

Mirifico poteris textos sermone libellos  
 Dolce: op cre pacium perlegere hospes: ades.  
 Nempe dicit currunt vrbes ab origine mundi:  
 Una Cayn: fratris altera structa manu.  
 Subdolan illam habitat: fraudis rcae: improbus omnis.  
 Hanc pius: hanc simplex: pacificusq; pudens,  
 Illa luto torpet: vitus corrupta nefandis.  
 Dec delecta manet caraq; sponsa dei.  
 Sed scelere implicitos manes petit illa profundos.  
 Dec virtute micans erbera leta tener.  
 Illa sinistrosum vel ad impia tartara tendit.  
 Dec dextro innitens calle yireta subit.

Daciter Elysiu duce purifronde metalli.  
 Illac ois hiat panda vorago fatim.  
 Dya ter sex libris discreuerat atq; quaternis  
 Augustinus copus forte magister agens.  
 Etiam excussit cautus figmenta decorum.  
 Conlutans verbis dogmata stulta suis.  
 Quoq; modo primum regalis machina mundi  
 Condita: nil falsis debeat illa deis.  
 Improbos atq; viros tenuit quos error auisus.  
 Spiritibus partem qui tribuere malis.  
 Unius imperio regitur bene principis orbis.  
 Nec fortuna graui nos premit arbitrio.

# Augustinuksen politiikan teologia

**On sanottu, että lukuun ottamatta Karl Marxin *Pääomaa* mikään muu teos ei ole vaikuttanut yhtä voimakkaasti länsimaiseen yhteiskunnalliseen todellisuuteen kuin Augustinuksen *De civitate Dei* (413–426). Tähän Augustinuksen myöhäiskauden pääteokseen sisältyy kirkkoisän teologinen analyysi yhteiskunnallisesta todellisuudesta ja poliittisesta vallankäytöstä eli hänen politiikan teologiansa. Kysymys ei siis ole poliittisen teologian ohjelmasta eikä myöskään pelkästään niistä moraaliteologisista periaatteista, joiden mukaan ihmisten tulisi elää yhteiskunnassa. Erityisesti Augustinuksen kohdalla pitää paikkansa, että politiikan teologia ei rajoitu vain moraaliteologiaan, vaan kysymykset koskettavat myös luomisen teologiaa, ilmoituskäsitystä, teologista antropologiaa, soteriologiaa ja eskatologiaa.**

Augustinusta on perinteisesti tulkittu – erityisesti katolisessa Augustinus-tutkimuksessa niin roomalaisten kielten kuin saksankielisellä kulttuurialueella – varsin voimakkaasti skolastiikan lävitse.<sup>1</sup> Augustinuksen näkemys yhteiskunnallisesta elämästä on nähty luonnollisen moraalilain ja hierarkkisen järjestyksen kategorioissa. Valtio on sinänsä hyvä, Jumalan alkuperäisen luomistarkoituksen mukainen elämänjärjestys. Yhteiskunnan valtasuhteisiin on sovellettu patriarkaalista *paterfamilias*-periaatetta: yhteiskunnallisessa vallankäytössä vallitsee analogisuus suhteessa perheen sisäiseen hierarkiaan. Alemman alistuminen ylemmälle on vastaavaa kuin luonnon alistaisuus Luojalleen, ruumiin sielulle tai lapsen isälleen. Antiikin Kreikan filosofian valtiokäsityksiä resinoiden skolastiikassa on myös korostettu valtion keskeistä asemaa hyvän elämän realisoimiseksi; jokaisen yksilön hyvä elämä edellyttää oikeudenmukaisesti organisoitunutta valtiota. Valtiolla katsotaan olevan jopa moraalisen kasvattajan tehtävä: se korjaa yksilöä hyveen mukaiseen elämään.

## Uusi tulkintaparadigma

Ei ole kovinkaan liioiteltua sanoa, että Augustinuksen myöhäiskauden pääteoksen vaikutus länsimaiseen yhteiskuntaan on perustunut sekä hänen ajatustensa tiettyjen perusintentioiden väärinymmärtämiselle että niiden aitoon tulkintaan. Augustinuksen politiikan teologia on alettu nähdä uudessa valossa toisen maailmansodan jälkeen vilkastuneessa Augustinus-tutkimuksessa. Uuden tulkintaparadigman edustajista

voitaisiin mainita mm. Peter Brown, Robert A. Markus, F. Edward Cranz, Ernest L. Fortin, Hans Daniel Friberg ja R.T. Marshall.<sup>2</sup>

Uuden tulkinnallisen peruslähtökohdan mukaan Augustinus ei myöhäiskauden teoksissaan myötäile klassisia politiikan teorioita. Kirkkoisä sanoutuu ohjelmallisesti irti Platonin, uusplatonismin sekä stoalaisuuden valtio-opillisista näkemyksistä, joiden mukaan valtio ja vallankäyttö perustuvat käsitykseen oikeudenmukaisuudesta. Tämä käy ilmi erityisesti siinä, kuinka Augustinus vetää rajaa roomalaisen filosofin ja valtiomiehen Marcus Tullius Ciceron (106–43 eKr.) näkemyksiin yhteiskunnasta. Vaihtoehdoksi Augustinus esittää eräänlaisen psykologisen valtioteorian, jossa kollektiivisen rakkauden idealla on keskeinen asema. Aristoteleen valtio-opillisia näkemyksiä Augustinus ei tuntenut käytännöllisesti katsoen lainkaan.

Ennen Augustinusta eläneiden kristillisten kirjoittajien, esim. Origeneen ja Eusebiuksen, teoksista näkyy, että kristillisestä teologiassa oli omaksuttu ajatus kristityn keisarin johtamasta kristillisestä yhteiskunnasta. Kirkko opettaa oikeudenmukaisuutta ja moraalista, joitten varaan yhteiskunnan hyvä elämä voi perustua, kristillinen esivalta toteuttaa nämä periaatteet käytännössä. *De civitate Dei* -teoksessaan Augustinus esittää ohjelmallisesti vaihtoehdoisen politiikan teologian näkemyksen, jossa hän irtaantuu sekä Ciceron klassisista näkemyksistä että eusebiaanisesta valtakunnanteologiasta.

## Kahden järjestyksen sisäkkäisyys

Augustinuksen yhteiskunnallisen ajattelun taustalla on näkemys todellisuuden transsendenssista, kahdesta kaupungista tai valtakunnasta (*civitates*), jotka koostuvat rationaalisista olennoista, enkeleistä ja ihmisistä. Jumalan kaupunkiin (*civitas Dei*) kuuluvat turmeltumattomat enkelit sekä uskossa ja toivossa Jumalan kaupunkiin orientoituneet ja sitä kohti kulkevat ihmiset. Sekä enkeleille että ihmisille on yhteistä nöyryys (*humilitas*); he pitävät korkeimpana hyvänä (*summum bonum*) Jumalaa, jotka he rakastavat (*frui*) kaiken lopullisena päämääränä ja tarkoituksena (*finis*). Rakkaus on rationaalisten olentojen varsinainen ominaispaino (*pondus meum amor*) – heidän Jumalan kaltaisuutensa. Luomisen alkuperäisenä tarkoituksena oli *ordo amoris*, jossa kaikki enkelit ja ihmiset rakastivat Jumalaa ja toinen toisiaan sekä luontonsa puolesta että sielunsa voimavaroin ilman minikäänlaista ristiriitaa.

