

Menneisyyden varjot Polemiikki ja dialogi Augustinuksen Jumalan valtiossa

Augustinuksen *De civitate Dei* sivuaa lähes kaikkia ihmisenä olemiseen, ihmisyhteisöihin ja ihmiskunnan historiaan liittyviä ongelmia. Niinpä kukin lukija ja tutkija on voinut nostaa siitä esiin erilaisia asioita ja erilaisia tulkintoja valinnan vapaudesta jumalan rakastamiseen, syntiinlankeemuksesta apokalyyptiikkaan.

Seuraavassa esittelen teoksen kirjoitusajankohtaan liittyvää historiallista taustaa, teoksen rakennetta ja ankkuroitumista antiikin kirjalliseen traditioon ja kristillisen apologetiikan eli puolustuskirjoitusten perinteeseen. Teoksen nyt suomeksi ilmestyneen ensimmäisen osan teemoista nostan erityisesti esiin suhtautumisen toisiin uskoviin ja ajatteleviin, toisiin uskontoihin ja filosofioihin. Augustinuksen suhdetta toiseen määrittelee kahtiajako, jossa toisten uskonto on taidokas, kun oma uskonto on ainoa oikea, toisten jumalat ovat demoneita, kun oma jumala on ainoa ja tosi jumala, toisten käsitykset ja oppirakennelmat ovat vain mielipiteitä tai suoranaista valhetta, kun oma oppi on ainoa Totuus. Tämän todisteleminen Augustinus käyttää 22 kirjaa (painosivuina Teubner-editiossa yli 1200 sivua).

Rooman hävitys ja jumalan valtion puolustus

Vuonna 410 länsigoottien joukot tunkeutuivat Rooman kaupunkiin ja ryöstivät sitä kolmen päivän ajan. Aikalaislähteiden mukaan hävitys sinänsä ei ollut erityisen tuhoisa, mutta sen symbolinen merkitys sitäkin suurempi. Mahtava Rooma ei ollutkaan haavoittumaton. Niin kristityt kuin ei-kristitytkin¹ olivat tyrmistyneitä; kristillisen kirjoittajan Hieronymuksen valitukset kuvaavat yleistä epätoivon ja pelon ilmapiiriä ja Rooman merkitystä koko valtakunnalle: ”Jos Rooman kaupunki voi tuhoutua, voiko enää mikään pysyä turvassa?”²

Rooman hävitys nosti esiin roomalaisten vanhan epäluulon kristinuskoa kohtaan. Augustinus viittaa *Jumalan valtiossa* usein siihen, että jotkut ei-kristityt roomalaiset väittivät Rooman hävityksen ja muiden Rooman valtakuntaa koettelevien onnettomuuksien olevan kristittyjen syytä. Vanhat jumalat, jotka olivat suosineet ja suojelleet Rooman valtakuntaa ja nostaneet sen suuruuteensa ja kukoistukseensa, olivat nyt vihastuneet ja hylänneet Rooman, koska sen keisarit olivat kääntyneet kristinuskoon. Vastaavanlaisia

syytöksiä kristittyjä vastaan oli esitetty jo 100- ja 200-luvulla erilaisten vastoinkäymisten, erityisesti kulkutautiepidemioiden, katovuosien ja sotilaallisten tappioiden yhteydessä.

Augustinus reagoi välittömästi vuoden 410 tapahtumiin jo saarnassaan Rooman kaupungin hävityksestä, jossa hän vähättelee tapahtuman katastrofaalisuutta ja asettaa sen suurempaan maailmanhistorialliseen yhteyteen: Kyseessä oli vain yksi sotilaallinen operaatio muiden joukossa, ei sen enempää, vain ajallinen onnettomuus, joka oli tarkoitettu rankaisemaan ja koettelemaan syntisiä ihmisiä. Se oli merkki siitä, että mikään maallinen valtio ei ollut ikuinen.³ Samaan tapaan Augustinus todistelee myös *Jumalan valtion* ensimmäisessä kirjassa, joka on selvästikin välitön vastaus Rooman hävityksen nostattamiin kiistoihin kristittyjen ja ei-kristittyjen roomalaisten välillä.

Ensimmäinen kirja ilmestyi vuoteen 413 mennessä. Augustinus kirjoitti koko teosta vuosikymmeniä, sillä teoksen viimeiset kirjat ilmestyivät vuoteen 427 mennessä.⁴ Rooman hävitys oli kimmokkeena *Jumalan valtion* aloittamiseen, mutta todennäköisesti Augustinus olisi ennen pitkää käsitellyt teoksen teemoja ilman vuoden 410 tapahtumiakin.

Augustinus julistaa *Jumalan valtion* esipuheessa ryhtyneensä ”puolustamaan Jumalan valtiota niitä vastaan, jotka pitävät omia jumaliaan parempina kuin tämän valtion perustajaa.” Hänen tavoitteensa oli kaksitahoinen: yhtäältä hänen piti suunnata argumentointinsa kristillisen yhteisön ulkopuolelle kumotakseen vastapuolen käsitykset ja vakuutukseen ”monien väärin jumalien palvelijat” eli ’pakanat’. Toisaalta hän kirjoitti rauhoittaakseen ja vahvistaakseen kristittyjä näiden epävarmuudessa ja epäilyissä. Augustinus halusi vakuuttaa nimenomaan sivistyneitä, ylhäisiä ja vaikutusvaltaisia polyteisteja, joiden voittamisella kristinuskon puoleen olisi suurta mainosarvoa. Nämä vetäisivät muita ympäriltään – sukulaisia, ystäviä, klienttejä, orjia ja palvelusväkeä – mukaansa kristinuskoon.⁵

Puolustus ja hyökkäys

Koko 22 kirjaa käsittävä teos jakaantuu kahteen osaan, poleemiseen osaan eli ns. refutatioon (kirjat 1–10) ja opin esittelyyn eli ns. demonstratioon (kirjat 11–22). Tässä Augustinuksen *Jumalan valtio* kiinnittyy tiiviisti kristillisen apologetiikan traditioon, jossa kristilliset puolustuskirjoitukset yleensä ensin pyrkivät kumoamaan vastapuolen käsitykset (negatiivinen osuus) ja sitten esittelemään omaa oppia (positiivinen osuus).

Nyt suomeksi ilmestyneessä ensimmäisessä osassa Augustinus pyrkii osoittamaan klassisen ’pakanallisen’ kulttuurin, uskontojen ja filosofoiden näkemykset ja uskomukset valheellisiksi, naurettaviksi ja epä johdonmukaisiksi. Hänen refutaationsa on kaksivaiheinen: Kirjoissa 1–5 hän hyökkää niitä vastaan, jotka turvautuvat ’pakanallisiin’ jumaliin maallisen hyvinvoinnin toivossa, sitten kirjoissa 6–10 niitä vastaan, jotka luulevat saavuttavansa näiden avulla tuonpuoleisen autuuden (*beatitudo*). Augustinus käsittelee ensin roomalaista uskontoa ja polyteistisiä jumalia käyttäen lähteenään roomalaista oppinutta Varroa (116–27 e.a.) ja ammentaen esimerkkejä Rooman historiasta, ja siirtyy sitten keskustelemaan kreikkalaisen filosofisen, erityisesti

platonilaisen, tradition kanssa kommentoiden erityisesti Apuleiusta (n. 125–n. 180) ja Porfyriosta (n. 233–n. 305).

