olevan kaiken keskellä, kerrassaan kaikkialla, niin että sitä voi kuvata ainoastaan merkillisellä paradoksilla ”kokonaan sisällä – kokonaan ulkona”. Luomattoman valon lähteen tunnistamisessa tapahtuu mystinen mielen ylitys ja tällöin Eckhartin ajattelu erotuu selkeästi tietynlaisena mielen (nous) mystiikkana: ”*[D]as Wort, der Logos und die Idee der*

² BM: ”Analogie, Univozität und Einheit” s. 57 (1983)

Dinge ist so in ihnen, und [zwar] ganz in den einzelnen, daß sie trotzdem ganz ausserhalb jedes einzelnen ist, ganz drinnen, ganz draussen (ME: Die lateinischen Werke, Panzig 2005, 226).

Univookkinen jumalayhteys toteutuu Eckhartille yhdessä (yksi) mielessä. Luomaton valo loistaa (luodun mielen) pimeydessä, pimeyden keskellä, kirjaimellisesti käsittämättömällä tavalla: ”*Also ist die Idee das Licht in der Finsternis, d.h. in den geschaffenen Dingen, ohne jedoch von ihr eingeschlossen, mit ihr vermischt oder von ihr erfaßt zu sein. Darum fügte er hier zu dem Satz: das Licht leuchtet in der Finsternis hinzu: und das Finsternis hat es nicht erfaßt.*” (ME: Die lateinischen Werke, Panzig 2005, 226)

(Mystinen mielen kokemus luomattomasta on tuottanut mystiikan kielenilmaisuuks ns. negatiivisen teologian perinteen. (ks. ed. 3.3.) Apofaattisten eli kieltävien (negatiivisten) Jumala-ilmaisujen käyttäminen voidaan tässä yhteydessä määrittellä luomattomuuden ts. luomattoman todellisuuskokouksen ihmismieleen aiheuttamaksi heijasteeksi. Kieltäminen on tapa reflektoida luomatonta. Luotu mieli ei voi kuitenkaan sanoa (ajatella) mitään luomattomasta, tämä on tekninen mahdottomuus. Myös apofaattinen ilmaisu (nichts/Nichts), ollessaan ilmaisua, jää aina käsitteelliselle tasolle, eikä kieltäminen auta tällöin sen enempää kuin myöntäminenkään. Luomattoman valon heijasteena apofaattinen ilmaisu on silti kuitenkin tietyssä mielessä lähempänä tavoittelemaansa todellisuutta. Kun sanotaan: Jumala ei ole (olemassa), ilmaisulla myönnetään itse asiassa Jumalan olemisen luodun mielen takaisena tai ylisenä todellisuutena. Kieltäjä myöntää ja on siis tässä mielessä lähempänä. Tässä mystisessä ilmaisussa hellitetään – ehkä lopulta myös ristiriitaisuuden ylittävällä tavalla – luodun maailman kohtaamisen paineesta ja kohdataan yli-empiirisesti lähettä, jonka olemisen on todella ei-olemista luodun mielen näkökulmasta. ”Ei, ei, ei ole”, on myös nöyrytyksen ja ihmisen mielen antautumisen ele ja ilmaisu.)

Toinen näkökulma negatiivisuuden käyttämiselle tulee mystikon Jumala-kohtaamisesta, sillä mystikon mielessä vaikuttaa kokemus Jumalan mielen ”sisällä” olemisesta: ts. sisällä kaikessa. Voiko mistään tuolloin sanoa mitään? Ei mitään, sillä millekään ei kirjaimellisesti ilmene mitään merkitystä. Ainoa tapa kuvata ylipäänsä jotakin on käyttää vastakohtaista ilmausta – ei se, ei sitä, eikä tätä – jolla siis myös tässä merkityksessä on perimmiltään kuitenkin (jonkin) olemisen tunnistava, positiivinen konnotaatio.)

Eckhart jatkaa kuvausta ja osoittaa ihmisen sisäisyyteen alueen, perustan (grunt), joka kaikesta luodusta irrallisena kantaa itsessään Jumalan alkuperäisyyttä. (Huom! Eckhart käyttää teksteissään luomattoman olemuksen kuvaamiseen erilaisia sanoja, mm. perusta (grunt), kipinä (vünkelîn) ja linnake (burgelîn). Mm. McGinnin (2005) tutkimus osoittaa näiden sanojen käsitteiden merkityksissä olevan sisäisiä eroja, jotka ovat oleellisia tämän luomattoman vaikutuksen lähestymisessä ja tutkimisessa. Tämä tarkkuus ei ole kuitenkaan oleellista tämän käsitteanalyysin kysymyksenasettelun näkökulmasta, joten lukija voi seuraavissa kappaleissa mieltää sanat kipinä ja perusta synonyymikaltaisiksi ja yhtä ja samaa luomatonta perustaa tarkoittaviksi.)

Tämän luomattoman olemusperustan yhteydessä on siis ihmisen jumalayhteys: ”*Darum sage ich: Wenn sich der Mensch abkehrt von sich selbst und von allen geschaffenen Dingen – so weit du das*

tust, so weit wirst du geeinigt sein und beseligt in dem Fünklein in der Seele, das weder Zeit noch Raum je berührte. Dieser Funke widersagt allen Kreaturen und will nichts als Gott, unverhüllt, wie er in sich selbst ist.” (DPT, saarna 34, 316)

Kipinä (perusta) kuvaa siis Eckhartin sielunteoriassa eräänlaista tyhjää tilaa (ei-mitään), joka edustaa itsessään irtautuneisuutta/eriytyneisyyttä kaikesta luodusta. Tämä tyhjyys ihmisessä toimii Jumalan laadun magneettina, sillä Eckhartin mukaan Jumalan on väistämättä täytettävä luodusta mielestä irtautunut/eriytynyt sydän omalla laadullaan (ks. myöh. Von der Abgeschiedenheit-traktaatti).

9.3.2 Käsitteen merkitystyminen

Abgeschiedenheit-käsitteelle suomenkielistä sana/käsitevastinetta luotaessa on kysyttävä, mihin erityisesti tämän ko. ilmiön dynamiikka palautuu ihmisen olemuksessa? Miten ihminen ymmärtää/voi ymmärtää itseään tämän ilmiön yhteydessä?

Dietmar Mieth (1979) purkaa syvällisen rakentavasti Mestari Eckhartin ajattelua juuri tässä merkityksessä, tarkastellen rinnakkain Abgeschiedenheit-traktaattia ja Eckhartin käsityksiä köyhyydestä muissa saarnoissa. Miethin mukaan Eckhart käy aivan ensiksi hurskauteen liittyvien vääränlaisten ajatusten kimppuun (emt. 45). Miethin mukaan Eckhartin Abgeschiedenheit ei ole pakoa yksinäisyyteen, kuten myöskään köyhyys ei tarkoita hänellä ulkoisista omistussuhteista ilmenevää henkisyttöä. Muuten voisi syntyä väärä mielikuva siitä, että Jumalan lähestymisessä olisi kysymys jonkinlaisesta tekniikasta, Mieth painottaa. Eriytyneisyys ja köyhyys tarkoittavat Miethin mukaan ihmisen oman itsen juurien täydellistä läpikäymistä ja kitkemistä, ja edelleen ei-omistamista, eittämistä ja ei-tahtomista. (emt. 45)

Samaa sielunmaisemaa voidaan lähestyä myös modernin psykodynaamisen ihmiskuvauksen kautta. Ihmisen sisäisessä maailmassa voidaan tällöin tunnistaa ihmisen olemusta ja olemista ohjaavia voimia ja voimia, joita voidaan yleisemmin kutsua yllykkeiksi, tai myös narsistisiksi yllykkeiksi (ks. esim. Turunen 1989). Ihmisen nk. narsistisen ytimen voidaan omine tarpeineen katsoa ylläpitävän ihmisen persoonallisuutta, sen koossapysymistä ja määrittävän myös minuuden kokemisen muotoja (emt. 200). Narsismi, omassa patologisuudessaan, kytkeytyy tiiviisti ihmisen ajatteluun ja toimintaan, sekä antaa oman sisällön myös minuuden kokemukselle (emt. 210). Kun Eckhartin Abgeschiedenheit-ilmiö yhdistetään käsitykseen ihmisen luonnossa hyvin kiinteästi (tiedostamattomina) vaikuttavista yllykkeistä, voitaisiin Eckhartin ilmiötä hyvin perustellusti tulkita esimerkiksi sanalla *riippumattomuus* (ks. Turunen 1990). Tällöin Abgeschiedenheit-ilmiössä voidaan ajatella olevan kysymys ihmisen sisäisten yllykkeiden aiheuttaman harhautuksen (”synnin”) tiedostamisesta ja

edelleen jonkinlaisesta vapautumisesta näistä alun perin tiedostamattomista vangitsijoista. (emt. 105)

Riippumattomuus on siis erityisesti psykodynaamisesta näkökulmasta tulkiten hyvin oivallinen sana ja käsitteen sisältö, jonka avulla on mahdollista lähestyä Abgeschiedenheit-ilmion ihmiselle asettamia vaatimuksia. Riippumattomuus-käsite voi johdattaa ihmisen tutkistelemaan ja kohtaamaan niitä perin inhimillisiä sielun juuria, joiden sitovuudesta ko. vapautumisen prosessissa voisi olla kysymys.

Tämänkaltaisesta ymmärryksestä huolimatta Abgeschiedenheit-käsitteen merkityksen tavoittelussa on kuitenkin syytä palata Eckhartin osoittamalle metafyyssisen tapahtuman tasolle, kuten Bernard McGinn (2005) huomauttaa (emt. 169). McGinnin mukaan Eckhartin Abgeschiedenheit ei ole pelkkä hyve muiden hyveiden joukossa, aivan kuten sitä ei myöskään voi käsitellä pelkkänä kokemukseksi muiden kokemuslaatujen joukossa. Juuri ilmiön lähtökohtaisen kontekstin vuoksi olisikin varottava sijoittamasta sitä liian helposti nykypsykologian kategorioihin, McGinn kirjoittaa. (emt. 169)

Abgeschiedenheit-sanana ja -käsitteen syntymäkehto on siis Jumalan luomattomuutta edustava kipinä (perusta), joka on Eckhartin mukaan ihmisen ja Jumalan liitoskohta. Liitos tapahtuu mielen alueella, mitä Eckhart tuo toistuvasti eri tavoin esille: ”*Wird das Fünklein der Vernunft rein in Gott erfaßt, so lebt der "Mann". Dort geschieht die Geburt, dort wird der Sohn geboren.*” (DPT, saarna 51, 393)

Kipinän kohtaaminen – niin kuin Eckhart sen esittää – johdattaa ihmisen mielen ”ei minkään” alueelle. Kohtaamisessa luodut sielunlaadut joutuvat purkautumaan, sillä kipinä itsessään ei sisällä muuta kuin Jumalan lähtökohdan luomattomuudessa: ”*Wie denn soll ich ihn [Jumalaa, KP] lieben? – Du sollst ihn lieben, wie er ist ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild, mehr noch: wie er ein lauterer, reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit.*” (DPT, saarna 42, 355)

Ihmisen luotujen sielunlaatujen ja omalla erityisellä tavallaan myös ihmisen minuuden rakenteen purkautuminen (entbilden/entwerden) johdattaa Eckhartia kohti tilaa, jossa Jumaluus on ”abgesondert von aller Zweiheit”, omassa perustassaan. Tuolta perustalta on siis peräisin Eckhartin korkein, kauimmaksi ulottuva, Jumalan määritelmä: die Abgeschiedenheit. Sama käsite edustaa Eckhartin ajattelussa myös ihmisen (mielen) korkeinta ideaalia, joten käsitettä kuvaavan suomenkielisen sanan valinnassa on huomioitava nämä kaksi eri lähtötilaa.

Ihmisen (mielen) kannalta tätä tavoitteellista prosessia voitaisiin kuvailla sanalla *irtautuminen*. Käsite ja sana sisältävät tällöin ajatuksen luoduista sielunlaaduista irtautumisesta ja lopulta myös eräänlaisesta prosessuaalisesta päätepisteestä, irtautuneisuudesta, jolloin mieli on tavoittanut sielun perustassa yhteyden Jumaluuden luomattomuuteen. Irtautuneisuus-käsitteen merkitys juontuu kuitenkin ihmisestä, ihmisen luovasta prosessista, ja tämä ei ole Eckhartin alkuperäisen tarkoitteen mukainen lähtökohta. Mikäli *Abgeschiedenheit*-käsitteen merkitys johdetaan tulevaksi Jumalasta, eikä ihmisen saavutuksesta, niin kuin Eckhart itse tämän ”korkeimman hyveen” määrittää, käsitettä vastaamaan on löydettävä Jumalaa omassa perustassaan kuvaava sana.

Omassa Jumaluuden määritelmässään Eckhart kurkottaa kauas. Jumala-käsityksessään hän erottaa toisistaan Jumalan luovan toiminnan – luomisen – ja toisaalta Jumalan luomattomuuden, tilan, jossa Jumaluus on pitäytynyt omaan infiniittisyyteensä. *Abgeschiedenheit* Jumalan attribuuttina tarkoittaa sitä, että Eckhart tavoittaa Jumaluuden perustan juuri tuossa itseensä pitäytyneisyyden tilassa, *eriytyneenä* kaikesta olevasta (= luodusta) ja todella jopa kaikista muista mahdollisista Jumalan omista laaduista. Eriytyneisyys-sanalla Eckhartin voidaan katsoa halunneen tavoitella Jumalaa Jumaluuden perimmäisyydessä, täydellisen eriytyneisyyden merkityksessä.

Eriytyneisyys-käsitteen merkitys tulee mystikon kuvauksessa hyvin lähelle negatiivista Jumalakuvausta *Ei mitään*. Tietyssä mielessä eriytyneellä Jumaluudella on jopa sama käsitteen merkitys kuin *Ei mitään* – ilmaisulla. Von der *Abgeschiedenheit*-traktatissa Eckhart kuvailee näiden kahden ilmaisun yhteyttä näin: ”*Kysyttäköön siis, mikä on täydellisen eriytyneisyyden perusta. Vastaus kysymykseen on ilmeinen, täydellisen eriytyneisyyden perusta ei ole sitä eikä tätä. Eriytyneisyyden paikka on puhtaasti Ei mitään ja nyt kerron sinulle, miksi niin on: täydellinen eriytyneisyys on kaikkein korkeimmalla.*” (VA, Mieth 1979, 93, suom. KP)

Sisällön eroavuus näiden kahden ilmaisun välille muodostuu siitä, että eriytyneisyys-käsite kantaa merkityksessään affirmatiivista (myöntävää) Jumalan kuvausta, ts. eriytyneisyys-käsite on myöntävä Jumala-kuvaus, ei kieltävä. Tämän ilmaisun kautta Eckhart on siis ikään kuin löytänyt positiivisen kääntöpuolen *Ei mitään* -käsitteen kieltävälle ilmaisulle. Ja tästä kääntöpuolesta hänen on edelleen ollut mahdollista johtaa myös ihmisen ulottuviin tuleva Jumalan perimmäisyyden laatu ja tehdä siitä tavoiteltavissa oleva hyve tai ihanne.

Tästä auenneesta näkökulmasta voidaan havaita, että Eckhartin eriytyneisyys ei voi kuitenkaan ihmisen kokemuksen kannalta olla samanlaatuinen hyve kuin esimerkiksi nöyryys on (ihmisen kokemuksessa). Luonnollisen kokemisen tasolta katsottuna eriytyneisyys on eräänlainen symboli-ilmaisu, viittaus täydellisesti toisenlaiseen hengen maaperään. Eriytyneisyys koskettaa ihmistä ai-noastaan epäsuorasti ja juuri tällaiseksi kosketuspinnaksi Eckhart on määritellyt opissaan (ihmisen)

sielun perustan, tilan, jossa ihmisellä on yhteys Jumalan alkuperäisyyteen. Eriytyneisyyden ”hyveen” voidaan siis katsoa viimeistelevän Eckhartin sieluteoriassa ihmisen ja Jumalan välisen yhteyden, sillä tuossa tilassa ihminen ja Jumala jakavat samaa laatua, eriytyneisyydessä.

Ihmisen ja Jumalan univookkinen yhteys, niin kuin Mestari Eckhart sen esittää, toteutuu siis sielun luomattoman perustan kautta. Yhteys ei kuitenkaan ole olemassa (sic!) ajan eikä avaruuden puitteissa, vaan sielun perustan eriytyneisyydessä. Perusta on Eckhartille todellakin metafyyminen elin, minkä tunnistamisen hän toivoo johdattavan ihmistä tuon kaiken potentiaalın äärelle.

9.3.3 Sanan syntyminen

Erik Panzig (2005) toteaa omassa käsiteanalyysissään summaarisesti, että Mestari Eckhartin ensisijainen käyttötarkoitus *Gelassenheit-* ja *Abgeschiedenheit* -sanoilla on Jumalan poikuuden aseman ja tilan määrittäminen ihmiselle (*Sohnschaft des Menschen*). Ko. käsitteiden merkitys jäsentyy Panzigin analyysissä lopulta seuraavasti:

- 1) Ihminen on vedettynä mukaan Jumalan kolminaiseen olemiseen, koska Kristus otti inkarnaatiossaan vastaan vapaan ja jakamattoman ihmisen luonnon (Eckhart: *eine vr̄ie, ungeteilte menschliche nat̄ure*), joka on identtisesti sama kuin jokaisen ihmisen oma ja yleinen ihmisluonto.
- 2) *Gelâzenheit* ja *abegescheidenheit* käsitteillä Eckhart on muotoillut edellytykset ihmisen ykseydelle Jumalan kanssa, sikäli kun ihminen on identtinen Jumalan ainokaisen Pojan kanssa (*der selbe sun*).
- 3) Ihminen tulee olemaan tämä ainut poika (*éin einic sun / der selbe sun*), kun hän tyhjentää itsensä siitä identiteetistä, joka määrittää hänet täksi tai tuoksi ihmiseksi. Tätä prosessia tai tapahtumista Eckhart kuvaa *Gelassenheit* ja *Abgeschiedenheit* käsitteiden avulla.
- 4) *Unio mystica* tulee tällöin ko. käsitteiden kaltaisen asenteen saavuttaneen ihmisen mahdollisuudeksi: ”*Die Voraussetzung für die unio mystica ist dem gelassenen und abgeschiedenen Menschen in der Einheit mit Christus gegeben*”. (emt. 276)

Tapahtuma, johon *Abgeschiedenheit* – eriytyneisyys – johdattaa ihmisen intellektin Eckhartin mystisessä teologiassa, on jopa häkellyttävää kuvausta paluusta perustaan ja perustassa tapahtuvasta Jumalan ja ihmisen liitosta, jossa Jumala synnyttää Sanansa ihmisessä. Eriytyneisyys tarkoittaa tilaa, jossa mm. kaikki tietäminen lakkaa ja jolloin sielussa ei esiinny minkäänlaisia kuvia. Siellä sie-

lun kipinä, joka on jo yhtä Jumalaa, murtautuu jopa läpi (durchbrechen) Jumalan laatujen, yhteiseen alkuperäiseen perustaan. Tuolla, sielun autiomaassa (einöde/wüestunge), se on luomattomassa tilassa oleva Sana, Jumalan kuva, erottamattomana Jumalan kolminaisuudesta. (McGinn 2005, 178-180)

Eckhartin voidaan siis havaita lähestyvän ihmisolemusta Gelassenheit ja Abgeschiedenheit -avainkäsitteillään kahdesta erilaisesta näkökulmasta. Abgeschiedenheit-käsitettä voidaan pitää erityisenä intellekti-käsitteenä, joka operoi erityisesti ymmärryksen ja mielen alueilla. Gelassenheit sen sijaan koskettaa ihmistä tyystin eri tasolta: käsite ulottuu tarkoitteellaan syviin tunte/tahtoperustaisiin liittyimiin, joilla ihminen on kiinnittyneenä elämisen ja maailman sisältöihin.