Jumalan kaupungin vastustaja on maallinen kaupunki t. tämän maailman kaupunki (*civitas terrena*), joka suuntaa rakkautensa alas luotuun eikä Luojaan rakastaen korkeimpana hyvänä jotain muuta kuin Jumalaa. Seurauksena on alkuperäisen rakkauden järjestyksen, *ordo amoris*, tuhoutuminen. Tämän valtakunnan substanssina on itserakkaus (*amor sui*), himo (*cupiditas*) ja Jumalalle alistumaton ylpeys (*superbia*); näitten merkittävä ilmenemismuoto on toisiin ihmisiin kohdistuva vallanhimo, *libido dominandi*. Haluamalla alistaa muita ihminen palvelee omaa kiitoksen ja kunnian himoan (*cupiditas laudis et gloriae*). Maailman kaupungin asukkaita ovat Jumalan kaupungista ulos sysätyt langenneet enkelit ja ihmiset, jotka

saatanan tavoin ovat kietoutuneet itserakkauteen (*homo similis diabolo*). Näin ollen *civitas terrena* ei merkitse Augustinuksen ajattelussa samaa kuin maanpäällinen ihmisyyhteisö, vaan ihmisten maailmassa molemmat kaupungit ovat erotamattomasti sekaisin (*permixtae, perplexae*) niiden eskatologiseen erotukseen asti. Kumpaakaan kaupunkia ei voida samastaa mihinkään selvästi rajattavaan ihmisjoukkoon tai instituutioon, vaan sekä *civitas Dei* että *civitas terrena* ovat uskottuja todellisuuksia.<sup>3</sup>

Augustinus säilyttää klassisen filosofian antropologian, jossa teleologisella eudaimonismilla on keskeinen asema: ihminen on päämäärähakuinen, hyvää ja onnellisuutta tavoittelemaan orientoitu rationaalinen olento. ”Kaikki ihmiset tahtovat olla onnellisia”; onnellisuus on seurausta siitä, että elämä on suuntautunut oikeata päämäärää (*finis*) kohti. Jumalan luomassa luonnonjärjestyksessä, *ordo naturae*, kaikki rationaaliset olennot, enkelit ja ihmiset, rakastavat Luojaansa korkeimpana hyvänä ja elämänsä onnen päämääränä.<sup>4</sup> Kirkkoisä poikkeaa kuitenkin kreikkalaisen filosofian eudaimonismista siinä, että hän näkee ihmisen hyvän toteutuvan yksilön suhteena Jumalaan. Ystävärakkaudella (*amicitia*) ei ole tässä samanlaista asemaa kuin klassisessa näkemyksessä.

Luonnon järjestyksen lisäksi rationaalisissa olennoissa vallitsee toinen, tahdon järjestys, *ordo voluntatis*. Alun perin tahdon järjestys oli täysin yhtenevä luomisjärjestyksen kanssa: oikea *ordo amoris* merkitsi rationaalisten olentojen vapaata tahdonalaista rakastavaa alistumista hänelle, joka on korkein hyvä. Vallitsi kaikkien luotujen oliotien välinen harmonia (*tranquillitas omnium rerum*). Postlapsarisessa tilassa luonnon järjestys ja ihmisen tahto ovat kuitenkin rakkauden järjestyksen järkkyyssä erkaantuneet toisistaan. Augustinuksen mukaan ihminen voi yhä edelleen järjellään jossain määrin oivaltaa Luojan oikeudenmukaisen lainalaisuuden kaikessa luotuisuudessa. Siinä vallitsee luonnon järjestys, jossa järjelliset olennot ovat ei-järjellisten yläpuolella, enkelit ihmisten jne. Mutta tahdon järjestyksen suhteen ihmiset ovat langenneet ja ainoastaan Jumalan armon valaisemina he voivat löytää sen tahdon järjestyksen, jossa Jumalaa rakastetaan korkeimpana hyvänä. Klassisesta rakkauskäsityksestä poiketen kirkkoisä korostaa rakkauden sekä hyvää luonnetta että sen pahaa, vääristynyttä muotoa (*cupiditas, libido*). Ihmisen taipumus rakastaa on ontologisesti osa hyvää luonnon järjestystä. Mutta tahdon järjestyksen näkökulmasta katsoen rakkaus on psykologis-eudaimonistinen ilmiö, johon kuuluu rakkauden kohteen valinta. Tästä valinnasta on seurauksena joko rakkauden oikea järjestys tai tämän järjestyksen perversio.<sup>5</sup> Näin rationaalisten olentojen ominaispainona rakkaus kuuluu sekä luonnon että tahdon alueelle. Mitä turmeltuneempi ihmisen rakkaus on, sitä kauempaa ovat toisistaan *ordo naturae* ja *ordo voluntatis*, ja päinvastoin.

Kaikkia uusplatonistisia ja manikealaisia tendenssejä vastaan Augustinus pitää korostetusti kiinni periaatteesta: *natura est bona*. Mikään Jumalan luoma ei ole luonnostaan pahaa, ruumiillisuus ei ole pahaa, vaan pahaa ovat vääristynyt tahto ja kieroutunut rakkaus eli harhautunut orientaatio, joka on järkyttänyt luomisjärjestyksen, jossa Jumala oli kaikkien rationaalisten olentojen nauttivalla rakkaudella (*frui*) rakastama korkein hyvä. Pahuus ei kuulu

luonnon, vaan tahdon alueelle. Kirkkoisän mukaan paha ei ole substanssi, vaan pikemminkin *defectio essentiae*, hyvän ja olemisen puute, vastoin luomisjärjestystä. Pahaa voidaan luonnehtia perverssiksi rakkaudeksi, elämän virheelliseksi orientaatioksi *secundum se ipsum non secundum Deum*.<sup>6</sup> (Tässä yhteydessä ei kuitenkaan ole mahdollista syventyä Augustinuksen tahdon filosofiaan ja psykologiaan eikä hänen käsitykseensä rakkaudesta, jonka molemmat ovat Augustinus-tutkimuksen klassisia ongelma-alueita.)

