

VERTAISARVIOIDUT ARTIKKELIT

Serafim Seppälä

Vastarinta, tappaminen ja armeija varhaiskirkon ajattelussa



Ortodoksia 63 (2023), 11–45

DOI: 10.61560/ortodoksia.136055

Abstrakti

Varhaiskirkon eettinen opetus vastarintaan, tappamiseen, armeijaan ja sotiin liittyvissä kysymyksissä on herättänyt poikkeuksellisen ristiriitaisia tulkintoja. Tässä artikkelissa hahmotellaan tuon opetuksen sisältöä ja kontekstia sekä erilaisiin tulkintoihin johtaneita syitä erityisesti ortodoksisen teologian viitekehityksessä. Aikarajaus on 100-luvun alusta 300-luvun alkuun, ja lähteinä laaja otanta apologettojen ja kirkkoisien tekstejä sekä varhaisimpia kirkkojärjestyksiä. Kirjoittaja väittää, että kirkon oppi ja opetus oli varsin yhtenäistä ja johdonmukaista, mutta myöhemmästä näkökulmasta niin radikaalia ja utopistista, että monissa tutkimuksissa tulkintaperspektiivi on valittu enemmän käytännön tapausten ehdoilla, vaikka jälkimmäiset voivat useista mahdollisista syistä olla luonteeltaan poikkeuksellisia.

Venäjän hyökkäyssota, genosidaaliset toimet ja Moskovan patriarkaatin näille osoittama tuki ovat tehneet kysymykset kirkon suhteesta valtiollisen väkivallan oikeuttamiseen valitettavan ajankohtaisiksi ortodoksisessa maailmassa. Siksi on syytä palata juurille ja tarkastella, mikä oli varhaiskirkon eettinen opetus väkivallan, vastarinnan ja tappamisen oikeuttamisen suhteen. Tämä johtaa käytännössä kysymykseen siitä, miten kirkon opetuksessa suhtauduttiin armeijaan ja sodankäyntiin. Kysymysvyyhdin ympärille nivoutuu monentasoisia aatteellisia ongelmia ja historiallisia kehityskulkuja, kuten kris-

tinuskon suhtautuminen yhteiskuntaan ylipäättään, varhaiskirkon eettisen opetuksen yleisluonne ja pohjavire, opetuksen ja käytännön tapausten välinen suhde eli säännöt ja poikkeukset, erilaisten kirjallisuudenlajien luonne, historiassa tapahtuneet muutokset ja niiden ajoittaminen. Kun tähän vielä lisätään se huomio, että näitä kaikkia kysymyksiä on usein lähestytty anakronististen ennako-oletusten pohjalta, ei liene yllättävää, että asiasta on esitetty hyvinkin erilaisia näkemyksiä. Tästä taas seuraa, että varhaiskristillisestä ajattelusta kirjoittaminen tukehtuu helposti laajan tutkimuskirjallisuuden sokkeloihin.

Tässä yhteydessä keskitytään ajanjaksoon patristisen kauden alusta konstantinolaiseen käänteeseen saakka eli 120-luvulta 300-luvun alkupuolelle. Keskustelun ulkopuolelle rajataan siis ensimmäinen vuosisata, jolloin kristinusko oli alkutekijöissään, näkemykset olivat keskeneräisiä ja josta on niukalti kirjallisia lähteitä. Tarkastelun kohteena on laaja valikoima varhaiskirkon ajattelijoiden tekstejä¹, jotka muodostavat patristisen ajattelun kivijalan ja perustan niin historiallisessa kuin synkronisessakin mielessä, sekä varhaisimmat kanoniset säännöt, joiden merkitys on kirkolle keskeinen. Laajan tekstimateriaalin käyttäminen on välttämätöntä, koska asiassa oleellisia eivät ole yksittäisten kirjoittajien ajatuskulut vaan suuret linjat.

Tematiikasta on kirjoitettu todella paljon.² Suosion taustalla on ollut tavanomaisten akateemisten intressien lisäksi kirkkokuntien erimielisyydet koskien suhtautumista aseelliseen palvelukseen erityisesti Yhdysvalloissa ja laajemmin ottaen toisen maailmansodan jälkeinen ilmapiiri rauhanliikkeineen. Silloinkin kun faktoista on oltu yksimielisiä, niiden tulkinnasta on esitetty erilaisia linjauksia ja painotuksia. Tutkimus on ja-

1 Keskeiset lähteet ovat Aristideen, Athenagoraan ja Justinoksen apologiat, Klemens Aleksandrialaisen Stromata sekä Origeneen *Contra Celsum*, joka on yhteiskunnallisten kysymysten kannalta hänen tärkein teoksensa. Läntisistä kirjoittajista olen kartoittanut Tertullianuksen, Cyprianus Karthagolaisen ja Lactantiuksen näkemyksiä. Tertullianuksen katolisen ja montanolaisen kauden näkemyksissä ei ole tämän aihepiirin kannalta eroa.

2 Aihepiiriin ainakin osin nivoutuvasta suomalaisesta teologisesta tutkimuksesta voinee tässä yhteydessä mainita (post)moderneihin lähteisiin keskittyvän Lauri Kemppaisen väitöskirjan (2016), jonka vastaväittäjänä tämän artikkelin kirjoittajalla oli kunnia toimia, sekä raamatullisen ajan teksteihin keskittyvän eksegetiikan artikkelikokoelman Huttunen & Nikki 2016.

kaantunut suurin piirtein kahteen leiriin, joista toinen on alleviivannut varhaiskristillisyyden tinkimätöntä ”pasifistista”³ luonnetta ja toinen korostanut varhaiskirkon olleen asiassa vähintäänkin erimielinen tai perimiltään armeijamyönteinen.⁴ Kukaan ei väitä, että väkivallattomuuden ihanne ei olisi ollut vahva; sen sijaan jälkimmäinen leiri pyrkii usein lukemaan lähdemateriaalia moniäänisenä siten, että kirkko olisi ollut asiassa jakaantunut – jos ei ihanteiltaan, niin ainakin käytännön linjauksiltaan.

Tutkimuksen suuri määrä johtaa siihen, että jossain vaiheessa tutkimus alkaa muuttua tutkimuksen tutkimukseksi ja alkuperäislähteet hautautuvat tutkimusnarratiivien alle.⁵ Niinpä varhaiskristittyjen sotilaspalvelukseen suhtautumista käsittelevistä tutkimuksista on jo tehty omia tutkimuksiaan.⁶ Tutkimuksen määrän kasvaessa alkuperäislähteiden käyttö sporadisoituu keskustelun hajaantuessa yksityiskohtien analysointiin. Nähdäkseni erimielisyydet eivät johdu niinkään yksityiskohtien ymmärtämisestä sinänsä vaan tulkinnan lähtökohdista, joita arvioin tuonnempana.

Tässä yhteydessä ei ole mahdollista läpikäydä tätä valtavaa keskustelua. Sen sijaan pyrin ikään kuin palaamaan primaarilähteisiin, nostamaan niiden ääntä kuuluville ja hahmottamaan suuria linjoja ortodoksisen teologian kontekstissa, minkä pohjalta voi arvioida myös tutkijoiden näkökulmaeroja. Koska aihepiiri on tällä hetkellä akuutti ja koska varhaiset patristiset tekstit ovat ortodoksiselle kirkolle periaatteellisella tasolla auktoritatiivisia, esitän lopuksi muutamia huomioita varhaiskristillisen linjan sovellettavuudesta, auktoritatiivisuudesta ja ongelmallisuudesta nykytilanteessa.

3 Pasifismi-terminologiaa on käytetty monissa tutkimuksissa, mutta olen päättänyt minimoimaan sen käytön, koska termin assosiaatiot liittyvät moderniin aikaan kansallisvaltioineen, yleisine asevelvollisuuksineen, siviilipalveluksineen ja rauhanliikkeineen – kaikki ilmiötä, joita varhaiskirkon aikana ei ollut olemassa, mutta joiden kautta nykylukija mieltää termin.

4 Varhaiskirkon pasifistisuutta ovat analyyseissaan korostaneet esimerkiksi Cadoux 1919, Bainton 1946, Hornus 1960, Drijver 1980 ja Kalantzis 2012. Sitä ovat problematisoineet esimerkiksi Helgeland 1974, 1979, 1985, Hunter 1979 ja Kreider 2003, joista ensin mainittu yritti lukea varhaiskirkon kannaksi sen, että armeija ja sotilana toimiminen olisi itsessään ongelmatonta mutta armeijassa harjoitettu kultti aiheutti ongelman.

5 Tämä on erityisen ongelmallista silloin, kun tutkijoiden kysymykset ja painotukset eivät vastaa alkuperäislähteiden intressejä ja painotuksia.

6 Esimerkiksi Hunter 1992, 1994.

Selkeyden vuoksi on syytä alleviivata sitä, että tarkasteluni kohteena on varhaiskirkon *oppi ja opetus*. Tämä on tietysti eri kysymys kuin se, miten yksittäiset maallikkokristityt eri tilanteissa toimivat. Aihepiiriä on useimmiten tutkittu kirkkohistoriana, jolloin fokukseen asetuvat *tapahtumat* sekä niille annetut tulkinnat; tällöin tunnettujen yksittäistapausten eli yksilöiden toiminnan merkitys korostuu ja muodostuu argumentaation kannalta keskeiseksi. Itse taas systemaattisen teologian edustajana fokusoidun ”teoriaan” eli vastarinnattomuusetiikan aatteelliseen rakenteeseen, jonka rinnalla taas yksittäiset tapahtumat ja yksilöiden tilanteet ovat epäolennaisia eikä niillä ole normatiivista funktiota. Toisin sanoen: varhaiskirkon opetuksen ja ajattelun luonteen ymmärtämisen kannalta ei ole erityisen relevanttia takertua siihen, onko joku kristitty joskus toiminut toisin – aivan kuten vaikkapa kasteteologiaa tai ekklesiologiaa ei määritellä sen pohjalta, millainen jonkun yksittäisen maallikon elämäntilanne on ollut.⁷ Toisaalta opetuksia on aina syytä taustoitaa ja kontekstualisoida käytännöllisiä ja historiallisia kehityskulkuja koskevilla huomioilla, varsinkin mikäli opetusten sovellettavuus käytäntöön muodostuu niin ongelmalliseksi, että se alkaa horjuttaa koko opin mielekkyyttä.