Näiden kahden käsitteen avulla Eckhart kuvaa sitä, miten ja mihin ihminen voi itse vaikuttaa, kurottellessaan kohti Jumalaa. Tästäkin huolimatta myös Eckhart palaa lopulta aina Jumalan armon täydelliseen ja lopulliseen vaikutukseen tällä ihmisen tiellä. Miksi tällöin ylipäättään tarvitaan Gelassenheit- ja Abgeschiedenheit -käsitteiden mukaisia vaativiakin prosesseja? Eckhartin näkemyksen mukaan Jumala vaikuttaa ihmisessä täsmälleen siinä määrin, kun hän löytää ihmisessä vastaanottavuutta omalle vaikutukselleen (ks. Eriytyneisyydestä-traktaatti). Tietämättämme voimme olla esteinä tälle vaikutukselle, vaikka kaiken aikaa toisin haluaisimmekin. Ko. käsitteiden merkitysten voi tällöin katsoa johdattavan ihmistä tietoisuuteen niistä oman sisäisyytensä laaduista, jotka estävät Jumalan vaikutusta hänessä. Mestari Eckhartin ajan yli kantanut mestarius ilmeneekin juuri hänen omassa ”omavastuutietoisuudessaan”, joka on viritetty äärimmäisyyteen asti. Kilvoittelu ja armo vaikuttavat lopulta ilmenevän tässä tietoisuudessa toisiaan kohti kumartavana parivaljakkona.

Abgeschiedenheit-käsitettä esitteleväksi käännösnäytteeksi (Liite 2) on valittu Mestari Eckhartin Von der Abgeschiedenheit-traktaatti. Kuten analyysissä mainittiin, ko. traktaattia ei ole vielä kukaan varmuudella voitu osoittaa Eckhartin itsensä viimeistelemäksi. Abgeschiedenheit-käsitteen idea on kuitenkin ominta Eckhartia, minkä vuoksi myös Eckhart-tutkimus palaa ko. traktaattiin aina yhä uudelleen.

10. Tarkastelu

Analyysien jälkeen voidaan tehdä joitakin huomioita mm. kääntämisen fenomenologisesta käsitteenmuodostuksen teoriasta, sekä siitä, miten fenomenologinen käsiteanalyysi toteutui tutkielman analyysiosioissa. Fenomenologisen mielenasenteen ja kääntämisen tarkasteleminen samassa kontekstissa, niin että tuloksena oli lopulta itsenäinen kääntämisen fenomenologinen teoria, oli seurausta käsite-ilmion merkityksen vähittäisestä avautumisesta tutkielman tekijälle tutkielman prosessoinnin aikana. Esivaiheissaan ko. prosessointi sisälsi pyrkimyksen tiedostaa paremmin ajattelun olemusta. Tämä tarkoitti huomion kohdistamista siihen, miten ajattelu olisi kohdattavissa ”omana itsenään”, samoin kuin siihen, miten ajatteluun saavutettaisiin suhde, jonka kautta ilmiöt voisivat esiintyä (ilmetä) mahdollisimman itsenään, ennen kuin mieli tulee antaneeksi niille jollakin tavalla varautuneen merkityksen.

Kun ajatteluun kohdistettiin painetta tällaisin edellytyksin, prosessuaalisesti edeten, mieleen alkoi vähitellen hahmottua dynaaminen kenttä, jossa merkitykset muodostuvat ja elävät. Käsitteen ilmiö jäsenyi sanan ilmiörakenteen kohtaamisessa. Samalla ilmeni myös kääntämisen ilmiön aikaansaavan mielentoiminnon yhteys käsitteen ilmiöön.

Sanan ilmiörakenteen kohtaamisessa ja tästä erottuneessa kääntämisen ilmiön havainnoinnissa lähestyttiin tietyllä tapaa alkuperäisen kreikkalaisen teoria-käsitteen merkitystä (kreik. *theoria* = (sisäinen) katselu, mietiskely). Ehkä juuri tästä johtuen teorian luomisessa käsitteestä tuntui ajoittain olevan esillä erityisen elävää ja voimallista merkitystä. Syntyi vaikutelma, että tietoisesti sisäänpäin katsovalle mielelle avautuu mahdollisuus kokea raikkaita merkityksiä, joiden kautta tarkasteltava ilmiö voi näyttäytyä uudenaikaisessa valossa.

Tutkielmaan luotu fenomenologinen kääntämisen teoria on avaus kääntämisen tarkastelemiselle fenomenologian näkökulmasta ylipäättään. Ko. tarkastelutapa tarkoittaa tietyllä tapaa reagoimista ajassamme kehittyvän ihmisen itseymmärryksen tarjoamiin mahdollisuuksiin. Kääntämisestä avautuneet mielelliset kiinnepohdat, luovuuden rajattomuus ja toisaalta korostunut käsitteellisyys, johdattivat tässä tutkielmassa tutkimusvaruuden laajentamista juuri tähän suuntaan. Voisiko kääntämisen fenomenologisen tutkimuksen perusta löytyä myös jostain muualta kuin käsitteen ilmiöstä? Ainakin käsitteen ilmiötä on mahdollista kohdata toisin kuin tässä tutkielmassa hahmotetulla tavalla. Tällöin myös kääntämisen ilmiöstä voidaan edelleen tuoda esiin entistä rikkaampaa ja jäsenyneempää sisältöä.

Käsiteanalyysissä fenomenologian ja hermeneutiikan yhteen sovittaminen käsitteiden merkitysten avaamiseksi vaikutti onnistuneelta ratkaisulta. Näiden erilaisten mielellisten laatuja havaitseminen

ja tunnistaminen käytännössä tuntui erikoisella tavalla elävöittävän ja jäntevöittävän kääntäjän ajattelua! Käsitteiden reflektoimiseen tuntui tulevan syventävää ja kaivertavaa voimaa juuri sillä hetkellä, kun mieli koki ja tiedosti vaikuttavansa fenomenologisen (näkemystä synnyttävän) ja hermeneuttisen (näkemystä havaitsevan) mielenlaadun risteyskohdassa.

Mystiikan kielen vaikeasti tunnistettavat käsitteet olivat haaste ja innoittaja tällaiselle fenomenologiselle työlle. Työn edetessä vaikutti useinkin tapahtuvan niin, että käsitteen ja kääntämisen ilmiöiden teoreettisen ymmärryksen syventyminen edelsi analysoitavien käsitteiden erityismerkitysten syvempää ymmärtämistä. Teoria johdatti näiltä osin käytännön kulkua mielessä. Käsitteen ja kääntämisen ilmiöihin kohdistuvaa fenomenologista havainnointia voidaankin ehkä pitää eräänlaisena epäsuorana apuvälineenä, jota kääntäjä voi lisätä mielensä varustukseen. Fenomenologinen ilmiöiden rakenteisiin kohdistuva ponnistelu kantaa tällöin hedelmää käsitteiden merkitysten runsautena.

Käsitenalyseissa yritettiin siis em. metodien avulla tavoitella Mestari Eckhartin *Abgeschiedenheit* ja *Gelassenheit* –käsitteille luomaa merkitystä. *Gelassenheit*-käsitteen tunnusomainen piirre, sen syvä ja laaja-alainen merkityksellisyys, vaikeutti Eckhartin tarkoituksen täsmällistä ilmentämistä suomen kielessä. Käsitteelle nyt tavoitettu suomenkielinen ilmaisu *luopua* (eri sijamuodoissaan) kuvaa kuitenkin analyysissä osoitetuin perustein ilmiöön sisältyvää merkitystä. Analyysi jätti käsitteelle tältä osin kuitenkin mahdollisuuden tulla edelleen tarkemmin tunnistetuksi, jolloin käsitteestä avautuva sisältö voi määrittää myös sanan käyttöä vielä täsmällisemmällä tavalla.

Abgeschiedenheit-käsitteen rakenne, sen mielen merkitys, vaikutti jäsentyvän täsmällisemmin kuin *Gelassenheit*-käsite. Suomenkielinen sana *eriytyneisyys* voitiin juontaa johtuvaksi Mestari Eckhartin jumala-käsityksen perusteista, luomattomuuteen pitäytyvän Jumaluuden laadusta, jota eriytyneisyys symbolisesti affirmatiivisen käsitteen merkityksessä kuvaa.

Yleiselle Eckhart-tutkimukselle tutkielman anti oli luonnollisesti suppea, erityisaihealueensa mukaisesti. Eräs edellä ilmennyt huomio voidaan kuitenkin kohottaa esiin myös yleisemmän relevanssin merkityksessä. Eckhartin raamantulkinnan lähtökohtaa on Eckhart-tutkimuksessa (McGinn 2005) kuvattu ”hermeneuttiseksi tilanteeksi” (ks. 3.2.1). Tällä tarkoitetaan saarnaaja-Eckhartin tarkoitusta tavoittaa yhdessä kuulijoidensa kanssa Sanan sisäinen merkitys ja avata näin luonnollisen ajattelun tasot. Tässä tutkielmassa pyrittiin kuvaamaan hermeneuttisen ja fenomenologisen mielenlaadun yhteistyötä sanan/käsitteen merkityksen tavoittamisessa. Tämä yhteistyö korostuu edettäessä ”syvemmälle” käsitteen merkitykseen: tällöin fenomenologinen mielenasenne käy edellä ja avaa (jäsentää) käsitteelle uutta merkitystä. Mielen tietoisuutta avartavaa tapahtumaa olisi tämän näkemys mukaisesti syytä käsitellä *fenomenologis-hermeneuttisena tapahtumana*, nimenomaan tässä käsitteiden järjestyksessä.

Tähän liittyen lopuksi tuodaan esille näkökulma, joka kumpuaa tutkielman teoreettisten ja käytännöllisten asia-aiheiden keskinäisestä yhteydestä. Fenomenologia on toistaiseksi ollut käyttämätön kortti uskonnollisten tekstien kääntämisessä laajemmalti. Fenomenologian soveltamista kuitenkin juuri uskonnollisten tekstien kääntämiseen voitaisiin perustella mm. sillä, että uskonkäsitteiden ja ihmisen käsitteellisen ajattelun väliin tarvittaisiin kipeästi maaperää, jonka kautta ihmisen olisi mahdollista saavuttaa omakohtainen suhde uskonnollisten käsitteiden sisältöön.

Fenomenologisessa sanan kohtaamisessa merkityksiä ei lähtökohtaisesti tulkita sanojen takana olevien ilmiöiden omaehtoista perustaa vastaan. Tällä on oletettavasti vaikutusta myös siihen, kun käännökseksi lukeva ihminen tavoittelee ymmärrystä kohtaan käsitteistä. Voidaan ajatella, että sana puhuttelee ihmistä ihmistä entistä syvällisemmin silloin, kun sille annetaan mahdollisuus puhua omalta puhtaalta perustaltaan.

LIITE 1: Käännösnyyte “Gelassenheit“

Qui audit me (Eccli. 24,30) - lähtöteksti

Käännös keskiyläsaksasta Josef Quint

Das Wort, das ich auf lateinisch gesprochen habe, das spricht die ewige Weisheit des Vaters und lautet: “Wer mich hört, der schämt sich nicht” – schämt er sich über irgend etwas, so schämt er sich dessen, daß er sich schämt – “Wer in mir wirkt, der sündigt nicht. Wer mich offenbart und ausstrahlt, der wird das ewige Leben haben” (Jes. Sir. 24, 30/31). Von diesen drei Wörtlein, die ich gesprochen habe, genügte ein jedes für eine Prädigt.

Zum ersten will ich darüber sprechen, daß die ewige Weisheit sagt: “Wer mich hört, der schämt sich nicht”. Wer die ewige Weisheit des Vaters hören soll, der muß innen sein und muß daheim sein und muß Eins sein, denn kann er die ewige Weisheit der Vaters hören.

Drei Dinge sind es, die uns hindern, so daß wir das ewige Wort nicht hören. Das erste ist Körperlichkeit, das zweite Vielheit, das dritte ist Zeitlichkeit. Wäre der Mensch über diese drei Dinge hinausgeschritten, so wohnte er in Ewigkeit und wohnte im Geiste und Wohnte in der Einheit und in der Wüste, und dort würde er das ewige wort hören. Nun spricht unser Herr: “Niemand hört mein Wort noch meine Lehre, er habe denn sich selbst gelassen” (Luk. 14, 26). Denn wer Gottes Wort hören soll, der muß völlig gelassen sein. Das gleiche, was da hört, ist dasselbe, was da gehört wird im ewigen Worte. Alles das, was der ewige Vater lehrt, das ist sein Sein und seine Natur und seine ganze Gottheit; das offenbart er uns allzumal in seinen eingeborenen Sohne und lehrt uns, das wir derselbe Sohn seien. Der Mensch, der da so ausgegangen wäre, das er der eingeborene Sohn wäre, dem wäre eigen, was dem eingeborenen Sohne eigen ist. Was Gott wirkt und was er lehrt, das wirkt und lehrt er alles in seinem eingeborenen Sohne. Gott wirkt alle seine Werke darum, daß wir der eingeborene Sohn seien. Wenn Gott sieht, daß wir der eingeborene Sohn sind, so drängt es Gott heftig zu uns zu, und er eilt so sehr und tut gerade so, als ob ihm sein göttliches Sein zerbrechen und in sich selbst zunichte werden wolle, auf daß er uns den ganzen Abgrund seiner Gottheit und die Fülle seines Seins und seiner Natur offenbare; Gott ist es eilig damit, daß es ganz so unser Eigen sei, wie es sein Eigen ist. Hier hat Gott Lust und Wonne in der Fülle. Dieser Mensch steht in Gottes Erkennen und in Gottes Liebe und wird nichts anderes, als was Gott selbst ist.

Hast du dich selbst lieb, so hast du alle Menschen lieb wie dich selbst. Solange du einen einzigen Menschen weniger lieb hast als dich selbst, so hast du dich selbst nie wahrhaft lieb gewonnen. –

wenn du dich alle Menschen so lieb hast wie dich selbst, in einem Menschen alle Menschen: und dieser Mensch ist Gott und Mensch. So steht es recht mit einem solchen Menschen, der sich selbst lieb hat und alle Menschen so lieb wie sich selbst, und mit dem ist es gar recht bestellt. Nun sagen manche Leute: Ich habe meinen Freund, von dem mir gutes geschieht, lieber als einen andern Menschen. Das ist unrecht; es ist unvollkommen. Doch muß man's hinnehmen, so wie manche Leute übers Meer fahren mit halbem Winde und auch hinüber kommen. So steht es mit den Leuten, die einen Menschen lieber haben als den andern, das ist natürlich. Hätte ich ihn so recht lieb wie mich selbst, was immer ihm dann widerführe zur Freude oder zum Leide, sei's Tod oder Leben, das wäre mir ebenso lieb, wenn es mir widerführe wie ihm, und dies wäre recht Freundschaft.

Darum sagt Sankt Paulus: "Ich wollte ewiglich geschieden sein von Gott um meines Freundes und Gottes willen". Einen Augenblick von Gott scheiden, das ist ewiglich von Gott geschieden; von Gott scheiden aber ist höllische Pein. Was meint nun Sankt Paulus mit diesem Worte, daß er sprach, er wollte von Gott geschieden sein? Nun stellen die Meister die Frage, ob Sankt Paulus da erst auf dem Wege zur Vollkommenheit oder ob er bereits in ganzer Vollkommenheit gewesen sei. Ich sage, daß er in ganzer Vollkommenheit stand; sonst hätte er dies nicht sagen können. Ich will dieses Wort, das Sankt Paulus sprach, er wolle von Gott geschieden sein, deuten.

Das höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, daß er Gott um Gottes willen lasse. Nun ließ Sankt Paulus Gott um Gottes willen; er ließ alles, was er von Gott nehmen konnte, und ließ alles, was Gott ihm geben konnte, und alles, was er von Gott empfangen konnte. Als er dies ließ, da ließ er Gott um Gottes willen, und da blieb ihm Gott, so wie Gott in sich selbst seiend ist, nicht in der Weise seines Empfangen- oder Gewonnenwerdens, sondern in der Seinsheit, die Gott in sich selbst ist. Er gab Gott nie etwas, noch empfing er je etwas von Gott; es ist ein Eines und eine lautere Einung. Hier ist der Mensch ein wahrer Mensch, und in diesen Menschen fällt kein Leiden, so wenig wie es in das Göttliche Sein fallen kann; wie ich schon öfter gesagt habe, daß etwas in der Seele ist, das Gott so verwandt ist, daß es eins ist und nicht vereint. Es ist eins, es hat mit nichts etwas gemein, noch ist ihm irgend etwas von alledem gemein, was geschaffen ist. Alles, was geschaffen ist, das ist nichts. Nun ist dies aller Geschaffenheit fern und fremd. Wäre der Mensch so geartet, er wäre völlig ungeschaffen und unerschaffbar; wäre alles das, was körperlich und bresthaft ist, so in der Einheit begriffen, so wäre es nichts anderes, als was die Einheit selbst ist. Fände ich mich (nur) einen Augenblick in diesem Sein, ich achtete so wenig auf mich selbst wie auf ein Mistwürmlein.

Gott gibt allen Dingen gleich, und so wie sie von Gott fließen, so sind sie ja gleich; ja, Engel und Menschen und alle Kreaturen fließen von Gott als gleich aus in ihrem ersten Ausfluß. Wer nun die

Dinge in ihrem ersten Ausfluß nähme, der nähme alle Dinge als gleich. Sind sie (nun schon) so gleich in der Zeit, so sind sie in Gott in der Ewigkeit noch viel gleicher. Nimmt man eine fliege in Gott, so ist die edler in Gott als der höchste Engel in sich selbst ist. Nun sind alle Dinge in Gott gleich und sind Gott selbst. Hier in dieser Gleichheit ist's Gott so lustvoll, daß er seine Natur und sein Sein in sich selbst in dieser Gleichheit gänzlich durchströmt. Dies ist ihm lustvoll gleicherweise, wie wenn einer ein Roß laufen läßt auf einer grünen Heide, die völlig eben und gleich wäre: des Rosses Natur wäre es, daß es sich im Springen auf der Heide mit aller seiner Kraft gänzlich ausgösse; dies wäre ihm eine Lust und seiner Natur gemäß. Ebenso ist es für Gott lustvoll und beglückend, wenn er Gleichheit findet. Es ist ihm eine Lust, daß er seine Natur und sein Sein da völlig ausgießt in die Gleichheit, weil er die Gleichheit selber ist.