Jumalan valtion toisessa osassa Augustinus esittää kristillisen näkemyksen maailmasta, sen luomisesta ja historiasta, ajasta ja ikuisuudesta. Tässä seurataan kahden yhteisön, jumalan yhteisön ja maallisen yhteisön vaiheita, niiden syntymää (kirjat 11–14: *exortus*), historiaa tässä maailmanajassa (kirjat 15–18: *excursus* tai *procursus*) ja loppuvaiheita tämän maailman päättyessä (kirjat 19–22: *debiti fines*).⁶

Augustinus turvautuu refutaatiossaan kreikkalais-roomalaisia jumalia vastaan ja debatissaan platonilaisen filosofian kanssa usein argumentteihin ja topoksiin, joita aikaisempikin kristillinen apologetiikka oli käyttänyt. *Jumalan valtiota* voi mittavuudessaan ja argumentoinnissaan verrata kahteen 300-luvun alkupuolella kirjoitettuun opukseen, Lactantiuksen (n. 250–320) latinankieliseen teokseen *Divinae institutiones* (*Jumalalliset ohjeet*) ja Eusebios Caesarealaisen (n. 265–340) kreikankieliseen kaksoisteokseen *Euangelike proparaskeue* (*Evankelinen valmistaminen*) ja *Euangelike apodeiksis* (*Evankelinen todistaminen*). Lactantius ja Eusebios selvittelivät väljään klassisen 'pakanallisen' kulttuurin, jumalien, historian ja filosofian kanssa perusteellisesti, Lactantius 7 kirjan verran ja Eusebios 35 kirjan verran, joista 25 säilynyt. Augustinus tunsi Lactantiuksen tekstejä, mutta ei Eusebioksen kirjoituksia. Kristillinen apologetiikka luonnollisesti muuttui 300-luvun kuluessa: Ennen kristinuskon aseman laillistamista vuosina 311 ja 313 kristilliset kirjoittajat pyrkivät perustelemaan oman uskontonsa olemassaoloa valtakunnan muiden uskontojen rinnalla. 300-luvun kuluessa kristinuskko vahvisti vähitellen asemiaan – muiden uskontojen kustannuksella – ja vuosisadan lopulla kristinuskon vallitsevasta tulkinnasta tuli lopulta valtionuskonto. Tässä vaiheessa kristillinen apologetiikka muuttui puolustuksesta (*apologia*) syytökseksi (*kategoria*), jossa korostettiin kristinuskon universaalisuutta ainoana pelastustienä ja sen ainutlaatuisuutta valtakunnan ainoana uskontona. Tämä näkyy myös Augustinuksen *Jumalan valtiossa* sen vaihtoehdottomuudessa.

Civitates ja vastakkainasettelujen kauneus

Civitas dei ja sen vastakohta *terrena civitas* ovat koko teosta yhdistävä teema. Heikki Koskeniemi suomentaa sanan *civitas* valtioksi, ja *Jumalan valtio* on parempi käänös kuin 'Jumalan valtakunta', jota aikaisemmin on käytetty viittaamaan Augustinuksen teokseen.⁷ Koskeniemen ratkaisu heijastaa valtiopainotteista tulkintatraditiota, joka näkyy myös nimen perinteisessä saksalaisessa käänöksessä *Gottesstaat*.⁸ Muunkielisessä traditiossa korostuu *civitas*-käsitteen kaupunkimaisuus, sillä mm. ranskaksi otsikko kääntyy yleensä *cit  de dieu*, italiaksi *citt  di dio*, englanniksi *city of god* ja ruotsiksi *gud's stad*.

Itse k yt n mieluiten sanaa 'yhteisö', siis myös tässä kirjoituksessa, sillä antiikissa latinan sana *civitas* viittaa useimmiten ihmisten ryhmän tai yhteisön; muita merkityksiä ovat kaupunki, kansalaisten yhteisö, kansalaisten asuttama alue, kansalaisuus, asema kansalaisena ja harvemmin valtio tai yhteiskunta. Augustinus k ytt   sanaa *civitas* hyvin samaan tapaan kuin kreikankielisessä kirjallisuudessa käytettiin sanaa *polis*. Tällöin *civitas* on kaupun-

kiyhteis , jolla on oma poliittinen elämänsä, oikeudelliset käytännöt, etiikka, talous ja oleellisena osana oma uskontonsa.⁹ Jumalan yhteisöstä kirjoittaessaan Augustinus itse viittaa Psalmeihin, joissa puhutaan Jerusalemissa jumalan kaupunkina.¹⁰

Augustinuksen ihmiskunta jakaantuu jumalan yhteisön (*civitas dei*) ja maalliseen yhteisön (*terrena civitas*).¹¹ Vastakkainasettelu on myös kosminen, sällä ihmisten lisäksi myös enkelit jaetaan näihin kahteen ryhmän.¹² Molempien yhteisöjen kohtalot on ennalta m  r tt , toinen hallitsemaan jumalan kanssa ikuisuudessa, toinen kärsimän rangaistusta paholaisen kanssa ikuisuudessa.¹³ Augustinuksen oppilaan Orosiuksen historiateoksen *Historia adversus paganos* myötä alettiin kristillisessä traditiossa tulkita *civitas*-oppia yksinkertaistaen siten, että *civitas dei* yhdistettiin 'katoliseen' kirkkoon ja vastaavasti *terrena civitas* valtioon. Augustinus korostaa kuitenkin näistä yhteisöistä puhuessaan sitä, että tässä maailmanajassa yhteisöjen ihmiset elävät erottamattomina kesken n. Kirkkoon kuuluvissa ihmisissä on sekä *civitas dein* että *civitas terrenan* jäseniä. Samoin jopa 'pakanoiden' keskuudessa voi olla ik nkuin piilossa jumalan yhteisön jäseniä, vaikka nämä itse eivät sitä vielä tiet isik n.¹⁴ Kirkko ei siten olekaan todellisuudessa, vaan vain toivossa, *civitas dei*, vaikka usein Augustinuksella on mukana ajatus, että toivo jumalan yhteisöstä on jo toteutunut tässä maailmanajassa. My sk n *terrena civitas* ei ole Rooman valtakunta eikä mik n muukaan maallinen valtio tai valtakunta. Maalliset valtiot ovat Augustinukselle jossakin määrin neutraaleja, ja hänen suhtautumisensa Roomaan vaihtelee sen historiallisten vaiheiden ja vallassa olevan uskonnon mukaan.

Ero jumalan yhteisön ja maallisen yhteisön välillä on kosminen tai mystinen, kuten Augustinus itse korostaa. Tärkein yhteisöjä erottava piirre on niiden erilainen pyrkimys, suuntautuminen, rakastaminen. Jumalan yhteisön jäsenet suuntasivat rakkautensa jumalaan (*amor dei*) ja halveksunnan itseensä (*contemptus sui*), kun taas maalliseen yhteisön kuuluvat rakastivat itseän (*amor sui*) ja halveksivat jumalaa (*contemptus dei*).¹⁵ Siksi toinen yhteisö eli jumalan tahdon mukaan ja toinen ihmisten standardien mukaan.¹⁶

Tutkimuksessa on esitetty hyvinkin erilaisia arvioita ja painotuksia Augustinuksen saamista vaikutteista, *civitas*-opin lähteistä ja dualistisen maailmankuvan olemuksesta.¹⁷ Toiset tutkijat (esim. J. van Oort) ovat korostaneet juutalaisen ja varhaiskristillisen apokalyptisen ja katekeettisen tradition vaikutusta,¹⁸ toiset (esim. K. Flasch ja P. Brown) puolestaan painottaneet esiin antiikin filosofian, erityisesti stoalaisten ja platonilaisten tekstien vaikutusta,¹⁹ toiset (esim. A. Adam) ovat tuoneet esiin yhteisiä piirteitä Augustinuksen kirjoitusten ja manikealaisten tekstien välillä.²⁰