## Valta on synnin seurausta

Vaikka langenneiden enkelien ja ihmisten perverssi tahto ja rakkaus ovatkin järkyttäneet Jumalan luomistarkoituksen, on luonto ontologisesti hyvä. Itse asiassa hyvän perversio itsekin on mahdollinen ainoastaan hyvän *naturan* raameissa, se rakentuu hyvän luonnon materiaalista, mutta hyvien rakennusainesten järjestys on väärä. Kirkkoisä käyttää osuvaa vertausta: langennut ihminen on kuin pää alaspäin, luonnottomassa asennossa riippuva ja tästä luonnottomuudesta kärsivä olento.<sup>7</sup>

Augustinuksen mukaan luonnon ontologisesta hyvydestä johtuen ihmisissä ovat säilyneet jäljet, jotka kertovat heidän aidosta alkuperästään. Luojan ihmisiin asettaman eudaimonistisen teologian mukaisesti ihminen etsii luonnostaan yhteiselämää ja rauhaa. Jopa sotien tavoitteena on rauha, mutta kylläkin vääristynyt rauha siinä mielessä, että ihmiset pyrkivät alistamaan ja hallitsemaan toinen toisiaan. Luonnollinen järki (*ratio, mens*) aavistaa sen, mikä on luomisjärjestyksen mukainen luonnollinen hyvä, mutta tahto käyttää tätä tietoa väärin itserakkauden ja hallitsemisen himon toteuttamiseksi. Järki ei saa ihmistä orientoitumaan korkeimman hyvän mukaisesti, ellei ihminen rakastaen sitä halua.<sup>8</sup>

Luotuisuuteen ei Augustinuksen mukaan kuulu alun alkaen ihmisten välistä alistussuhdetta, vaan ihmisten keskeinen *aequitas sub Deo*. Kirkkoisä sanoo: ”Sillä ylpeys matkii perverssillä tavalla Jumalaa. Se näet kammoksuu tasa-arvoista asemaa toisten ihmisten kanssa Jumalan alaisuudessa. Jumalan hallinnan sijasta se asettaa oman dominaationsa lähimmäistensä ylitse.”<sup>9</sup> Luomisen perusteella ihminen on kyllä *animal sociale*, mutta ei *animal politicum*.

Yhteiskunnalliset alistussuhteet ovat synnin seurausta, eivät hyväksi luodun luonnon järjestys. Yhteiskunnallinen vallankäyttö perustuu lankeemukseen ja sitä seuranneeseen hallitsemisen himoon, *libido dominandiin*, kun ihmisen tahto on noussut vastustamaan Luojan luomaa järjestystä, rikkonut rakkauden oikean järjestyksen ja siten erkaantunut alkuperäisestä luomisen *ordosta*. Analogia yhteiskunnallisen vallankäytön ja perhierarkian välillä on Augustinuksen mukaan mahdoton. Kodissa sekin, joka näyttää käskävän muita, on toisten palvelija; *libido dominandiin* käsite ei kuulu perhe-elämän piiriin.<sup>10</sup> Yksin Jumala voi hallita ilman ylpeyttä. Toista hallitsemaan pyrkivä ihminen rakastaa omaa hallitsemisen himoaan. Vain Luojaalla on *potestas de iure* ylitse luotujen; ihmisten välinen vallankäyttö on *potestas de facto*, synnin seurausta ja orjuutta ilman luomiseen perustuvaa oikeutta.

Mutta silti Augustinus on sitä mieltä, että Luoja tahtoo

vallankäytön rakenteen säilyvän langenneessa ihmiskunnassa. Vallankäytön väistämättömyys on rangaistus (*poena*) lankeemuksesta. Hallitsemisen himon tosiasia maailmassa on vastaava rangaistus yhteisötasolla kuin seksuaalinen himo (*cupiditas*) yksilötasolla: Jumalalle tottelematon sielu on joutunut alempansa, ruumiin, piinattavaksi ja orjaksi siten, että irrationaalinen himo sumentaa sielun voimat, järjen ja tahdon. Alkutilassa ihminen saattoi suorittaa yhdynnän pelkästään tahtonsa voimasta ilman minäkäänlaista himoa; nyt ihminen häpeää genitaalejaan ja kaikkea niihin liittyvää, koska niistä on tullut rationaalisuutta orjuuttava ja tahdon vapautta rajoittava käskijä. Ihminen on lankeemuksen jälkeen kaksikertaisessa orjuudessa: ruumiinsa aistien ja viettien orja yksityiselämässään sekä toisen ihmisen orja poliittisessa todellisuudessaan. Ihmisen poliittista toimintaa leimaavat oireet parantumattomasta sairaudesta synnin turmelemassa rangaistuksenalaisessa ihmisyyhteisössä; ihmisten poliittinen todellisuus on verrattavissa valtavan suureen mielisairaalaan.<sup>11</sup>