Nun stellt man die Frage in Bezug auf die Engel, ob jene Engel, die hier bei uns wohnen und uns dienen und uns behüten, ob die irgendwie geringere Gleichheit haben in ihren Freuden als diejenigen, die in der Ewigkeit sind, oder ob sie durch ihr wirken zu unserer Hut und zu unserm Dienst irgendwie geschmälert werden. Ich sage: Nein, keineswegs! Ihre Freude und ihre Gleichheit ist deshalb um nichts geringer; denn das Werk des Engels ist der Wille Gottes, und der Wille Gottes ist das Werk des Engels; darum wird er nicht behindert an seiner Freude noch an seiner Gleichheit noch an seinen Werken. Hieße Gott den Engel sich an einen Baum begeben und hieße ihn Rauben abzulesen, und es wäre seine Seligkeit und wäre Gottes Wille.

Der Mensch, der nun so im Willen Gottes steht, der will nichts anderes, als was Gott ist und was Gottes Wille ist. Wäre er krank, so wollte er nicht gesund sein. Alle Pein ist ihm eine Freude, alle Mannigfaltigkeit ist ihm eine Einfachheit und eine Einheit, dafern er recht im Willen Gottes steht. Ja, hinge höllische Pein daran, es wäre ihm Freude und eine Seligkeit. Er ist ledig und entäußert seiner selbst, und alles dessen, was er empfangen soll, dessen muß er ledig sein. Soll mein Auge die Farbe sehen, so muß es ledig sein aller Farbe. Sehe ich blaue oder weiße Farbe, so ist das Sehen meines Auges, das die Farbe sieht – ist eben das, was da sieht, dasselbe wie das, was da gesehen wird mit dem Auge. Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht, mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben.

Der Mensch, der so in Gottes Liebe steht, der soll sich selbst und allen geschaffenen Dingen tot sein, so daß er seiner selbst so wenig achtet wie eines, der über tausend Meilen entfernt ist. Ein solcher Mensch bleibt in der Gleichheit und bleibt in der Einheit und bleibt völlig gleich; in ihn fällt kein Ungleichheit. Dieser Mensch muß sich selbst und die ganze Welt gelassen haben. Gäb's einen Menschen, dem diese ganze Welt gehörte, und er ließe sie um Gottes Willen so bloß, wie er sie empfing, dem würde unser Herr diese ganze Welt zurückgeben und das ewige Leben dazu. Und

gäb's einen anderen Menschen, der nichts als einen guten Willen besäße, und der dächte: Herr, wäre diese Welt mein und hätte ich dann noch eine Welt und noch eine – das wären ihrer drei – und er begehrte: Herr, ich will diese lassen und mich selbst ebenso bloß, wie ich's von dir empfangen habe, - dem Menschen gäbe Gott ebenso viel wie (dann), wenn er es alles mit seiner Hand weggegeben hätte. Ein anderer Mensch (aber), der gar nichts körperliches oder geistiges hätte zum Lassen oder Hergeben, der würde am allermeisten lassen. Wer sich gänzlich (nur) einen Augenblick ließe, dem würde alles gegeben. Wäre dagegen ein Mensch zwanzig Jahre lang gelassen und nähme sich selbst auch nur einen Augenblick zurück, so ward er noch nie gelassen. Der Mensch, der gelassen hat und gelassen ist und der niemals mehr nur einen Augenblick auf das sieht, was er gelassen hat, und beständig bleibt, unbewegt in sich selbst und unwandelbar, - der Mensch allein ist gelassen. Daß wir so beständig bleiben und unwandelbar wie der ewige Vater, dazu helfe uns Gott und die ewige Weisheit. Amen.

© 1977 Carl Hanser Verlag München Wien

Qui audit me – suomennos

Siinä Sanassa, jonka olen jo latinan kielellä tuonut julki, puhutaan Isän ikuista viisautta. Se kuuluu näin: ”Ihminen, joka kuulee minut, ei tunne häpeää”. Jos joku tuntee häpeää jonkin tähden, se johtuu siitä, että hän häpeää itseään. ”Minussa toimiva ihminen ei lankea syntiin. Se ihminen joka minut tuo julki ja säteilee minua itsestään, tulee saamaan ikuisen elämän” (Jes. Sir. 24:30-31). Näistä kolmesta kohdasta jokainen olisi jo yksin oman saarnansa arvoinen.

Ensiksi haluan puhua näistä ikuisen viisauden sanoista: ”Ihminen, joka kuulee minut, ei tunne häpeää”. Isän ikuisen viisauden kuulevan ihmisen tulee olla sisällä; sisällä taas hänen tulee olla kotonaan ja lisäksi hänen on oltava yhtä – tällöin hänen on mahdollista kuulla Isän ikuinen viisaus.

On olemassa kolme asiaa, jotka estävät meitä kuulemasta ikuista Sanaa. Ensimmäinen niistä on ruumiillisuus, toinen moninaisuus ja kolmas ajallisuus. Jos ihminen olisi ylittänyt nämä esteet, hän asuisi ikuisuudessa, hänen kotinsa olisi hengessä ja ykseydessä ja tuossa erämaassa hän tulisi kuulemaan ikuisen Sanan. Sillä herramme sanoo: ”Kukaan ei kuule minun Sanaani, eikä tunne oppiani, ellei hän ole luopunut itsestään” (vrt. Luuk. 14:26). Kuka siis tahtoo kuulla Jumalan Sanan, hänen täytyy olla täydellisesti kaikesta luopunut. Sillä se, mikä tällöin kuulee, on juuri se sama, mikä tulee kuulluksi ikuisessa Sanassa. Kaikki se, mitä ikuinen Isä opettaa, on hänen olemisensa ja hänen luontonsa ja hänen koko jumaluutensa. Tämän hän tuo kaikkinsa julki ainokaisessa Pojassaan ja hän opettaa meille, että me olemme tämä sama Poika. Tällöin sille ihmiselle, joka on elänyt juuri sen mukaisesti, että hän olisi ainokainen Poika, kuuluu omaksi juuri se sama mikä ainokaiselle Pojalle omaksi kuuluu. Se minkä Jumala tekee ja minkä hän opettaa, sen hän tekee ja opettaa ainokaisessa Pojassaan. Jumala tekee kaikki tekonsa sen vuoksi, että me tulisimme olemaan ainokainen Poika. Silloin kun Jumala näkee, että me olemme ainokainen Poika, hän käy voimakkaasti meitä kohti, jopa kiirehtien, aivan kuin hänen jumalallinen olemisensa olisi murtumaisillaan ja valumassa tyhjiin. Silloin Jumala tuo meille julki koko jumaluutensa syvyyden ja luontonsa ja olemisensa täyteyden. Hän kiirehtii, jotta kaikki tulisi olemaan yksin meidän omamme, niin kuin se on hänen omansa. Tämä on Jumalalle suloista riemua. Ihminen loistaa tällöin Jumalan tunnistamisessa ja Jumalan rakkaudessa ja hän on juuri sitä, mitä Jumala itse on.

Jos oikeasti rakastat itseäsi, niin rakastat kaikkia ihmisiä niin kuin itseäsi. Jos vaikka yksi ainoa ihminen on sinulle vähemmän rakas kuin sinä itse, niin et ole koskaan todella rakastanut itseäsi. Rakasta kaikkia ihmisiä yhtä paljon kuin itseäsi – yhdessä ainoassa ihmisessä rakastat kaikkia ihmisiä, ja tämä ihminen on Jumala ja ihminen. Paremmiin ei siis voi olla kuin sellaisella ihmisellä, joka ra-

kastaa itseään ja kaikkia ihmisiä niin kuin itseään; hänellä on kaikki hyvin. Jotkut ihmiset sanovat: muita enemmän rakastan sitä ystävääni, jonka ansiosta elämäni kuuluu hyvää. Se ei kuitenkaan ole oikein, vaan on epätäydellistä. Kuitenkin myös tämä on hyväksyttävä, sillä matkustavathan jotkut ihmiset myös meren yli hyvinkin vaillinaisella tuulella, mutta pääsevät kuitenkin yli. Näin on siis laita heidän kohdallaan, jotka rakastavat yhtä ihmistä enemmän kuin toista – tämä on pelkästään luonnollista. Mikäli siis rakastaisin tätä ystävääni niin kuin itseäni, ja mitä tahansa hänelle tapahtuisikaan ilossa tai surussa, elämässä tai kuolemassa, niin se olisi minulle yhtä rakasta kuin kaikki olisi tapahtunut itselleni, ja se olisi todellista ystävyyttä.

Tämän vuoksi pyhä Paavali sanoo näin: ”Ystäväni ja Jumalan tähden minä haluaisin olla ikuisesti erotettuna Jumalasta” (vrt. Room. 9:3). Edes yksi silmänräpäys erotettuna Jumalasta tarkoittaa ikuista eroa Jumalasta; Jumalasta eroaminen on hirvittävää tuskaa. Mitä pyhä Paavali siis tarkoittaa näillä sanoillaan, että hän haluaisi olla erossa Jumalasta? Mestarit ovat esittäneet kysymyksen, oliko pyhä Paavali vasta matkalla täydellisyyteen, vai joko hän oli kaikessa täydellisyydessä. Minä vastaan, että hän oli kaikessa täydellisyydessä – muuten hän ei olisi voinut tätä sanoa. Seuraavaksi tulen selventämään edellistä pyhän Paavalin ajatusta.

Kaikista äärimmäisin ja korkein, mistä ihminen voi luopua, on luopuminen Jumalasta Jumalan tahdon vuoksi. Pyhä Paavali luopui edellä Jumalasta Jumalan tähden. Hän luopui kaikesta minkä saattoi ottaa itselleen Jumalalta, kaikesta minkä Jumala saattoi hänelle antaa ja kaikesta minkä hän saattoi Jumalalta vastaanottaa. Kun hän luopui tästä kaikesta, niin hän luopui Jumalasta Jumalan tähden, ja tällöin hänelle jäi Jumala, sellaisena kuin Jumala on itsessään olevana – ei siis niin kuin hänet voidaan vastaanottaa tai saavuttaa, vaan siinä olevuudessa, joka Jumala itse on. Koskaan hän ei antanut Jumalalle mitään, eikä myöskään vastaanottanut mitään: kyseessä on yksi ja vain yksi yhtä oleminen. Tässä ihminen on tosi ihminen ja tämän ihmisen osaksi ei tule kärsimystä, yhtä vähän kuin kärsimys ulottuu Jumalan olemiseen. Olenhan jo monesti sanonut, että sielussa on jotain sellaista, joka on Jumalalle niin sukua, että se on sen kanssa yhtä, ei pelkästään yhtynyt. Se on yhtä, eikä sillä ole mitään yhteistä minkään kanssa, eikä myöskään minkään sen, mikä on luotua. Kaikki mikä on luotua on ei-mitään. Kaikki tämä luodullisuus on etäistä ja vierasta. Mikäli ihminen olisi kokonaan tämän kaltainen, hän olisi täysin luomaton ja ei luotavissa oleva; mikäli kaikki raihnas ja ruumiillinen sisältyisi tähän ykseyteen, siinä ei olisi mitään muuta kuin mitä ykseys itsessään on. Mikäli havahtuisin edes yhdeksi silmänräpäykseksi tuohon olemiseen, niin kiinnittäisin itseäni yhtä vähän huomiota kuin sontakärpäseeseen.

Jumala antaa kaikille asioille täsmälleen saman, ja kun siis kaikki virtaavat Jumalasta, ne ovat yhtä ja samaa. Enkelit ja ihmiset ja kaikki olennot virtaavat Jumalasta kuin niiden ensimmäisen ulostulon

hetkellä. Kuka siis lähestyy näitä asioita tuossa hetkessä, hänelle kaikki näkyy samana. Sillä kun kaikki on (jo) ajassa niin samanlaista, niin ikuisuudessa olevassa Jumalassa kaikki on vielä samantaisempaa. Jos karpästä tarkastellaan Jumalassa, niin se on paljon jalompi Jumalassa kuin kirkkainkaan enkeli omassa itsessään. Kaikki asiat ovat kuitenkin Jumalassa samaa ja ovat Jumala itse. Tässä samuudessa kaikki on Jumalalle niin riemullista, että hän virtaa siihen itsessään kaiken luontonsa ja olemisensa voimalla. Tätä riemua voidaan verrata ratsuun, jota kannustetaan laukkaamaan vihreänä siintävälle nummelle: ratsun luonto kutsuu sitä antamaan kaiken voimansa tuohon riemulliseen laukkaan, tämä on sen oman luonnon mukaista mielihyvää. Samoin on Jumalalle suuresti mieleen, kun hän tavoittaa samuutta. On hänen riemunsa, kun hän vuodattaa luontonsa ja olemisensa samuuteen, sillä hän on itse tämä samuus.

Nyt voidaan ajatella enkeleitä ja kysyä, onko luonamme asuvilla ja meitä palvelevilla ja suojelevilla enkeleillä jollakin tapaa vähäisempi samuus heidän ilonsa vuoksi kuin niillä, jotka ovat ikuisuudessa, tai että vaikuttaako heidän toimintansa meidän hyväksemme jotenkin heidän olemistaan kaventavasti. Tähän vastaan: ei, ei millään tapaa! Heidän ilonsa ja heidän samuutensa ei ole sen vuoksi hiventäkään vähäisempi, sillä enkelten toiminta on Jumalan tahto ja Jumalan tahto on enkelten toiminta ja sen vuoksi enkelin ilo ja samuus on täysinäistä ja hänen toimintansa rajatonta. Jos Jumala osoittaa enkelille puun ja pyytää tätä keräämään siitä hyönteisen toukkia, enkeli on siihen valmis ja se on hänen autuutensa ja Jumalan tahto.

Tällä tavalla Jumalan tahdossa lepäävä ihminen ei tahdo mitään muuta kuin mitä Jumala on ja mitä Jumalan tahto on. Jos hän on tällöin sairas, hän ei tahdo olla terve. Kaikki tuska on hänelle iloa, kaikki moninaisuus yksinkertaisuutta ja ykseyttä, kunhan hän siis lepää oikein Jumalan tahdossa. Ja edelleen, jopa helvetin tuska olisi hänelle tällöin yksi ilo ja autuus. Hän on vapaa ja irti omasta itsestään, aivan kuten hänen täytyy olla vapaa ja irti kaikesta siitä, mitä hän ulkoapäin vastaanottaa. Silloin kun silmäni näkee ulkona värejä, sen on itsensä oltava vapaa kaikista väreistä. Jos näen sinistä tai valkoista väriä, niin silmässäni oleva näkö näkee nuo värit – minkä se ulkona näkee on täsmälleen sama mikä silmässä näkyy. Se silmä, jossa näen Jumalan, on sama silmä, jolla Jumala näkee minut. Minun silmäni ja Jumalan silmä ovat yksi ainoa silmä ja yksi näkeminen ja yksi tunnistaminen ja yksi rakastaminen.

Tällä tavalla Jumalan rakkaudessa lepäävän ihmisen tulee olla itselleen ja kaikille luoduille asioille niin kuollut, että hän kiinnittää itseensä yhtä vähän huomiota kuin johonkin tuhansien kilometrin päässä olevaan. Tällainen ihminen pysyy samuudessa ja ykseydessä ja pysyy täysin samana, hänesä ei ole mitään eriävyyttä. Tällaisen ihmisen on täytynyt luopua itsestään ja koko maailmasta. Jos olisi olemassa ihminen, jolle koko tämä maailma kuuluisi ja hän luopuisi siitä Jumalan tähden, sel-

laisena kuin hän oli sen saanutkin, niin hänelle Herramme antaisi koko tämän maailman takaisin ja sen lisäksi ikuisen elämän. Joku toinen ihminen, joka ei omistaisi mitään muuta kuin hyvän tahdon, voisi ajatella näin: Herra, jos tämä maailma olisi minun ja jos minulla olisi myös toinen maailma ja vielä kolmaskin, niin pyydän: Herra, kaikesta tästä tahdon luopua ja itsestäni myöskin, sillä olenhan minä sinulta tämän kaiken saanut. Tälle ihmiselle Jumala antaisi yhtä paljon ja niin varmasti, kuin olisi sen omakätisesti antanut. Vielä on kuitenkin ihminen, jolla ei ole mitään ruumiillista tai henkistä, josta hän voisi luopua tai jonka antaa pois: hänen luopumisensa on oleva kaikkein suurinta. Jos joku luopuu täysin itsestään edes silmänräpäykseksi, hänelle annetaan aivan kaikki. Mutta jos ihminen on ollut luopuneena kaksikymmentä vuotta ja ottaisi itsensä sitten takaisin vaikka edes silmänräpäykseksi, niin tällöin on aivan kuin hän ei olisi koskaan ollutkaan luopunut. Ihminen joka on kaiken jättänyt ja on kaikesta luopunut ja joka ei ikinä enää vilkaise siihen mistä on luopunut, eli pysyy vakaana, paikallaan, muuttumattomana – yksin tämä ihminen on luopunut.

Että pysyisimme näin vakaina ja paikallamme kuin ikuinen Isä, tässä meitä auttakoon Jumala ja ikuinen viisaus. Amen.

LIITE 2: Käännösnäyte “Abgeschiedenheit“

Von der Abgeschiedenheit – lähtöteksti

Käännös keskiyläsaksasta Dietmar Mieth

Ich habe viele Schriften gelesen sowohl der heidnischen Meister wie der Propheten, des Alten und des Neuen Testaments, und habe mit Ernst und mit ganzem Eifer danach gesucht, welches die höchste und die beste Tugend sei, mit der sich der Mensch am meisten und am allernächsten Gott verbinden und mit der der Mensch von Gnaden werden könne, was Gott von Natur ist, und durch die der Mensch in der größten Übereinstimmung mit dem Bilde stände, das er in Gott war, in dem zwischen ihm und Gott kein Unterschied war, ehe Gott die Geschöpfe erschuf. Und wenn ich alle Schriften durchgründe, soweit sie zu erkennen vermag, so finde ich nichts anderes, als daß lautere Abgeschiedenheit alles übertreffe, denn alle Tugenden haben irgendein Absehen auf die Geschöpflichkeit, während Abgeschiedenheit losgelöst von allen Geschöpfen ist. Darum sprach unser Herr zu Martha: „Unum ist necessarium“ (Lk 10,42), das besagt so viel wie: Martha, wer unbetrübt und lauter sein will, der muß eines haben, das ist Abgeschiedenheit.

Die Lehrer loben die Liebe in hohem Maße, wie es Sankt Paulus tut, der sagt: „Welches Tun auch immer ich betreiben mag, habe ich die Liebe nicht, so bin ich nichts“ (vgl. Kor 13,1 f.). Ich hingegen lobe die Abgeschiedenheit vor aller Liebe.

Zum ersten deshalb, weil das Beste, das an der Liebe ist, dies ist, daß sie mich zwingt, daß ich Gott liebe, wohingegen die Abgeschiedenheit Gott zwingt, daß er mich liebe. Nun ist es um vieles vorzüglicher, daß ich Gott zu mir zwingt, als daß ich mich zu Gott zwingt. Und das liegt daran, weil Gott sich eindringlicher zu mir fügen und besser mit mir vereinigen kann, als ich mich mit Gott vereinigen könnte. Das Abgeschiedenheit (aber) Gott zu mir zwingt, das beweise ich damit, daß ein jeglich Ding gern an seiner naturgemäße eigenen Stätte ist. Gottes naturgemäße eigene Stätte ist nun Einheit und Lauterkeit; das aber kommt von Abgeschiedenheit. Deshalb muß Gott notwendig sich selbst einem abgeschiedenen Herzen geben.