Sekä Augustinus että monet manikealaiset tekstit näkevät historian suurena taisteluna kahden voiman, Valon ja Pimeyden valtakuntien tai yhteisöjen välillä. Molemmissa tapauksissa yhteisöihin kuuluu ihmisten lisäksi enkeleitä.²¹ Augustinus, joka oli nuorena miehenä yhdeksän vuoden ajan kuulunut manikealaisten yhteisön, joutui koko loppuelämänsä ajan korostamaan eroaan manikealaiseen ajatteluun, sällä hänen teologiset vastustajansa kritisivat häntä piilomanikealaisuudesta.²² Eroa manikealaiseen dualistiseen oppiin hän teki painottamalla, että *civitas dei* ja *terrena civitas* ovat tässä maailman ajassa limittyneet toisiinsa ja että ne

erotellaan toisistaan vasta viimeisellä tuomiolla. Tutkijat ovat tulkinneet Augustinuksen dualismin mutkikkaampana ja hienostuneempana kuin hänen manikealaisten kiistakumppaniensa maailmankuvan (ja ovat siten Augustinuksen oman retoriikan johdateltavissa). Kuitenkin myös manikealaisissa teksteissä korostetaan, miten valon ja pimeyden valtakunnat ovat keskenään sekoittuneita tässä maailmanajassa ja erotetaan toisistaan vasta tämän maailman lopussa.²³

Kahden yhteisön välisen vastakkainasettelun lisäksi *Jumalan valtiossa* rakennetaan muita vastapareja: mm. valo – pimeys, kristityt – pakanat, oikea uskonto (*vera religio*) – taikausko (*superstitio*), oikea jumala – väärät jumalat, yksi jumala – monet jumalat, totuus (*veritas*) – valhe (*falsitas*), totuus – luulo (*opinio*), totuus – erehdys (*error*), ikuisuus – ajallisuus, Jerusalemi – Babylon, Abel – Kain, taivaallinen hyvä – maallinen hyvä, likainen – puhdas sekä nöyryys (*humilitas*) – ylpeys (*superbia*).

Ylpeyden ja nöyryyden vastakkainasettelu nousee esiin heti ensimmäisen kirjan alussa, jossa Augustinus haluaa saada ”ylpeät uskomaan nöyryyden suureen mahtiin” ja toteaa, että ”Jumala on ylpeitä vastaan, mutta nöyrille hän antaa armon.”²⁴ Ylpeyden ja nöyryyden vastakkainasettelu vetää rajalinjan jumalan yhteisön ja maallisen yhteisön välille, sillä nöyryys ja jumalan rakastaminen kuuluivat yhteen ja vastaavasti ylpeys ja itsensä rakastaminen. Pahat enkelit ennen luomista lankesivat nimenomaan ylpeyteen.²⁵ Platonilaiset eivät tunnustaneet Kristusta välittäjäksi (*mediator*) ihmisten ja jumalan välille, ja tähän erehdykseen heidät johti juuri heidän ylpeytensä. Augustinus asettaa vastakkain uusplatonilaisen filosofin Porfyrioksen ylpeyden ja Kristuksen nöyryyden: ”Porfyrios ei käsittänyt tuota salaisuutta siinä ylpeydessään, jonka tämä todellinen ja laupias Välimies nujersi omissa nöyryydessään.”²⁶

Kristilliset apologetiset kirjoitukset rakentuivat jyrkille vastakkainasetteluille, ja vastakkainasettelut ovat yleinen retorinen keino myös yleensä kreikkalais-roomalaisessa kirjallisuudessa. Augustinus itse vertaa vastakkainasettelujen kauneutta maailmassa ja retoriikassa: ”... jumala voi käyttää sellaisia olentoja hyvään tarkoitukseen ja siten koristaa maailmanhistorian kulkua samantapaisella vastakkainasettelulla, joka antaa runolle sen kauneuden. Sillä antiteesit (*antitheta*), kuten niitä kutsutaan, ovat kaunopuheisuuden kaikkein kauneimpia koristeita. Niitä kutsutaan latinaksi oppositioiksi (*opposita*) tai kuten tarkemmin sanotaan, kontrapositioiksi (*contrapposita*). ... Kuten tällaiset vastakkainasettelut vastakohtat lisäävät puheen kauneutta, niin samoin eräänlainen kaunopuheisuus rakentuu tämän maailman historiassa, ei sanojen, vaan vastakkaisten asioiden vastakkainasettelusta.”²⁷ Augustinuksen hehkutuksessa vastakohtien kauneudesta ja hyödyllisyydestä on nähty vaikutteita stoalaisista näkemyksistä, joiden mukaan onnettomuudet ja jopa moraalisesti pahat asiat saattoivat koitua kokonaisuuden kauneuden hyväksi.²⁸

Polyteismi ja menneisyyden taakka – Suhtautuminen muihin uskontoihin

300- ja 400-lukujen lainsäädännössä vähitellen rajoitettiin ei-kristillisten uskontojen ja kerettiläisiksi julistettujen

kristillisten lahkosten toimintaa ja lopulta kovin sanoin kiellettiin. Käytännössä lainsäädäntö ei toteutunut kaikessa ankaruudessaan, sillä suuressa valtakunnassa oli mahdotonta valvoa tarkasti keisarillisten määräysten noudattamista. Täytäntöönpanossa tehtiin erilaisia alueellisia poikkeuksia, erityisten monien suosittujen juhlien ja näytäntöjen suhteen.

Vaikka polyteististen uskontojen harjoittaminen voitiin lainsäädännöllä kieltää, kristillisille kirkkoisille ei riittänyt, että kristittyjen saastaisina kammoamat uhrin poistettiin ja idolit tuhottiin. Polyteismi ja sen demonit olivat silti kaikkialla läsnä, ennen kaikkea menneisyydessä, joka pysyi ’pakanallisena’ alueena. Kristitty tasapainoili kahden kulttuurin ja kahden aikakauden välissä, voimistuvan kristillisen kulttuurin ja klassisen kulttuurin välissä. *Jumalan valtiossa* Augustinus käy koko antiikin menneisyyden mahtia vastaan ikään kuin manatakseen sen argumenteillaan pois. Hän rakentaa argumentaationsa polyteistisiä jumalia vastaan roomalaisen Varron esittämän uskonnon kolmijaon (*theologia tripertita*) varaan.²⁹ Kirjoissa 1–5 Augustinuksen tulilinjalla ovat *theologia civilis* ja *theologia mythica*. *Theologia civilis* on vallanpitäjien luoma konstruktio, jota he ovat ”uskonnon nimellä (*religionis nomine*) tyrkyttäneet kansalle muka totuutena”, vaikka he itse ovat tienneet sen valheeksi. *Theologia mythican* puolestaan ovat sepittäneet runoilijat, jotka valheellisesti esittävät jumalat moraalittomina ja heidän tekonsa jumalien arvolle sopimattomina.³⁰ Debatti näiden kahden teologian ilmenemismuotoja vastaan valmistavat seuraavaan vaiheeseen kirjoissa 6–10, joissa Augustinuksen kiistakumppanina on *theologia naturalis*, filosofien allegoris-kosmiset tulkinnat polyteistisistä jumalista.