Varhaiskristillisessä kirjallisuudessa yhteiskunnalliset kysymykset olivat marginaalissa: eettinen opetus keskittyi ihmisen sisäisyyteen ja kristillisen yhteisön sisäiseen eetokseen. Juuri siksi vähäisiä yhteiskunnallisia opetuksia ei saisi erottaa yhteisöllisestä eetoksesta vaan lukea edelliset jälkimmäisten valossa. Taustalla on tietysti laajoja periaatteellisia kysymyksiä, jotka koskevat yhtäältä etiikan yksilöllisen ja yhteisöllisen ulottuvuuden suhdetta ja toisaalta eettisten lauselmien paikkaa normatiivisuuden ja deskriptiivisuuden sekä idealismin ja pragmatismen välisillä asteikoilla. Käytännöllisemmin ilmaisten: missä määrin ”posken kääntäminen” oli kirkon omasta eetoksesta

⁷ Tätä triviaalia seikkaa on painotettava siksi, että tämän aihepiirin tapauksessa osa tutkijoista ohittaa mielellään sen, että yksilön elämäntilanne ja kirkon oppi ovat erityyppisiä kategorioita eikä edellinen määritä jälkimmäistä; tällöin ”kristityn sotilaan” olemassaolo saa saman painoarvon kuin kirkkoisien, piispojen ja kanonisten tekstien muodostama kokonaisuus. Tutkija voi tietysti täysin koherentisti olla sitä mieltä, että ”arjen eletty uskonnollisuus” on relevantimpi kategoria ja tutkimuskohde kuin opetus ja ajattelu, mutta se ei ole tämän artikkelin aiheena.

kumpuavaa ajattelua ja toimintaa ja missä määrin marttyyrikirkon tilanteesta johtuvaa ulkoista pakkoa? Opin luonteen arvioiminen edellyttää linjauksia siitä, miten etiikka rakentui synkronisessa mielessä, mikä käytännössä tarkoittaa eri kirjallisuudenlajien välisten suhteiden arvioimista. Varhaiskristillisen keskustelun taustalla on tietysti myös kysymykset pyhien kirjoitusten tulkintaperiaatteista, sisäisistä suhteista ja arvojärjestyksestä.

Vastarinta ja varhaiskirkon eetos

Alkukirkko irtisanoutui opetuksessaan voimakkaasti kostamisesta, väkivallasta ja vastarinnasta. Korostus asettui monessa mielessä kristillisen etiikan ytimeen. Tämä oli luontevaa evankeliumien ja apostolisten kirjeiden opetusten⁸ perusteella, mutta kyse ei ollut niinkään tekstien tulkinnasta vaan koko kristillisen elämän perusluonteesta: kristittyinä olemisen ja elämisen ytimessä oli Kristuksen seuraamisen ideaali, ja siksi kirkon oli luontevaa ihannoida marttyyrikuolemaa⁹ ja pitää ”poskenkääntämistä” kristillisenä elämänsentena. Kristuksen opetus ja esimerkki olivat omiaan lujittamaan asennemaailmaa, jossa vastarinnalle tai minkäänlaisen kostamisen oikeuttamiselle ei ollut sijaa. Ideaali on hyvin vahvasti läsnä varhaiskristillisen kirjallisuuden eri sektoreilla; sen voi sanoa muodostavan varhaiskristillisen etiikan ydinjuonteen.

Tämä koskee myös ulkopuolisille suunnattua apologista kirjallisuutta. Kun kristittyjen piti perustella roomalaiselle valtiovallalle sitä, ettei heitä tulisi vainota, apologeetat painottivat vuorisaaarnan ideaaleja ja korostivat kristittyjen elävän niiden mukaan. Aristides Ateenalainen (120-luku) kertoi kristittyjen tekevän hyvää vihollisilleen, lohduttavan ahdistajiaan ja ottavan heidät ystävikseen.¹⁰ Justinos Marttyyri (150-luku) totesi, etteivät kristityt pyydä keisaria rankaisemaan (väärien) syytösten esittäjiä, sillä väärämielisyys oli jo rangaistus itsessään.¹¹ Lännessä Tertullianus (k. n. 220) julisti, että jos kristitty viedään oikeuden eteen, tämä ei vastusta.¹² Klemens Aleksandrialainen (k. n. 215) tähden-

8 Esim. Matt. 5:38–41; Room. 12:19–21.

9 Näiden suhteesta ks. Kalantzis 2014, 101–103.

10 Aristides, *Apol.* 15:4.

11 Justinos Marttyyri, *Apol.* 1:7.

12 Tertullianus, *Ad nationes* 1.

si, että kristityt eivät saa käyttää väkivaltaa asioiden oikaisemiseksi.¹³ Toisin sanoen sen sanoman, joka kirkolla oli maailmalle, kärkenä ja ydinaineena oli vuorisaarnan etiikka. Vastarinnattomuus oli itsesäänselvyys eikä siitä noussut edes kysymystä, koska opetuksen perusidea oli kostamisen ja vihaamisen kaltaisten asenteiden torjumisessa ja vuorisaarnan etiikan sovellutuksissa.

Tertullianus huomautti, että kristittyjä olisi tarpeeksi vastarintaan nousemista varten mutta kristityt mieluummin kuolevat kuin tappavat. Cyprianus Karthagolainen (k. 258) totesi samaan tapaan, että pidätettyinä kristitty ei vastusta ja väkivallan uhrina ei kosta, ”vaikka väkemme on runsaslukuista”.¹⁴ Nämä huomautukset kertovat siitä, että ihanteet pysyivät ennallaan kristittyjen määrän kasvaessa ja yhteisön voimistuksessa kolmannella vuosisadalla. Tämä taas kertoo siitä, että varhaiskristillinen vastarinnattomuus ei ollut ainoastaan käytännön tilanteen vaatimaa reaalipolitiikkaa vaan myös eettinen fundamentti.¹⁵

Athenagoras totesi keisari Marcus Aureliukselle osoitetussa puolustuspuheessaan 170-luvulla, että kristityt eivät haasta ryöstäjiään oikeuteen tai vastaa iskuun iskulla vaan kääntävät toisenkin posken. Toisin sanoen kristityt toimivat toisin kuin ihmiset yleensä, mutta kiintoisinta on kuitenkin hänen huomautuksensa, että kristittyjä on ”opetettu” toimimaan näin.¹⁶ Athenagoras ei siis väitä, että kristityt olisivat erityislaatuisia itsessään tai saamansa Hengen ansiosta tai että kyseessä olisi joidenkin hengellisten erityisyksilöiden poikkeuksellisen ihanteellinen toimintatapa, vaan poskenkääntämisen etiikka kuului kristittyjen perusopetukseen. Se, että etiikan sisältö näytti ylittävän luontaisen moraalitajun, oli kristityille ylpeyden aihe, nykytermein osa identiteettiä. Pari vuotta myöhemmin Galliassa Irenaios painotti jopa, että Kristuksen etiikka ei ainoastaan vaadi olemaan lyömättä tai vahingoittamatta toisia tai tekemättä pahaa: kristityn tulee aktiivisesti tarjota toinen poski ja olla kärsivällinen.¹⁷ Tämä ei ollut epämääräinen ideaali tai

¹³ Klemens Aleksandrialainen, *Fragm.* 10.

¹⁴ Cyprianus Karthagolainen, *Treat.* 4:17.

¹⁵ Ero esimerkiksi varhaiseen islamilaiseen yhteisöön on huomattava. Ks. Seppälä 2018a & 2022.

¹⁶ Athenagoras, *Apol.* 1:4.

¹⁷ Irenaios, *Contra haer.* II, 32:1.

retorista maalailua, vaan konkreettinen linjaus tilanteessa, jossa Irenaioksen toimipaikassa Lyonissa oli juuri tapahtunut yksi aikakauden suurimmista kristittyjen joukkoteurastuksista.¹⁸

Puunilainen Lactantius on kiintoisa tapaus sekä kirjoituksiltaan että henkilöhistorialtaan. Hän oli Diocletianuksen aikainen korkea virkamies, joka kääntyi kristityksi ja vainon alkaessa jätti valtiollisen virkansa. Kirjoituksissaan Lactantius alleviivasi ihmisen vihaamisen olevan poissuljettu vaihtoehto myös siinä tapauksessa, että viha olisi ansaittua tai oikeutettua. Tämä taas pohjautuu siihen, että Jumala opettaa ihmistä, millä Lactantius ei tarkoittanut sisäistä ”omantunnon mystiikkaa” tai karismaattisia kokemuksia vaan kirkon perusopetusta. Pyhät kirjoitukset ja apostolinen traditio ovat se tila, jossa kyseinen opetus tapahtuu.¹⁹

Vastarinnattomuus ja väkivallattomuus ovat väistämätön seuraus sisäisen hengellisen elämän perusuonteesta. Kirkon opettajat korostivat, että vihalle ei saa antaa lainkaan sijaa ja vihollisia tulee rakastaa.²⁰ Toisin sanoen kristillinen spiritualiteetti rakentui asenteelle, jossa kaikenlainen vihanpito ja raivo oli pidettävä poissa asenne- ja tunnetasolta. Tällöin kysymystä ulkonaisen vastarinnan tai tappamisen oikeutuksesta ei edes nouse. Niinpä Tertullianus totesi ylevästi, että kristityn on parempi tulla tapetuksi kuin tappaa.²¹

Sama ääni kuuluu varhaiskirkon eri sektoreilta ja erityyppisiltä ajattelijoilta. Kun intellektuellin kristinuskon kärkinimi Klemens Aleksandrialainen määritteli ihanteellista kristittyä (hänen terminologiassaan ”gnostikko”), painopiste oli ymmärryksen ja syvähenkisyyden kehittämisessä. Hänkin korosti, että kaunan kantaminen tai kostaminen – väkivallasta puhumattakaan – ei sovi kristitylle, jonka tulee siunata kiroajiaan ja rukoilla vihollistensa puolesta.²²

Aleksandrian piispa Theonas Aleksandrialainen (k. 300) kiteytti kirkon eettisen linjan kirjeessään esittämällä hengellisen elämän kaksipuolisena: sisäinen elämä (Kristuksen katsominen) ja

18 Irenaios, *Contra haer.* II, 32:1.

19 Lactantius, *Div. inst.* 6:18.

20 Esimerkiksi Cyprianus Karthagolainen, *Treat.* 9:16, 12:49.

21 Tertullianus, *Apol.* 37

22 Klemens Aleksandrialainen, *Strom.* 2:1; 7:11, 7:14.

toisen ihmisen koskemattomuus toimivat ikään kuin saman kolikon kahtena puolena:

Älä vahingoita ketään milloinkaan. Älä ärsytä ketään vihaan. Jos sinua satutetaan, katso Jeesusta Kristusta. Ja mikäli haluat hänen antavan anteeksi sinun rikkomuksesi, anna sinäkin toisille anteeksi heidän rikkomuksensa.²³

Kirkon opetus näyttää olleen samansuuntainen kaikkialla, mistä lähteitä on säilynyt. Tämäkin osoittaa, kuinka oleellisesta asiasta oli kyse. Lactantius painotti kirjoituksissaan, että kristityt eivät ”vastusta edes sanoin” vaan jättävät koston Jumalalle²⁴ – toisin sanoen kristitylle oikeutettua väkivaltaa ei ole olemassakaan. Siksi koko keskustelun painopiste oli sisäisyydessä: viisaan ja hyvän ihmisen erottaa pahasta ja tyhmästä erityisesti itsehillintä tai sen puute. Itsehillintä taas mahdollistaa sen, ettei vihaa tunneta edes silloin, kun siihen olisi syytä.²⁵

Kun kristityt esittivät etiikkansa käytännön sovellutuksia, sävy oli kaikessa idealistisuudessaan hämmästyttävän epäkäytännöllinen, ainakin modernin arkirealismen näkökulmasta. Tertullianus huomautti, ettei kukaan kristitty ole koskaan yrittänyt juonitella – nykyään puhuttaisiin lobbaamisesta – valtiota vastaan toisten kristittyjen hyödyksi, ei edes vainojen aikana.²⁶ Lactantius painotti, että kristitty ei ainoastaan ole himoitsematta toisen omaisuutta vaan hän ei myöskään kiinny omaansa: ”hän ei edes puolusta omaa omaisuuttaan, jos se otetaan häneltä väkivalloin”.²⁷ Tällainen linja tietysti ylittää arkijärjen rajat.