Zum zweiten lobe ich die Abgeschiedenheit vor der Liebe, weil die Liebe mich dazu zwingt, daß ich alle Dinge um Gottes willen ertrage, während Abgeschiedenheit mich dazu bringt, daß ich für nichts empfänglich bin als für Gott. Nun ist es viel wertvoller, für nichts empfänglich zu sein denn für Gott, als alle Dinge zu ertragen um Gottes willen. Denn im Leiden hat der Mensch (noch) ein

gewisses Hinsehen auf die Kreatur, von der dem Menschen das Leiden kommt, wohingegen Abgeschlossenheit gänzlich losgelöst ist von aller Kreatur.

Daß aber Abgeschlossenheit für nichts empfänglich ist als für Gott, das beweise ich wie folgt: Was immer aufgenommen werden soll, das muß in etwas hineingenommen werden. Nun (aber) ist die Abgeschlossenheit dem Nichts so nahe, daß nichts so fein (subtil) ist, daß es sich in der Abgeschlossenheit halten könnte, als Gott allein. (Nur) der ist so einfaltig und so feinfügig, daß er sich in dem abgeschiedenen Herzen wohl halten kann. Daher ist Abgeschlossenheit für nichts empfänglich als für Gott.

Die Meister loben auch die Demut vor vielen anderen Tugenden. Ich aber lobe die Abgeschlossenheit vor aller Demut, und zwar deshalb, weil Demut ohne Abgeschlossenheit, vollkommene Abgeschlossenheit aber nicht ohne vollkommene Demut bestehen kann, denn vollkommene Demut geht auf ein Vernichten des eigenen Selbst aus. Nun rührt (aber) Abgeschlossenheit so nahe an das Nichts, daß zwischen vollkommener Abgeschlossenheit und dem Nichts nichts sein kann. Daher kann vollkommene Abgeschlossenheit nicht ohne Demut sein. Nun sind allzeit zwei Tugenden besser als (nur) eine.

Der zweite Grund, weshalb ich die Abgeschlossenheit vor der Demut lobe, ist der, daß vollkommene Demut sich selbst unter alle Kreaturen neigt, und in dieser Neigung geht der Mensch aus sich selbst heraus auf die Kreaturen (hin), wohingegen die Abgeschlossenheit in sich selbst bleibt. Nun kein Ausgehen je so edel werden, daß nicht das Innebleiben in sich selbst viel edler sei. Deshalb sprach der Prophet David: „Omnis gloria eius filiae regis ab intus“, das heißt: „Des Königs Tochter hat alle ihre Ehre von innen“ (Ps 44,14). Vollkommene Abgeschlossenheit hat kein Absehen auf irgendwelche Neigung unter irgendeine Kreatur noch über irgendeine Kreatur; sie will weder drunter noch drüber sein, sie will aus sich selbst dastehen, niemand zu Liebe noch zu Leide, und will weder Gleichheit noch Ungleichheit mit irgendeiner Kreatur haben noch dies und das: sie will nichts anderes als sein. Daß sie aber dies oder das sein möchte, das will sie nicht; denn wer dies oder das sein will, der will etwas sein. Abgeschlossenheit hingegen will nichts sein. Daher bleiben alle Dinge von ihr unbeschwert.

Nun könnte jemand sagen: „Es waren aber doch alle Tugenden auf vollkommene Weise in Unserer Frau, und also mußte auch vollkommene Abgeschlossenheit in ihr sein. Ist nun (aber) Abgeschlossenheit höher als Demut, weshalb rühmte sich dann Unsere Frau ihrer Demut und nicht ihrer Abgeschlossenheit als sie sprach: „Quia respexit dominus humilitatem ancillae suae“, das heißt: „Er sah an die Demut seiner Magd“ (Lk 1,48), - warum also sprach sie nicht: „Er sah an die Abgeschlossenheit seiner Magd“? Darauf antwortete ich wie folgt und sage, daß in Gott Abgeschlossenheit und

Demut sind, sofern wir von Gott Tugenden aussagen können. Nun sollst du wissen, daß die liebe-trächtige Demut Gott dazu brachte, daß er sich in menschliche Natur herabneigte, während seine Abgeschiedenheit unbeweglich in sich selbst verharrte, als er Mensch ward, wie sie es tat, als er Himmel und Erde schuf, wie ich dir hernach (noch) darlegen will. Und weil unser Herr, als er Mensch werden sollte, unbeweglich in seiner Abgeschiedenheit verharrte, wußte Unsere Frau sehr wohl, daß er dasselbe auch von ihr beehrte und daß er in dieser Sache auf ihre Demut und nicht auf ihre Abgeschiedenheit sah. Daher stand sie unbeweglich in ihrer Abgeschiedenheit und rühmte sich ihrer Demut und nicht ihrer Abgeschiedenheit. Und hätte sie auch nur mit einem Wort ihrer Abgeschiedenheit gedacht, so daß sie gesagt hätte: „Er sah an meine Abgeschiedenheit“, so wäre damit die Abgeschiedenheit getrübt worden und nicht (mehr) vollständig noch vollkommen gewesen, weil dabei ein Aus-sich-Herausgehen geschähen wäre. Kein herausgehen aber kann so gering-fügig sein, daß die Abgeschiedenheit dabei ohne Makel bleiben könnte. Und damit hast du denn Grund, warum Unsere Frau sich ihrer Demut rühmte und nicht ihrer Abgeschiedenheit. Daher sprach der Prophet: „Audiam quid loquatur in me dominus deus“ (Ps 84,9), das heißt: „Ich“ will schweigen und „will hören was mein Gott und mein Herr in mich rede“, als ob er habe sagen wollen: „Will Gott zu mir reden, so komme er herein in mich, ich will nicht hinaus“.

Ich lobe die Abgeschiedenheit auch vor aller Barmherzigkeit, denn Barmherzigkeit ist nichts anderes, als daß der Mensch aus sich herausgeht hin zu den Gebrechen seines Mitmenschen und dadurch sein Herz betrübt wird. Davon bleibt die Abgeschiedenheit frei und verharrt in sich selbst und läßt sich von nichts betrüben; denn solange irgend etwas den Menschen betrüben kann, steht es nicht recht um ihn. Kurz gesagt: Wenn ich alle Tugenden ansehe, so finde ich keine so ohne Makel un so Gott verbindend, wie es die Abgeschiedenheit ist.

Ein Meister, er heißt Avicenna, spricht: Der Geist, der abgeschieden ist, dessen Adel ist so groß, daß, was immer er schaut, wahr ist und, was immer er begehrt, ihm gewährt ist und man in allem, was er gebietet, ihm gehorsam sein muß. Und das sollst du für wahr wissen: Wann immer der freie Geist in rechter Abgeschiedenheit steht, so zwingt er Gott zu seinem Sein; und könnte er ohne jede Form und ohne alle Akzidentien dastehen, so nähme er Gottes eigenes sein an. Das aber kann Gott niemand geben als sich selbst; daher kann Gott dem abgeschiedenen Geist nicht mehr tun, als daß er ihm sich selbst gibt. Und der Mensch, der so in voller Abgeschiedenheit steht, der wird so in die Ewigkeit entrückt, daß ihn nichts vergängliches (mehr) bewegen kann, daß er nichts (mehr) empfindet, was leiblich ist, und er heißt tot für die Welt, denn ihm schmeckt nichts, das irdisch ist. Das meinte Sankt Paulus, da er sprach: „Ich lebe und lebe doch nicht; Christus lebt in mir“ (Gal 2,20)

Nun magst du fragen, was Abgeschlossenheit sei, da sie so gar edel ist in sich selbst? Hierzu sollst du wissen, daß rechte Abgeschlossenheit nichts anderes ist, als daß der Geist so unbeweglich stehe gegenüber allem anfallenden Lieb und Leid, Ehren, Schanden und Schmähung, wie ein bleierner Berg unbeweglich ist gegenüber einem schwachen Winde. Diese unbewegliche Abgeschlossenheit bringt den Menschen in die größte Gleichheit mit Gott. Denn daß Gott Gott ist, das hat er von seiner unbeweglichen Abgeschlossenheit, und von der Abgeschlossenheit hat er seine Lauterkeit und seine Einfaltigkeit und seine Unwandelbarkeit. Und daher, soll der Mensch Gott gleich werden, soweit eine Kreatur Gleichheit mit Gott haben kann, so muß das geschehen durch Abgeschlossenheit. Die zieht denn den Menschen in Lauterkeit und von der Lauterkeit in Einfaltigkeit und von der Einfaltigkeit in Unwandelbarkeit, und sie bringen eine Gleichheit zwischen Gott und dem Menschen hervor; diese Gleichheit aber muß in Gnade erstehen, den die Gnade zieht den Menschen von allen zeitlichen Dingen weg und läutert ihn von allen vergänglichen Dingen. Und du sollst wissen: Leer sein aller Kreatur ist Gottes voll sein, und voll sein aller Kreatur ist Gottes leer sein.

Nun sollst du wissen, daß Gott in dieser unbeweglichen Abgeschlossenheit von Ewigkeit her gestanden hat und noch steht, und sollst wissen, daß, als Gott Himmel und Erde erschuf, das seine unbewegliche Abgeschlossenheit so wenig anging, als ob nie eine Kreatur geschaffen worden wäre.

Ich sage auch weiterhin: Alle gebete und guten Werke, die der Mensch im Zeitlichen verrichten kann, davon wird Gottes Abgeschlossenheit so wenig bewegt, als ob niemals ein Gebet oder Gutes Werk in der Zeit verrichtet würde, und Gott wird deshalb nimmer gnädiger noch geneigter gegenüber dem Menschen, als wenn er das Gebet oder die guten Werke niemals verrichtete.

Ich sage zudem weiter: Als der Sohn in der Gottheit Mensch werden wollte und ward und die Marter erlitt, ging das die unbewegliche Abgeschlossenheit Gottes so wenig an, wie wenn er nie Mensch geworden wäre.

Nun könntest du sagen: So höre ich wohl, daß alles Gebet und alle guten Werke verloren sind, weil sich Gott ihrer nicht (so) annimmt, daß ihn jemand dadurch bewegen könnte, und doch sagt man: Gott will um alles gebeten werden. Hier sollst du mich wohl anhören und recht verstehen, wenn du kannst, daß Gott in seinem ersten ewigen Anblick – wenn wir einen ersten Anblick da annehmen sollten – alle Dinge ansah, so wie sie geschehen würden, und (er) sah in diesem selben Anblick, wann und wie er die Kreaturen erschaffen wann der der Sohn Mensch werden wollte und leiden sollte. Er sah auch das geringste Gebet und gute Werk, das jemand verrichten würde, und sah an, welches Gebet und (welche) andächtige Hingabe er erhören wollte oder sollte; er sah, daß du ihn morgen mit Ernst anrufen und bitten willst, und dieses Anrufen und Gebet wird Gott nicht (erst) morgen erhören, denn er hat es (bereits) in seiner Ewigkeit erhört, ehe du je Mensch wurdest. Ist

aber dein Gebet nicht eindringlich und ohne Ernst, so wird dich Gott nicht (erst) jetzt abweisen, denn er hat dich (ja schon) in seiner Ewigkeit abgewiesen. Und so denn hat Gott in seinem ersten ewigen Anblick alles angesehen, und Gott wirkt nichts neu, denn alles ist vorausgewirkt. Und so steht Gott allzeit in seiner unbeweglichen Abgeschlossenheit, und doch sind darum der Leute Gebet und guten Werke nicht verloren; denn wer wohl tut, dem wird auch wohl gelohnt, wer übel tut, dem wird auch darnach gelohnt. Diesen Gedanken äußert auch Sankt Augustinus im fünften Buch „Von der Dreifaltigkeit“ im letzten Kapitel und sagt: „Deus autem“ etc., das will besagen: „Behüte Gott, daß jemand spreche, Gott liebe jemand auf zeitliche Weise, denn bei ihm ist nichts vergangen und auch nichts zukünftig, und er hat alle Heiligen geliebt, ehe die Welt geschaffen ward, so wie er sie vorgehen hat. Und wenn die Zeit kommt, daß er in der Zeit sichtbar macht, was er (schon) in der Ewigkeit geschaut hat, so wähnen die Leute, Gott habe ihnen eine neue Liebe zugewendet; so also, wenn er zürnt oder etwas Gutes tut, so werden wir gewandelt, während er unwandelbar bleibt, so wie der Sonnenschein den siechen Augen weh tut und gesunden wohl, und doch bleibt (dabei) der Sonnenschein in sich selbst unwandelbar.“ Denselben Gedanken berührt Augustinus auch im zwölften Buch „Von der Dreifaltigkeit“ im vierten Kapitel und sagt: „Nam deus non ad tempus videt, nec aliquid fit novi in eius visione“ – „Gott sieht nicht auf zeitliche Weise, und es ersteht auch in ihm kein neues Sehen.“ Zu diesem Gedanken äußert sich auch Isidorus in dem Buch „Vom Höcsten Gute“ und sagt wie folgt: „Es fragen viele Leute: Was tat Gott, ehe er Himmel und Erde erschuf, oder woher kam der neue Wille in Gott, daß er die Kreaturen erschuf?“, und er antwortet so: „Kein neuer Wille erstand jemals in Gott, denn obwohl es so ist, daß die Kreatur (als solche) in sich selbst (noch) nicht bestand“, wie sie es jetzt tut, „so war sie doch von Ewigkeit her in Gott und in seiner Vernunft.“ Gott erschuf nicht Himmel und Erde, so wie wenn wir im Zeitablauf sagen: „Dies (oder das) werde!“, denn alle Kreaturen sind (schon) im ewigen Worte (mit) ausgesprochen. Dazu können wir auch heranziehen, was unser Herr zu Moses sprach, als Moses unsern Herrn fragte: „Herr, wenn Pharaon mich darauf anspricht, wer du seist, wie soll ich ihm antworten?“, da sprach unser Herr: „So sprich: Der da ist, der hat mich gesandt“ (Ex 3,13 f.) Das heißt so viel wie: Der da unwandelbar ist an sich selber, der hat mich gesandt.

Nun könnte einer sagen: Hatte Christus auch unbewegliche Abgeschlossenheit, als er sprach: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod“ (Mt 26,38; Mk 14,34), und Maria, als sie unter dem Kreuze stand, wo man doch viel von ihrer Klage berichtet, – wie kann dies alles bestehen mit unbeweglicher Abgeschlossenheit? Hier sollst du wissen, daß die Meister sagen, daß in einem jeglichen Mensch zweierlei Menschen vorhanden sind: der eine heißt der äußere Mensch, das ist die Sinnlichkeit; diesem Menschen dienen die fünf Sinne, und doch wirkt der äußere Mensch kraft der Seele. Der andere

Mensch heißt der innere Mensch, das ist des Menschen Innerlichkeit. Nun sollst du wissen, daß ein geistiger Mensch, der Gott liebt, die Kräfte der Seele im äußeren Menschen nicht mehr in Anspruch nimmt, als die fünf Sinne notwendig bedürfen; und da Innere kehrt sich den fünf Sinnen nur soweit zu, wie es ein Führer und ein Leiter der fünf Sinne ist und sie behütet, damit sie sich nicht wie die Tiere ihrem Sinnesgegenstand hingeben, wie etliche Leute es tun, die nach ihrer leiblichen Wollust leben, wie's die Tiere tun, die ohne Vernunft sind; und solche Leute heißen eingetlicher Vieh als Menschen! Und was die Seele über das hinaus, was sie den fünf Sinnen zuwendet, an Kräften besitzt, diese Kräfte gibt die Seele alle dem innern Menschen. Und wenn dieser Mensch sich etwas Hohem und Edlem zuwendet, dann zieht die Seele alle die Kräfte an sich, die sie den fünf Sinnen geliehen hat, und dieser Mensch gilt (dann) als von Sinnen und verzückt; denn sein Vorführ ist eine erkenntnismäßige Bildvorstellung oder etwas bildlos Erkenntnismäßiges. Doch wisse, daß Gott von einem jeden geistigen Menschen erwartet, daß er ihn mit allen Kräfte der Seele liebe. Deshalb sprach er: „Liebe deinen Gott aus ganzem Herzen!“ (Mk 12,30) Nun gibt es etliche Menschen, die verbrauchen die Kräfte der Seele ganz und gar im äußern Menschen. Das sind jene Leute, die alle ihre Sinne und ihre Vernunft vergänglichem Gut zukehren; die wissen nichts von dem innern Menschen. Nun sollst du wissen, daß der äußere Mensch sich in Betätigung befinden kann und doch der innere Mensch davon gänzlich frei und unbewegt bleibt. Nun war in Christus auch ein äußerer und ein innerer Mensch und ebenso in Unserer Frau; und was Christus und Unsere Frau je über äußere Angelegenheiten redeten, das taten sie nach ihrem äußerem Menschen, und (dabei) stand der innere Mensch in einer unbeweglichen Abgeschiedenheit. Und so auch redete Christus, als er sprach: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod“ (Mt 26,38); und bei allem, was immer Unsere Frau klagte und sonst wie redete, stand doch ihr Inneres allzeit in einer unbeweglichen Abgeschiedenheit. Und dazu nimm einen Vergleich: Eine Tür geht in einer Angel auf und zu. Nun vergleiche ich das äußere Brett der Tür dem inneren Menschen gleich. Wenn nun die Tür auf- und zugeht, so bewegt sich das äußere Brett hin und her, und doch bleibt die Angel unbeweglich an ihrer Stelle und wird deshalb niemals verändert. Ebenso ist es auch hier, wenn du's recht verstehst.

Hier frage ich nun, was der lauterer Abgeschiedenheit Gegenstand sei. Darauf antworte ich wie folgt und sage, daß weder dies noch das der lauterer Abgeschiedenheit Gegenstand ist. Sie steht auf einem reinen Nichts, und ich sage dir, warum das so ist: Die lautere Abgeschiedenheit steht auf dem höchsten. Nun aber steht der auf dem Höchsten, in dem Gott nach seinem ganzen Willen wirken kann. Nun kann Gott nicht in allen Herzen nach seinem ganzen Willen wirken, denn obgleich Gott allmächtig ist, so kann er doch nur soweit wirken, wie er Bereitschaft findet oder schafft. Und ich sage „oder schafft“ Sankt Paulus' wegen, denn bei ihm fand er keine Bereitschaft, doch bereitete er

ihn durch das Eingießen der Gnade. Deshalb sage ich: Gott wirkt danach, wie er Bereitschaft findet. Sein wirken ist anders im Menschen als im Steine. Dafür finden wir Gleichnis in der Natur: Wenn man einen Backofen heizt und darein einen Teig von Hafer und einen von Gerste und einen von Roggen und einen von Weizen legt, so ist da nun eine Hitze in dem Ofen, und doch wirkt sie nicht gleich in den Teigen; denn der eine wird zu schönem Brot, der andere wird gröber, der dritte noch gröber. Und das ist nicht der Hitze schuld, es ist die Schuld der Materie, die da ungleich ist. Ebenso wirkt Gott nicht gleich in allen Herzen; er wirkt danach, wie er Bereitschaft und Empfänglichkeit findet. In welchem Herzen nun dies oder das ist, da kann ich dem „dies oder das“ etwas sein, wodurch Gott nicht das höchste zu wirken vermag. Soll daher das Herz Bereitschaft haben zum allerhöchsten, so muß es auf einem reinen nichts stehen, und darin liegt auch die größte Möglichkeit, die sein kann. Da nun das abgeschiedene Herz auf dem Höchsten steht, so muß dies auf dem Nichts (der Fall) sein, denn in dem liegt die größte Empfänglichkeit. Dafür nimm ein Gleichnis in der Natur. Will ich auf eine Wachstafel schreiben, dann kann nichts (noch) so edel sein, was auf der Tafel geschrieben steht, daß es mich nicht behindert, so daß ich nicht darauf schreiben kann; will ich aber doch schreiben, so muß ich alles das tilgen und auslöschen, was auf der Tafel steht. Und die Tafel schickt sich mir nimmer so wohl zum schreiben, wie wenn gar nichts auf der Tafel steht. Ganz ebenso muß, soll Gott auf das allerhöchste in mein Herz schreiben, alles aus dem Herzen herauskommen, was dies und das heißen kann, und ganz so steht es mit dem abgeschiedenen Herzen. Deshalb kann Gott darin auf das allerhöchste und nach seinem höchsten Willen wirken. Drum ist des abgeschiedenen Herzens Gegenstand weder dies noch das.