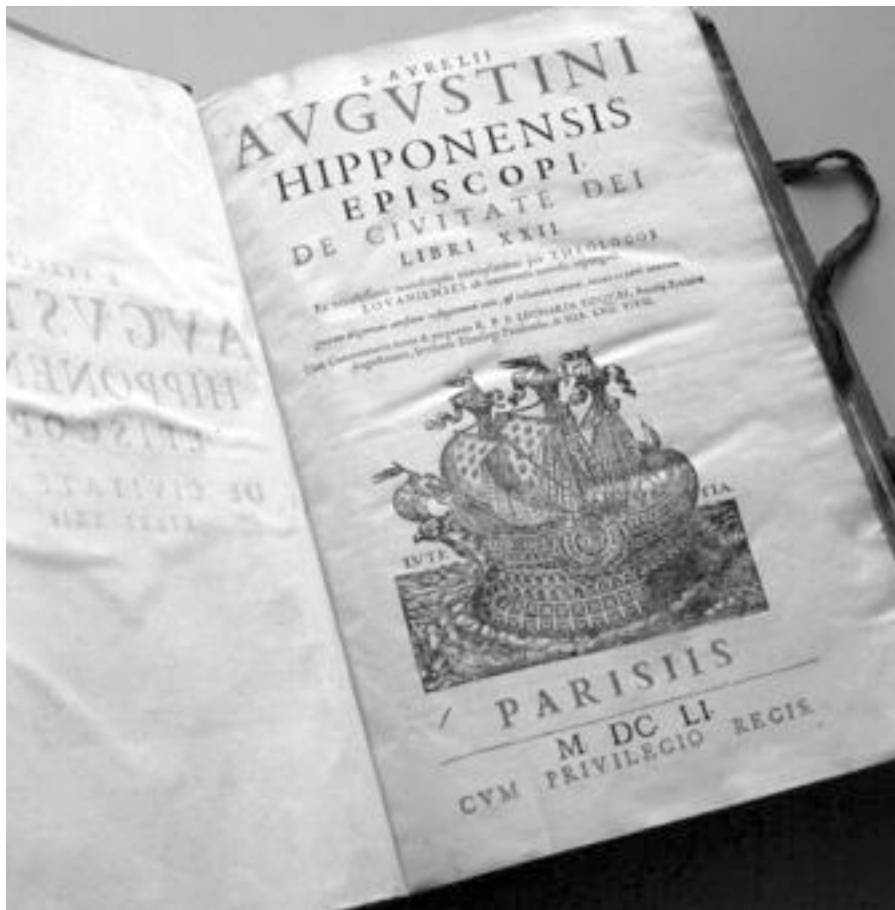
### Klassisen näkemyksen umpikuja

Hahmottelemansa luomisteologian ja antropologian pohjalta Augustinus hylkää Ciceron edustaman käsityksen valtiosta. Yhteiselämä ei kirkkoisän mukaan voi perustua määritelmään oikeudenmukaisuudesta, koska yhteiskunnallinen elämä on irrationaalisen epäjärjestyksen kourissa. Cicero määrittelee valtion (*res publica*): valtio perustuu ajatukseen kansan hyvästä (*res populi*) ja määritelmään siitä, mikä on oikeudenmukaista. Valtio on ”yhteisö, jota yhdistävät yksimielisyyys oikeudesta ja yhteiset edut”. Missä kansan hyvä, oikeudenmukaisuus, ei toteudu, siinä ei ole olemassa oikeata valtiota, vaan vallankäyttö menettää perustansa ja siten myös legitimititeettinsä.<sup>12</sup>

Erityisesti roomalaiseen historioitsijaan Gaius Sallustius Crispukseen (86–35 eKr.) liittyen Augustinus pyrkii osoittamaan, että Roomassa ei ole koskaan vallinnut oikeudenmukaisuus. Rooman tila on, kuten Sallustius sanoo, ollut aina ”mitä surkein ja häpeällisin” (*pessima ac flagitiosissima*). Rooman valtio on Romuluksen ja Remuksen välillä sattuneesta veljesmurhasta alkaen perustunut hallitsemisen

himoon, väkivaltaan ja vääryyteen. Siksi Augustinuksen mielestä Rooma ei ole koskaan Ciceron määritelmän nojalla ollut oikea *res publica*.<sup>13</sup> Näin kirkkoisä on ymmärtänyt Ciceron näkemyksen valtiosta varsin idealistisesti: sitä, mikä Cicero näki tavoiteltavaksi valtion ihanteeksi, Augustinus pitää jo lähtökohdissaan valtion olemassaolon perustana, mikäli valtio halutaan ylipäätään määritellä Ciceron tapaan oikeudellisin käsittein. Saattaa olla myös, ettei Augustinus oivaltanut Ciceron, kuten yleensä roomalaiseen, poliittiseen ajatteluun sisältyvää pragmaattisuutta sen täydessä mitassa, vaan tulkitsi Ciceroa uusplatonisin kategorioin voimakkaammin kuin olisi ollut kohtuullista.<sup>14</sup>

Tiukan tulkintalinjansa mukaisesti Augustinus pyrkii osoittamaan, että Ciceron tie johtaa umpikujaan. Todellinen oikeudenmukaisuus (*iustitia*) ja hyve (*virtus*) ovat mahdollisia ainoastaan luonnon järjestyksen ja tahdon järjestyksen harmoniassa eli Jumalalle alistuneessa ja Jumalaa rakastavassa sielussa. Vain alistuminen rakastamaan Jumalaa korkeimpana hyvänä voi muuttaa ihmisen vallanhalun ja it-



serakkauden. Vain Jumalan armo voi palauttaa alkuperäisen luonnon *ordon*, niin että kun ihminen on Jumalalle alistuneena, myös hänen sielunvoimansa, tahto ja järki, voivat hallita ruumiista. Loppujen lopuksi tosi oikeudenmukaisuus (*vera iustitia*) voi toteutua ainoastaan siinä Jumalan kaupungissa, ”jonka perustaja ja hallitsija on Kristus”. Siksi todellinen oikeudenmukaisuus on kristityllekin enemmän uskon ja toivon kohde kuin käsillä oleva realiteetti.<sup>15</sup> Kirkkoisä voikin varsin realistisesti todeta: ”Vaikka meidän vanhurskaudemme (*iustitia*) onkin tosi sen oikean päämäärän (*finem*) tähden, johon se suuntautuu (*refert*), sen sisältönä on kuitenkin tässä elämässä enemmän syntien anteeksiantamus kuin hyveiden täydellistäminen.”<sup>16</sup> Näin kristittyjen *iustitian* ominaispaino on soteriologisessa uskossa ja eskatologisessa toivossa.

### Augustinuksen määritelmä valtiosta

Augustinus sanoo, ettei Rooma Ciceron määritelmän perusteella koskaan ollut oikea valtio. Siksi kirkkoisä antaakin uuden vaihtoehdoisen määritelmän, jonka mukaan Rooma kuten mikä tahansa muukin valtakunta, väkivallasta ja epäoikeudenmukaisuudesta huolimatta, on ollut aito kansakunta. On huomattava, että Augustinus käyttää psykologisessa määrittelyssään mieluummin käsitettä ”kansaa” (*populus*) kuin tätä abstraktimpaa käsitettä ”valtio” (*res publica*): ”Mutta jos kansaa ei määritellä tuolla (Ciceron) tavalla, vaan toisella tavalla, voidaan sanoa: ’Kansaa on

rationaalisen ihmisjoukon yhteisö, jota yhdistää yhteinen sopimus kohteista, joita yhteisö rakastaa.’ Todellakin, saadaksemme selville, millainen kukin kansa on, on tutkittava sitä, mitä kansa rakastaa.”<sup>17</sup>

Ihmisiä yhdistävät yhteiset itsekäät tavoitteet, joista voidaan kollektiivisesti sopia. Augustinuksen määritelmän mukaisesti ihmisiä ei voi yhdistää yhteinen kansalaisuus Jumalan kaupungissa, jossa vallitsee tosi oikeudenmukaisuus, ei yhteinen hurskaus (*pietas*) eli rakkaus Jumalaan korkeimpana hyvänä; näin ollen ihmisiä ei voi yhdistää kansaksi yhteinen käsitys oikeudenmukaisuudesta. Mutta elämään kuuluvista muista asioista voidaan sen sijaan päästä yhteiskuntasopimukseen (*concordia*). Ne hyvät, joista yhteiskunnassa sovitaan ovat eriaisteisia ja muuttuvia. Valtio on sekulaari ja moniarvoinen, puhtaasti inhimillinen, syntiinlankeemuksen jälkeen väistämätön instituutio, ei Luojan luomus. Vallankäytössä vaikuttavat viime kädessä irrationaaliset, järjelle läpinäkymättömät tekijät, ihmispsyken syvimät orientaatiot. Vain Jumalan kaupungissa yhteiselämä perustuu oikeudenmukaisuudelle. Mutta tämä on uskottu, eskatologinen suure. Siksi kaikki ihmisyhteisöt perustuvat muulle kuin *iustitian* pohjalle: itsekkääseen rakkauteen (*cupiditas*).<sup>18</sup>

Vastoin platonistisia valtioteorioita Augustinus korostaa paitsi vallankäytön epäihanteellista realismia myös yhteiskunnan dynaamisuutta: kaikki on liikkeessä, muutoksenalaista ja sopimuksenvaraista. Mitä korkeatasoisempi on kansan yhteisen rakkauden kohde, sitä tasokkaampi yhteiskunta. Augustinuksen näkemykseen sisältyy myös

kansanvaltauksen ajatus: yhteiskunnan perustana on koko kansan yhteinen arvostuksen ja mieltymyksen kohde, eräänlainen minimikonsensus siitä, mitä on yhteinen hyvä. Tällainen näkemys on kriittinen kaikenlaista autoritarismia ja nationalismia kohtaan. Monet Augustinuksen esittämät näkemykset ovat sellaisia, jotka tavataan myös modernissa yhteiskunta-analyyseissä.