Tulkinnallisia huomioita

Poskenkääntämisetiikka oli siis kristinuskon keskeistä opetusta ja kristillisen identiteetin perusaineksia. Ensimmäisten vuosisatojen yk-

23 Theonas Aleksandrialainen, *Fileas* 9. ANF 6, 161.

24 Lactantius, *Div. inst.* 5:20–21.

25 Lactantius, *Div. inst.* 6:18.

26 Tertullianus, *Apol.* 46.

27 Lactantius, *Div. inst.* 5:23.

sittäisten kristittyjen käytännön toimia tulisi arvioida tältä pohjalta; muuten on mahdotonta hahmottaa, mikä on sääntöä ja mikä poikkeusta. Nykyään lienee luontevaa ajatella, että edellä mainitun kaltaiset kehotukset ovat niin sanottua ”hartauskirjallisuutta”, jolla ei ole käytännön elämän ja yhteiskunnallisen toiminnan kanssa muuta tekemistä kuin tarjota tietynlainen läpikuultava ideaali arkielämän referenssiksi. Tämä on tietysti sekulaarin ajan anakronismi.

Suhtautuminen armeijaan ja sotapalvelukseen on kysymys, jonka luonne riippuu siitä, tarkastellaanko asiaa yksilölähtöisesti vai yhteisöllisesti, vaiko laajemmin yhteiskunnallisesti.²⁸ Ortodoksisen teologian paradigma on tulkinnallisilta lähtökohdiltaan korostetun yhteisölähtöinen: 100- ja 200-lukujen kristinusko ei ollut vain yksilöiden välisiä tulkintakiistoja – kirkko oli olemassa ja sillä oli linjansa. Wheaton Collegen professori George Kalantzis kiteyttää tämän siten, että kristinusko esitti ”uudenlaisen kutsun väkivallattomuuteen, mitä ympäröivä kulttuuri ei voinut tunnistaa, sillä [kristinusko] otti kansalaistottelemattomuuden muodon merkiksi ylikansallisesta yhteisöllisyydestä, joka oli kasteen siteellä yhteen sidottu.”²⁹ Kalantziksen mukaan tämän yhteisöllisyyden ymmärtäminen on avain siihen, että teksteistä ylipäätään voi hahmottaa jotain enemmän kuin yksittäisiä mielipiteitä: varhaiskirkon kirjoittajat ”puhuvat huomattavalla yksimielisyydellä osallistumisesta kristillisiin mysteereihin vastateesinä tappamiselle, armeijan käytännöille”.³⁰ Samaa ovat korostaneet monet roomalaiskatoliset teologit.

Toisaalta on selvää, että tekstejä on mahdollista lukea modernista yksilölähtöisestä paradigmasta käsin ohi kirkon yhteisöllisen eetoksen. Moni tutkija on keskittynyt etsimään eriäviä käytäntöjä – joskus myöhempien vuosisatojen materiaaliin tukeutuen – joiden varaan on mahdollista rakentaa narratiivi varhaiskristillisyydestä erimielisten yksilöiden yhteismitattomana, hajanaisena ilmiökenttänä.

Ortodoksisten teologien sokea piste taas on usein siinä, kuinka paljon varhaiskirkossa käytettiin *järkeen* vetoavaa argumen-

28 Tässä yhteisöllinen ei tarkoita ”kansallista”, koska kansallisvaltioita ei varsinaisesti ollut eikä varsinkaan kristityillä. Ensimmäisen kristillinen kansallisvaltio armeijoiheen muodostui kyllä jo 300-luvulla Armeniassa (Seppälä 2018b).

29 Kalantzis 2012, 7.

30 Kalantzis 2012, 56.

taatiota, erityisesti ulkopuolisille puhuttaessa.³¹ Tässä suhteessa voidaan panna merkille, että vihollisuuksien ja vihamielisyyksien turhuutta perusteltiin myös rationaalisella – voisi ehkä sanoa ”humanistisella” – ihmiskuva-argumentilla. Lactantius käytti ihmisten yhteistä alkuperää ja olemusta perusteena sille, miksi Jumala on kieltänyt vihollisuudet ja pahan tekemisen ja käskenyt tehdä hyvää; olemme ihmisinä kaikki veljiä, yhden ja saman Jumalan henkeyttämiä, samaa verta ja Jumalan luomistekoa.³² Tämä visio konkretisoituu siinä, että kristillinen identiteetti ei määrity valtakuntien rajojen mukaan. Tertullianus kiteytti tämän ylevästi: ”Vain yhden valtion me tunnustamme: koko maailman.”³³

Toisessa järkeen vetoavassa argumentissa kirkon universaali visio sovellettiin aika-akselille. Vaikka kristityt painottivat Kristuksen etiikan ainutlaatuisuutta ja uudenlaisuutta,³⁴ sen oikeutta ja oikeutusta voitiin perustella myös esikristillisellä viisaudella. Origenes selitti ja puolusti poskenkääntämisen ideaalia vetoamalla Platoniin (*Kriton*-dialogi) ja ”jumalallisiin ihmisiin ennen häntä”.³⁵ Toisin sanoen kristityt eivät välttämättä edustaneetkaan jotain uutta ja ihmeellistä vaan paremminkin parhaiden filosofien universaalia ja iki aikaista viisautta, jonka he filosofeista poiketen kykenivät panemaan käytäntöön yhteisöllisellä tasolla.

Sodat varhaiskristittyjen silmin

Vastarinnasta ja tappamisesta irti sanoutuminen on suhteellisen helppoa yksilön tai pienten yhteisöjen tasolla, mutta entä sodat yhteiskunnallisen tason realiteettina? Apostolisilta ajoilta ei ole säilynyt varteenotettavaa keskustelua tämäntyyppisistä aiheista, Paavalin muutamaa esivaltaa koskevaa lausetta lukuun otta-

31 Ortodoksisen teologian antiekumeenisella sektorilla väitetään usein, että kirkkoisien teologia perustuu kokemukseen ja traditioon, läntinen taas rationalisointiin. Tämä on monille itsestäänselvyys, jota ei tarvitse perustella, vaikka väitettä olisi helppo problematisoida.

32 Lactantius, *Div. inst.* 6:10.

33 Tertullianus, *Apol.* 38.

34 Esim. Justinos Marttyyri, *Apol.* 1:15.

35 Origenes, *Contra Celsum* 7:58. Ks. Hovorun 2021.

matta.³⁶ Kaikesta huokuu pienelle ja melkoisen suljetulle yhteisölle ominainen etäisyys yhteiskunnallisen vastuun kysymyksiin. Tämä on tietysti vastaus sinänsä. Esimerkiksi kysymys ”Hyväksyikö kirkko armeijoiden olemassaolon?” olisi anakronistinen ja jopa absurdi: kirkko ei ollut sellaisessa asemassa eikä orientoitunut sellaisella tavalla, että sen olisi ollut mahdollista tai relevanttia kieltää olemassaolon oikeuksia yhteiskunnallisilta rakenteilta.

Heti jälkiapostoliselta ajalta löytyy kuitenkin mielenkiintoinen historianfilosofinen linjaus. Aristides Ateenalainen esitti apologiasaan toivorikkaan hengellisen vision, jossa sotien ja yhteiskunnan vastoinkäymisten esitetään johtuneen helleenien ja muiden kansojen ala-arvoisista uskonnoista. Aristides perusteli tätä psykologisella mekanismilla: kreikkalaisen mytologian jumalien monenlaiset pahat teot antoivat ihmisille vähintäänkin tiedostamattoman syyn tehdä vastavia tekoja.³⁷

Ajatus ei sinänsä ollut kristittyjen keksintöä. Jo Platon oli esittänyt, että ihannevaltiossa ei tulisi kertoa rikoksia sisältäviä jumaltaruja, joissa jumalat taistelevat ja juonittelevat keskenään tai kurittavat omia isiään. Koska myyteissä tällaista tapahtui ilman että asiassa olisi nähty mitään moitittavaa, oli tietysti loogista varoittaa siitä, että jumaltaruista voisi saada tekosyyn tai innoituksen tehdä samanlaisia tekoja.³⁸ Aristides vei tämän ajatuskulun retoriikassaan vielä pidemmälle väittäen kaikkien sotien ja onnettomuuksien johtuvan yksinomaan siitä, että taistelevien ja pahuuksia tekevien jumalien palveleminen oli antanut ihmisille esikuvan ja syyn toimia samoin. Rauhan Jumalan palveleminen toisi maailmaan rauhan.

Tästä muodostui varhaiskirkon utopistinen historiannäkemyks, jota Eusebios kehitti *Kirkkohistoriassaan* 300-luvun alussa. Marttyirikirkon aikana tällaiset ajatuskulut vaikuttivat vielä täysin mahdollisilta. Jos nimittäin koko helleeninen ja roomalainen kulttuuri oli rakentunut riitaisten ja juonittelevien jumalien varaan ja muodostunut

36 Room. 13:1–7. Lauseita on usein ylitulkittu suuntaan tai toiseen – joskus huomioimatta, että se esivalta, josta Paavali puhuu, vainosi kristittyjä. Tämä tuo koko tekstijaksoon eskapistisen sävyn: vallan- ja voimankäyttö *jätetään* toisille. Monoteistin on tietysti pakko esittää Jumala jollain tavalla esivallan takana olevaksi; muutenhan Jumala jäisi ikään kuin keisarin alapuolelle.

37 Aristides, *Apol.* 8:2, 11:7.

38 Platon, *Valtio* 378b.

vastaavaksi taistelutantereeksi itsekkin, oli sinänsä johdonmukaista olettaa, että vaihtamalla jumalat parempaan ja puhtaampaan Jumalaan koko kulttuuri alkaisi puhdistua.

Rooma oli ylpeä mahdollistaan, ja kristityt saivat usein kuulla tuon mahdin olevan sen uskontojen ansiota. Tertullianus laati tähän puolelman vastauksen: Rooma ei ollut kasvanut suureksi uskontojensa avulla vaan sotimalla, ja sodat tuhotöineen ja pyhäinhäväästytksineen edustivat jumalattomuutta. Vieraan kansan kukistaminen on näet heidän jumaliensa häpäisemistä ja alistamista. Kaiken huipuksi Rooman uskonnot olivat saaneet muotojaan osin vasta sotien jälkeen, joten niille oli turha antaa kunniaa valtakunnan suuruudesta, Tertullianus huomautti.³⁹ Toisin sanoen Tertullianus luki sodat jumalattomiksi, mutta tunnusti niiden merkityksen valtakuntien kasvuille. Jälkimmäinen taas ei ollut kristinuskon kannalta relevantti päämäärä – varsinkin kun kirkko levisi jo varhain myös Rooman rajojen ulkopuolelle.