Augustinus käy polemiikkiaan monella eri tasolla, ja pisteliäs iva on yksi hänen aseitaan polyteistien jumalia vastaan. Toisten uskonnolliset käytännöt, uskomukset ja jumalat ilmaantuvat kummallisuuksina, moraalittomina orgioina tai pinnallisiksi jäävinä tapoina. Roomalaisesta uskonnosta tuodaan esiin juuri ne kaikkein naurettavimmat yksityiskohdat,³¹ joihin myös antiikin uskontojen moderni tutkimus on usein juuttunut. Augustinuksen *Jumalan valtiolla* ja aikaisemmilla apologetisilla kirjoituksilla, sillä tässäkin Augustinus uskollisesti seuraa kristillisen apologetiikan tradition teemoja ja topoksia, on ollut huomattava vaikutus yleiseen kuvaamme kreikkalais-roomalaisen antiikin uskonnoista ja erityisesti siihen, että niputamme niiden moninaisuuden yhden nimikkeen alle ’pakanuudeksi’. (Se, että tässä – tosin vastentahtoisesti – käytän sanoja ’pakanan’, ’pakanallinen’ ja ’pakanuus’ on myös kristillisen apologetiikan vaikutusta).

Jumalan valtion determinismi saattaa *civitas dei* -projekti loppuun on pelottava. Voi sanoa, että Augustinuksella aikansa merkittävimpanä mielipidevaikuttajana oli oma osuutensa 300- ja 400-lukujen vaihteen väkivallantekoihin ja voimatoimiin, joilla valtiovalta painosti Rooman valtakunnan väestöä kristinuskoon ja nimenomaan sen valtavirran tulkintaan. Augustinuksen kannanotoista löytyi myös oivallinen oikeutus myöhempien aikojen pakkokäännytyksiin ja miekkalahetykseen.

Augustinuksen suhtautuminen uskontoon pakottamiseen ja valtiovaltan osuuteen tässä painostuksessa ei ollut selkeä tai johdonmukainen, vaan se usein vaihtelee tilanteiden mukaan. Lisäksi hänen suhtautumisensa toisin

uskoviin jyrkkeni selvästi vuosina 399–401, samaan aikaan kun valtiovalta enenevässä määrin puuttui uskonnollisiin asioihin niin Augustinuksen kotiseudulla Pohjois-Afrikassa kuin muuallakin valtakunnassa.³² Kiristyneessä tilanteessa Augustinus perustelee voimankäyttöä, mm. esittämällä keisarillisen lainsäädännön pakanoiden, juutalaisten ja kerrettäisten kristittyjen opettajana, kasvattajana (*paedagogus*). Hänen mukaansa 'pakanat' olivat kuin tyhmiä lapsia, jotka leikkivät mudassa ja joita ankaran oppimestarin piti ojentaa, puhdistaa muta käsistä ja antaa kirja käteen. Samaan tapaan tahtoi jumala keisarien kautta pelottaa sydämiä, jotta he heittäisivät 'pakanuuden' mudan käsistään ja tekisivät jotakin hyödyllistä.³³

Olennaista uskontoon pakottamisessa on Augustinuksen käsitys rakkaudesta, sillä väärin ajattelevia ja uskovia oli rakkaudessa autettava vaikka vastoin näiden omaa tahtoa. Augustinuksen jumala on rakkaudessaan ankara. Hänen lakinsa ulottuivat opettajien vitsoista marttyyrien koettelemuksiin. Ankaruus 'kadonneita lampaita' kohtaan oli oikeastaan armoa, sillä se johti lopulta sielun pelastumiseen.³⁴ Kristityn velvollisuus oli edistää (oikean) kristinuskon leviämistä kaikilla sopivilla keinoilla. Väkivalta oli sopiva keino, ja sen oikeutus löytyi *Vanhan Testamentin* lukuisista esimerkeistä. Voimakeinojen käyttäminen 'uskonnollisista' syistä ei siis ollut Augustinukselle ongelma, vaan päänvaivaa hänelle aiheutti lähinnä se, kuka sai sitä käyttää ja oliko sillä todella vaikutusta ihmisten valintoihin. Augustinus luotti siihen, että hänen kirkkonsa toisin uskovien vainoajana osasi toimia oikeiden motiivien mukaan. Jos motiivit olivat oikeat, vainojen toteuttaja ei saastunut tekemistään väkivaltaisista teoista. Uskonnollisen kilpailijan vainoaminen ei vaarantanut kristityn sielua, jos vainoaja toimi rakkauden hengessä: "Rakasta ja tee sitä mitä haluat. ... Jos ihmisen toiminnan juuri on rakkaudessa, ei tuosta juuresta voi nousta muuta kuin hyvää."³⁵

300-luvun lopulla ja 400-luvulla tähän jumalan rakastavaan syleilyyn pääsivät kerrettäisiksi määritellyt kristityt vielä suuremmissa määrin kuin polyteistit. Harhautuneet veljet pakotettiin 'palaamaan' valtavirran kristillisyyteen, kun taas pakanoita eikä juutalaisia ei velvoitettu kääntymään kristinuskoon, vaikkakin heidän mahdollisuutensa harjoittaa omaa uskontoa ja osallistua yhteisön asioihin ja hallintoon kapenivat huomattavasti – ainakin teoriassa.

Teoksen keskustelu antiikin tradition kanssa – dialogia?

Augustinus ankkuroituu kiinteästi paitsi kristilliseen apologetiikan traditioon, myös kreikkalais-roomalaisen kirjallisuuden ja filosofian perintöön. Jo *Jumalan valtion* esipuheessa esiintyvät sanat *magnum opus et arduum* (suuri ja vaikea hanke) ovat viittaus Ciceroon. Augustinus haluaa kumota vastustajansa pakanaintellektuellit näiden omalla maaperällä, mutta myös tehdä vaikutuksen argumentoinnillaan, oppineisuudellaan ja kaunopuheisuudellaan. Siksi *Jumalan valtiossa* on enemmän kuin missään muussa Augustinuksen teoksessa sitaatteja ja intertekstuaalisia viittauksia kreikkalais-roomalaisen kirjallisuuden ja filosofian klassikoihin, Vergiliukseen, Varroon, Sallustiukseen, Ciceroon, Apuleiukseen, Platoniin ja Porfyriukseen.

Aikaisempien apologettojen tapaan Augustinus käyttää klassisia runoilijoita, historiankirjoittajia, ennustuksia ja filosofeja aseena polyteistien käsityksiä vastaan – vedoten 'pakanoiden' omien auktoriteettien kritiikkiin, ristiriitaisuuksiin ja paljastuksiin.³⁶ *Jumalan valtiossa* ei ole juurikaan viittauksia oman ajan tapahtumiin, kirjallisuuteen tai ihmisiin – lukuun ottamatta ensimmäisen kirjan keskustelua vuoden 410 Rooman hävityksestä ja viidennen kirjan viimeisiä lukuja, joissa käsitellään kristittyjä keisareita ja vuoden 394 Frigiduksen taistelua sekä ylistetään keisari Theodosiusta. Tärkein keskustelu käydään tradition kanssa ja tradition kautta.³⁷

Rooman historialla on tärkeä osuus Augustinuksen argumentoinnissa (erityisesti kirjoissa 2–5), sillä sen avulla hän haluaa osoittaa, etteivät roomalaiset lukuisat jumalat suinkaan suojelleet Rooman valtakuntaa. Augustinus selostaa perinpohjaisesti nimenomaan kuningasajan ja tasavallan ajan sotia, luonnonkatastrofeja, kulkutauteja ja muita onnettomuuksia, koska tällöin kristinuskosta ei vielä tiedetty mitään Roomassa eivätkä kristityt siten voineet olla synnä roomalaisten vastoinkäymisiin.