Kaikesta huolimatta Augustinus näkee synnin seurauksena maailman väistämättömästi kuuluvassa vallankäytössä Jumalan hyvää tarkoittavan kaitselmuksen: Vaikka Luoja ei luonnutkaan ihmisten välisiä alistussuhteita, hän kuitenkin käyttää tätä pahaa eräänlaisen hätätilahallituksen (*necessitas*) ylläpitämiseksi elämän tuhovoimien hillitsemiseksi. Alistuminen yhden hallitsijan alaisuuteen vähentää sitä tuhoa, minkä kaikkien sota kaikkia vastaa saisi aikaan.

Valtion perustaksi riittää, että säilyy ”millainen tahansa rationaalisen ihmisjoukon yhteisö”, jolla on yhteisen rakkautensa kohde. Näin ollen myös Rooma, kaikesta turmeluksestaan huolimatta, oli ”jossain määrin valtio” (*modo quodam res publica fuit*).<sup>19</sup> Synninalaisessa tilassa on hyvä, jos säilyy ylipäätään millainen tahansa yhteisö. Yhteiskunnassa kristittyjen on Augustinuksen mukaan yksinkertaisesti hyväksyttävä vallankäytön tosiasia synnin seurauksena ja rangaistuksena ja oltava yhteistyössä kaikkien muitten ihmisten kanssa kuolemanalaisen elämän ylläpitämiseksi (*sustenandandae mortali vitae*).<sup>20</sup>

## Kristitty ja yhteiskunta

*Civitas Dei* ja *civitas terrena* ovat ihmisen historiassa (*saeculum*) erottamattomat, erotus on vasta eskatologinen tapahtuma.<sup>21</sup> Edes jonkinlainen rauha, *pax Babylonica*, on kaikille ihmisille välttämätön yhteinen *pax necessaria*; rauhan tarve on kaikkia ihmisiä yhdistävä elämän perusedellytys. Siksi kristittyjen tulee toimia kaikkien ihmisten kanssa yhteistyössä tämän rauhan ylläpitämiseksi, vaikka heidän todellinen hyvänsä ja rakkautensa kohde onkin eskatologian Jumalan kaupunki. Näin yhteiskunnassa vallitsee myös kahden toisilleen vastakkaisen valtakunnan (*civitas*) kesken sopimus (*concordia*) siitä, mikä on välttämätöntä yhteiskunnan *pax necessariam* ylläpitämiseksi. Elämän syvin orientaatio kahden eri kaupungin asukkailla on erilainen; heidän korkeimpaan hyvään suuntautuva rakkautensa (*frui*) on erilainen, mutta elämän ylläpitämiseksi tarvittavat välttämättömydet (*uti*) ovat yhteiset. Kristuksen palvelijoita leimaa Augustinuksen mukaan elämän surkeuden sietäminen (*miseriam tolerare*).<sup>22</sup> Näin ajatus minkäänlaisesta erityisesti kristillisestä politiikasta tai valtiosta on vieras Augustinuksen myöhäiskauden päätteessä.

Sietämisen periaate ei kuitenkaan merkitse kristittyjen passiivisuutta yhteiskunnassa. Augustinuksen dynaamisen yhteiskuntanäkemyksen mukaisesti on olemassa eriaisteisia vallankäytön järjestelmiä. Yhteiskuntasopimus yhteisen itsekkään rakkautensa kohteista voi eräissä tapauksissa – erityisesti pienissä valtioissa – olla korkeatasoisempi kuin joissakin toisissa tapauksissa.<sup>23</sup>

Augustinuksen ajattelussa kristillisellä toivolla on aivan erityinen poliittinen relevanssi: me, joilla on ”Hengen esikoislahja”, ”olemme siirretyt Kristuksen valtakuntaan ja

alamme jo kuuluu enkelten yhteisöön”.<sup>24</sup> Pyhiinvaeltajana (*peregrinus*) maailmanhistoriassa Jumalan kaupungin kansalaisen kiinnostus ihmisyhteisön hyvään on hänen Jumalan kaupunkiin orientoituneen rakkautensa ajallinen sovellutus. Augustinus käyttää tässä yhteydessä usein verbiä *referre*: kristityllä on kaikessa, mitä hän tekee, uskon kautta (*in fide*) jatkuva referenssi eskatologiseen Jumalan kaupunkiin, jonne hänen rakkautensa on jo nyt suuntautunut. Tämä usko on kristityn oikeudentajun lähde ja kristityn sosiaalisen elämän transsendenttinen perustus.<sup>25</sup> Näin kristittyjen poliittinen toiminta ohjautuu enemmän eskatologisen valtakunnan odotuksesta, ”edestä” käsin, kuin luonnollisen moraalitajun pohjalta, ”takaa” päin.

Augustinuksen myöhäiskauden ajattelulle on ominaista nähdä kaikki ihmisyhteisöt riippuvaisina niiden transsendenttisestä perustasta ja orientaatiosta. Poliittinen yhteiselämä on niinkään riippuvainen yhteisön yksilöjäsenten tahdon *ordosta*: suuntautuuko heidän syvin rakkautensa (*frui*) Luojaan vai luotuun, ovatko he orientoituneet Jumalan valtakunnan vai perkeleen valtakunnan mukaisesti. Mitä enemmän ihmisyhteisössä on *civitas Dei* mukaan orientoituneita jäseniä, sitä korkeatasoisempi tämä yhteisö on. Näin Augustinuksen mukaan ei ole olemassa mitään neutraaleja ihmisyhteisöjä, joiden transsendenttisenä taustavaikuttajan ei olisi joko *civitas Dei* tai *civitas terrena sive diaboli*.