Tertullianuksen kuuluisan maksiiimin mukaan mikään ei ole kristitylle vieraampaa kuin valtiolliset asiat; nykyään puhuttaisiin yhteiskuntavastuusta.⁴⁰ Origenes muotoili asian niin, että kristityt kyllä karttavat valtiollisia virkoja mutta eivät vältelläkseen vastuuta sinänsä vaan keskittyäkseen tärkeämpiin tehtäviin Jumalan kirkossa.⁴¹ Ajatuksena siis on, että valtion asiat on hoidettava, mutta kristityillä on tärkeämpääkin tekemistä. Tällainen logiikka on tietysti mahdollista vain vähemmistölle. Origenes tähdensi, että kristityt eivät taistele keisarin alaisuudessa, vaikka tämä vaatisi.⁴²

Vaikka kristityt kartoivat valtiollisia tehtäviä, perussuhtautuminen Rooman valtakuntaan ja sen valtakoneistoon vaikuttaa siihen nähden yllättävänkin positiiviselta. Ilmestyskirjassa Rooma oli perinteisen tulkinnan mukaan Antikristus, mutta tämä jäi poikkeukselliseksi erikoisuudeksi. Monet kirkkoisät (Irenaios, Origenes) päinvastoin vaikuttavat olleen käytännössä tyytyväisiä siihen, että Rooma piti maantierosvot ja merirosvot kurissa ja *Pax Romana* mahdollisti evankeliumin levittämisen.⁴³ Tämä tapahtui armeijan voimin. Valtakunnan itärajoilla

39 Tertullianus, *Apol.* 25–26.

40 Tertullianus, *Apol.* 38.

41 Origenes, *Cels.* 8:75.

42 Origenes, *Cels.* 8:73.

43 Irenaios, *Haer.* 4.30.3. Origenes, *Cels.* 2 :30. Tertullianus, *De pallio* 1.

taas erilaisten heimojen ryöstöretket ja Persian hyökkäyksen uhka tekivät armeijan tarjoaman turvan tarpeelliseksi. Silti ajan itäisin teologi, assyrialaislähtöinen Tatianos (k. 173) asettui ylevästi armeijoiden yläpuolelle puolustaessaan tahdonvapautta kohtalouskoa vastaan: ”Valtaa en halua, rikastumista en kaipaa; sotapäällikkyyttä hyljeksin, huorintekemistä inhoan.”⁴⁴

Asetelmassa oli tiettyä jännitteisyyttä, ja niinpä kristinuskon kriitikko Kelsos (170-luku) osui relevanttiin ongelmakohtaan todetessaan, että kristittyjen tulisi joko kantaa yhteiskuntavastuuta valtion jumalia kunnioittaen – ajatuksen voi laajentaa armeijassa palvelemiseen – tai luopua lasten hankkimisesta ja perhe-elämästä ja vetäytyä pois maailmasta voidakseen harjoittaa ihanteitaan.⁴⁵ Tämän kritiikin purevuutta alleviivaa se, että hieman myöhemmin monet kristityt alkoivat valita nimenomaan jälkimmäisen vaihtoehdon, vaikka Kelsokselle se oli retorinen kärjistyks. Kun Origenes 70 vuotta myöhemmin laati vastineen Kelsokselle, vastaus jäi vaisuksi: hän lähinnä vain puolusti perhe-elämän oikeutusta, vaikka pitikin yksinäistä askeettista elämäntapaa korkeampana. Kysymys yhteiskuntavastuusta jäi ilmaan. Armeija oli vain yksi osa tätä vielä laajempaa ongelmaa.

Asetelmasta perusteellisimmin keskusteli Origenes vastineessaan Kelsokselle. Origeneen näkökulma oli täysin hengellinen: kristittyjen rukoukset ja askeettinen elämäntapa ovat valtiolle ja vallanpitäjille hyödyllisempiä kuin sotilaat, koska kristityt edistävät rauhaa, kun taas sodat ovat demonisia ja himojen aiheuttamia.⁴⁶ Ulkopäin katsottaessa on ilmeistä, että kristittyjen rauhanpanoksella ei ollut yhteiskunnallista merkitystä niin kauan kuin heitä oli vain pieni vähemmistö, mutta kristittyjen määrän kasvaessa heidän olisi jossain vaiheessa otettava hyökkäyksen uhka vakavasti. Origeneen vastaus tähän haasteeseen oli hämmentävän utopistinen: jos kaikki Rooman valtakunnan ihmiset kääntyisivät kristityiksi, he eivät enää joutuisi sotaan, sillä he kukistaisivat hyökkääjät rukoilemalla ja jumalallinen voima suojelisi heitä.⁴⁷ Origeneen linja

44 Tatianos, *Oratio ad Graecos* 11. ”Sotapäällikkyyys” (στρατηγία) edustaa tässä armeijan toimintaperiaatteita, arvoja ja valtarakenteita.

45 Origenes, *Cels.* 8:55.

46 Origenes, *Cels.* 8:73.

47 Origenes, *Cels.* 8:70.

oli, että kristityt suorittavat sotilaspalveluksensa ja puolustavat maataan rukoilemalla kansan puolesta ja johtamalla ihmisiä pienistä kaupungeista jumalalliseen taivaalliseen kaupunkiin.⁴⁸

Utopistisuudesta huolimatta Origenes oli tosissaan ja ajatuskulku oli osa painokasta argumentointia. Hän näet korosti, että valtiollisen mahdin vastakohtaksi asettuminen osoittaa ja todentaa kristinuskon totuuden, sillä ylimaallinen uskonto ei toimi maallisten päämäärien puolesta eikä ajallisten arvojen mukaan. Tämä sopii yhteen Aristideen ja Eusebioksen utopistisen historiännäkemyksen kanssa: kristityt eivät taistele vihollisia vastaan, vaan kukistavat *vihollisuuden* ja levittävät omalla elämällään sisäistä rauhaa, joka vähitellen leviää ulkonaiseen maailmaan.⁴⁹ Taustalla oli usko siihen, että kristityt ja heidän rukouksensa olivat avainasemassa maailman järjestyksen ja ylläpysymisen kannalta. Tätä korostettiin rohkeasti jo 120–150-lukujen apologioissa, jotka oli suunnattu ulkopuolisille.⁵⁰

Sodat olivat kuitenkin realiteetti, eikä kirkon ajattelijoiden ollut juuri sanottavaa niihin liittyen. Origenes ja Klemens Aleksandrialainen esittivät joissain yhteyksissä näkemyksiä siitä, millaista sodankäynnin pitäisi eettisesti olla,⁵¹ mutta nämä kommentit eivät olleet kirkolle tai kristityille suunnattuja vaan edustivat lähinnä yleisinhimillistä viisautta niille, jotka sotia kävivät.

Tappamisen lisäksi oman ongelmansa muodosti se, että armeijassa uhrattiin keisarille. Uhraamisesta kieltäytyminen oli kristittyjen vainojen keskeisiä syitä, mutta toisin kuin usein on oletettu, tämä ei välttämättä ollut käytännössä ongelma tavallisille sotilaille, sillä uhraamisen suorittivat ylempät upseerit. Itse asiassa varhaiset kirkkoisät eivät juuri edes maininneet armeijan uhrikulttia. Asia ei sinänsä voinutkaan muodostua ongelmaksi, koska 170-luvulle saakka kristittyjä ei Rooman armeijassa ollut käytännöllisesti katsoen lainkaan.

48 Origenes, *Cels.* 8:74. Tämä ideaali jäi sittemmin standardiksi luostarimaailmassa.

49 Keskustelua: Bainton 1946, 206.

50 Aristides, *Apol.* 16:6; Justinos Marttyyri, *Apol.* 2:7.

51 Klemens (*Strom.* 2:18) piti Mooseksen lain sodankäyntiohjeita (Deut. 20) esimerkillisinä ja Origenes (*Cels.* 4:82) esitti oikeudenmukaisen sodan esimerkinä mehiläiset. Bainton 1946, 211.

Kristityt saattoivat käyttää sotilasterminologiaa ja sotilaallisia metaforia puhuessaan hengellisestä elämästä, mutta tämäkin alleviivaa heidän sanomansa rauhanomaisuutta. Esimerkiksi Klemens Aleksandrialainen kirjoitti kristittyjen verettömästä (verta vuodattamattomasta) armeijasta, rauhan sotilaista ja rauhanvarustuksista.⁵² Sotilasterminologia muodostui kristittyjen kielessä väkisinkin polarisoivaksi: *meidän* armeijamme ja aseemme ovat toisenlaisia. Elämänasenteena tämä on tietysti melkoisen eskapistinen, mutta ideaali oli joka tapauksessa selvä. Kristityt eivät tapa eivätkä halua edes nähdä tappamista⁵³ eivätkä hyväksy tappamisen takana olevia asenteita.

Pyhien tekstien käyttö argumentaatiossa

Suuri osa varhaiskristillisestä kirjallisuudesta vilisee pyhien kirjoitusten lauseita, ja niinpä on syytä tehdä tematiikasta eräitä tulkinnallisia huomioita. Ensimmäinen suuri kysymys koskee etiikan perusteita: missä varhaiskirkko näki etiikkansa perustuksen olevan? Nykysuomalaiselle kaiketi ensimmäiseksi mieleen tuleva vastaus ”Raamatussa” ei vastaa varhaiskirkon ajattelua, jossa pyhien kirjoitusten sisällä hahmotettiin selkeä hierarkia.

Kristillisen etiikan perusta oli selkeästi evankeliumissa ja erityisesti vuorisaarnassa. Käsky rakastaa vihollista ja rukoilla vainoojiensa puolesta oli varhaiskirkon etiikan keskeinen juonne.⁵⁴ Toisin sanoen väkivallasta ja vastarinnasta pidättäytyminen ei perustunut esimerkiksi kymmeneen käskyyn, joita patristisessä kirjallisuudessa ei juuri koskaan käytetä etiikan perusteluna. Siksi Origenes saattoi sanoa, että Jumala ei omassa jumalallisessa lainsäädännössä salli ihmisen tappamista millään perusteella,⁵⁵ vaikka Mooseksen laki määrää kuolemanrangaituksia useammastakin syystä. Toisin sanoen kristittyjen ”jumalallinen laki” oli eri asia kuin Vanhan testamentin laki, vaikka jälkimmäinenkin on pyhä historiallisen roolinsa takia. Kristilliseen eetokseen ei sopinut minkäänlainen kostonhalu, ei edes salainen, joten erityinen tappamista

52 Klemens Aleksandrialainen, *Prot.* 11, 116. Rauha ei tarkoita ainoastaan ulkonaista konfliktin puuttumista vaan kokonaisvaltaista ehyttä olotilaa.

53 Näin Athenagoras, *Apol.* 35.

54 Näin asian määrittelee Kalantzis 2012, 56.

55 Origenes, *Cels.* 3:7.

koskeva käsky oli tavallaan tarpeeton. Tätä lienee syytä korostaa siksi, että nykyään kymmenen käskyä esitetään usein kristillisen etiikan peruskivenä; ajatus on uudempaa läntistä perua.⁵⁶ Samansuuntainen uskonnon evoluutio tapahtui myös juutalaisuudessa: rabbit alkoivat tulkita kuolemanrangaistulakeja siten, ettei kuolemanrangaistusta käytännössä pidetty oikeutettuna missään olosuhteissa.