Nun frage ich wiederum: Was ist des abgeschiedenen Herzens Gebet? Darauf antworte ich wie folgt und sage: Abgeschiedene Lauterkeit kann nicht beten, den wer betet, der begehrt etwas von Gott, das ihm zuteil werden solle, oder aber begehrt, daß ihm Gott etwas abnehme. Nun begehrt das abgeschiedene Herz gar nichts, dessen er gerne ledig wäre. Deshalb steht es ledig allen Gebets, und sein Gebet ist nichts anderes als einförmig zu sein mit Gott. Das macht sein ganzes Gebet aus. Hierzu können wir das Wort anführen, das Sankt Dionysios äußert zum Wort Sankt Paulus', wo der sagt: „Ihrer sind viele, die alle nach der Krone laufen, und doch wird sie nur einem zuteil“ (vgl. 1 Kor 9,24) – alle Kräfte der Seele laufen nach der Krone, und doch wird sie nur dem Wesen zuteil – Dionysios also sagt: Der Lauf ist nichts anderes als eine Abkehr von allen Kreaturen und ein Sich-Vereinigen in die Ungeschaffenheit. Und wenn die Seele dazu kommt, so verliert sie ihren Namen, und Gott zieht sie in sich, so daß sie an sich selbst zunichte wird, so wie die Sonne das Morgenrot an sich zieht, so daß es zunichte wird. Dahin bringt den Menschen nichts als lautere Abgeschiedenheit. Hierzu können wir auch das Wort heranziehen, das Augustinus spricht: „Die Seele hat einen

heimlichen Eingang in die göttliche Natur, wo ich alle Dinge zunichte werden“. Dieser Eingang ist auf Erden nichts anderes als lautere Abgeschiedenheit.

Wenn die Abgeschiedenheit zum Höchsten gelangt, so wird sie von Erkennen erkenntnislos und von Liebe liebelos und von Licht finster. Dazu können wir auch anführen, was ein Meister spricht: Die Armen des Geistes sind diejenigen, die Gott alle Dinge so überlassen haben, wie er sie hatte, als wir (noch) nicht waren. Dies vermag niemand zu tun als ein lauterer, abgeschiedenes Herz. Das Gott in einem abgeschiedenen Herzen lieber sei als in allen (anderen) Herzen, das erkennen wir an folgendem: Fragst du mich: „Was sucht Gott in allen Dingen?“, so antworte ich dir aus dem Buche der Weisheit; dort spricht er (=Gott): „in allen Dingen suche ich Ruhe!“ (Sir 24,11). Nirgends aber ist vollständige Ruhe als einzig im abgeschiedenen Herzen. Deshalb ist Gott dort lieber als in anderen Tugenden oder in irgendwelchen (sonstigen) Dingen. Auch sollst du wissen: Je mehr der Mensch danach strebt, des göttlichen Einflusses empfänglich zu werden, um so seliger ist er; und wer sich dabei in die höchste Bereitschaft zu versetzen vermag, der steht auch in der höchsten Seligkeit. Nun vermag sich kein Mensch des göttlichen Einflusses empfänglich zu machen als durch Einförmigkeit mit Gott; denn so weit wie ein jeglicher Mensch einförmig mit Gott ist, so weit ist er empfänglich des göttlichen Einflusses. Nun kommt Einförmigkeit daher, daß sich der Mensch Gott unterwirft; so weit sich aber der Mensch der Kreatur unterwirft, so weit ist er minder einförmig mit Gott. Nun steht das lautere, abgeschiedene Herz ledig aller Welt. Daher ist es völlig Gott unterworfen, und dadurch steht es in der höchsten Einförmigkeit mit Gott und ist zugleich des göttlichen Einflusses am allerempfänglichsten.

Das meinte Sankt Paulus, als er sprach: „Legt an euch Jesus Christus!“, und er meinte: durch Einförmigkeit mit Christus; das Anlegen nämlich kann nur durch Einförmigkeit mit Christus geschehen. Und wisse: Als Christus Mensch ward, da nahm er nicht an sich einen Menschen, er nahm an die menschliche Natur. Entäußere dich deshalb aller Dinge, so bleibt allein, was Christus an sich nahm, und so denn hast du dir Christus angelegt.

Wer nun den Adel und Nutzen vollkommener Abgeschiedenheit erkennen will, der beachte Christi Worte, die er über seinen Jüngern sagte: „Es ist euch nütze, daß ich von euch gehe, und gehe ich nicht von euch, so kann euch der heilige Geist nicht zuteil werden“ (Jo 16,7), gleichsam, als ob er spräche: Ihr habt zuviel Wohlgefallen an meiner gegenwärtigen Erscheinung gefunden, deshalb kann euch die vollkommene Freude des Heiligen Geistes nicht zuteil werden. Darum scheidet ab die bildhafte Erscheinung, und vereinigt euch mit dem formlosen Sein, denn Gottes geistiger Trost ist feingartet; darum will er sich niemand darbieten als dem, der leiblichen Trost verschmäh.

Nun merkt auf, alle Verständigen! Niemand ist frohgemuter, als der da steht in der größten Abgeschiedenheit. Kein fleischlicher und leiblicher Trost kann je ohne geistigen Schaden sein, „denn das Fleisch begehrt wider den Geist und der Geist wider das Fleisch“ (Gal 5,17). Wer immer daher im Fleische zuchtlose Liebe aussät, der erntet den ewigen Tod; und wer immer im Geiste rechte Liebe aussät, der erntet vom Geist das ewige Leben. Daher: je schneller der Mensch von der Schöpfung flieht, desto schneller läuft ihm der Schöpfer zu. Hier merkt auf, alle Verständigen! Da (schon) das wohlgefallen, das wir an der leiblichen Erscheinung Christi empfinden könnten, und an der Empfänglichkeit für den heiligen Geist behindert, um wie viel mehr behindert uns Gott gegenüber die ungezügelte Lust, die wir nach vergänglichem Trost empfinden!

Deshalb ist Abgeschiedenheit das Allerbeste, / denn die reinigt die Seele / und läutert das Gewissen / und entzündet das Herz / und weckt den Geist / und beschleunigt das Verlangen / und läßt Gott erkennen / und scheidet ab die Kreatur / und vereinigt sich mit Gott.

Nun gebt acht, alle Verständigen! Das schnellste Tier, das euch zu dieser Vollkommenheit trägt, ist das Leiden; denn es genießt niemand mehr ewige Süßigkeit als die, die mit Christus in der größten Bitterkeit stehen. Es ist nichts galliger als Leiden, und es gibt nichts Honigsüßeres als Gelitten-Haben; es entstellt nichts mehr den Leib vor den Leuten als Leiden, hingegen ziert nichts mehr die Seele vor Gott als Gelitten-Haben. Das festeste Fundament, worauf diese Vollkommenheit stehen kann, das ist Demut; denn wessen Natur hier in der tiefsten Niedrigkeit kriecht, dessen Geist fliegt empor in das Höchste der Gottheit, denn Liebe bringt Leid, und Leid bringt Liebe. Wer daher zu vollkommener Abgeschiedenheit zu kommen begehrt, der trachte nach vollkommener Demut, dann kommt er in die Nähe der Gottheit, Daß uns allen widerfahre, dazu helfe uns die höchste Abgeschiedenheit, das ist Gott selber. Amen.

1979 First published Walter Publishing
(c) 1992 Patmos Verlag GmbH & Co. KG, Düsseldorf

Eriytyneisyydestä – suomennos

Tutkiessani vanhoja kirjoituksia, niin Vanhan ja Uuden Testamentin profeettojen kuin myös eikristillisten mestareiden, olen yrittänyt kaikin tavoin selvittää sitä, mikä ihmisen hyveistä olisi paras ja luonnoltaan korkein. Erityisesti olen etsinyt vastausta siihen, miten ihminen voisi parhaiten ja kaikkein kiinteimmällä tavalla yhdistää itsensä Jumalaan, samoin kuin myös siihen, miten ihminen voisi armosta kokea sen, mitä Jumala luonnostaan on. Lisäksi olen pyrkinyt selvittämään, milloin ihminen tulee kaikkein lähimmäksi sitä kuvaa, jolloin hän oli vielä Jumalassa, eli ennen kuin ihmisen ja Jumalan välillä oli ainuttakaan eroa, ennen kuin Jumala sai aikaan luotunsa. Ja kun olen perusteellisesti tutkinut näitä kirjoituksia, niin hyvin kuin järkeni siihen kykenee ja on tällaisten asioiden tunnistamiseen sovelias, niin en ole kohdannut mitään sellaista, mikä voisi ylittää eriytyneen sielun hyveen. Eriytyneisyys tarkoittaa irti olemista kaikesta luodusta – kaikilla muilla hyveillä sen sijaan on kiinnikkeensä luodunkaltaisuudessa. Tämän takia Herramme sanoi kerran Martalle: ”Unum ist necessarium” (vrt. Luuk. 10:42). Tämä tarkoittaa: Kuka tahtoo kulkea levossa ja rauhasa, hänellä tulee olla tämä yksi ja se on juuri eriytyneisyys.

Opettajamme korottavat hurskaan rakkauden kaiken yläpuolelle, kuten tekee myös pyhä Paavali sanoessaan: ”Mitä tahansa tekisinkään, mutta jos minulla ei olisi rakkautta, niin ei minulla olisi mitään” (vrt. 1. Kor. 13:1). Minä sen sijaan kohotan eriytyneisyyden kaiken rakkaudenkin yläpuolelle.

Kun rakkaudessa parasta on se, että se taivuttaa minut rakastamaan Jumalaa, niin eriytyneisyys sen sijaan taivuttaa Jumalan rakastamaan minua. Onhan toki paljon oivallisempaa, että minä taivutan Jumalan itseäni kohti, kuin itseni Jumalaa kohti. Tämä sen vuoksi, että Jumala kykenee paljon paremmin liittämään itsensä minuun ja yhtymään minuun, kuin mitä minä ikinä voisoin yhtyä Jumalaan. Osoitan eriytyneisyyden taivuttavan Jumalan minua kohti siksi, että jokainen asia palautuu lopulta omaan luonnolliseen olotilaansa. Jumalan oma paikka on luonnostaan ykseys ja puhtaus; tämän saa aikaan eriytyneisyys. Tämän vuoksi Jumalan tulee väistämättä antaa itsensä eriytyneelle sydämelle.

Toisekseen kohotan eriytyneisyyden rakkauden yläpuolelle siksi, että kun rakkaus saa minut kestämään kaikkia asioita Jumalan takia, niin eriytyneisyys puolestaan saa aikaan sen, että en ole vastaanottavainen enää millekään muulle kuin Jumalalle. On siis paljon arvokkaampaa olla vastaanottavainen yksin Jumalalle, kuin kestää kaikkia asioita Jumalan tähden. Sillä kärsimyksessä ihmisellä on (vielä) tietyt kiinnikkeet luodunkaltaiseen, eli juuri siihen mistä kärsimys ihmiselle tulee, kun taas eriytyneisyys on kokonaan irti kaikesta luodunkaltaisuudesta.

Osoitan myös, miksi eriytyneisyys ei ole vastaanottavainen millekään muulle kuin Jumalalle: Mitä tahansa otetaankaan vastaan, se vastaanotetaan jonkin sisään. Eriytyneisyys on kuitenkin niin lähellä Ei mitään, että mikään voi olla niin hienoa (herkkää), että se pysyisi eriytyneisyydessä, paitsi Jumala yksin. (Vain) tämä on niin yksinkertainen ja hieno, että se voi pysyä eriytyneessä sydämessä. Tämän vuoksi eriytyneisyys ei ole vastaanottavainen millekään muulle kuin Jumalalle.

Mestarit kohottavat myös nöyryyden monien muiden hyveiden yläpuolelle. Minä sen sijaan kohotan eriytyneisyyden kaiken nöyryydenkin yläpuolelle. Tämä johtuu siitä, että nöyryyttä voi olla olemassa ilman eriytyneisyyttä, mutta täydellistä eriytyneisyyttä ei voi olla ilman täydellistä nöyryyttä, sillä täydellinen nöyryys perustuu oman itsen kertakaikkiseen häviämiseen. Eriytyneisyys on siis niin lähellä Ei mitään, että täydellisen eriytyneisyyden ja Ei minkään välissä ei voi olla mitään. Tämän vuoksi täydellinen eriytyneisyys ei voi olla ilman nöyryyttä. Kaksi hyvettä on siis joka tapauksessa parempi kuin (vain) yksi.

Toisekseen kohotan eriytyneisyyden nöyryyden yläpuolelle siksi, että kun täydellinen nöyryys taipuu kaikkien olentojen alapuolelle, niin tässä taipumisessa ihmisen asenne suuntautuu kohti näitä olentoja. Eriytyneisyys sen sijaan pysyy itsessään. Mikään ulospäin suuntautuva pyrkimys ei voi kuitenkaan tulla niin jaloksi, etteikö sisällä pysyminen olisi itsessään sitä jalompi. Tästä syystä profeetta Daavid sanoi: ”Omnis gloria eius filiae regis ab intus”, mikä tarkoittaa: ”Kuninkaan tyttären kaikki kunnia tulee sisältäpäin” (vrt. Ps. 45:14). Täydellisellä eriytyneisyydellä ei ole yllykkeitä minkäänlaisiin taipumuksiin, ei nöyristelyyn luotujen edessä eikä myöskään kenenkään yläpuolelle asettumiseen. Se ei tahdo olla alhaalla eikä ylhäällä, vaan se haluaa olla ja tulla siitä itsestään; ei kenenkään rakkauden tai kärsimyksen vuoksi. Se ei halua tasa-arvoa tai epätasa-arvoa minkään olennon kanssa, eikä mitään sitä tai tätä: se ei tahdo mitään muuta kuin olla. Olla sitä tai tätä, sitä se ei tahdo, sillä se joka haluaa olla sitä tai tätä, haluaa olla jotakin. Eriytyneisyys ei sitä vastoin halua olla mitään. Sen vuoksi mitkään asiat eivät kosketa sitä.

Joku voi nyt sanoa: nuo hyveethän olivat toki kaikki täydellisesti Pyhässä Äidissä, niin että myös täydellisen eriytyneisyyden on täytynyt olla hänessä. Jos eriytyneisyys on korkeampi kuin nöyryys, niin minkä tähden Äitimme ylisti nöyryyttään, eikä eriytyneisyyttään, kun hän sanoi: ”Quia respexit dominus humilitatem ancillae suae”, mikä tarkoittaa: ”Hän katsoi palvelijattarensa nöyryyteen” (vrt. Luuk. 1:48). Miksei hän siis sanonut: ”Hän katsoi palvelijattarensa eriytyneisyyteen?” Tähän olen jo edellä vastannut ja kerron nyt, että eriytyneisyys ja nöyryys ovat Jumalassa, sikäli kun Jumalaa sopii tällä tavalla tarkastella. Sinun tulee nyt tietää se, että rakkautta täynnä oleva nöyryys saattoi Jumalan siihen, että hän alentui ihmisen luontoon, kun taas (hänen) eriytyneisyytensä pysyi samaan aikaan liikkumattomana itsessään. Näin tapahtui hänen tullessaan ihmiseksi ja samoin myös hänen

luodessaan taivaan ja maan, kuten tulen sinulle (vielä) osoittamaan. Ja aivan kuin meidän Herramme, kun hänen piti tulla ihmiseksi, pysyi liikkumattomana eriytyneisyydessään, niin samoin tiesi myös Äitimme, että Herra kunnioitti hänessä juuri tätä samaa asiaa ja että hän tämän vuoksi katsoi hänen nöyryyteensä, eikä eriytyneisyyteensä. Tällöin hän siis pysyi liikkumattomana eriytyneisyydessä ja ylisti nöyryyttään, eikä eriytyneisyyttään. Ja jos hän olisi ajatellut eriytyneisyyttään, vaikka vain yhdellä sanalla, sanoen, ”hän katsoi minun eriytyneisyyteni”, niin tällöin eriytyneisyys olisi häiriintynyt, eikä se (enää) olisi ollut kokonainen ja eheä, koska tällöin olisi tapahtunut itsestä ulosuuntautuminen. Pieninkään ulossuuntautuminen ei kuitenkaan ole niin mitätön, etteikö eriytyneisyys siinä tahraantuisi. Ja tässä on nyt se syy, miksi Äitimme ylisti nöyryyttään eikä eriytyneisyyttään. Tämän vuoksi profeetta sanoi: ”Audiam quid loquatur in me dominus deus”, mikä tarkoittaa: ”Minä haluaa vaieta ja kuulla, mitä minun Jumalani ja Herrani puhuu minussa”. Aivan kuin hän olisi tällä halunnut sanoa: ”Jos Jumala haluaa puhua minulle, niin tulkoon hän sisään minuun, minä en tahdo ulos”.

Minä ylistän eriytyneisyyden myös kaiken laupeuden edelle, sillä laupeus ei ole tällöin muuta kuin että ihminen suuntautuu itsestään ulos kohti lähimmäisensä puutteita ja heikkouksia, jolloin hänen sydämensä voi murtua. Eriytyneisyys pysyy itsessään tästä vapaana, eikä hämähäristä mistään. Niin kauan kuin jokin voi saattaa ihmisen alakuloon, kaikki ei ole hänessä oikein. Lyhyesti sanottuna: Kun tarkastelen kaikkia hyveitä, niin en löydä yhtäkään niin tahratonta ja Jumalaan yhdistävää kuin mitä eriytyneisyys on.