Vaikka kristityillä ei ole mitään muuta yhteiskunnallista ohjelmaa kuin se sopimus, johon kaikki ihmisyhteisön jäsenet suostuvat, heillä on kuitenkin erilainen orientaatio kuin niillä, joita hallitsevat *amor sui* ja *libido dominandi*. Näin uskolla ja toivolla on yhteiskunnallinen merkitys. *Civitas Dei* -referenssistä johtuen kristityt voivat olla jatkuvasti liikkuvassa, kriittisessä suhteessa yhteiskunnan *status quohon*. On ymmärrettävää, että sekä kristittyjen omintakeisen referenssin asema että tietty eskatologinen radikaalisuus korostuvat Augustinuksen politiikan teologiassa, jossa valtion idea ei perustu luonnonoikeuteen.<sup>26</sup>

Cicero käsitti luonnon lainalaisuuden (*lex naturae*) stoalaisia ja uusplatonisia aineksia yhteen sulauttaen juridisesti luonnonoikeudeksi, *ius naturale*, joka on ennen muuta ihmisjärjelle (*ratio*) ilmeinen todellisuus. Ihmisen järki on osallinen Jumalan järjellisestä luonnonoikeudesta.<sup>27</sup> Augustinuksen ajattelussa luonnon lainalaisuus (*lex naturae*) sen sijaan liittyy ennen muuta edellä esitettyyn luomisjärjestyksen, *ordo naturae*, ajatukseen, ei juridiikkaan. Jumalan luomakuntaan asettama lainalaisuus toteutuu oikeassa rakkautensa järjestyksessä (*ordo amoris*), kun rationaaliset olennot suuntaavat tahtonsa (*ordo voluntatis*) rakastavasti Jumalaan korkeimpana hyvänä. Rationaalisuus liittyy läheisesti rakkautensa ideaan: järki hallitsee ihmistä ja on kykenevä havaitsemaan Luojan asettaman luomisjärjestyksen silloin, kun ihmisessä vallitsee oikea rakkautensa järjestyks.

Näin Augustinuksen myöhäiskaudella *lex naturael naturalis* ei ole juridinen eikä pelkkä rationaalinen käsite, vaan se liittyy olennaisesti kirkkoisän näkemyksiin rakkautensa ja teologiseen käsitykseen kahdesta toisiaan vastaan taistelevasta valtakunnasta. Luonnon alkuperäinen lainalaisuus on säilynyt turmeltumattomana vain Jumalan kaupungissa, jossa vallitsee järkkymättömänä Jumalan *lex aeterna*, hänen muuttumaton tahtonsa. Usko, joka

kurkottaa toivossa (*in spe*) tähän Jumalan kaupunkiin, on valaistu näkemään Jumalan lain jäljet kaikessa luotuisuudessa. Augustinuksen *De civitate Dei* -teoksessa lain käsite tarkoittaa voittopuolisesti transsendenttista jumalallista lakia, joka on täydellisesti voimassa Jumalan kaupungissa. Silloinkin, kun kirkkoisä käyttää lain käsitettä luomisteologisessa merkityksessä, hän tarkoittaa alkuperäistä luonnon *ordoa*, johon ei kuulunut ihmisen vallankäyttö toisia ihmisiä kohtaan.<sup>28</sup> Augustinus antaa luonnon lainalaisuudelle varsin toisenlaisen kvalifikaation kuin Cicero. Siksi on ymmärrettävää, että hän joutui korvaamaan Ciceron määritelmän valtiosta määritelmällä, joka sopii hänen omaan kokonais-konseptioonsa.

Augustinus käsittelee *De civitate Dei* -teoksessaan kristittyjen keisareiden *Konstantinuksen* ja *Theodosiuksen* hallintoa. Hänen mukaansa hurskaittenkaan hallitsijoiden yhteiskunta ei ole täysin oikeudenmukainen – kirkkoisä ei puhu laisinkaan kristillisestä keisarikunnasta, mutta kyllä kristityistä keisareista. Hurskas hallitsija voi persoonana olla hyödyksi kansalle, hänen oikea orientaationsa ja referenssinsä tuottaa aste-eron hallinnon laatuun. Mutta yhteiskunnan konstituutio ei näin muutu: myös kristitty keisari hallitsee sekulaaria yhteiskuntaa, joka perustuu itsekkään rakkauden sopimukselle. Siinäkin tapauksessa, että kaikki kansan jäsenet olisivat Jumalan kaupunkiin orientoituneita kristittyjä, poliittisen vallankäytön konstituutio ei tässä syntiinlangenneessa ihmiskunnassa muutu, *vera iustitia* on uskon kohde ja toteutuu vasta uudessa luomisessa.<sup>29</sup> Myöskään kristilliselle kirkolle Augustinus ei näytä antavan myöhäiskauden pääteoksessaan mitään erityisasemaa yhteiskunnallisessa vallankäytössä.<sup>30</sup>

Mutta koska Jumala ei ole vain kristittyjen, vaan kaikkien luotujensa Herra, hän itse vaikuttaa kaikessa maailmanhistoriassa. Augustinuksen mukaan Jumala on *dator potestatis*, joka antaa vallan niin hyvälle kuin pahoille. Kaiken yhteiskunnallisen ja poliittisen tapahtumisen takana on lopulta Jumalan suvereeni valta (*potestas*) ja kaitselmus (*providentia*). Mutta miksi historiassa kaikki tapahtuu, niin kuin se tapahtuu, on Jumalan salaisuus, jota hän ei ihmisille paljasta.<sup>31</sup> Usko Jumalan suvereeniin valtaan on kristityille rohkaisuna muistaa heidän todellinen referenssinsä Jumalan kaupunkiin ja ojentautua myös yhteiskunnallisissa tehtävissään sen mukaisesti.

## Viihteet

1. Lähes rannattomaan Augustinus-tutkimukseen pääsee tutustumaan parhaiten kolmen merkittävimmän modernin bibliografian avulla: Tarsicius J. van Bavel, *Répertoire bibliographique de Saint Augustin 1950-1960*, Hague 1963; Carl Andersen, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt 1973; Terry L. Miethe (toim.), *Augustinian Bibliography*, 1970-1980, With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship, Westpoint & London 1982. Erityisesti Augustinuksen *De civitate Dei* -teoksen tutkimuksen bibliografioita ovat mm. Gerald S. Vigna, *A Bibliography of St. Augustine's De civitate Dei*, Evanston 1978, ja *Corpus Christianorum*, Series Latina 47, IX–XX. Luettelon *De civitate Dei* -teoksen tutkimuksesta 1930-luvulle saakka tarjoaa Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Études de philosophie médiévale 11), Paris 1943, s. 338–340. Suomalaisesta Augustinus-tutkimuksesta voidaan mainita Lennart Pinomaa, *Jumalan valtakunta ja maallinen yhteisö Augustinuksen teoksessa De civitate Dei*. Helsinki 1941, Mikko Juva, *Augustinuksen valtiokäsitys ja sen perusteet teoksessa De civitate Dei* (Porthan seuran

toimituksia 1). Turku 1945, Miikka Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 53. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993.