Kristityille oli tärkeää korostaa Kristuksen antaman ”uuden lain” rakkautta mutta vaativaa luonnetta. Vihollisten rakastaminen esitettiin mielellään jopa keskeisimpänä käskynä.⁵⁷ Vuorisaarna oli kristityille suorastaan Jumalan mielen ilmaisua. Origenes tosin ei malttanut olla ironisoimatta kirjaimellista tulkintatapaa tässä(kään) yhteydessä. Hän huomautti, että kirjaimellisen ymmärryksen piirissä olevien tuskin tarvitsee koskaan noudattaa käskyä ”jos joku lyö sinua oikealle poskelle” (Matt. 5:39), koska yleensä lyönti annetaan oikealla kädellä ja tulee siis vasemmalle poskelle!⁵⁸

Varhaiskristillinen keskustelu aiheesta ei ollut vain irrallista merkityksen antamista joillekin tekstikohdille. Kristinusko suorastaan *oi-keutti olemassaolonsa* sillä, että sen etiikka ylitti vanhatestamentillisen järjestyksen. Siksi kirjoittajat polarisoivat mielellään ”vanhan lain” ja ”uuden lain”.⁵⁹ Tämä voitiin ilmaista niin, että vanha laki edusti oikeudenmukaisuutta, poskenkääntäminen taas perimmäistä hyvyyttä.⁶⁰

Toisin sanoen kristinuskon totuus voitiin osoittaa ja todistaa sillä, että kristittyjen elämäntapaan kuuluu kieltäytyminen kaikenlaisesta vastarinnasta ja taisteluihin osallistumisesta. Tätä havainnollistaa Justinos Marttyyrin juutalaiselle osoittama perustelu:

Me, jotka kaikkialla maan päällä olimme täynnä sotaa, toistomme surmaamista ja kaikenlaista pahuutta, muutimme kukin so-ta-aseemme, miekat auroiksi ja keihäät viljelyksen välineiksi.⁶¹

56 Ajatus hiipii helposti myös ortodoksiseen keskusteluun (tuore esimerkki: Simola 2022).

57 Asian eksplikoi mm. Tertullianus, *De patientia* 6.

58 Origenes, *De principiis* 4.1.18.

59 Esim. Tertullianus, *Answer to Jews* 3. Kirkkoisien tietämys raamatullisten aikojen jälkeisestä juutalaisuudesta ja sen kehityksestä jäi olemattomaksi.

60 Näin asia ilmaistaan esimerkiksi manikealaisia näkemyksiä vastaan laaditussa kirjoitelmassa Archelaus, *Disputation with Manes* 42. ANF 6, 216.

61 Justinos Marttyyri, *Dial.* 110.

Toisin sanoen kristinusko on totuus, koska kristityt ovat takoneet miekkansa auroiksi toteuttaen näin messiaanisen profetian (Jes. 2:4, Mii-ka 4:3). Samalla tavalla Irenaios näki kyseisten profetioiden täyttymyksen siinä, että kristityt eivät edes osaa taistella vaan kääntävät toisenkin posken. Irenaios tarkensi asetelmaa siten, että profetioiden varsinainen toteuttaja on Kristus, joka on saanut tämän muutoksen ihmisissä aikaan.⁶²

Kun suuret linjat olivat selvät, niiden oli helppo nähdä heijastuvan kirjoitusten erilaisissa yksityiskohdissa. Esimerkiksi Tertullianus maalaili lähes runollisesti, kuinka Kristus on ottanut miekan pois kristittyjen kädestä ja riisuessaan Pietarin aseista Kristus riisui aseista jokaisen sotilaan.⁶³ Tällöin kyse ei ole tekstikohdan merkityksen selvittämisestä, vaan siitä, että historiallisten tosiasioiden kokonaisuus oikeuttaa näkemään Kristuksen teon profeettallisena.

Apostolien kirjoituksilla oli keskustelussa oleellisesti pienempi painoarvo kuin evankeliumeilla. Paavalin kuuluisa maininta valtiovallan (ἑξουσία) Jumalalta saamasta valtuutuksesta (Room. 13:1) ymmärrettiin varhaiskirkossa lähinnä tietynlaisena välttämättömänä pahana: pahan-tekijöiden rankaiseminen oli valtiovallan vastuulla suunnilleen samalla tavalla kuin tuomittuja rosvoja määrätään tekemään pakkotyötä kau- pungin hyväksi.⁶⁴ Mistään suuresta sinfoniasta maallisen ja hengellisen vallan välillä siis ei ollut kyse, vaan paremminkin siitä, että jonkun piti tehdä likaiset työt.

Vanhan testamentin sodat eivät olleet ongelma, koska ne ymmärrettiin historiassa tapahtuneiksi ilmiöiksi ja taakse jääneeksi vai- heeksi, joilla oli aikanaan ollut oma tarkoituksensa. Niitä kuvaavilla tarinoilla nähtiin erilaisia allegorisia ja figuratiivisia merkityksiä ja käyttöyhteyksiä.⁶⁵

62 Irenaios, *Haer.* 4.34.4. Tekstiyhteys liittyy taisteluun markioniolaisia vastaan vanhan ja uuden liiton yhteyden ja kokonaisuuden säilyttämisen puolesta.

63 Tertullianus, *De idolatria* 19.

64 Näin Origenes, *Cels.* 4:70.

65 Esim. Origenes, *Cels.* 7:26. Vanhan liiton sotien epäeettisyys alkoi näyt- täytyä lännessä ongelmana sen jälkeen, kun ”Raamattu” alettiin ymmärtää yhtenä kirjana ja varhaiskristillis-patristinen lukutapa unohtui.

Entä käytäntö?

Opetuksissa voi vielä olla idealistinen, mutta entä reaali maailma teksien ulkopuolella? Yksityiskohdista keskusteltaessa iso kuva on jäänyt usein huomiotta: vainojen aikana kristityt eivät järjestäneet vastarintaa tai ”kodinturvajoukkoja”. Kirkon ensimmäisen puolentoista vuosisadan ajalta ei ole myöskään merkkejä siitä, että kristittyjä olisi hakeutunut palvelemaan armeijassa.⁶⁶ Tämä hiljaisuus on tietysti erittäin merkittävä, sillä se todentaa kirkon ensimmäiset ja alkuperäiset ihanteet.

Niin kauan kuin kristittyjä sotilaita ei ollut, armeijassa palveleminen ei tarvinnut ottaa kantaa; asia oli selvä ilman kieltoja tai suosituksiakin. Vielä 170-luvulla Kelsos syytti kristittyjä nimenomaan siitä, että he eivät hyväksyneet sotilaspalvelusta, mikä yleisenä toimintatapana johtaisi valtakunnan tuhoon.⁶⁷ Sääntöön alkoi kuitenkin vähitellen kertyä poikkeuksia: vuosien 173–304 väliltä kirjallisista lähteistä tunnetaan useita mainintoja armeijassa palvelleista yksittäisistä tai useammista kristityistä.⁶⁸ Se, että tapauksia alkoi ilmetä yhä useammin, ei juuri jättänyt merkkejä opetukseen (Origenes, Klemens), mutta varhaisimmissa kirkkojärjestyksissä asiaan jouduttiin ottamaan kantaa. Tutkijoista osa on antanut kristittyjen sotilaiden ilmaantumiselle keskeisen painoarvon päästäkseen osoittamaan, että kristinuskolla ei ollut asiaan yhtenäistä kantaa. Tällaiset revisionistit ovat väittäneet esimerkiksi, että useimmat varhaiskristityt kyllä karttoivat sotilaspalvelusta, mutta syy ei ollut pasifismi vaan eskatologisen valtakunnan odotus.⁶⁹

Kokonaistilanteen arvioimista vaikeuttaa se, että valtakunta oli suuri ja tilanteet vaihtelivat mutta lähteitä on säilynyt vain hajanaisesti. Kirjallisten lähteiden lisäksi kristittyjä sotilaita esiintyy myös

66 Joidenkin mielestä poikkeuksen muodostaa Apostolien tekojen 10. luvun ihme kertomus, jossa kristittyjen luokse hakeutuu ei-kristitty sadanpäämies Kornelius. Kertomus ei kuvaa mitään tavanomaista kokoontumista tai käytäntöä vaan äärimmäisen poikkeuksellista tapahtumaa aikana ennen kirkon aatteellista ja käytännöllistä järjestäytymistä. Sen tarkoitus on ilmentää uskonnon laajenemista juutalaisten parista koko maailmaan ja kaikenlaisien ihmisten pariin, mitä henkilön sotilasstatus korostaa, kuten kastettavan hoviherran etiopialaisuus seuraavassa luvussa.

67 Origenes, *Cels.* 8:68–69.

68 Esim. Tertullianus, *Apol.* 37. Cyprianus Karthagolainen, *Ep.* 39 (33). Ks. Bainton 1946, 192; Kalantzis 2012, 56–57.

69 Charles & Demy 2010, 109.

hautainskriptioissa. Noin kahdeksan tapausta on voitu ajoittaa marttyyrikirkon ajalle; näistä kuusi on Roomasta.⁷⁰ Näitä on käytetty kristinuskon armeijamyönteisyyden todisteina, vaikka itse asiassa ei ole edes varmuutta siitä, olivatko he liittyneet armeijaan kristittyinä vaiko kirkkoon sotilaina tai oliko joku liittynyt kirkkoon vasta armeijapalveluksen jälkeen pitäen kiinni ammattinimikkeestään ja sotilaan eläkkeestään. Näiden epävarmuustekijöiden jälkeen tulee vasta varsinainen kysymys: toimivatko he kirkkonsa opetuksen mukaisesti? Moni tutkija on ohittanut tämän problematiikan kokonaan. Toisaalta tiedetään myös kristittyjä marttyyreita, jotka surmattiin siksi, etteivät suostuneet kantamaan sotilaan tunnuksia uskonsa takia.⁷¹ Sikäli lienee ainakin periaatteessa mahdollista, että jonkun ”kristityn sotilaan” hautainskription takana voisi olla jopa marttyyrikuolema aseista luopumisen tähden. Aina ei ole varmuutta siitäkään, onko hautakivi ja inskriptio vainajan ei-kristittyjen sukulaisten järjestämä.

Evidenssiä on siis kahtalaista, ja tämä koskee myös joitain kirjoittajia. Kristittyjen sotilaiden avaintodistaja on Tertullianus, joka yhtäältä toteaa monien jättäneen sotilaspalveluksen kristityiksi käännyttyään, mutta toisaalta mainitsee myös armeijassa olevan kristittyjä ja kertoo heidän rukoustensa tähden alkaneen sataa keskellä kuivuutta.⁷² 200-luvulta idästä tunnetaan marttyyriin oikeudenkäynti, jossa kristitty joutui valitsemaan miekkansa ja evankeliumin väliltä. Vastaava ”pasifistinen marttyyri” tunnetaan myös Karthagosta.⁷³ Periaatteellisella tasolla ”kristitty sotilas” on eri asia kuin ”armeijaan liittynyt kristitty”: edellinen on todennäköisimmin sotilas, joka on kääntynyt kristityksi mutta ei ole jättänyt armeijaa. Tällöin ”kristitty” saattaa tarkoittaa myös katekumeenia, jota ei ole vielä kastettu mutta joka uskoo kristillisesti.

Tapauksia arvioitaessa oleellista on, että siitä, miten jotkut *kristityt* toimivat, ei voi suoraan päätellä, mikä on *kristinuskon*

70 Bainton 1946, 192–193.

71 Bainton 1946, 193.

72 Tertullianus, *Apol.* 5, 37; *De Corona* 11. On tietysti eri asia opettaa, mikä on uskonnon sanoma, kuin todeta jossain olevan tietynlaisia henkilöitä. Tertullianukseen nojautuen kristittyjen sotilaiden määrän kasvua painottaa esim. Huttunen 2016, 163.