Käsitellessään Rooman historiaa Augustinus asettaa kyseenalaiseksi roomalaisten vaalimat sotaisat arvot ja saavutukset. Hän myöntää, että roomalaiset ovat olleet urhoollisia ja hyveellisiä, mutta heidän motiivinsa ovat olleet itsekkäitä. Roomalaisten vallanhimo (*libido dominandi*) johti heidät lukuisiin valloitus- ja sisällissotiin. Yksi historiakeskustelun huippukohdista on toisen kirjan lopussa, jossa Augustinus vetoaa aikansa aikansa roomalaiseen aristokratiaan ja tarjoaa perinteisten arvojen tilalle vastaavia kristillisiä arvoja: "Verrottomasti loistavampi on taivaan kaupunki, jossa voitto on totuus, jossa arvokkuus on pyhyys, jossa rauha on autuus, jossa elämä on ikuisuus."³⁸

Samassa vetoomuksessa Augustinus kehottaa roomalaista eliittiä hylkäämään vanhat jumalansa ja vaihtamaan maallisen isänmaan taivaalliseen: "Tempaa jo nyt omaksesi taivaallinen isänmaa! ... Siellä sinulla ei ole Vestan liettä eikä Capitoliumin kivijumalaa, vaan yksi ainoa tosi Jumala, 'eikä hän pane rajoja sinun vallallesi eikä liioin sen pysyvyydelle, vaan antaa sinulle loppumattoman valtakunnan.'" Erityisen vaikuttavaksi kehotuksen tekee Vergiliuksen Aeneis-epoksesta muunnettu sitaatti, jonka jokainen roomalainen tunsi ja jolla oli ollut suuri merkitys valtakunnallisessa Rooma-ideologiassa keisari Augustuksesta lähtien.³⁹ Roomalaisten mielissä *imperium* ilman rajoja ja loppua oli ollut Rooman valtakunta, mutta Augustinus tulkitsee sen uudelleen: nyt valtakunta ilman ajallisia ja paikallisia rajoja on kristittyjen *caelestis patria*.

Totuuden varjot – suhde filosofeihin

Augustinuksen tie kristinuskoon kävi filosofian ja ennen kaikkea platonilaisuuden kautta. Usein esitetään, että Augustinus perehtyi platonilaisten kirjoituksiin, joiden huomasi muistuttavan kristinuskkoa. Augustinus-tutkimuksessa asia on nähty pikemminkin päinvastaisena: Augustinus perehtyi kristillisiin kirjoituksiin, joiden hän huomasi muistuttavan platonilaisuutta. Hän itsekään esittää esimerkiksi *Tunnustuksissa* kääntymyksensä ensin kään-

tymisenä filosofiaan ja sitten vasta kristinuskoon.⁴⁰ Kristinuskoko osoittautui intellektuaalisesti hyväksyttävämmäksi, kun Augustinus löysi yhteneväisyyksiä näiden kahden suuntauksen välillä. Tässä hän muistuttaa monia muita aikansa kristittyjä oppineita, jotka ammensivat vaikutteita platonilaisesta filosofiasta ja välittivät platonilaista traditiota kristillistetyssä muodossa eteenpäin. Jos Augustinus olisi kuollut pian kääntymyksensä jälkeen kirjoitettuaan *Soliloquia* (*Yksinpuheluita*) vuonna 387, hänet muistettaisiin lähinnä (uus)platonilaisena älykkönä. Augustinuksen 'siirtyminen' kristinuskoon oli pitkäaikainen prosessi, itse asiassa pitempi kuin hän itsekään antaa ymmärtää,⁴¹ ja hänen suhteensa antiikin filosofiseen perintöön mutkikas ja jatkuvasti muuttuva. Hänen keskustelunsa platonilaisten kanssa *Jumalan valtion* kirjoissa 8–10 kuvaa yhtä vaihetta tässä suhteessa.

Augustinus tekee jo *Jumalan valtion* 1. kirjan lopussa selväksi, että platonilaiset ovat kaikkien muiden vastustajien yläpuolella, koska he ”monessa asiassa ovat samaa mieltä kuin me”.⁴² Erotuksena kirjoissa 2–5 kumottaviin vastustajiin he asettavat autuuden (*beatitudo*) tuonpuoleisessa kaiken muun edelle eli keskittyvät *theologiaan*. Samoin he eroavat vastustajista kirjoissa 6–7, koska heidän oppinsa koskee koko kosmosta eli hyläten muut *theologian* muodot (*theologia mythican* ja *theologia civiliksen*) he keskittyvät *theologia naturalikseen*. Platonilaisten jumalakäsitys on ’tosi’, niinpä he ovat *amatores verae sapientiae*, tosi viisauden rakastajia. Tässä he eroavat kaikista muista filosofisista kouluista.

Augustinuksen tulkinnessa platonilaiset tulivat jumaläkäsityksissään hyvin lähelle kristillistä oppia. Siksi Augustinus erottautuu apostoli Paavalin vaikuttamasta kristillisestä traditiosta, jossa filosofia tuomittiin, ja irrottaa platonilaiset tämän kritiikin piiristä. Hänen mukaansa platonilaiset olivat polyteistisistä näkemyksistään huolimatta tajunneet aineettoman ja muuttumattoman jumalan ja sen vuoksi ohittivat viisauudessaan muut filosofit, esimerkiksi stoalaiset ja epikurolaiset tai sellaiset oppineet kuin Varro, joka kunnioitti maailmansielua ainoana jumalana. Platonikot olivat myös ymmärtäneet, että ihmisen korkein päämäärä toteutui jumalasta nauttimalla (*deo frui*).⁴³

Augustinus menee jopa tunnustuksessaan todella pitkälle arvellessaan, että platonikot olivat mahdollisesti tunteneet kolmiyhteisen jumalan.⁴⁴ Kaiken kaikkiaan *Jumalan valtion* osuudessa 8.1–11 saa sen kuvan, että platonilaisuus tuskin erosi kristinuskosta. Platonilaisilla ja ennen kaikkea Porfyrioksella, jonka kanssa Augustinus keskusteluaan käy, oli hämärä käsitys jumalasta: ”Vaikka te käytätte sanoja, jotka eivät ole opinmukaisia, te silti näytätte tässä jotenkuten ja heikon mielikuvituksen sumun lävitse (*per quaedam tenuis imaginationis umbracula*) näkevän sen, mihin on pyrittävä.” He näkivät jotenkin, vaikkakin etäältä ja sumun lävitse (*etsi de longinquo, etsi acie caligante*) isänmaan, jonne oli pyrittävä, mutta he eivät kulkeneet oikeaa tietä (*via*).⁴⁵

Platonikkojen päämäärä oli oikea, mutta heidän tiensä ei, koska he eivät halunneet tunnustaa Kristuksen inkarnatiota ja eivätkä ottaneet häntä vastaan välittäjänä jumalan ja ihmisten välillä. Augustinus puhuttelee Porfyriosta todeten: ”Jospa olisit tuntenut Jumalan meidän Herrassamme Jeesuksessa Kristuksessa ilmi tulleen armon ja hänen lihaksi

tulemisensa ...” ja suorastaan surkuttelee: ”Mutta mitä voisin tehdä? Tiedän turhaksi puhua vainajalle ...”⁴⁶ Puhuttelun yhteydessä käy ilmi, että Augustinus vetoaa oman aikansa oppineisiin, joille Porfyrios on tärkeä auktoriteetti: ”... mutta ainoastaan sinä olet vainaja. Samalla on kysymys niistä, jotka pitävät sinua suuressa arvossa ja rakastavat sinua ... heitä lähinnä puhuttelenkin sinun kauttasi, enkä ehkä turhaan.” Kristillisessä apologetisessa kirjallisuudessa myönnettiin auliisti, että platonikot olivat lähestyneet totuutta, mutta todettiin sitten, etteivät nämä olleet täysin saavuttaneet sitä.⁴⁷ Augustinuksen mukaan koko Totuuden saavuttamisen esteenä oli filosofien ylpeys, joka esti heitä hyväksymästä ajatusta jumalan lihaksi tulemisesta⁴⁸ ja sai heidät häpeämään kristinuskoa: ”Siihen, että voisitte tyytyä tähän totuuteen, oli tarpeen nöyryys (*humilitas*), ominaisuus, johon teidän on ylpeydessänne niin vaikea taipua.” Kuten edellä on jo mainittu, ylpeyden ja nöyryyden vastakkainasettelu on yksi tärkeimmistä dikotomioista *Jumalan valtiossa*.