Mestari nimeltään Avicenna puhuu seuraavasti eriytyneestä hengestä: Sellaisen hengen jalosukuisuus on niin suuri, että mitä ikinä hän näkeekään, se on totta; mitä ikinä hän toivookaan, se on hänelle myönnetty; ja mitä ikinä hän pyytääkään, on hänelle oltava kuuliainen. Ja tiedä myös varmaksi: milloin ikinä vapaa henki pysyy oikeanlaisessa eriytyneisyydessä, hän pakottaa Jumalan omaan olemiseensa. Ja jos hän vain pysyy kaikista muodoista ja sattumuksista vapaana, hän ottaa Jumalan oman olemisen vastaan. Tätä Jumala ei voi kuitenkaan antaa muulle kuin itselleen; tämän vuoksi Jumala ei voi tehdä eriytyneen hengen hyväksi enempää kuin antaa hänelle itsensä. Tällöin ihminen, joka näin pysyy täydellisessä eriytyneisyydessä, temmataan sillä tavoin ikuisuuteen, että mikään katoavainen ei voi (enää) häntä liikauttaa, eikä hän ei tunne (enää) mikä on kehollista ja hän on kuollut maailmalle, sillä hänelle ei maistu mikään, mikä maan piiristä on. Tästä puhui pyhä Paavali, kun hän sanoi: ”Ja minä elän, en enää minä, vaan Kristus elää minussa” (vrt. Gal. 2:20).

Saatat nyt kysyä, mitä on tuo eriytyneisyys, joka itsessään on niin jaloa? Sinun tulee tietää, että oikeanlainen eriytyneisyys ei ole mitään muuta kuin hengen liikkumattomuutta kaikkea vastaantulevaa rakkautta ja kärsimystä kohtaan, samoin kunniaa, vahinkoa ja solvausta, samalla tavoin kuin

lyijyvuori on liikkumaton tuulenpuuskan sitä koskettaessa. Tämä liikkumaton eriytyneisyys saattaa ihmisen suurimpaan yhdenkaltaisuuteen Jumalan kanssa. Että Jumala on Jumala, se on hänellä liikkumattomasta eriytyneisyydestä ja tästä eriytyneisyydestä hänellä on hänen puhtautensa ja kirkkautensa, pyhä yksinkertaisuutensa ja muuttumattomuutensa. Tästä syystä siis, mikäli ihmisen tulee tulla Jumalan kanssa yhdenkaltaiseksi – sikäli kun luotu voi olla yhdenkaltainen Jumalan kanssa – tämän täytyy tapahtua eriytyneisyyden kautta. Tämä kiskaisee ihmisen puhtauteen, puhtaudesta yksinkertaisuuteen ja yksinkertaisuudesta muuttumattomuuteen ja tämä saa aikaan yhdenkaltaisuuden ihmisen ja Jumalan välille. Tämän yhdenkaltaisuuden täytyy kuitenkin olla armon aikaansaama, sillä armo irrottaa ihmisen kaikesta ajallisuudesta ja puhdistaa katoavaisista asioista. Ja tiedä vielä tämä: Kaikesta luodusta tyhjänä oleminen on Jumalaa täynnä olemista ja kaikkea luotua täynnä oleminen on Jumalasta tyhjänä olemista.

Sinun tulee edelleen tietää, että Jumala on pysynyt tässä liikkumattomassa eriytyneisyydessä ikuisuudesta asti ja pysyy edelleenkin. Tiedä myös se, että kun Jumala loi taivaan ja maan, niin tämä kosketti hänen liikkumatonta eriytyneisyyttään yhtä vähän, kuin koskaan ei olisi luotu yhtään ainoaa olentoa.

Sanon lisäksi: Kaikki ne rukoukset ja hyvät teot, joita ihminen ajallisuudessa voi suorittaa, liikuttavat Jumalan eriytyneisyyttä yhtä vähän, kuin koskaan ei olisi luettu yhtään ainoaa rukousta tai tehty hyvää tekoa. Jumala ei tule tällä tavoin yhtään armollisemmaksi tai taipuvaisemmaksi ihmistä kohtaan, aivan kuin tämä ei olisi koskaan ryhtynyt rukoukseen tai hyvään tekoon.

Ja vielä on sanottava: Kun Poika tahtoi jumaluudessa tulla ihmiseksi ja tulikin ja kärsi marttyrikuoleman, niin tämä kosketti Jumalan liikkumatonta eriytyneisyyttä yhtä vähän, kuin hän ei olisi koskaan tullutkaan ihmiseksi.

Saatat nyt sanoa: kuulenko oikein, ovatko kaikki rukoukset ja hyvät teot ovat menneet hukkaan, eikö Jumala ei otakaan niitä (siksi) vastaan, että jokin voisi vaikuttaa häneen? Sillä sanotaanhan: Jumala tahtoo, että kaiken puolesta rukoillaan. Kuuntele siis nyt minua tarkasti ja ymmärrä oikein, jos vain kykenet. Jumala näki ensimmäisellä silmäyksellä – sikäli kun tämä asia voidaan kuvata ensimmäiseksi silmäykseksi – kaikki asiat, niin kuin ne tapahtuisivat, ja (hän) näki tällä samalla silmäyksellä, milloin ja miten hän saisi aikaan luotunsa ja milloin Poika halusi ihmiseksi ja miten hänen piti kärsimän. Hän näki myös kaikkein mitättömimmän rukouksen ja hyvän teon, minkä kukaan tulisi koskaan tekemään ja hän näki myös, minkä rukouksen ja (minkä) hartaudenosoituksen hän tahtoi, tai hänen piti, kuulla. Ja hän näki myös sen, että sinä huomenna ottaisit häneen yhteyttä ja pyytäisit sydämesi pohjasta; tätä pyyntöä ja rukousta Jumala ei kuule (vasta) huomenna, sillä hän on jo kuullut sen ikuisuudessaan, ennen kuin sinä olit edes ihmiseksi syntynyt. Ja jos rukouksesi on

tyhjä ja välinpitämätön, niin Jumala ei torju sinua (vasta) nyt, vaan hän on (jo) torjunut sinut ikuisuudessaan. Näin siis Jumala on nähnyt kaiken ensimmäisellä, ikuisella silmäyksellään, eikä Jumala saa aikaan mitään uutta, sillä kaikki on etukäteen saatettu sellaiseksi kuin se on. Näin siis Jumala pysyy kaiken aikaa liikkumattomassa eriytyneisyydessään, mutta siltikään ihmisten rukoukset ja hyvät teot eivät ole menneet hukkaan: sillä se joka hyvää tekee, tulee myös hyvällä palkituksi ja se joka pahaa tekee, saa sen mukaisen palkinnon. Tästä puhuu myös pyhä Augustinus viidennen ”Kolminaisuudesta” -kirjan viimeisessä kappaleessa sanoen ”Deus autem” etc. Tällä hän tahtoo sanoa seuraavaa: ”Varjele Jumala siltä, ettei kukaan sanoisi, että Jumala rakastaa ketään ajallisella tavalla, sillä hänelle ei mikään ole mennyttä eikä myöskään tulevaa ja hän on rakastanut kaikkia pyhiään jo ennen kuin loi maailman, sillä onhan hän heidät ennalta nähnyt. Ja kun sitten tulee aika, jolloin Jumala tekee ajassa näkyväksi sen, mihin hän on (jo) ikuisuudessa katsonut, niin tällöin ihmiset olettavat, että Jumala on kohdistanut heihin uutta rakkauttaan. Eli kun hän vihastuu tai tekee jotakin hyvää, niin muutos tapahtuu meissä, kun hän sen sijaan pysyy muuttumattomana. Samoin häiritsee auringonsäde sairastavaa silmää, mutta tekee terveelle hyvää; kuitenkin tuo säde itsessään pysyy muuttumattomana.” Augustinus käsittelee samaa asiaa myös kahdennentoista ”Kolminaisuudesta” -kirjan neljännessä kappaleessa näin: ”Nam deus non ad tempus videt, nec aliquid fit novi in eius visione” – ”Jumala ei näe mitään ajallisella tavalla, eikä hänessä myöskään esiinny uutta näkemistä.” Samaa ajatusta käsittelee myös Isidorus kirjassaan ”Korkeimmasta hyvästä” ja sanoo seuraavasti: ”Usein ihmiset kysyvät: Mitä Jumala teki ennen kuin hän loi taivaan ja maan, tai mistä Jumalaan tuli se uusi tahto, että hän synnytti luotunsa?” Tähän hän vastaa: ”Mitään uutta tahtoa ei ole koskaan esiintynyt Jumalassa, sillä vaikka onkin niin, että luotua (ei sellaisenaan) itsessään ollut (vielä) olemassa” – niin kuin se nyt on – ”niin se on toki ollut ikuisuudesta asti Jumalassa ja hänen mielessään.” Jumala ei luonut taivasta ja maata sillä tavalla kuin me ajankulua seuraten sanoisimme: ”Tämä (tai tuo) tule olevaksi!”, sillä kaikki luodut olennot on (jo) julkistettu iänkaikkisen Sanan myötä. Tähän liittyen voimme tarkastella sitä, mitä Herramme sanoi Moosekselle, kun tämä kysyi häneltä: ”Herra, kun faarao puhuttelee minua ja kysyy, kuka sinä olet, miten minun pitää vastata hänelle?”. Tähän Herramme sanoi: ”Vastaa näin: Se joka siinä on, on minut lähettänyt” (vrt. 2. Moos. 3:14). Tämä tarkoittaa: Se, joka on liikkumattomana itsessään, on minut lähettänyt.

Joku voi nyt sanoa: Oliko siis myös Kristuksessa liikkumaton eriytyneisyys, silloin kun hän sanoi: ”Sieluni on murheellinen kuolemaan asti” (vrt. Matt. 26:38, Mark. 14:34). Tai entä sitten Maria ristin juurella, missä monet kertovat kuulleen hänen valituksensa? Miten tämä on mahdollista liikkumattomassa eriytyneisyydessä? Kuuntele siis mitä mestarit tähän sanovat: jokaisessa ihmisessä on olemassa kahdenlaista ihmistä. Ensimmäinen on nimeltään ulkoinen ihminen, mikä tarkoittaa ihmi-

sen aistinvaraisuutta. Tämä ihminen turvautuu viiteen aistiinsa, vaikka myös hän toimii sielunsa voimalla. Toisen ihmisen nimi on sisäinen ihminen, tämä on sisäisyys ihmisessä. Tiedä nyt se, että henkinen ihminen, Jumalaa rakastava, ei enää vastaa niihin viiden aistin vaatimuksiin, jotka vaikuttavat pakottavalla voimallaan ulkoisessa ihmisessä. Sisäisyyden suhde viiteen aistiin on samanlainen kuin johtajan taikka ohjaajan ja samalla se myös varjelee ihmistä eläimille ominaisista aistiloista. On ihmisiä, jotka elävät täysin ruumiin aistivoimien ohjaamina, samalla tavalla kuin vailla ymmärrystä olevat eläimet; sellaiset ihmiset ovat todellisuudessa lähempänä eläintä kuin ihmistä! Sielu, joka toimii viiden aistin voimanlähteenä, antaa puolestaan sisäiselle ihmiselle kaiken muun siinä olevan voiman. Ja silloin kun sisäinen ihminen kohdistaa huomionsa johonkin jaloon tai ylevään, niin tällöin sielu vetää itseensä nekin voimat, jotka se on lainannut viidelle aistille; ihminen saattaa tällöin vaikuttaa olevan suunniltaan tai hurmiossa. Hänen sielunsa aihiona vaikuttaa tällöin joko tunnistamaton ja käsittämätön kuva, tai sitten ilman kuvaa esiintyvä jokin, joka on vain jotenkin tunnistettu ja käsitetty. Muistathan sen, että Jumala odottaa jokaiselta hengen omaavalta ihmiseltä, että tämä rakastaisi häntä kaikilla sielun voimillaan. Tämän takia hän on sanonut: ”Rakasta Jumalaasi kaikesta sydäimestäsi” (vrt. Mark. 12:30). On olemassa ihmisiä, jotka käyttävät kaikki sielunsa voimat kokonaan ulkoiseen ihmiseen. Nämä ovat sellaisia ihmisiä, joiden kaikki aistit ja ymmärrys palautuvat katoavaan olevaiseen; nämä ihmiset eivät tiedä mitään sisäisestä ihmisestä. Ymmärrä se, että samaan aikaan kun ulkoinen ihminen on aktiivinen toimeliaisuudessaan, niin sisäinen ihminen pysyy tästä silti täysin vapaana ja on liikkumaton. Näin siis myös Kristuksessa oli ulkoinen ja sisäinen ihminen, samoin kuin Äidissämme. Ja mitä tahansa Jeesus Kristus tai Äitimme puhuivatkaan ulkoisista olosuhteista, he tekivät sen ulkoisesta ihmisestä käsin, jolloin heidän sisäinen ihmisensä pysyi liikkumattomana eriytyneisyydessä. Tätä oli Kristuksen puhe hänen sanoessaan: ”Sieluni on murheellinen kuolemaan asti”. Samoin pysyi myös Äitimme sisäisyys, sillä aikaa kun hän vaikeroi tai puhui jotain muuta, koko ajan liikkumattomana eriytyneisyydessä. Tämä sama ilmenee vertauksessa ovesta, joka liikkuu saranassa kiinni ja auki. Ovipuuta voidaan verrata ulkoiseen ihmiseen, kun taas sarana kuvastaa sisäistä ihmistä. Kun ovi menee kiinni tai auki, niin puosa liikkuu edestakaisin, mutta sarana pysyy kuitenkin liikkumatta paikallaan, eikä koskaan muutu. Samoin on myös ihmisessä, niin kuin toivon sinun nyt ymmärtäneen.

Kysyttäköön siis, mikä on täydellisen eriytyneisyyden perusta. Vastaus kysymykseen on ilmeinen, täydellisen eriytyneisyyden perusta ei ole sitä eikä tätä. Eriytyneisyyden paikka on puhtaasti Ei mitään ja nyt kerron sinulle, miksi niin on: täydellinen eriytyneisyys on kaikkein korkeimmalla. Ja kaikkein korkeimmalla sijaitsee se, missä Jumala voi toimia kaiken tahtonsa mukaan. Sillä vaikka Jumala onkin kaikkivaltias, niin hän ei kuitenkaan voi toimia kaikissa sydämissä kaiken tahtonsa

voimin, sillä tämä riippuu siitä miten paljon valmiutta Jumala sydämissä kohtaa tai sitä niihin luo. Sanoin edellisessä ”luo” pyhän Paavalin tähden, sillä hänessä Jumala ei löytänyt valmiutta, mutta kuitenkin Jumala valmisti häntä armon vuodattamisella. Siksi sanon näin: Jumala toimii ja vaikuttaa sen mukaan, millaista valmiutta hän löytää. Jumalan vaikutus on erilaista ihmisiin kuin kiviin. Katsokaamme esimerkkiä luonnosta: Kun uunissa paistetaan leipätaikinoita kaurasta, ohrasta, vehnästä tai rukiista, niin on lopputulos aina erilainen, vaikka paisto tehdään samalla lämmöllä. Yhdestä leivästä tulee sitkeämpi tai kovempi kuin toisesta; tämä ei ole lämmöstä aiheutuva vaikutus, vaan se johtuu käytetyistä aineista, jotka ovat erilaisia. Saman periaatteen mukaisesti Jumala ei vaikuta samalla tavalla kaikissa sydämissä, vaan hän vaikuttaa sen mukaan, millaista valmiutta ja vastaanottavuutta hän niissä löytää. Jos sydämissä on sitä tai tätä, niin silloin ”tämä taikka tuo” voi olla jotain sellaista, minkä vuoksi Jumala ei voi vaikuttaa kaikkein korkeimpaansa. Jos siis sydämelle luodaan valmiutta kaikkein korkeimpaan, niin silloin sen perustan täytyy olla puhdas Ei-mitään. Tämä on kaikista suurin mahdollisuus mitä voi olla olemassa. Koska eriytynyt sydän lepää korkeimman yhteydessä, on sen oltava kuten Ei-mitään, sillä juuri se kykenee vastaanottamaan kaikkein eniten. Asiaa voidaan jälleen tarkastella vertauksella. Ajatelkaamme, että minun tulisi kirjoittaa jotakin taululle: silloin mikään mitä taululla ennestään lukee, ei käytännössä voisi estää minua kirjoittamasta sen päälle. Mutta jos kirjoitan todella vakavissani, minun on pyyhittävä taulu puhtaaksi, sillä juuri tyhjä taulu kirjoitustyön paras lähtökohta. Samoin siis – silloin kun Jumala kirjoittaa sydämeeni korkeimpansa mukaan – on sydämeni tyhjennyttävä kaikesta siitä, mikä on sitä tai tätä: täsmälleen näin tulee tapahtua eriytyneen sydämen kohdalla. Silloin Jumala voi vaikuttaa siihen korkeimpansa ja korkeimman tahtonsa mukaan. Tämän vuoksi eriytyneen sydämen ytimessä ei ole sitä taikka tätä.

Kysyn nyt hieman toisin: Millainen on eriytyneen sydämen rukous? Vastaus kuuluu näin: Yksinkertainen eriytyneisyys ei voi rukoilla mitään. Sillä rukoillessaan ihminen joko toivoo Jumalalta jotakin osakseen, tai sitten että Jumala ottaisi häneltä jotakin pois. Eriytynyt sydän ei kuitenkaan toivo mitään, sillä sillä ei ole mitään, mistä se toivoisi pois otettavan. Tämän vuoksi se on tyhjä kaikesta rukouksesta ja sen rukous ei ole muuta kuin yhdenmuotoinen oleminen Jumalan kanssa. Sen rukous täyttyy siitä.

Voimme nyt kiinnittää huomion pyhän Dionysioksen sanoihin, hänen tarkastellessaan seuraavia pyhän Paavalin sanoja: ”Teitä on monia, jotka juoksevat kruunun perässä, mutta kuitenkin se tulee vain yhden osaksi” (vrt. 1. Kor. 9:24). Kaikki sielun voimat juoksevat Kruunun perässä, mutta vain yksi olemus saa tämän osan. Dionysios sanoo tähän: juoksu ei ole mitään muuta kuin paluuta ja vetäytymistä kaikesta luodusta ja liittymistä luomattomuuteen. Ja kun sielu tämän saavuttaa, niin se menettää nimensä ja Jumala kiskaisee sen itseensä, niin että se kerrassaan häviää, niin kuin aurinko

imee itseensä aamuruskon. Mikään muu ei voi ihmistä tähän johdattaa kuin puhdas eriytyneisyys. Tähän voidaan yhdistää ne sanat, jotka pyhä Augustinus kerran lausui: ”Sielulla on salainen sisäänkäynti jumalalliseen luontoon, jossa kaikki muu tulee hävitetyksi”. Maan päällä ollessa tämä sisäänkäynti on juuri eriytyneisyydessä.