73 Musurillo 1972, 241, 249.

linja ja opetus. Jälkimmäisen voi lukea piispojen, kirkkoisien ja opettajien opetuspuheista ja muista kirjoituksista sekä kanonisista säädöksistä.⁷⁴ On tietysti selviö, että jokainen kristitty ei toimi kirkkonsa opetuksen mukaan. 200-luvulla käytännöt tosin olivat vielä huomattavan lähellä ihanteita, mutta poikkeuksiakin esiintyi. Varhaisen kristinuskon linjaa on kuitenkin toisinaan määritelty nimenomaan yksittäisten kristittyjen sotilaiden ilmaantumisen perusteella.

Mutta jopa siinä tapauksessa, että armeijassa palvelleita tapauksia ei luokiteltaisi kirkon ihanteista tinkineiksi poikkeuksiksi, juuri heissä voisi silti nähdä eräänlaisen näytön siitä, miten *kristinusk* kieltäytyi vastarinnasta: kirkon jäsen saattoi palvella siinä armeijassa, joka oli kristittyjen vainoajien käsikassara. Vertailun vuoksi: olisi mahdotonta ajatella, että varhaisen islamilaisen yhteisön muslimeita olisi palvellut Bysantin tai Armenian armeijassa. Tämän seikan merkitys jää helposti huomaamatta, koska nykyään asiaa lähestytään enemmänkin yksilön ammatinvalintakäytännönä kuin uskonnon yhteisöllisestä olemuksesta käsin.

Toinen ja oleellisempi anakronismi koskee armeijan luonnetta. Rooman armeija hoiti näet monia sellaisia tehtäviä, jotka nykyään kuuluvat poliiseille tai muille viranomaisille. Erityisesti Pohjois-Afrikasta ja Galliasta on säilynyt viitteitä siitä, että kristityt suhtautuivat tällaiseen ”järjestyksenvalvontatoimintaan” osallistumiseen myönteisemmin kuin muualla Rooman alueella.⁷⁵ Valtakunnan itäisimmillä alueilla taas samaa voidaan sanoa sotilaiden toimimisesta rajavartijoina. Ilmeisesti juuri 170-luvulta lähtien armeija alkoi hoitaa monia virkamiestehtäviä, jotka olivat kristityille ongelmattomia.⁷⁶ Toisin sanoen kristittyjä alkoi ilmaantua armeijaan sen jälkeen, kun armeijan toimenkuvaa oli laajennettu. Sotilaana toimiminen ei siis välttämättä tarkoittanut samaa kuin sanan nykyiset

74 Nämä itsestäänselvykset on mainittava siksi, että osalle tutkijoista asia on epäselvä.

75 Tätä korostaa Bainton 1946, 198–199.

76 MacMullen 1963, 155–157, 176; Kreider 2003, 425. Johannes Krysostomos (*Bapt.* 8:17, ajoitus 388–398) mainitsee sotilaat sellaisten esimerkillisten kristittyjen joukossa, jotka Antiokiassa tulivat kirkkoon aamurukouksiin, menivät sitten päiväksi töihinsä ja tulivat sitten iltarukouksiin. Kuvaus näyttäisi sopivan virkamiemäisiin sotilaisiin.

assosiaatiot antavat ymmärtää. Tällekin ei ole annettu painoarvoa silloin, kun varhaiskirkon ehdottoman kielteistä suhtautumista oikeutettuun vastarintaan ja tappamiseen osallistumiseen on haluttu kyseenalaistaa.

Käytännössä tilanne kehittyi siis siihen suuntaan, että ”sotilaina” toimiminen ei välttämättä ollut erityisen ongelmallista rauhan aikana. Niinpä jotkut palvelivat armeijassa aina siihen saakka, että taistelu oli alkamassa ja vasta tuolloin kieltäytyivät palveluksesta. Näin toimi esimerkiksi sittemmin pyhänä kunnioitettu Martinus Toursilainen 330-luvulla.⁷⁷ Valtion ja sotilasjohdon näkökulmasta tämä oli tietysti äärimmäisen epäsolidaarista, eikä tällainen menetely pidemmän päälle voisi toimia.

Maantieteellisesti on silmäänpistävää, että armeijaan ja sotilaina toimimiseen suhtautuminen vaikuttaa olleen myönteisintä valtakunnan itäisillä raja-alueilla,⁷⁸ jossa Persian hyökkäysten tai arabiheimojen ryöstöretkien uhka oli reaalinen. Valtakunnan sisäosissa sen sijaan kristityt säilyttivät selvän etäisyyden armeijaan. Tämä kertoo jo siitä, että käytännön realiteettien kovetessa vuorisaarnan ideaalit eivät olleet sovellettavissa yhteiskunnalliselle tasolle.

Sotilaat varhaisimmassa kanonisessa kirjallisuudessa

Kristittyjen sotilaiden ilmaantuminen pakotti kirkon tekemään sitovia linjauksia. Tässä suhteessa erityisen merkittäviä ovat varhaisimmat kirkkojärjestykset, jotka kokoavat 100–200-lukujen opetukselliset ihanteet tavalla, joka on sekä auktoritatiivinen että käytännöllinen (riippumatta siitä noudattivatko kaikki linjauksia). Tekstihistoriansa puolesta ne taas antavat tärkeää tietoa siitä, mitä

⁷⁷ Sulpicius Severus, *Vita Martini* 1:1–4.

⁷⁸ Armenian Melitenessä (nyk. Turkin Malatya) värväytyssä yksikössä palveli kristittyjä sotilaita 170-luvulla. Idässä olivat myös ensimmäiset kristilliset kuningaskunnat. Osrhoenen Edessan kuningas Abgar IX kääntyi kristityksi vuonna 202 ja kristinuskolla oli tunnustettu asema hänen valtakunnassaan 14 vuotta. Armenianlaisten kristittyjen sanotaan lyöneen jo 300-luvun alussa aseineen keisarin joukon, joka yritti pakottaa kristityt epäjumalanpalvelukseen (Bainton 1946, 194, 197); joka tapauksessa Armenian kristillinen kansallisvaltio ja -aate alkoi muodostua 300-luvulla.

näille linjauksille tapahtui 300-luvun kuluessa. Sittemmin tämä materiaali jäi myöhempien kanonisten tekstien varjoon ja on säilynyt lähinnä käännöksinä.

Varhaisin säilynyt kirkkojärjestysteksti Apostolinen traditio on koottu 200-luvun alussa mutta heijastelee 100-luvun tilannetta ja arvoja. Kreikankielinen alkuteksti on kadonnut, mutta siitä on säilynyt kolme käännöstä (kopti, arabia, etiopia). Tekstissä määritellään, millaiset ihmiset voivat ”kuulla sanaa” eli vastaanottaa kristillistä opetusta kirkkoon liittyäkseen. Siinä erotetaan omaksi ryhmäkseen ”valta-asemassa” olevat sotilaat eli upseerit, joita ei saa ottaa kirkon jäseniksi tai edes katekumeeneiksi missään tapauksessa. Tekstin säilyneistä versioista kahdessa (kopti, arabia) rivisotilaat päästetään katekeettisen opetuksen piiriin, mutta korostaen, etteivät he saa tappa ketään ja mikäli heitä käsketään tappamaan, käskystä on kieltäydyttävä. Etiopialainen versio on astetta ankarampi eikä hyväksy sotilaita kristityiksi lainkaan. Kaikki kolme versiota kieltävät painokkaasti katekumeeneja ja kristittyjä havittelemasta sotilaan uraa: ”Mikäli katekumeeni tai uskovainen haluaa tulla sotilaaksi, heidät tulee hylätä, sillä he ovat halveksuneet Jumalaa.”⁷⁹ Toisin sanoen kristitty ei voinut edes suunnitella sotilaan ammattia, mutta kristityiksi kääntyvien sotilaiden ei edellytetty eroavan ammatistaan – tämä olisi saattanut olla hengenvaarallista – joskin heidän edellytettiin olevan surmaamatta ketään. Oli siis oltava kuuliainen Jumalalle eikä keisarille. Dokumentin versioista mikään ei edes mainitse Rooman armeijassa harjoitettua uhrikulttia: kirkolle polttava ongelma oli nimenomaan tappaminen.

Samanaikainen seuraava versio on päivitetty pian konstantinolaisen käänteän jälkeen. Teksti on peräisin vuosien 336–340 tienoilta Egyptistä ja tunnetaan *Hippolytoksen kanonien* nimellä. Siinä ei enää erotella upseereita ja rivisotilaita. Uutuutena tulee mukaan kristityille sotilaille annettavat ohjeet: heidän tulee toimia oikeudenmukaisesti, he eivät saa sanoa mitään väärää eivätkä käyttää seppelettä. Jälkimmäinen ohje liittyy siihen, että erityisesti itäisissä kulteissa jumalten juhlien yhteydessä jumalpatsaille punottiin seppeleitä tietyistä ku-

⁷⁹ *Ap. trad.* 16. § (s. 100). Ks. Kreider 2003, 419–422. Tekstimuodossa voi olla 300-luvun muokkautumaa.

kista. Tekstuaaliset muutokset paljastavat kolme asiaa: armeijassa oli kristittyjä, ilmiö oli yleistymässä eikä sitä enää voinut kieltää. Siitä huolimatta edelleen alleviivattiin sitä, että kristitty ei saa ”tappaa missään tilanteessa”, ei edes käskettäessä. Samoin sotilaaksi ryhtyminen kiellettiin edelleen, mutta nyt tehtiin poikkeus tilanteessa jossa ”miekkaa kantava pakottaisi” liittymään armeijaan. Toisin sanoen sotilaaksi ryhtyminen ymmärrettiin edelleen kristitylle sopimattomaksi, mutta asia ei ollut niin absoluuttinen, että sen takia olisi voinut vaatia ketään kärsimään marttyyrikuoleman. Tässä on yksi selittävä tekijä kristityille sotilaille: ilmeisesti osa heistä oli aseiden uhalla pakotettu liittymään armeijaan. Koska länsimailla tällaista mahdollisuutta ei tunneta, moni tutkijakaan ei ole tullut sitä ajatelleeksi.

Hippolytoksen kanoneissa annetaan ensimmäisen kerran ohje sen varalta, että kristitty sotilas tulee tappaneeksi vihollisen: hänet erotetaan mysteereistä eli ehtoollisyhteydestä, kunnes ”rangaistus, kyyneleet ja vaikerointi” on puhdistanut hänet.⁸⁰ Tämä periaate jäi voimaan, joskin sitä voitiin soveltaa monella tavalla, kuten kanonisia ohjeita yleensäkin.

Alkukirkon ideaalit eivät toimi vihollisen hyökätessä, ja niin-pä 300-luvun kuluessa yhteiskunnallisen tason realiteetit tulivat nopeasti vastaan. Kukaan ei enää väittänyt, että Jumala suojelisi kristittyä kansaa, kunhan se vain rukoilisi tarpeeksi. Basileios Suuri (k. 379) otti merkittävän askeleen erottamalla tappamisen sodassa eri asiaksi kuin muun murhaamisen. Silti hänkin piti sodassa tappamista ehdottomasti vääränä tekona ja suositteli rangaistukseksi kolmen vuoden pidättymistä ehtoollisyhteydestä. Tämä periaate jäi voimaan.⁸¹

Apostoliseen traditioon pohjautuvien kanonikokoelmien kolmas vaihe tunnetaan nimellä *Herramme testamentti*. Etiopialaisena ja syyrialaisena käännöksenä säilynyt teksti on laadittu alun pitäen kreikaksi, oletettavasti Vähässä-Aasiassa 300-luvulla. Siinäkään ei enää erotella upseereja ja rivisotilaita. Sotilaille annetaan heidän

⁸⁰ Kreider 2003, 426.