Monta jumalaa vai yksi tie?

Platonilaisten ratkaiseva erehdys Augustinuksen mukaan oli se, että muiden ’pakanallisten’ teologioiden tavoin ei rajoittunut yhden ainoan muuttumattoman jumalan (*unus incommutabilis deus*) palvontaan, vaan tarvitsi monia jumalia. Toisen osapuolen ymmärtämisen ja dialogin rajana on polyteismi. Tärkein kysymys oli se, pitkö tulevan kuolemanjälkeisen onnellisuuden takia uhrata yhdelle ainoalle jumalalle vai monille jumalille. Augustinuksen mukaan kaikki platonilaiset filosofit olivat sitä mieltä, että on uhrattava monille jumalille.⁴⁹

Kirjojen 8–10 päätarkoituksena on osoittaa, että polyteistien jumalat eivät olleet oikeita jumalia, vaan demoneita. Toisten jumalien tulkitseminen demoneiksi, ’demonisoiminen’ oli kristillisessä apologetiikassa usein käytetty taktiikka. Kristityt kirjoittajat eivät mitenkään kiistäneet jumalien (=demonien) olemassaoloa sinänsä, eikä näin tee Augustinukseen. Antiikin maailmankuvassa (jonka mukaan myös kristityt hahmottivat maailmaansa) maailmaa asuttivat ihmisten ja eläinten lisäksi erilaiset henkiolennot, joita kutsuttiin demoneiksi tai enkeleiksi. Tässä jaottelussa ihmiset olivat alhaalla, jumalat ylhäällä ja näiden välissä henkiolennot. Platonilaisen käsityksen (esim. Porfyrioksen) mukaan kaikki jumalat, myös kristittyjen jumala, olivat korkeimman jumaluuden ilmenemismuotoja.⁵⁰ Kristillisessä tulkinnessa (myös Augustinuksella) polyteistien jumalat kiepautettiin ylhäältä keskelle, demonien tasalle, ja ylätaso varattiin kristittyjen ainoalle tosi jumalalle.

Eräät keski- ja uusplatonilaiset kirjoittajat (mm. Albinos-Alkinoos, Apuleius, Plutarkhos ja Porfyrios) jakoivat henkiolennot hyvän- ja pahantahtoisiin demoneihin. Pyrkimyksessään dialogiin platonikkojen kanssa Augustinus tekee myönnötyksen ja toteaa, että nämä käyttävät hyvistä henkiolennoista nimitystä ’jumala’ ja ”lukevat heidät kuuluviksi niihin jumaliin, jotka korkein Jumala on luonut”. Platonilaisten hyvät jumalat olivat kristittyjen mukaan pyhiä enkeleitä, jotka korkein jumaluus oli luonut, kun taas pahat jumalat ja demonit olivat kristillisesti tulkittuina lan-

genneita enkeleitä. Augustinus haluaa korostaa, ettei ollut siis aihetta käydä kiistelemään pelkästään sanoista heidän kanssaan, sillä itse asiassa puhuttiin samoista asioista, mutta eri nimityksin. 'Parhaimmat' platonilaiset olivat kristittyjen kanssa yhtä mieltä, eikä ollut "heidän ja meidän välillämme juuri mitään erimielisyyttä".⁵¹

Platonilaisen käsityksen mukaan demonit toimivat välittäjinä ihmisten ja jumalien välillä. Pudotettuaan polyteistiset jumalat hierarkiassa henkiolentojen keskittämälle Augustinus puolestaan todistelee, etteivät pahojen demonien eivätkä hyvien enkelien kuulu saada osakseen palvontaa. Demonit ovat pahoja eivätkä voi sen takia auttaa ihmisiä tuonpuoleiseen autuuteen. Ne eivät ansaitse kulttia, joka kuuluu vain korkeimmalle jumaluudelle. Hyvät enkelit eivät halua osakseen palvontaa, koska he tietävät sen kuuluvan vain tosi jumalalle. Välittäjän tehtävän, jonka platonilaiset katsoivat kuuluvan demoneille, saattoi kristillisessä tulkinnassa toteuttaa vain Kristus, ainoa tosi välittäjä (*mediator*). Koko 'pakanuuden' refutaatio huipentuukin *Jumalan valtioon* 10. kirjan keskusteluun välittäjästä. 10. kirjan lopussa Augustinus kertoo Porfyrioksen todenneen, ettei ainakaan vielä hänen tietoonsa ollut tullut yhtäkään oppisuuntaa, johon sisältyisi kaikille kuuluva, yleispätevä tie sielun vapautumiseen (*via universalis animae liberandae*) – ei edes totuudenmukaisen filosofian piirissä, jolla Porfyrios tietenkin viittaa platonilaisuuteen. Porfyrioksen tarkoituksena oli korostaa sitä, ettei yksi oppi tai uskonto yleispätevästi riittänyt kaikille, vaan ihmisten oli turvauduttava erilaisiin yrityksiinsä tavoitella korkeinta jumaluutta.⁵² Augustinus puolestaan esittää, ettei Porfyrios kieltänyt yleispätevän tien olemassaoloa, vaikka hän ei itse ollut sitä löytänyt. Hän tyrmää Porfyrioksen pluralismin kristinuskon universaalisuudella: "Tuo kaikille kuuluva sielun vapautuksen antava tie ei ole mikään muu kuin kristinuskko." Porfyrios oli ymmärtänyt oikean päämäärän, mutta ylpeydessään hän ei halunnut hyväksyä Kristuksen inkarnaatiota ja tunnustaa ainoaa oikeaa tietä, kristinuskkoa.⁵³

Keskustelussa platonilaisten kanssa Augustinuksen suostuttelevan retoriikan taktiikkana on kehitellä kiistaosapuolien välillä ensin konsensusta eli nostaa esiin käsitteitä, jotka platonilaiset ja kristityt keskenään jakoivat ja hyväksyivät, esim. käsitteet korkeimmasta jumaluudesta, sielun kuolemattomuudesta ja tuonpuoleisen ylivoimaisesta tärkeydestä. Rakennettuaan ensin dialogin platonilaisittain suuntautuneiden aikalaistensa kanssa (*captatio benevolentiae*-taktiikka) hän ryhtyy osoittamaan eroja oppien välillä ja kumoamaan kohtia, joissa platonilainen oppi hänen mielestään erehtyy. Augustinus korostaa oppien yhteensopivuutta ja nostaa esiin yhteiset piirteet oppien välillä voidakseen omilla kristillisillä argumenteillaan voittaa platonikot näiden omalla kentällä. Platonilaisuuden kumoaminen on viimeinen ja tärkein osa koko refutaatiota, sillä tämän jälkeen 10. kirjan lopussa Augustinus voi todeta argumentoineensa 'pakanallisen' uskonnon, teologian ja filosofian pois päiväjärjestyksestä ja siirtyvänsä *Jumalan valtioon* toisessa osassa esittelemään ainoaa oikeaa tietä.