Kun eriytyneisyys yltää korkeimpaansa, niin silloin tunnistaminen muuttuu siinä tunnistamattomuudeksi, rakkaus rakkaudettomuudeksi ja valo pimeydeksi. Mestarit sanovat lisäksi: hengessään köyhiä ovat ne, jotka ovat jättäneet Jumalalle kaikki asiat niin, kuin ne olivat silloin, kun meitä ei (vielä) ollut. Tähän ei kykene mikään muu kuin kaikesta tyhjentyne, eriytynyt sydän. Jumala pysyttelee eriytyneessä sydämessä mieluummin kuin (kaikissa) muissa sydämissä. Tämä voidaan tunnistaa seuraavasta: Jos kysyt minulta, ”mitä Jumala etsii kaikista asioista?”, niin minä vastaan sinulle Viisauden Kirjasta, sillä siellä hän (Jumala) sanoo: ”Kaikissa asioissa minä etsin rauhaa!” (vrt. Viis. 24:11). Täydellistä rauhaa emme voi löytää mistään muualta kuin eriytyneestä sydäimestä. Tämän takia myös Jumala on siinä mieluummin kuin muissa hyveissä tai missään (muissakaan) asioissa. Ja tiedä myös tämä: Mitä enemmän ihminen pyrkii tulemaan vastaanottavaiseksi jumalalliselle vaikutukselle, sitä autuaampi hän on. Ja kuka näin tehden tahtoo saattaa itsensä kaikkein korkeimpaan valmiuteen, niin hän on myös kaikkein korkeimmassa autuudessa. Yksikään ihminen ei voi tulla tällä tavalla vastaanottavaiseksi muuten kuin yhdenmuotoisuuden kautta Jumalan kanssa. Sillä yhtä paljon kuin kukin ihminen on yhdenmukainen Jumalan kanssa, niin saman verran hän on vastaanottavainen jumalalliselle vaikutukselle. Yhdenmukaisuus seuraa siitä, kun ihminen alistuu Jumalalle; mikäli taas ihminen alistuu luodunkaltaiselle, sitä vähemmän yhdenmukainen hän on Jumalan kanssa. Puhdas, eriytynyt sydän on vapaa kaikesta maailmasta. Tässä se on alistunut täysin Jumalalle ja tätä kautta saavuttanut korkeimman yhdenmuotoisuuden Jumalan kanssa ja on samalla kaikkein vastaanottavaisin jumalalliselle vaikutukselle.

Tästä puhui myös pyhä Paavali sanoessaan: ”Liittäkää itsenne Jeesukseen Kristukseen!”. Tällä hän tarkoitti yhdenmuotoisuutta Kristuksen kanssa. Liittäminen voi tapahtua ainoastaan yhdenmuotoisuudessa Kristuksen kanssa. Ja tiedä myös tämä: silloin kun Kristus tuli ihmiseksi, hän ei jäänyt ihmiseen, vaan ainoastaan otti vastaan ihmisen luonnon. Irrottaudu siis kaikesta, niin sinulle jää vain se, minkä Kristus on itsessään valmistanut ja näin olet liittänyt itsesi Kristukseen.

Joka siis nyt haluaa kohdata täydellisen eriytyneisyyden sen kaikessa jaloudessa ja merkityksessä, niin hän ajatelkoon niitä Kristuksen sanoja, joita hän puhui opetuslapsilleen ihmisenä olemisestaan: ”Teille on hyväksi, että minä menen pois, sillä jos minä en mene pois, niin Pyhä Henki ei voi tulla osaksenne” (vrt. Joh. 16:7). Tämä on sama kuin jos hän olisi sanonut: te olette mielistyneet liiaksi minun tämänhetkiseen olemukseeni ja sen vuoksi Pyhän Hengen kaikkalainen ilo ei voi tulla osak-

senne. Katkaiskaa siis side tuohon kuvankaltaiseen ilmestykseen ja yhtykää ilman muotoa olevaan olemiseen. Jumalan henkinen lohdutus on herkkä ja hienovarainen: siksi sitä on tarjolla vain niille, jotka eivät välitä ruumiillisesta lohdutuksesta.

Olkaa siis tarkkaavaisia, kaikki ymmärtäväiset! Kukaan ei voi olla iloisempi ja onnellisempi kuin se, jota saattelee eteenpäin kaikkein suurin eriytyneisyys. Yksikään lihallinen ja ruumiillinen lohdutus ei koskaan voi jäädä ilman henkisiä vahinkoja, sillä ”liha tahtoo toisin kuin henki ja henki toisin kuin liha” (vrt. Gal. 5:17). Kuka siis kylvää lihan kuritonta rakkautta, se niittää ikuista kuolemaa; kuka taas kylvää hengessä oikeaa rakkautta, se niittää hengestä ikuista elämää. Siispä: mitä nopeammin ihminen pakenee luomakunnasta, sitä pikemmin rientää Luoja hänen luokseen. Ja edelleen tarkkaavaisuutta, ymmärtäväiset! Koska (jo) se mielistyminen, jota saatoimme tuntea Kristuksen maallista ilmentymistä kohtaan, oli Pyhän Hengen vastaanottamisen tiellä, niin miten paljon meitä estääkään se hillitsemätön himo, jota tunnemme katovaista lohdutusta kohtaan!

Eriytyneisyys on sen tähden ylitse muiden, koska se / puhdistaa sielun / jalostaa omantunnon / sytyttää sydämen / herättää hengen / antaa Jumalan tunnistaa / irrottaa luodusta / yhdistyy Jumalan kanssa.

Kuulkaa vielä kerran, ymmärtäväiset! Kaikista nopein vetojuhta, joka kuljettaa teidät tähän päämäärään, on kärsimys. Sillä ketkään eivät nauti enempää ikuista suloisuutta kuin ne, jotka kokevat Kristuksen kanssa suurinta katkeruutta. Kärsimyksen karvautta ei voi mikään ylittää, ja hunajan makeus ja sulo maistuvat kärsineelle. Mikään ei taivuta ruumista ihmisten edessä niin kuin kärsimys tekee ja kärsineen sielu saa Jumalan silmissä kauneimman koristuksen. Jykevin perusta kaikista, mistä tämä täydellisyys voi kohota, on nöyryys. Kenenkä luonto ryömii alhaistakin alempana, hänen henkensä kohoilee ylhäisimmissä korkeuksissa, sillä rakkaus tuo mukanaan kärsimyksen ja kärsimys rakkauden. Joka siis halajaa täydelliseen eriytyneisyyteen, niin hän tavoitelkoon täydellistä nöyryyttä; tällöin olemme lähempänä jumaluutta. Että tämä tulisi meidän kaikkien osaksemme, tässä meitä auttakoon korkein eriytyneisyys, Jumala itse. Amen.

DEUTSCHE KURZFASSUNG

Universität Tampere
Institut für Sprach- und Translationswissenschaften
Translationswissenschaft (Finnisch-Deutsch)

Pihlajamaa Kai: Die mystischen Begriffe des Meister Eckhart.
Eine phänomenologische Übersetzungstheorie und Begriffsanalyse

Magisterarbeit: 98 Seiten, Anhang: 26 Seiten, deutsche Kurzfassung: 10 Seiten

Januar 2008

Die Vorliegende Arbeit verbindet drei Sachgebieten: Die mittelalterliche deutsche Mystik, die Phänomenologie und das Übersetzen werden in dieser Arbeit in Beziehung zueinander gesetzt und unter einem gemeinsamen Zusammenhang betrachtet. Der kombinierende Faktor ist, in Kürze, die Suche nach einer Möglichkeit, um inhaltlich mystische Begriffe klar begründend ins Finnische übersetzen zu können.

Die Mystik und die Phänomenologie sind schon lange von besonderem persönlichem Interesse für den Verfasser der Abhandlung gewesen. Dieses Interesse ist im Grunde philosophisch oder auch religionsphilosophisch, und die Phänomenologie bringt an dieser Schnittstelle auch eine gewisse psychologische Dimension ein.

Für diese Abhandlung ist aus übersetzerischem Interesse für die Texte von Meister Eckhart eine phänomenologische Übersetzungstheorie entstanden. Diese Theorie hat das Ziel, das Denken des Übersetzers zu einer Begegnung und zum Erkennen der mystischen Begriffe zu leiten. Die Theorie ist allerdings nicht nur ausgerichtet auf das Übersetzen mystischer Texte. In der Zusammenführung von Phänomenologie und Übersetzen wird hier die Chance gesehen, dem Übersetzer im Allgemeinen in seiner kreativen, begrifflichen Arbeit helfen zu können.

Die Arbeit mit den mystischen Begriffe des Meister Eckhart hat auch konkrete übersetzerische Folgen mit sich gebracht. Bis Heute sind nur einzelne Textabschnitte von ihm ins Finnische übersetzt worden. Dieser Arbeit wird eine Übersetzungsprozess folgen, in dem eine Auswahl von Prädigten des Meister Eckhart ins Finnische übersetzt wird. Diese Übersetzung wird aus Grundlage der neu-

hochdeutschen Übertragung von Josef Quint gefertigt, während der mittelhochdeutsche Originaltext als Nachschlaghilfe funktioniert.

1. Was ist Mystik?

Im ersten Kapitel der Abhandlung wird das Phänomen Mystik im Allgemeinen beschrieben. Eine mystische Erfahrung ist ein Phänomen, welches sich nur schwer in Worte fassen lässt. In der Mystik wird das Dasein einer Gottheit zutiefst erfasst – allerdings reicht dann die natürliche Sprache nicht aus, um den Inhalt der Erfahrung weiter zu übermitteln. Am Ende bleibt also die Gottheit an sich doch verborgen, während aus dem Mystiker deren „sprachloser“, eben mystischer, Zeuge wird.

Das Phänomen der Mystik ist in allen Weltreligionen bekannt, und von einer allgemeinen Betrachtungsebene aus sieht man gewöhnlich auffällige Ähnlichkeiten in den Erfahrungsschilderungen der Mystiker aus verschiedenen Kulturen. Andererseits sind aber dann auch die Unterschiede kulturell beeinflusst: Jeder Mystiker interpretiert seine Erfahrungen gewöhnlich vor dem Hintergrund seiner eigenen Religionskultur.

In dieser Abhandlung wird die Mystik im Rahmen der christlichen Glaubenstradition betrachtet. Meister Eckhart (1260-1328) ist ein deutscher Mystiker, welcher die so genannte intellektuelle Mystik vertritt. Diese Arbeit befasst sich mit zwei seiner mystischen Begriffe, der Gelassenheit und der Abgeschiedenheit, welche besondere Übersetzungsprobleme für Übersetzer verursacht haben. Ein wichtiges Ziel dieser Begriffsanalysen ist demnach, mehr Klarheit für deren finnischen Sprachgebrauch zu erreichen.

2. Meister Eckhart

Das zweite Kapitel stellt Meister Eckhart (ME) und seine Lehre dar. Für das Geburtsjahr des ME wird das Jahr 1260 vermutet. Im Alter von 15 Jahren wird er Mitglied in einem Dominikanerkonvent in Erfurt. Nach seiner Konsekration 1293 wird er zum Lehrer Universität in Paris berufen. Ein Jahr danach kehrt er zurück nach Deutschland, als stellvertretender Klosterleiter in Erfurt. Im Jahr 1302 wird Eckhart abermals für ein Jahr nach Paris entsandt; es erfolgt die „Magister sacrae theologiae“, aus dem Bruder Eckhart wird Magister (Meister) Eckhart. Der vierte und letzte Aufenthalt in Paris erfolgt von 1311 bis 1313. Das zweite Pariser Magisterium wird als eine sehr besondere Auszeichnung angesehen, die bis dahin nur Thomas von Aquin zuteil wurde.

In den Jahren 1314 bis -22 tritt ME hauptsächlich als Seelsorger in Klöstern auf. Im Jahr 1326 werden gegen ihn erste Vorwürfe wegen Häresie laut. Eckhart stirbt im Jahr 1328, als er auf dem Weg nach Avignon ist, um sich vor dem Papst zu verteidigen. (Wehr: 1989)

Die Qualität der Mystik des ME ist ausgeprägt intellektuell. Er begründet seine Lehre weder in den Tiefen der Kontemplation noch auf ekstatischen Erfahrungen. Dagegen setzt er seinen Verstand ein, um Erleuchtung in die Geheimnisse der Wirklichkeit zu bringen. Laut Eckhart besteht die Wirklichkeit aus kreativer Energie Gottes. Darüber hinaus steckt im Menschen ein kleiner Funke Gottes verborgen, mit dessen Hilfe der Mensch an der Wirklichkeit Gottes beteiligt werden und letztendlich zum Sohn Gottes werden kann.

Beim Beschreiben der Bedingungen für diesen Prozess des Sohnwerdens des Menschens führt ME zwei besondere Begriffe ein: die Gelassenheit und die Abgeschiedenheit. Mit Hilfe dieser beiden Begriffe strebt ME auf ein einziges Ziel hin: zur Freistellung des Menschen von seiner natürlichen, erschaffenen Wesensform, und darauf folgend zur Vereinigung mit Gott.

3. Der religiöse Sprachgebrauch in der Mystik

Das dritte Kapitel geht auf die charakteristischen Eigenschaften des religiösen Sprachgebrauchs ein. In diesem Zusammenhang wird auch der Einfluss der Scholastik auf die Entwicklung der deutschen Sprache im Mittelalter betrachtet. Es wird festgestellt, dass die Entwicklung von Neologismen aus dem Lateinischen ins Deutsche sehr an die Entwicklung der deutschen Schriftsprache gebunden war. Einige Beispiele davon sind folgende abstraktbildungen aus der scholastischen Terminologie: esse – wesen; essentia – wesunge/wesenheit; substantia – understanding; subsistentia – selbstandung. (Panzig: 2005)

Darüber hinaus werden verschiedene literaturtheoretische Möglichkeiten zum Umgang mit dem religiösen Sprachgebrauch dargestellt. Es werden hier im wesentlichen zwei Alternativen vorgestellt: die analytische Tradition und die phänomenologisch-hermeneutische Tradition. Da man die Hermeneutik schon seit Jahrtausenden mit der Übersetzung religiöser Texte in Verbindung gesetzt hat, wird der phänomenologisch-hermeneutische Ansatz zur angewandten Methode dieser Abhandlung gewählt.

Lauri Seppänen beschreibt folgenderweise, woran das Problem des Erkennens der mystischen Begriffe liegt: "Diese Bedeutungserweiterung besteht [...] vor allem auch darin, dass sich ein 'wesen' durch Hinaufhebung in den Zustand der *u n i o m y s t i c a* jeder Begrenzung und somit jeder De-

definition entzieht und nur noch ein Wort für etwas ist, wovon die Mystiker wissen, daß es eigentlich nicht mehr "gewortet" werden kann; ein 'wesen' im Einen ist das Gegenteil des geschöpflichen Wesens, d.h. dessen, was ein Mensch unter diesem Begriff zu verstehen vermag. Es gilt die Regel: der Mystiker erweitert die menschlichen Begriffe ins Unendliche, wodurch diese in den Gegensatz der ursprünglichen Bedeutung verwandelt werden." (Seppänen 1965)

Es wird folglich auch festgestellt, dass die Schrift des Mystikers begriffliche Leerstellen beinhalten kann. Deswegen kann es dem Übersetzer schwer fallen, zu der ursprünglichen Interpretation des Verfassers zu erlangen. Mit Hilfe der phänomenologischen Methode des Erkennens der Begriffe (vgl. Kapitel 6) versucht man dann, die Struktur eines mystischen Begriffs zu begreifen, und darauf aufbauend eine dem Ausgangstext entsprechende Begriffsstruktur für die Zielsprache zu konstruieren.

4. Das Verstehen der Texte – Der Übersetzer als Hermeneutiker

Der Beginn des vierten Kapitels führt einen Komplex von drei wissenschaftlichen Denkweisen – den Positivismus, die Hermeneutik und die Phänomenologie – ein. Von diesen werden die Hermeneutik und die Phänomenologie in dieser Abhandlung ausführlich vorgestellt und auch in die Praxis umgesetzt.

Der Positivismus ist seit dem Zeitalter der Aufklärung die dominierende Denkweise in der Wissenschaft gewesen. Die Einstellung des positivistischen Denkens stammt von der Idee des naturwissenschaftlichen Erkennens der Dinge ab. In diesem wird aber oft der Anteil der Sprache oder dem Denken gar nicht berücksichtigt.

Die Hermeneutik bedeutet – einfach ausgedrückt – das Wahrnehmen des Sinns des Wortes. Die Hermeneutik wird hier in zwei verschiedene Tiefstufen eingeteilt. Die "Hermeneutik I" bedeutet das Verstehen einer Sache unter ihren eigenen Bedingungen, d.h. so wie die Sache sich selbst versteht. Die "Hermeneutik II" bedeutet dagegen das Bestreben, die Sache aus einer breiteren Perspektive zu verstehen, "besser als das Objekt sich selbst versteht". (Turunen: 1995) Das Beherrschen der Sprache und Kultur (Kulturkompetenz) beim Übersetzen bedeutet also, dass der Übersetzer seiner Arbeit eigentlich immer gemäß der Hermeneutik II leistet.

Die hermeneutische Dynamik im Sinn eines Forschers kann weiterhin als ein Dialog zwischen der Ansicht (dem Gesamtbild) und den Details beschrieben werden. Beim Bestreben nach einer Ansicht wird die Kreativität (im Sinn des Menschen) herausgefordert. Kreativität kann man allerdings nicht

erzwingen, und oft muss sich der Übersetzer Zeit dafür geben, das Verstehen auf eine prozesshafte Weise reifen zu lassen.

“Bevor man übersetzt ist einmal der Text wahrzunehmen, denn Verstehen ist alles andere als selbstverständlich“, sagt Radegundis Stolze, und stellt dabei drei verschiedene Modalitäten zur Wahrnehmung des Textes. Diese sind: 1) Individualität der Mitteilung, 2) Übersummativität der Textkonstitution und 3) Multiperspektivität der Texte. (Stolze: 2003)

Individualität der Mitteilung bedeutet den persönlichen Aspekt der Textwahrnehmung, d.h. dass das Erkennen “der Stimme“ des Sprechers immer ein individuelles Ereignis ist. Übersummativität der Mitteilung bedeutet dagegen, dass die Ganzheit, die am Ende verstanden worden ist, eigentlich immer mehr als nur eine Summe seiner Anteile ist. Multiperspektivität der Texte bedeutet schließlich, dass man die Texte nicht als einstufig betrachten kann, sondern dass die Texte aus verschiedenen Blickwinkeln immer verschieden wirken. Deswegen scheint das Verstehen eines Textes eigentlich mehr vorläufiger Natur zu sein, als vorgeschrieben oder permanent.

Zum Schluss des Kapitels wird die Kreativität aus kognitivistischen Sichtwinkel betrachtet. Bei Kreativität ist, laut Paul Kussmaul, das Denken, bzw. “die Flüssigkeit des Denkens“, immer entscheidend. Kussmaul nennt diese kreative Art des Denkens “das laterale Denken“.

Das kreative Verstehen kann als eine Art “anders begreifen“ beschrieben werden. Als ein klassisches Beispiel dafür nennt Kussmaul Martin Luther und dessen “Turnerlebnis“, das zu einem neuen Verstehen von der Gnade Gottes geführt hat. Und, “das neue Verstehen führt bei Luther zu einer kreativen Übersetzung“. (Kussmaul: 2000)

5. Theologische Hermeneutik in der neuen Zeit

In diesem Kapitel wird die Entwicklung der theologischen Hermeneutik in der Neuzeit betrachtet. Das Zeitalter der Aufklärung markierte eine bedeutende Wende in der Bibelforschung. Die seitdem vornehmlich verwendete Methode, historisch-kritische Bibelinterpretation, trennt den Glauben von der Auslegung ab. Die Jahrtausende alte „Hermeneutica Sacra“, die Kunst der Interpretation der heiligen Schrift, hat dadurch eine bedeutende Aktualisierung erfahren. Heute hat man in der Interpretation der heiligen Schrift eine Phase erreicht, wo die Interpretation einer ständigen kritischen Evaluierung unterzogen wird. Das aus dieser Evaluierung resultierende Verständnis verbindet zwei Aspekte: die wissenschaftliche Forschung und die existentielle Erfahrung des Interpretieren.