⁸¹ Basileios Suuri, *Ep.* 188:13 (PG 32: 682). 1100-luvun johtava kanonisti Theodoros Balsamon huomautti ohjeen kaipaavan uudelleentulkintaa, koska alituisten sotien tapauksessa sotilaat eivät pääsisi osallistumaan ehtoolliseen lainkaan. Ks. Viscusso 1995.

rooliinsa sopivia eettisiä ohjeita: heitä kielletään raivoamasta, vihas-
tumasta, ahdistelemasta, tappamasta ja ryöstelemästä sekä käsketään
tyytymään palkkaansa. Mutta tämä koskee vain katekumeeneja, jot-
ka eivät vielä olleet kristittyjä. Heille ei haluttu suoda kastetta, mikäli
pysyvät armeijan palveluksessa: ”Jos he haluavat saada kasteen Her-
rassa, pysykööt poissa sotilaspalveluksesta ja valta-asemista; jos eivät,
niin heitä ei tule vastaanottaa.”⁸² Toisin sanoen uskovien tuli luopua
sotilaspalveluksesta kokonaan. Tämä neljännen vuosisadan teksti on
siis vielä ankarampi kuin egyptiläinen versio mutta vastaa linjauksel-
taan *Apostolisen tradition* etiopialaista versiota. Kaiken huipuksi soti-
laaksi ryhtyminen esitetään lihallisuuden huipentumana ja ”Hengen
asioiden jättämisenä”.⁸³

Kokonaan toinen varhainen kirkkojärjestystraditio on *Didascalia apostolorum*, laaja kokoelma, joka on kirjoitettu 200-luvulla kreikaksi mutta säilynyt vain syyriaksi. Se on rakennettu varhaisemman *Didak-
hen* ympärille. *Didascalia apostolorumissa* ”sotien tahraamat” ja ”via-
tonta verta vuodattaneet” sotilaat esitetään mitä surkuteltavimpien ja
moitittavimpien ihmisten joukossa. Edes heidän lahjoittamiaan varoja
ei voinut käyttää muuhun kuin polttopuiden ostamiseen, jottei niillä
vahingossakaan ostettaisi mitään syötävää.⁸⁴

Tekstin seuraava kerrostuma on kokoelma *Apostoliset konsti-
tuutiot*, jonka kuusi ensimmäistä kirjaa on työstetty *Didascalia apos-
tolorumin* pohjalta. Se lienee kokoonpantu Antiokiassa vuoden 380
tienoilla, jolloin kristityt alkoivat jo olla enemmistö idässä ja kirkon
asema suhteessa valtioon vahvistui oleellisesti. Tuolloin kirkon ja yh-
teiskunnan suhteissa tapahtui monia hitaita muutoksia, jotka olivat
vielä syvemmälle käyviä kuin konstantinolainen käänne konsanaan.
Vasta tässä vaiheessa suhtautuminen tappamiseen suhteutetaan yh-
teiskunnallisiin realiteetteihin. Tappamiskieltoa täsmennetään niin,
ettei kaikki tappaminen ole paha vaan ainoastaan viattomien: on
myös oikeudenmukaista tappamista, joka kuuluu valtiollisille viran-
haltijoille.⁸⁵ Nyt lahjoitukset otetaan ilomielin vastaan oikeamielisil-

82 *Herramme testamentti* 2:2.

83 *Herramme testamentti* 2:2. Keskustelua: Kreider 2003, 428.

84 *Didascalia Apostolorum* 4:6.

85 *Apostoliset konstituutiot* 7:2. Tämä teksti on säilynyt kreikaksi, mutta käsi-
kirjoitustraditiossa on epäselvyyksiä areiolaisten ainesten takia.

tä ja rehellisiltä sotilailta, mutta edelleenkään ei sellaisilta, jotka ovat murhaajia tai vääramielisiä pahantekijöitä. Tässä vedottiin Johannes Kastajan antamaan ohjeeseen (Luuk. 3:14), vaikka se ei ollut kristityille osoitettu. Lopputuloksena sotilaiden sallitaan tulla kirkon jäseniksi; katekumeenien ja uskovien taasen sallitaan värväytyä armeijaan ja tarvittaessa jopa tappaa.⁸⁶ Linjan muutos oli käytännön pakon saanelema: muutoin valtakunnan viimeiset ei-kristityt olisivat joutuneet puolustamaan kristillistä valtakuntaa kristittyjä vainonnutta Persiaa vastaan, mikä olisi ollut absurdia.

Kaikki nämä kanoniset dokumentit käsittelevät pakanallisia kultteja useaan otteeseen, mutta aina muiden ammattien (kuvanveistäjiä, kulttipapisto) yhteydessä. Tämä osoittaa jälleen kerran, että sotilaana toimimisen suuri ongelma oli nimenomaan tappaminen.

Toisaalta kirkko ei voinut luopua ihanteistaankaan. 300-luvulla tapahtui laajempi kehityskulku, jossa kristillinen kutsumus alkoi jakaantua kahteen tasoon. Tämä koskee erityisesti sotimista: (oikeutettu ja oikeamielinen) sodankäynti kuului maallikoille, mutta evankeliumin ylimaalliset ihanteet ja tiukemmat käytännöt jäivät voimaan klerikoille ja luostariväelle. Tämä koski sodankäynnin lisäksi kaupankäyntiä, valtiollista hallintoa ja selibaattia.⁸⁷ Egyptissä ja Syyrian-Armenian suunnalla 200-luvulla noussut kristillinen asketismi pysyi täysin ehdottomana aseisiin tarttumiseen suhteen. Silti itäisillä alueilla askeetitkin toivoivat Rooman armeijalle menestystä Persiaa vastaan, sillä Persiassa kristittyjä vainottiin ankarasti. Ajatus kutsumuksen eri tasoista vakiintui nopeasti ja jäi pysyväksi osaksi kristinuskon itseymmärrystä.

Samalla marttyyrien aika jäi taakse. 300-luvun lopun kirkkoisät kuten Johannes Krysostomos jatkoivat marttyyriasetteen ihailua ja homilissaan ihailivat sitä "heikkoutta" (ἀσθένεια), jota marttyyrit väkivallan uhan edessä edustivat.⁸⁸ Valtakunnan tason toimintalinjaksi tällaisesta ihanteesta ei kuitenkaan ollut.

⁸⁶ *Apostoliset konstituutiot* 4:6; Kreider 2003, 429–430, 434.

⁸⁷ Kahtiajaon varhaisin esittäjä on Eusebios Kesarealainen, *Dem. Ev.* 1:8. Bainton 1946, 211–212.

⁸⁸ Johannes Krysostomos, *Hom. makk.* 619–620.

Yhteenvetäviä huomioita

Tarkasteltuna kahden vuosisadan ajanjaksona kirkon opetus oli selkeä ja yhtenäinen. Vastarinnalla ei ollut paikkaa tai oikeutusta varhaiskristillisessä etiikassa. 300-luvun alkupuolelle saakka yksikään kristitty opettaja tai kanoninen teksti ei esittänyt kristityillä voivan olla oikeutusta tappamiseen edes armeijassa. Kirkko selvisi asiassa pitkään helpolla sikäli, että yhteiskunnalliseen vastuunkantoon ei ollut tarpeen muodostaa kantaa niin kauan kuin kristityt olivat selkeästi vähemmistönä.

Armeijan olemassaolo ei sinänsä ollut ongelma – kristittyjen osallistuminen tappamishakuiseen toimintaan sen sijaan oli. Valtakunta tarvitsi armeijansa, ja kirkkoisät tunnustivat sen käytännöllisen hyödyn valtakunnan järjestykselle. Koska armeija hoiti myös tehtäviä, jotka nykyään kuuluvat poliiseille ja rajavartijoille tai muille viranomaisille, maininta kristitystä sotilaasta ei välttämättä vielä kerro suhtautumisesta varsinaiseen sotimiseen. Toisen vuosisadan lopulla armeijassa alkoi palvella yksittäisiä kristittyjä, mutta kirkon ihanteet ja arvot eivät muuttuneet. Tämän osoittavat erityisen painokkaasti varhaiset kirkkojärjestykset, jotka vielä 300-luvullakaan eivät hyväksyneet surmaamista ja joissa sotilaan ja kristityn elämäntavat esitettiin suorastaan vastakohtaisina.

Toisen ja kolmannen vuosisadan tekstimateriaali puhuu paljon myös hiljaisuudellaan. Siitä, että armeijassa uhrataan keisarille tai jumalille, on mainintoja yllättävän vähän; kanonisissa teksteissä hiljaisuus on erityisen merkittävää.⁸⁹ Vielä suurempi hiljaisuus vallitsee eskatologian suhteen. Armeijakielteisiä linjauksia ei perusteltu eskatologisilla lopun ajan tunnelmilla, toisin kuin eräissä varhaisissa tutkimuksissa jostain syystä oletettiin. Perusteet liittyivät yksinkertaisesti Kristuksen ja hänen opetustensa seuraamiseen. Ihmisen tappaminen ymmärrettiin absoluuttisena syntinä, jota ei voinut perustella valtiollisilla tai ylipäätään maallisilla päämäärillä.

⁸⁹ Helgelandin (1974, 1979) konstruoimassa tulkinnessa varsinaisen ongelman oli nimenomaan epäjumalanpalvelus, jonka loputtua armeijasta 300-luvulla asia korjaantui itsestään. Varhaisissa teksteissä tälle ei ole juuri mitään tukea.

Kaikesta tästä huolimatta tutkimuksessa on myös vastakkainen koulukunta, jossa korostetaan kristittyjen moniäänisyyttä, kirkkoa pidetään näkemyksiltään jakaantuneena⁹⁰ ja jopa irvailaan varhaiskirkon pasifismin puolustajille.⁹¹ Tässä keskeisen argumentin muodostavat maininnat kristityistä sotilaista. Kirkon opetusta edustava lähdemateriaali on kuitenkin varsin yksimielistä. Tämä on kuitattu väittämällä, että tekstit ovat vain ”todellisuudesta vieraantuneiden” teoreetikkojen norsunluutorniteologiaa, jota edes piispat eivät edustaneet.⁹² Kuitenkaan ei ole olemassa todistusaineistoa siitä, että piispoilla olisi ollut asiassa pastoraalisia ongelmia tai eriäviä näkemyksiä ”norsunluutorniteologi-”, kristittyjen sotilaiden tai edes tavallisten kristittyjen kanssa.⁹³

Silloin kun samoista faktoista päädytään hyvin erilaisiin lopputuloksiin, erojen syy on lähestymistavassa ja paradigmassa. Tämä koskee jo tutkijoiden oppialojen lähtökohtia. Historioitsijoilla on lähtökohtaisesti taipumus alleviivata tekoja ja tapahtumia; dogmaatikot ja filosofit taas keskittyvät opetukseen ja aatteellisiin rakenteisiin. Osin on kyse lähdemateriaalin rajauksesta ja varhaiskirkon määrittelystä. Asia itsessään käy monitahoisemmaksi 300-luvun loppua kohti, joten paljon riippuu lähteiden aikarajauksesta. 100- ja 200-luku muodostavat huomattavan selkeän kokonaisuuden, mutta jopa sen arvioinnissa näyttää olevan yllättävän usein tarkoitushakuisuutta.⁹⁴ Monille on ollut tärkeää projisoida kirkkojen moderneja yhteiskunnallisia linjauksia – tai kristikunnan sekavuutta – ensimmäisille kristillisille vuosisadoille. Oleellista asiassa olisi hahmottaa suurten periaatteiden ja poikkeuksellisten tapausten välinen suhde.