Viitteet

1. Tässä artikkelissa käytän parempien termien puutteessa sanoja polyteisti, ei-kristitty ja 'pakana' kuvaamaan antiikin monia erilaisia uskontoja tunnustaneita ja harjoittaneita ihmisiä. Jokaiseen nimitykseen liittyy paljon ongelmia. Pohdintoja aiheesta katso M. Kahlos, 'Väliinpuotoajien ja epäroivien historiaa – *incerti* myöhäisantiikissa ja Jumalan yhteisössä', *Teologinen Aikakauskirja* 3 (2002), 210–211 ja M. Kahlos, 'Pakanat ja kristityt – vastakkaisparien dekonstruktioita', *Historiallinen Aikakauskirja* 3 (1999), 242–245.
2. Hieronymus, kirje 123.7.
3. Augustinus, *De excidio urbis Romae sermo* (saarna Rooman kaupungin hävityksestä).
4. Kirjat 1–3 valmistuivat viimeistään vuoteen 413 mennessä, kirjat 4–5 v. 415, kirjat 6–10 v. 417, kirjat 11–14 v. 418 tai 419, kirjat 15–22 viimeistään v. 427.
5. Aiheesta esim. R. Lizzi, 'Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy', *Journal of Roman Studies* 80 (1990), 156–173, erit. 164–168.
6. Augustinuksen oma jaottelu: Augustinus, *Retractationes* 2.69.
7. E. Koskenniemi toteaa suomennoksen johdannossa (s. 12), että Augustinuksen *civitas* ei ole valtakunta, *regnum*.
8. Uusin saksankielinen Augustinus-tutkimus tulkitsee sanan *civitas* kaupunkiksi, esim. Augustinus, *De civitate dei*, Klassiker Auslegen, hrsg. C. Horn, Berlin 1997.
9. *Civitas*-käsite Augustinuksella, ks. J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, Leiden 1991, 108; J. van Oort, 'Civitas dei – *terrena civitas*: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources (Books XI–XIV)', Augustinus *De civitate dei*, hrsg. Chr. Horn, Berlin 1997, 158, 160–161, 168; K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1994, 385, 388.
10. Esim. Augustinus, *De civitate Dei* II.1. (Tästä eteenpäin lyhennettynä Aug. civ.)
11. Augustinus esitti jumalan ja maallisen yhteisön toisilleen vastakkaisina useissa kirjoituksissaan jo ennen *Jumalan valtiota*, esim. teoksissa *De libero arbitrio* (1.15) ja *De vera religione* (27.50).
12. Aug. civ. II.33: "... nos ergo has duas societates angelicas inter se dispartes atque contrarias, unam et naturam bonam et voluntate rectam, aliam vero naturam bonam, sed voluntate perversam, ... existimavimus.
13. Aug. civ. 15.1.
14. Aug. civ. 1.35.
15. Aug. civ. 14.28: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.*
16. Aug. civ. 14.1; 14.3; 14.4; 14.28; 15.1.
17. Esim. A.H. Armstrong, 'Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian', *Neoplatonism and Gnosticism*, ed. R.T. Wallis – J. Bregman, New York 1992, 33–54.
18. J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, Leiden 1991, 300–357; J. van Oort, 'Civitas dei – *terrena civitas*: The Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources (Books XI–XIV)', Augustinus *De civitate dei*, hrsg. Chr. Horn, Berlin 1997, 166–168.
19. Mm. K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1994, 374, C. Harrison, *Augustine: Christian truth and fractured humanity*, Oxford 2000, 14–19 ja P. Brown, *Augustine of Hippo*, London 1967, 88–114 korostavat platonilaisia vaikutteita. Keskustelusta tarkemmin, katso M. Kahlos, 'Väliinpuotoajien ja epäroivien historiaa – *incerti* myöhäisantiikissa ja Jumalan yhteisössä', *Teologinen Aikakauskirja* 3 (2002), 211–213.
20. Yhteisiä piirteitä on korostanut esim. A. Adam, 'Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin', *Theologische Literaturzeitung* 77 (1952), 385–390 (= *Sprache und Dogma*, Gütersloh 1969, 133–140); A. Adam, 'Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin', 1958 (= *Sprache und Dogma*, Gütersloh 1969, 141–166).
21. Augustinuksen *Jumalan valtiossa* ja manikealaisissa teksteissä maailmanhistoria jaetaan kolmeen kauteen. Manikealaisessa tekstissä *Kefalaia* puhutaan erottamisesta alkuajassa, sekoittumisesta ja taistelusta maailmanajassa, vapautumisesta loppuajassa (*The Kephalaia of the Teacher, The edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, ed. I. Gardner, Leiden 1995, 55–57). Vertaa Augustinuksen jaottelua *exortus, prokursus, debitaefines* (Aug. civ. 10.32).
22. Esim. Julianus Eclanumilainen syytti häntä manikealaisuudesta, ja kesken jääneessä teoksessaan *Contra Iulianum opus imperfectum* (429–430) Augustinuksen täytyi käydä kumoamaan syytöksiä.
23. Esim. Bêma-psalmi 223.2; 223.11; 223.15–16, teoksessa *Corpus Fontium Manichaeorum, Series Coptica I, Liber Psalmorum Pars II, Fasc.*