6. Die Phänomenologie – Begriffe im Bewusstsein des Übersetzers

Das sechste Kapitel ist das theoretische Hauptkapitel dieser Abhandlung, und dementsprechend wird dessen Inhalt auch in dieser deutschen Kurzfassung ausführlich präsentiert.

Die Phänomenologie und das Übersetzen sind selten – wenn überhaupt – in Beziehung zueinander gestellt worden. In diesem Kapitel versucht man, herauszufinden, was die Phänomenologie im Kontext des Übersetzens bedeuten könnte. Zu Beginn des Kapitels wird darauf eingegangen, was man unter der Idee der Phänomenologie versteht. Danach wird betrachtet, wie diese Idee der Phänomenologie und das Übersetzen miteinander in Verbindung stehen. Danach wird ein Blick auf “das Innere“ des Übersetzers, bzw. auf das Bewusstsein geworfen. Dort begegnet man einem Element, welches die begriffliche Gliederung im Bewusstsein schafft: den Begriff. Zum Schluss des Kapitels wird eine Theorie vom Verfasser dieser Abhandlung vorgestellt, welche die Idee der Phänomenologie und die Praxis des Übersetzens kombiniert: *Die Theorie der phänomenologischen Begriffsbildung im Übersetzen*.

Das Wort “Phänomenologie“ ist im philosophischen und im wissenschaftlichen Sprachgebrauch erst etwa hundert Jahre alt, obgleich man eine phänomenologische Einstellung beim Betrachten der Struktur der Objekte seit über 2500 Jahren angewendet hat. In der Phänomenologie wird der Inhalt des Bewusstseins erforscht, bzw. man erforscht die Objekte im Bewusstsein, und betrachtet, wie das Bewusstsein der Struktur der Phänomene (Objekte) begegnet und wie man diese erkennt.

Das Objekt der phänomenologischen Observierung nennt man gewöhnlich das Phänomen (griech. *phaenomenon*). Das phänomenologische Beobachten kann demzufolge als *das Erforschen und Aufdecken der Struktur des Phänomens* beschrieben werden. Beim Wahrnehmen dieser Strukturen schafft der Phänomenologe Begriffe von Phänomenen. (Turunen: 1995)

Der finnische Philosoph Kari E. Turunen hat für den eigentlichen Kern der Phänomenologie das Phänomen der Begriffsbildung definiert (Turunen: 1995). Und gerade dadurch, dass man beim Übersetzen mit Begriffen und deren Bedeutungen arbeitet, wird dem Übersetzen eine besondere phänomenologische Reichweite zuteil.

Die phänomenologische Grundeinstellung ist auch im wissenschaftlichen Denken vorgesehen, und besonders dann, wenn man etwas begrifflich Neues zu schaffen versucht. Dabei ist z.B eine solche Situation gemeint, in der man Grundbegriffe für eine neue Disziplin schafft.

6.1 Die Phänomenologie beim Übersetzen und bei der Translationswissenschaft

Die phänomenologische Einstellung tritt beim Übersetzen und im translatologischen Kontext auf folgende Weise in Erscheinung:

1) *Bei der Translationswissenschaft: beim Schaffen der Grundbegriffe der Disziplin.* Damit sind alle grundlegenden Theorien der Disziplin, welche die innere Struktur des Phänomens „Übersetzen“ erkennen und zum Ausdruck bringen, gemeint. Anders ausgedrückt: „Das Öffnen des begrifflichen Forschungsuniversums“ (Turunen: 1995).

2) *Beim Übersetzen: beim Erkennen der Phänomene des Ausgangstextes / beim Aufbauen der Begriffe im Zieltext.* Die Praxis des Übersetzens, an sich genommen, besteht aus dem Bilden von Begriffen, ist also begriffliche Bildungsarbeit. Der Übersetzer begegnet dem Inhalt und der Struktur des ausgangssprachlichen Begriffs, und schafft aus der Begegnung und Erkenntnis eine neue, entsprechende Konstruktion in der Zielsprache.

Mehr zu 1): Hier wird darauf hingewiesen, dass jede (anerkannte) Theorie des Übersetzens durch phänomenologische Bemühungen zustande gekommen ist. Ein Denker hat in einem solchen Fall innerhalb einer Disziplin eine neue begriffliche Umgebung schaffen können, und mit neuen Grundbegriffen etwas Grundlegendes aus dem Phänomen zum Vorschein bringen können. Als Beispiel für solche Entwürfe werden in der Abhandlung die translatorischen Theorien von Radegundis Stolze und George Steiner präsentiert.

Mehr zu 2): Auch in der übersetzerischen Praxis ist eine starke phänomenologische Grundbestrebung zu bemerken. Diese Bestrebung entsteht a) aus dem Phänomen der Begriffsbildung, und b) aus dem Bedürfnis des Übersetzers, dem Inhalt des Textes erschaffend zu begegnen. In so einem Fall übersteigt der Übersetzer den Grundzustand der Bedeutungen und strebt zu einem Bearbeitungsstand, in dem er den Strukturen des Textes schöpferisch begegnen und diese weiterbearbeiten kann. Zu diesem Zustand hin führt ihn also die phänomenologische Art des Erkennens.

6.2 Das Gliederung schaffende Element: der Begriff

Der Begriff „Begriff“ spielt eine bedeutende Rolle in dieser Abhandlung. Wie wird also der Inhalt des Begriffs „Begriff“ hier verstanden?

Laut Philosoph Kari E. Turunen ermöglicht der Begriff das Erkennen und die Unterscheidung einzelner Gegenstände als Objekte im Bewusstsein des Menschen. Dieses ist folglich dann auch die wichtigste einzelne Funktion des Begriffs (im Bewusstsein). Der Begriff, wie er in dieser Abhandlung verstanden wird, hat also einen deutlich psychischen Charakter. Der Begriff ermöglicht uns

Menschen also das Erkennen der Objekte, gemäß der ihnen innewohnenden Qualität, z.B. als auf konkrete Weise gleich oder als auf allgemeine Weise gleich. Der Begriff schafft also eine Gliederung im Bewusstsein. Mit seinem Wesen gliedert er die Wahrnehmung der Sinne im Sinn. Als eine Wesensform gliedert er und vereinfacht und abstrahiert so die Erfahrung im Bewusstsein. (Turunen: 1998)

Dieses Gliederung schaffende Potenzial des Begriffs steht auch in der phänomenologischen Theorie der Praxis des Übersetzens im Vordergrund. Der Ausgangspunkt der Theorie ist die Idee, dass die Praxis des Übersetzens in ihrem Kern(wesen) Begriffsbildung sei. Aus dieser Idee stammend ist auch die folgende Theorie entstanden.

6.3 Die Theorie der phänomenologischen Begriffsbildung beim Übersetzen (Finn.: Käätämisen fenomenologinen käsitteenmuodostuksen prosessi)

Die Theorie des Prozesses der Begriffsbildung beim Übersetzen wird in fünf Phasen eingeteilt:

- *Das Begegnen der Phänomenalstruktur des Wortes* (Sanan ilmiörakenteen kohtaaminen)

- 1) *Das Begegnen* (des Begriffs) (Kohtaaminen)

- 2) *Das Erkennen* (des Begriffs) (Tunnistaminen)

- 3) *Das Gestaltannehmen der Idee* (Idean hahmottaminen)

- 4) *Die Bedeutungwerdung des Begriffs* (Käsitteen merkitystyminen)

- 5) *Die Geburt des Wortes* (Sanan syntyminen)

Mehr zu 1) und 2) und zu dem Begegnen der Phänomenalstruktur des Wortes.

Mit dem Begegnen der Phänomenalstruktur des Wortes werden Koordinaten für das Begegnen und das Erkennen des Begriffs gegeben. Im Begriff, in dessen inwendiger psychischer Struktur, werden drei Elementarformen erkannt, die als Grundbausteine am Prozess der Begriffsbildung beteiligt sind. Diese sind: 1) die Idee, 2) der Begriff und 3) der Sinn. Mit Hilfe dieser drei Elemente wird der Prozess der Begriffsbildung von dem geringstem und nahezu nicht existierenden Anfang (dem Gestaltannehmen der Idee) bis zu dem die Vollendung der Form ausdrückenden Endstand (Die Geburt des Wortes) begleitet und beschildert.

Das Begegnen und das Erkennen (des Begriffs) wollen als eine vorbereitende Phase für die eigentliche Theorie der Komposition darstellen, aus welcher der Übersetzer die Begriffe in Ausgangs- und

in Zielsprache bearbeitet. Diese Bearbeitung bedeutet ausdrücklich kontinuierliches Begegnen und Erkennen des Begriffs, was man auch hier mit den ersten zwei Phasen ausdrücken möchte.

Mehr zu 3) Mit dem Gestaltannehmen der Idee deutet man auf die Phase hin, wo das Wort und dessen Bedeutung erst eine Idee (im Sinn) des Menschen ist. In dieser Phase ist von dem Wort erst eine Idee zu spüren, aber dieser Idee fehlen noch alle Charakterzüge, die üblich ein Wort erkennbar machen. In der lauterer Idee ist noch nichts zu (be)greifen, von der Bedeutung der Idee ist noch nichts wahrzunehmen. Die Wahrnehmung der Existenz der Ideensubstanz ist dagegen ein erster Anstoß zum Gestaltannehmen der Idee, was auch die Voraussetzung dazu ist, dass die Idee des Wortes allmählich begriffen werden kann. Die lautere Idee, an sich nahezu nichtexistent, beginnt in diesem Prozess (im Prozess des Werdens) zum Begriff zu werden, in welcher Form auch die Idee begreifbar und verständlich wird.

Mehr zu 4) Eine Idee kann also letztendlich nicht an sich begriffen werden, sondern das Begreifen geschieht in Form eines Begriffs. Die Idee ist im Begriff enthalten. Bis jetzt hat der Übersetzer also die Idee eines Wortes (oder mehrerer Worte zusammen, z.B. eines Satzes) des Ausgangstextes wahrgenommen, und eine begriffliche Übermittlungsphase aus der Ausgangssprache in die Zielsprache ist im Gang. Im Laufe dieses Prozesses nimmt der Übersetzer erst einmal das ausgangssprachige Wort, genauer gesagt, dessen Begriff, wahr. Und jetzt geschieht die eigentliche Übermittlung, die Übersetzung, oder die "Überbringung". Der Begriff wird dem Erkennen gemäß "bedeutlich" (bedeutend) im Sinn des Übersetzers. Rein technisch betrachtet leiht der Übersetzer diesem Prozess seinen Sinn, der als ein Umformer den Begriff und dessen Bedeutung in die Zielsprache umwandelt.

Mehr zu 5) Die Geburt des Wortes ist der Endstand des phänomenologischen Schaffensprozesses. Das Wort, der Begriff und dessen Idee in der Zielsprache spiegeln in dieser Phase die entsprechende Struktur und den Inhalt eines Wortes der Ausgangssprache wieder.

Die Begriffsanalysen: die Gelassenheit und die Abgeschlossenheit

In den zwei Begriffsanalysen werden zwei Begriffe von Meister Eckharts analysiert: die Gelassenheit und die Abgeschlossenheit. In den Analysen wird die vorher präsentierte Theorie der phänomenologischen Begriffsbildung beim Übersetzen in die Praxis umgesetzt. Nach der Vorstellung des etymologischen Hintergrunds der Begriffe wird der Prozess des Übersetzens phasenweise von der Idee des Wortes im Ausgangstext bis letztlich zum Wortneubau des Zieltextes begleitet.

In seinem mystischen Denken führt Meister Eckhart den Menschen auf den Weg hin zu Gott. Die zwei analysierten Begriffe, die Gelassenheit und die Abgeschiedenheit, sind dem Meister wichtige Stützpfiler auf diesem Weg, denn mit ihrer Hilfe beschreibt er oft die Beziehung zwischen Mensch und Gott, und insbesondere die Hindernisse, die den Menschen und Gott voneinander trennen. Bei Eckhart liefern die Begriffe auch dann eine Lösung zu diesem Getrenntsein. Wenn der Mensch gelassen und abgeschieden ist, ist er, laut Eckhart, auch frei, sich mit Gott zu verbinden.

Die beiden Begriffe haben den Übersetzern vorher besondere Schwierigkeiten verursacht. Mit den gründlichen Analysen der Begriffe wurde ein Versuch unternommen, deren Bedeutung und Sprachgebrauch im Finnischen aufzuklären.

Die phänomenologisch-hermeneutische Methode des Erkennens (der Begriffe) hat sich dabei als sehr zweckdienlich erwiesen. In den Analysen wurde zuerst Klarheit in den etymologischen Hintergrund der Begriffe gebracht. Danach wurden alle Phasen in der phänomenologischen Begriffsbildung schrittweise dargestellt und detailliert geschildert. Die resultierenden finnischen Begriffe/Worte – Gelassenheit (lassen): *luopua* und Abgeschiedenheit: *erityneys* – entsprechen der Idee und dem Sinn der Eckhartschen Begriffe und spiegeln diese, so wie sie in den Analysen begriffen wurden.

LÄHTEET:

- A Dictionary of Christian Spirituality
- SCM Press Ltd., London 1983
- Duden – Deutsches Universalwörterbuch
Dudenverlag, Mannheim 1996
- Fromm Erich: Olla vai Omistaa
- Kirjayhtymä, Helsinki 1977
- Hautamäki Antti (toim.): Kognitiotiede
– Painokaari Oy, Helsinki 1988 (Pentti Saariluoma/Teuvo Kohonen)
- Heidegger Martin: Gelassenheit
- Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959
- Heidegger Martin: Silleen jättäminen
- Juvenes Print, Tampere 2002
- Helenius Timo, Koistinen Timo ja Pihlström Sami (toim.): Uskonnonfilosofia
– WSOY 2003
- Hämeen-Anttila Jaakko: Jumalasta juopuneet; Islamin mystiikan käsikirja
- Basam Books, Helsinki 2002
- Häyrynen Seppo, Kotila Heikki, Vatanen Osmo: Spritualiteetin käsikirja
- Kirjapaja 2006
- James William: Uskonnollinen Kokemus
- Arvi A. Karisto Oy, Hämeenlinna 1981
- Klemola Timo: Taidon filosofia – Filosofin taito
- Tampere University Press, Tampere 2004
- Koistinen Timo, Seppänen Juha (toim.): Usko ja filosofia
– Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitos, Helsinki 1993
- Kusmaul Paul: Kreatives Übersetzen
- Stauffenburg Verlag Brigitte Narr GmbH, Tübingen 2000
- Lehmijoki-Gardner Maiju: Kristillinen mystiikka; Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle
- Kirjapaja, Helsinki 2007
- Luoma Matti: Uskonpsykologia eilen ja tänään
- Yhteiskunnallinen Korkeakoulu Tampere, Tampere 1965
- Meister Eckhart: Deutsche Prädigten und Traktate; Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint
- Carl Hanser Verlag, München 1963
- McGinn Bernard: The Harvest of Mysticism in Medieval Germany
- The Crossroad Publishing Company, New York 2005
- McGinn Bernard: The Essential Writings of Christian Mysticism
- The Modern Library, New York 2006
- Mieth Dietmar: Meister Eckhart; Gotteserfahrung und Weg in die Welt
- Walter Verlag, Olten 1979

- Mieth Dietmar: Meister Eckhart; Mystik und Lebenskunst
- Patmos Verlag, Düsseldorf 2004
- Oksaar Els: Mittelhochdeutsch; Texte, Kommentare, Sprachkunde, Wörterbuch
- Almqvist & Wiksell Boktryckeri AB, Uppsala 1965
- Oxford Latin Dictionary
- Oxford University Press 1992
- Paakkola Esko & Turunen Kari: Teko ja kulttuuri; Reijo Wilenius 60 v.
- Atena Kustannus Oy, Jyväskylä 1990
- Panzig Erik A.: Gelâzenheit und abegescheidenheit; Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart
- Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2005
- Pyhä Iisak Niniveläinen: Kootut teokset
- Valamon luostarin julkaisuja 102, Jyväskylä 2005
- Pyhä Raamattu – Uusi Testamentti; XII yleisen Kirkolliskokouksen vuonna 1938 käytäntöön otta-
ma suomennos
- Suomen Pipliaseura, Helsinki 1983
- Pyhä Raamattu – Uusi Testamentti; Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuon-
na 1992 käyttöön ottama suomennos
- Suomen Pipliaseura, Mikkeli 1992
- Ruh Kurt: Meister Eckhart; Theologe, Prädiger, Mystiker
- Verlag C.H. Beck, München 1989
- Ruokanen Miikka: Hermeneutica Moderna; Teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raama-
tuntutkimuksen aikakaudella
- Oy Gaudeamus Ab 1987
- Rauhala Lauri: Henkinen ihmisessä
- Yliopistopaino, Helsinki 1992
- Rauhala Lauri: Ihmiskäsitys ihmistyössä
- Yliopistopaino, Helsinki 2005
- Sanaplius-lehti 19/2005
- Karas-Sana, Lohja 2005
- Seppälä Serafim: In Speechless Ecstasy; Expression and Interpretation of Mystical Experience in
Classical Syriac and Sufi Literature
- The Finnish Oriental Society, Helsinki 2003
- Seppänen Lauri: Studien zur Terminologie des Paradisus Anime Intelligentis – Beiträge zur Erfor-
schung der Sprache der Mittelhochdeutschen Mystik und Scholastik
- Société N ophilologique, Helsinki 1964
- Spectrum-tietokeskus: 16-osainen tietosanakirja – 8. osa Min-Pah
- WSOY, Porvoo-Hki-Juva 1979
- Steiner George: After Babel; Aspects of Language and Translation
- Oxford University Press 1975
- Stolze Radegundis: Die Fach bersetzung; Eine Einf hrung
- G nter Narr Verlag T bingen 1999

- Stolze Radegundis: Hermeneutik und Translation
– Günter Narr Verlag Tübingen 2003
- Streng V. Adolf: Latinalais-Suomalainen Sanakirja
– Suomen kirjallisuuden seura, Helsinki 1997
- Suojanen Päivikki, Uskontotieteen portailla; Historiaa ja tutkimussuuntia
– Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 2000
- The Encyclopedia of Philosophy, volume five
- The Macmillan Company & The Free Press, New York 1967
- Teinonen Seppo A.: Rakkauden tieto – Saksan ja Alankomaiden suuret mystikot
- Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki 1985
- Teinonen Seppo A.: Rakkauden tuska – Espanjan suuret mystikot
- Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki 1984
- Turunen Kari E.: Ihmisen hahmo
- Arator Oy, Helsinki 1991
- Turunen Kari E.: Minusta näyttää – johdatus reflektiiviseen filosofiaan
- Atena Kustannus Oy, Jyväskylä 1998
- Turunen Kari E.: Tieto ja Tiede
- Atena Kustannus Oy, Jyväskylä 1995
- Varto Juha: Fenomenologinen tieteen kritiikki
- Tampereen Yliopisto Jäljennepalvelu, Tampere 1995
- Varto Juha & Veenkivi Liisa: Ihmisen tie; Keskusteluja mystikoista
- Tampereen Yliopisto Jäljennepalvelu, Tampere 1996
- Varto Juha: Uutta tietoa; Värityskirja tieteen filosofiaan
- Tampere University Press, Tampere 2001
- Wehr Gerhard: Meister Eckhart
- Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1989
- Weil Simone: Painovoima ja armo
Otava, Helsinki 1957