2. Ks. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, London 1967; *ibid.*, Political Society, teoksessa *Augustine, A Collection of Critical Essays*, ed. by R.A. Markus (Modern Studies in Philosophy, AP 13), New York 1972, s. 311-335; Robert A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970; F. Edward Cranz, *De civitate Dei*, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society teoksessa *Augustine, A Collection of Critical Essays*, s. 404-421; Ernst L. Fortin, *Political Idealism and Christianity in the Thought of Saint Augustine* (The Saint Augustine Lecture 1971), Villanova 1972; Hans Daniel Friberg, *Love and Justice in Political Theory. A Study of Augustine's Definition of the Commonwealth*, Chicago 1944; R.T. Marshall, *Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the De civitate Dei* (The Catholic University of America, Patristic Studies 86), Washington D.C. 1952. Uuden tulkintaparadigman idut olivat nähtävillä jo maailmansotien välisenä aikana esim. teoksissa: John Neville Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God"*, London 1921, ja Norman H. Baynes, *The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei* (Historical Association Pamphlet 104), London 1936.
3. Augustinus aloittaa pääteoksensa ohjelmallisesti kahden kaupungin määrittelyllä: "*Rex enim et conditor civitatis huius, de qua loqui institutum, in scriptura populi sui sententiam divinae legis aperuit, qua dictum est: 'Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.'*" - *Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.*" *De civitate Dei* (DCD) I, Praefatio. Ks. myös DCD I, 35, II, 20, V, 12, X, 32, XIV, 1 & 13 & 28 ja XV, 1. Käsillä olevassa artikkelissa käytetään *De civitate Dei* -teoksen laitosta: *Corpus Christianorum*, Series Latina 47–48. 1950-luvulla saksalaisessa tutkimuksessa syntyi uusi koulukunta, joka ymmärtää kirkkoisän *civitas*-opin eskatologisenä ja uskottuna todellisuutena. Ks. Wilhelm Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit, Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes"*, Stuttgart & Köln 1952, s. 155-190, ja Franz Georg Maier, *Augustin und das antike Rom*. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 39, Tübingen 1955, s. 155-167.
4. "*Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle.*" DCD X, 1. Laajemmin ks. DCD X, 3 & 29, XI, 1 ja XIX, 20. Peter Brown korostaa käsitteen *ordo* keskeistä asemaa *De civitate Dei* -teoksessa: "It is the positive doctrine of *ordo* – of the divine order of the universe – that predominates in the *City of God*." Brown 1972, s. 317. Samoin Markus 1970, s. 76.
5. DCD XI, 16. Kreikkalaisessa ajattelussa itsensä rakastaminen käsitettiin kaiken rakkauden perustaksi, Augustinuksen käsitys kahdenlaisesta toisilleen vastakkaisesta rakkaudesta oli klassisessa kirjallisuudessa tuntematon. Ks. John Burnaby, *Amor Dei, A Study of the Religion of St. Augustine*. London 1974, s. 94. Perusteellisimmin distinktiota ontologisen ja psykologisen rakkauden välillä Augustinuksen ajattelussa on selvittänyt Oliver O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*. New Haven & London 1980, s. 10-36.
6. "*Mali enim nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit.*" DCD XI, 9. "*Deficitur enim non ad mala, sed male, id est non ad malas naturas, sed ideo male, quid contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est.*" DCD XII, 8. "*Non enim habendo carnem, quam non habet diabolus, sed vivendo secundum se ipsum, hoc est secundum homine, factus est homo similis diabolo*" DCD XIV, 3. Ks. myös DCD XI, 13 ja XII, 1 & 3 & 6 & 7. Luodun ontologista hyvyttä Augustinuksen teologiassa korostaa myös mm. Brown 1967, s. 325-327.
7. DCD XIX, 12. "*Quod autem perversum est, etiam hoc necesse est ut in aliqua et ex aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit, in quibus est vel ex quibus constat; alioquin nihil esset omnino.*" *Ibid.*
8. "*- nec tamen eos, quamvis diversis errantes modis, naturae limes in tantum ab itinere veritatis deviare permisit, ut non alii in animo, alii in corpore, alii in utroque fines bonorum ponerent et malorum.*" DCD XIX, 1. Ks. DCD IV, 31, XI, 23, XII, 3, XVIII, 2 & 41 ja XIX, 12 & 13.
9. "*Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed inponere vult sociis dominationem suam pro illo.*" DCD XIX, 12.
10. "*Sed in domo iusti viventis ex fide et adhuc ab illa caelesti civitate peregrinantis etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare.*

- Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia.*" DCD XIX, 14.
11. DCD XIII, 13 ja XIV, 17 & 18 & 23 & 24. Mm. Brown 1972, s. 321, soveltaa mielikuvaa mielisairaalasta Augustinuksen näkemykseen vallankäytöstä.
  12. Lainaten Ciceron teosta *De re publica* (I, 39) Augustinus sanoo: "*Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinat.*" DCD II, 21. "*Breviter enim rem publicam definit esse rem populi. Quae definitio si vera est, numquam fuit Romana res publica, quia numquam fuit res populi, quam definitionem voluit esse rei publicae. Populum enim esse definit coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum. Quid autem dicat iuris consensum, disputando explicat, per hoc ostendens geri sine iustitia non posse rem publicam; ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse.*" DCD XIX, 21.
  13. DCD II, 19 & 21.
  14. Seikkaperäisesti Ciceron ja Augustinuksen ajattelun yhtäläisyyksistä ja eroista tekevät selkoa Maurice Testard, *Saint Augustin et Ciceron I, Ciceron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*. Paris 1958 ja Friberg 1944.
  15. "*Quid iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro)*" DCD XIX, 4. "*Deo quippe illa ipsam mentem subicit regendam et iuvandam mentique passiones ita moderandas atque frenandas, ut in usum iustitiae convertantur.*" DCD IX, 5.  
"*vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est, si et ipsam rem publicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus.*" DCD II, 21. "*Ut autem diligatur et delectet vera iustitia, non nisi divina subvenit gratia.*" DCD XIII, 5. Ks. Myös DCD V, 19, XI, 13, XV, 22 ja XIX, 4 & 21 & 23 & 27.  
Keskiajan kirkollinen teologia kadotti Augustinuksen ajattelun eskatologisen jännitteen ja teki kirkkoisän ajatuksenkulusta alkuperäiselle intentiolle vastakkaisen johtopäätöksen: *vera iustitia* on todellisuutta siinä Jumalan valtakunnassa, jonka inkarnaatio kirkko on maan päällä; siis kirkon tulee harjoittaa poliittista toimintaa kansojen parhaaksi, opettaa ja ylläpitää oikeutta, asettaa hallitsijoita virkaan jne. Augustinuksen politiikan teologian tulkinnasta keskiajalla ks. Markus 1970, s. 163–165, 174–176, 211–230 ja Cranz 1972, s. 413.
  16. "*Ipsa quoque nostra iustitia, quamvis vera sit propter verum boni finem ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet quam perfectione virtutum.*" DCD XIX, 27.
  17. "*Si autem populus non isto, sed alio definiatur modo, velut si dicatur; 'Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communione sociatus' profecto, ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit.*" DCD XIX, 24. Augustinuksen *populus*-käsitteestä ks. myös Jeremy de Quesnay Adams, *The Populus of Augustine and Jerome, A Study in the Patristic Sense of Community*. New Haven & London 1971, s. 17–69.
  18. Friberg, 1944, s. 41, sanoo: "The only society to which is applicable a definition of state in terms of consent to justice – the city of God – is also covered by a definition in terms of love – its love being *caritas*. In addition, all other societies, despite their injustice, are covered by the same definition, their love being *cupiditas*." Myös Fortinin, 1972, s. 8, mukaan kyseisessä *De civitate Dei* -teoksen määritelmässä Augustinus tarkoittaa itsestä rakkautta: "In fact, what holds their members together is rarely anything more than their collective selfishness or, as Augustine puts it more euphemistically, a 'common agreement as to the object of their love'."  
"The question of *iustitia* as noted above is not raised in connection with the term *civitas* in a political signification." Marshall 1952, s. 44. "Since *iustitia* is a theological virtue, it has no essential place in a political discussion." Ibid., s. 91. "Augustin negiert entschieden die antik-humanistische Konzeption des Staates, alle politische Werte im immanenten Sinn." Maier 1955, s. 188. Ks. Myös Markus 1970, s. 65–66.
  19. "*Nec ideo tamen vel ipsam non esse populum vel eius rem dixerim non esse rem publicam, quamdiu manet qualiscumque rationalis multitudinis coetus, rerum quas diligit concordia communione sociatus.*" DCD XIX, 24. Ks. Myös DCD II, 21.
  20. DCD XIX, 17.
  21. DCD I, 35 ja X, 32. Perusteellisin johdanto Augustinuksen *saeculum*-käsitteeseen on tässä artikkelissa käytetty Robert A. Markusin teos, Markus 1970.
  22. "*Idcirco rerum vitae huic mortali necessariorum utrisque hominibus et*
- utrisque domui communis et usus; sed finis utendi cuique suus proprius multumque diverus. - - communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia.*" DCD XIX, 17. Ks. myös DCD II, 19 ja XIX, 6 & 26.
- Tunnettuja ovat Augustinuksen kuvaukset yhteiskunnallisen elämän surkeudesta: Yhteiskunnallisen välttämättömyyden tähden tuomarin on pakko istua oikeutta "sosiaalisen elämän pimeydessä". Tietämättömyyden tähden hän väistämättä tekee tuomioissaan myös virheitä, oikeuden toteutuminen on puutteellista; yhteiselmää leimaa kurjuus (*miseria certe hominis*). DCD XIX, 6. Kenties tunnetuin Augustinuksen myöhäiskauden pääteoksen luku on IV, 4, jossa kirkkoisä kuvaa Aleksanteri Suuren ja merirosvon kohtaamista: "Vangittu merirosvo antoi todellakin tyylikkään ja toden vastauksen Aleksanteri Suurelle. Sillä kun kuningas kysyi mieheltä, mitä tämä tarkoitti pitäessään merta väkivaltaisesti hallussaan, mies vastasi ylypeästi: 'Mitä sinä tarkoitat pitäessäsi hallussasi koko maailmaa? Mutta koska minä teen tätä pienellä laivalla, minua kutsutaan ryöväreiksi, kun taas sinua, joka teet sen suurella laivastolla, kutsutaan kuninkaaksi.'" 23. DCD IV, 29 ja XIX, 24. Augustinuksen ajattelussa on havaittavissa imperialistisen suurvalta-ajatuksen kritiikki. Yhteiskunnan kvaliteetin dynaamisista eroavuuksista Augustinuksen politiikan teologiassa ks. myös Brown 1972, s. 326–327.
- 24. "*Sic iam vident sancti angeli, qui etiam nostri angeli dicti sunt, quia eruti de potestate tenebrarum et accepto spiritus pignore translati ad regnum Christi ad eos angelos iam coepimus pertinere, cum quibus nobis erit sancta atque dulcissima, de qua iam tot libros scripsimus, Dei civitas ipsa communis. - - Dei sunt, quia Deum non reliquerunt; nostri sunt, quia suos cives non habere coeperunt.*" DCD XXII, 29.
- 25. "*atque appetit eamque terram pacem refert ad caelestem pacem, quae vere ita pax est - - Hanc pacem, dum peregrinatur in fide, habet atque ex hac fide iuste vivit, cum ad illam pacem adipiscendam refert quidquid bonarum actionum gerit erga Deum et proximum, quoniam vita civitatis utique socialis est.*" DCD XIX, 17. Ks. myös DCD XIX, 27. Sana *referre* on keskeinen Augustinuksen käsityksessä ylipäättään ihmisen toiminnasta maailmassa. Brown 1972, s. 318. "The sphere of politics is relative and restricted; within its restricted area, it is autonomous; but in its very autonomy it is a matter of deep concern to the citizen of the heavenly city." Markus 1970, s. 71. Käsitteestä *peregrinatio* ks. Brown 1967, s. 323–324.
- 26. "The Christian cannot be 'at home' in the world, as the Donatists were insisting - - But, unlike the Donatists, Augustine saw the Christian's homelessness in the world not in sociological but in eschatological terms. There was no need for Christians to be set apart, sociologically, as a community separated from the 'world', hated and persecuted, uncontaminated by it and visibly 'over against the world'." Markus 1970, s. 167. "It should be clear from the summary of Augustine's eschatological assessment of all human enterprise that 'political Augustinianism' is, or its nature, politically radical. It is bound to be unremittingly critical of all and any human arrangements, any actual and even any imaginable form of social order." Ibid., 168.
- 27. Ciceron luonnonoikeusajattelusta ks. Felix Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes I, Altertum und Frühmittelalter*, Zürich 1954, s. 213–238.
- 28. DCD X, 7, XVI, 6 ja XIX, 4 & 12. Peter Brown kuvaa klassisen näkemyksen ja Augustinuksen välistä eroa: "For an ancient Greek, ethics had consisted of telling a man, not what he ought to do, but what he could do, and, hence, what he could achieve. Augustine, in the *City of God*, told him for what he must live in hope. It is a profound change." Brown 1972, s. 323. Luonnollisen lain käsitteestä Augustinuksen ajattelussa ks. myös Flückiger 1954, s. 377–387.
- 29. DCD IV, 28 ja V, 19 & 24 & 26. "The Christian ruler differs from the pagan, not in the amount of power he wields, nor in the nature of the state which he maintains; he differs only in his awareness of where this power stand in God's order, to what it is related, what ends it may serve." Brown 1972, s. 319. Ks. Myös Cranz 1972, s. 412, ja Maier 1955, s. 205.
- 30. Augustinus käsittelee ekklesiologiaa *De civitate Dei* -teoksessaan lähinnä eskatologisesta näkökulmasta. Se kirkko, joka todellisesti edustaa Jumalan kaupunkia, on uskon kohde. Instituutiona kirkko on *corpus permixtum*. DCD XX, 8 & 9 & 17.
- 31. DCD IV, 2 & 33, V, 1 & 11 & 19 & 21 ja XVIII, 2.