- I, *Die Bema-Psalmen*, hrsg. G. Wurst, Turnhout 1996, 36–41; Kefalaia 17.55.16–24 teoksessa *The Kephalaia of the Teacher. The edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, ed. I. Gardner, Leiden 1995, 59–60. Valon ja pimeyden taistelusta ks. myös H.J.W. Drijvers, 'Conflict and alliance in Manichaeism', *Struggles of Gods. Papers on the Groningen work group for the study of the history of religions*, ed. H.G. Kippenberg, Berlin 1984, 99–124.
24. Augustinus, civ. 1. alkusana.
 25. Aug. civ. 11.33; 14.14.
 26. Aug. civ. 10.24; myös 10.29.
 27. Aug. civ. 11.18. Käännös kirjoittajan oma.
 28. Esim. J.M. Rist, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1996, 261–262.
 29. Marcus Terentius Varro (116–27 e.a.), roomalainen kirjailija ja oppinut, jonka 41 kirjaa käsittänyt teos *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* ei ole säilynyt kuin fragmentteina – juuri kirkkoisien lainauksina. Augustinus suhtautuu hyvin kunnioittavasti Varroon, jonka hän sanoo olevan *vir doctissimus apud eos Varro et gravissimae auctoritatis et auctor acutissimus atque doctissimus*, esim. Aug. civ. 4.1; 4.31. Varro kehitti kolmijakonsa stoalaisen Poseidonioksen (n. 135–50 e.a.a.), Antiokhos Askalonilaisen (n. 130–86 e.a.a.) tai stoalaisen Panaitios Rhodoslaisen (180–110 e.a.a.) pohjalta. *Theologia tripertitan* varaan rakentaminen Augustinuksen Jumalan valtiossa ei ole omaperäinen uutuuksia, vaan kuului yleisesti uskonnollisten aiheiden käsitteeseen. *Theologia tripertitan* avulla kristilliset apologetat etenivät vaihteittain polyteismin refutaatioissaan, esim. Tertullianus teoksessa *Ad nationes* 2.2–6. tuomitsee 'pakanallisen' teologian kolme kategoriaa.
 30. Esim. Aug. civ. 4.2; 4.27.
 31. Esim. Aug. civ. 4.8, jossa nostetaan esiin mm. Cloacina, viemärien suojelijajumalatar, ja Vaticanus, pikkulasten vikinää valvova jumaluus. Monet jumaluudet, jotka Augustinus ammentaa Varrolta, olivat jo tasavallan ajan lopulla tavalliselle roomalaiselle täysin tuntemattomia.
 32. Vuosina 399–401 Pohjois-Afrikassa suljettiin keisarin määräyksestä 'pakanallisia' tempeleitä ja tuhottiin kulttikuvia, ja näistä toimenpiteistä syntyneet mellakat hiljennettiin väkivalloin. On vaikea sanoa, missä määrin kristilliset piispat olivat mukana valtiovallan voimatoimenpiteissä, mutta ainakin he toimivat painostusryhmänä, esimerkiksi vuoden 401 Karthagon kirkolliskokous vaati keisareilta tiukempaa lainsäädäntöä 'jäljellejääneitä epäjumalia' vastaan. Augustinuksen asennemuutos näkyy esimerkiksi hänen keskustelussaan Jeesuksen toiminnasta: Vuosina 389–391 hän totesi (*De vera religione* 16.31), ettei Kristus tehnyt mitään väkivalloin, vaan kaiken suostuttelemalla ja kehottamalla. Vuosina 426–427 hän 'tarkisti' näkemyksiään lisästen (*Retractiones* 1.12.6), että Jeesus oli ajanut rahainvaihtajat pois Jerusalemin temppeleistä ja että demoneita manattiin pois hänen voimansa pakolla.
 33. Aug. saarna 62.18 (vuodelta 399 tai sen jälkeen).
 34. Aug. *Tunnustukset* 1.14; Aug. saarna 112.1–7 (vuoden 411 jälkeen). Augustinus (kirje 93.2.5) käytti sitaattia *Luukkaan evankeliumista* (14.23) "Pakota ihmisiä tulemaan sisään, jotta taloni täytyisi" perustellakseen pakkotoimia donatolaisia kristittyjä vastaan. Voimankäytöllä voitiin pelastaa sieluja vastoin ihmisten omaa tahtoa.
 35. Aug. *Tractatus in epistulam Iohannis* 7.8: *Dilige et quod vis fac ... Radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere.*
 36. Kreikkalais-roomalaiset kulttuurit, uskonnot ja filosofiset koulukunnat, jotka kristityt kirjoittajat yleensä niputtivat yhteen, eivät suinkaan olleet mikään yhtenäinen kokonaisuus, eikä niillä ollut yhteisiä auktoriteetteja tai dogmeja.
 37. Tämän vuoksi joidenkin tutkijoiden mielestä Jumalan valtiossa valitsee epätodellinen ja antikvaarinen tunnelma, ja Augustinuksen on nähty käyvän 'pakanuuden' kanssa eräänlaista varjonyrkkeilyä. On huomattava, että antiikin kirjallisuudessa päivänpolttavia kysymyksiä pohdittiin usein tradition kautta projisoimalla ne menneisyyteen.
 38. Suomennos kirjoittajan oma. Aug. civ. 2.29: *Incomparabiliter superna est civitas clarior, ubi victoria veritas, ubi dignitas sanctitas, ubi pax felicitas, ubi vita aeternitas.* Koskenniemi (s. 143) kääntää hieman eri tavalla: "Verrattomasti loistavampi on taivaan kansalaisuus. Sille valtiolle kuuluvat voitto, totuus, arvollisuus, pyhyys, rauha, onni, elämä ja iankaikkisuus."
 39. Vergilius, *Aeneis* 1.278–279: *His ego nec metas rerum nec tempora pono: Imperium sine fine dedi.* "Näille määrään en ajan, paikankaan minä säädän, / määrätön heillä on valta." (suom. P. Oksala).
 40. Augustinus, *Tunnustukset* 7–8 ja Augustinus, *Contra Academicos* 2.2.5 esittävät kääntymyksen edistymisenä filosofissa. Augustinuksen kuuluisaan paljon myöhemmin (vuoden 400 paikkeilla) kirjoittamaan kuvaukseen omasta kääntymyksestään (Augustinus, *Tunnustukset* 8.7–12) liittyy monenlaisia kysymyksiä (esim. miksi Augustinus esittää kääntymyksensä juuri sellaisessa muodossa), joista on kirjoitettu hyllymetreittäin. Uusin kääntymystutkimus on kiinnittänyt huomiota kristillisten kääntymyskuvausten toistuviin muotoihin ja metaforiin sekä vaikutteisiin, joita ne saivat filosofiaan kääntymistä kuvaavista kertomuksista. Tästä mm. N. Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor 1996.
 41. Tästä mm. P. Fredriksen, 'Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions and the Retrospective Self', *Journal of Theological Studies* 37 (1986), 3–34.
 42. Aug. civ. 1.36. Katso myös Aug. civ. 8.11, jossa Augustinus pohtii, olisiko Platon tutustunut juutalaisiin kirjoituksiin ja saanut sitä kautta vihiä jumalallisista totuuksista. Kristillisessä apologetikassa esitettiin usein, että Platon oli saanut vaikutteita Mooselta ja juutalaisilta profetoilta, mutta käsittänyt ne osittain väärin. Näin voitiin selittää sekä yhteneväisyydet että eroavaisuudet (esimerkiksi Eusebios teoksessaan *Euangelikē preparaskeuē*).
 43. Aug. civ. 8.8. Kaikki muut filosofiset opit ovat platonilaisuutta huonompia: Aug. civ. 8.5; 8.10; 10.1. Aug. civ. 8.1–8.4 filosofianhistoriallinen katsaus, joka huipentuu Platoniin.
 44. Aug. civ. 8.4 käsittelee Platonin tekemää filosofian kolmijakoa ja viittaa tähän mahdollisuuteen. Aug. civ. 2.29 tulkitsee Porfyrioksen tarkoittavan Isällä, Pojalla ja näiden kahden välimailalla olevalla keskimmaisella tavallaan kolmiyhteistä jumalaa.
 45. Aug. civ. 10.29. Sana *umbraculum* voi viitata monimielisesti varjoisaan paikkaan, auringonvarjoon tai monikossa hämärään tutkijankammioon.
 46. Aug. civ. 10.29. Augustinus (civ. 7.5) puhuttelee vastaavaan tapaan myös Varroa, joka oli ymmärtänyt monia asioita ja jonka hän olisi toivonut näkevän koko Totuuden. Platonikot olivat päässeet Varroakin lähemmäksi Totuutta (Aug. civ. 8.1).
 47. Filosofien opetukset olivat vain valmistautumista (*euangelikē apodeiksis, praeparatio evangelica*) kristinuskon tarjoamaan koko Totuuteen.
 48. Korkeimman jumaluuden ihmiseksi tuleminen oli platonikoille käsittämätön ja loukkaava oppi, ja kristinuskoa arvosteltiin ankarasti inkarnaatio-opin vuoksi. Tätä asennetta kuvaa mm. Aug. civ. 10.14; 10.29.
 49. Aug. civ. 8.1; 8.12.
 50. Aug. civ. 12.25 ja 12.27 kritisoi platonikkojen käsitystä, jonka mukaan korkein jumaluus ei ollut luonut kuolevaisia olentoja, vaan alemmat jumalat, jotka vuorostaan hänen käskystään loivat ihmiset ja muut kuolevaiset olennot. Augustinus syyttää platonilaisia filosofeja taikauskosta, jolla he vain oikeuttaa monien jumalien palvonnan. Enkelit, joita platonilaiset kutsuivat jumaliksi, eivät suinkaan olleet luoneet eläviä olentoja, yhtä vähän kuin maanviljelijät loivat kasveja.
 51. Aug. civ. 9.23.
 52. Porfyrioksen pluralismista P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968. P. Hadot'n (*Marius Victorinus, recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, 55–56) tulkinnassa Porfyrios puolustaa 'toden filosofian' ylivertauisuutta uskontoja vastaan. Porfyrios ei ole niinkään 'pakanuuden' puolustaja, kuten Augustinus luulee, vaan filosofian puolustaja filosofiaa jäljitteleviä uskontoja vastaan. Uskonto on niitä varten, jotka eivät pysty olemaan filosofeja.
 53. Aug. civ. 10.32.