Jotta varhaiskirkosta saisi oikeutetun tappamisen ja vastarinnan hyväksyjän tai asiassa jakaantuneen, tutkijan on tehtävä seuraavat määnteerit:

90 Ks. esim. Hunter 1994, 179.

91 Esim. Kreider 2003, 415–416.

92 Näin Zeiller 1946–47, 1156–1159. Keskustelua: Kreider 2003, 431–432.

93 Monitulkintainen vastaesimerkki on piispa Theoteknoksen rooli aseista kieltäytyneen kristityn sotilaan ja marttyyrin Marinoksen oikeudenkäynnissä (Musurillo 1972, 241). Tertullianus (*De idolatria* 19, vrt. *De corona* 11) mainitsee joidenkin kristittyjen perustelleen armeijaan värväytymistä Vanhan testamentin kohdilla; tosin Tertullianus ei ollut piispa vaan esitetyn jaon puitteissa paremminkin ”norsunluutorniteologi”. Keskustelua: Kreider 2003, 432–433.

94 Kärkevimpinä esimerkkeinä edellä mainitut Helgeland ja Zeiller.

- Kysymys asepalveluksesta, armeijasta sekä oikeutetusta tappamisesta ja vastarinnasta on irrotettava kristillisen etiikan ja elämänasenteen kokonaisuudesta omaksi erilliskysymykseksi.
- Käytännön seikat ja yksilöiden toimintatavat on nostettava kirkon opetuksen yläpuolelle tai vähintäänkin rinnalle.
- Kanoniset kirkkojärjestystekstit on jätettävä kokonaan huomiotta tai niiden merkitys kiellettävä, vaikka kyseessä on määritelmällisesti kirkon normatiivisin kirjallisuudenlaji.
- On annettava anakronistinen painoarvo sille, että varhaiskirkko ei eksplisiittisesti vastustanut armeijoiden olemassaoloa.⁹⁵

Kaikki nämä seikat yhdessäkään eivät kuitenkaan vielä riitä tulkintojen erilaisuuden selitykseksi – niin paljon lukeneisuutta ja osaamista eri tulkintalinjojen takana on. Näyttää siltä, että taustalla on vielä suurempi paradigmaattinen ero. Periaatteiden ja poikkeusten hahmottamisessa ensimmäinen kysymys on se, halutaanko ylipäätään puhua yhdestä ”kristillisyydestä”, jolla olisi jokin tietty linja johonkin. Läntisessä kulttuuripiirissä oppineiden keskuudessa on levinnyt – nähdäkseni äärimmäisen asenteellinen – oletus, jonka mukaan varhaiskristillisuus on vain yhteen sovittamattomia ja ristiriitaisia yksilöiden näkemyksiä ja niistä kumpuavaa jakaantuneisuutta.⁹⁶ Tähän pääsemiseksi ”kristillisuus” on usein ensin määritelty siten, että käsitteen sisäpuolelle on siirretty kaikki mahdolliset tekstit, joissa häilähtelee jotain raamatullisia vivahteita – äärimmillään jopa kirkon päävastustajat kuten gnostilaisuus on voitu lukea ”kristilliseksi” teksteiksi. Jos nämä

95 Koska pasifismin nykymuodoissa voidaan vastustaa armeijoiden olemassaoloa sinänsä, tämän vastustuksen puuttuminen voidaan anakronistisesti nähdä oleelliseksi myös menneisyydessä ja siten osoitukseksi ei-pasifismista. Varhaiskirkon ei kuitenkaan ollut mielekästä tai tarpeen myöntää tai kieltää olemassaolon oikeutuksia yhteiskunnallisilta realiteeteilta tai organisaatioilta. Olisihan absurdia ajatella, että armeijan tapainen organisaatio olisi jollain tavalla riippuvainen jonkun pienen ryhmän ilmaisemasta luottamuksesta. Nykyään taas mielipiteen julkinen ilmaiseminen nähdään usein itseisarvona, jolloin yksilö voi kokea mielekkääksi ”vastustaa armeijan olemassaoloa”.

96 Esimerkiksi Kreider (2003, 416) pitää sellaisia ilmaisuja kuten ”kristillinen asenne” jotakuinkin mielettöminä yleistyksinä.

kaikki nähdään samanarvoisina ”varhaiskristillisyyden” edustajina, tällainen ristiriitaisuuksien kakofonia ei tietenkään voi sisältää mitään yhteisiä linjoja. Toisille oppineille taas on ollut tyypillistä nähdä varhaiskirkko yhtenä ja todellisena ilmiönä, joka voi olla monisävyinen mutta kuitenkin suurilta linjoiltaan yhtenäinen. Tällöin kirkon linja näyttäytyy selkeänä (vastarinta ja tappaminen ei voi olla kristityille oikeutettua), mihin kuuluu joukko eriaisteisia poikkeuksia, joiden määrä kasvoi ja luonne muuttui historian tilanteiden muuttuessa. On sanomattakin selvää, että ortodoksisessa teologiassa kirkko nähdään todellisena ja suurin piirtein yhtenäisenä.

Toisin sanoen asetelma, jonka mukaan protestanttinen länsi lähete yksilöstä ja ortodoksinen itä yhteisöstä, tietystä kliseisyydestään huolimatta näyttäisi tässä tapauksessa toimivan paradigmaattisena lähtöoletuksena, josta käsin tekstejä on lähestytty. Kummassakin on tiettyä anakronistisuutta: ortodoksi ja katolilainen näkevät 100- ja 200-lukujen kristillisyydessä ”meidän kirkkomme”, postmoderni läntinen tutkija taas näkee samassa ilmiökentässä oman aikansa jakaantuneisuutta ja kiisteleviä yksilöitä.

Post Scriptum: varhaiskirkon perintö 2000-luvun ortodoksiselle kirkolle?

Mitä tämä kaikki sitten voisi merkitä ortodoksiselle kirkolle nykyajassa? Ortodoksinen teologia korostaa patristista pohjaansa ja perustaan-
sa, ja moni artikkelin lähteistä on ortodoksisen kirkon pyhien joukossa (Justinos, Cyprianus, Irenaios), joskin osa on käytännössä unohtunut (Aristides, Athenagoras, Tatianos) tai asemaltaan jollain tavalla ongelmallinen tai epäselvä (Origenes, Tertullianus). Varhaiskirkon opetuksellinen pohjavire ja varhainen kanoninen traditio on suurilta linjoiltaan hyvin selkeä suhtautumisessaan vastarintaan, armeijassa toimimiseen ja varsinkin tappamiseen. Tekstimateriaali nostaa esiin syvällisen ja vakavan haasteen: kuvatun kaltainen pasifismi ei ollut ainoastaan kristittyjen suosima ja ihannoima elämäntapa, vaan kristillisyyks itsessään oli määritelmällisesti ”miekkojen takomista auroiksi” ja kristinuskon totuus oli nähtävissä juuri tässä. Niinpä vaikuttaa siltä, että sellainen kristillisyyks, joka ei tao miekkoja auroiksi, ei loogisesti ottaen enää ole samaa kristillisyyttä. Tämä on tietysti ylittämätön

haaste kansallisvaltioiden ajan paikalliskirkoille, mistä seuraa paine siirtää alkuperäiset ihanteet marginaaliin.

Toisaalta varhainen kirkko ei vastustanut armeijoiden olemassaoloa sinänsä vaan ainoastaan niissä toimimista ja/tai niissä tappamista. Yhteiskunnassa tarvitaan jonkinlaisia kurinpitäjiä, mutta kirkon opettajista osa uskoi, että kristillisessä yhteiskunnassa vastaavaa tarvetta ei enää olisi; toiset taas jättivät kysymyksen auki. Käytäntö opetti nopeasti, että jälkimmäinen ratkaisu oli viisaampi: vaikka kristillinen yhteiskunta olisi kuinka rauhallinen tahansa, sitä voitiin uhata ulkoapäin ja puolustajia tarvittiin.

Nykyisten kansallisvaltioiden ongelma on samantyyppinen kuin Rooman valtakunnassa neljänneltä vuosisadalta alkaen: maailman realiteettien takia armeijoita tarvitaan, ja armeijassa voi joutua tappamaan. Varhaiskristillisellä ajattelulla ei silti edelleenkään voi perustella minäkäänlaista tappamista. Tässä mielessä kirkko elää jatkuvaa poikkeustilaa, jossa sen jäsenet olosuhteiden pakosta toimivat ikään kuin kristillisen kutsumuksen alarekisterissä. Tietoisuus tästä näkyy hyvin siinä periaatteessa, että sodassa tappaneelle kuuluu katumusaika eli määrälläinen erottaminen ehtoollisyhteydestä.

Ortodoksisen kirkon monissa maissa harjoittama aseiden siunaaminen on epäsuora tappamisen siunaamista. Tämä osoittaa, että varhaiskirkon arvomaailma on jäänyt tyystin syrjään, mikä ei kerro hyvää kirkon tilasta laajemminkaan. Moskovan patriarkaatin viimeaikainen sotaisa kansankiihotus osoittaa, mihin tämä pahimmillaan voi johtaa.

Asetelma antaa ymmärtää, että kristinusko ei toimi erityisen hyvin kansallisen tason uskontona, vaan se on ikään kuin pakotettu luopumaan ihanteistaan ja jättämään ne askeeteille ja kleeikoille. Toisaalta varhainen kristinuskokaan ei ollut pelkkää yksilöiden sisäistä sankaruutta vaan yhteisöllistä eetosta. Varhaiskirkko oli uusi kansa, joka eli Jumalan valtakunnan ihanteiden mukaan. Nuo ihanteet olivat ylikansallisia mutta myös ylikansallisia; ne olivat yhteisöllisiä mutta eivät vain sosiologisessa mielessä. Niiden logiikka ei ole täysin yhteismitallinen tämän maailman realiteettien kanssa. Kaiketi juuri siksi kirkon myötä toteutuva aseeton maailma oli utopia, joka ei koskaan toteutunut.

Lähteet

- Apostoliset konstituutiot. *Les Constitutions apostoliques*. Toim. Marcel Metzger. SC 320, 329, 336. Paris: Les Éditions du Cerf 1985, 1987, 1992.
- Archelaus. *Disputation with Manes*. ANF 6.
- Aristides Ateenalainen. *Apologie*. SC 470. Paris: Les Éditions du Cerf 2003.
- *Keisarin edessä. Kaksi ateenalaista apologiaa*. Suom. & toim. Serafim Seppälä. Helsinki: Gaudeamus 2017.
- Athenagoras Ateenalainen. *Legatio and De Resurrectione*. Toim. William R. Schoedel. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Clarendon Press 1972.
- *Keisarin edessä. Kaksi ateenalaista apologiaa*. Suom. & toim. Serafim Seppälä. Helsinki: Gaudeamus 2017.
- Basileios Suuri. *Epistolae*. PG 32, 219–1114.
- Cyprianus Karthagolainen. *Treatises*. ANF 5.
- Didascalia Apostolorum. *The Didascalia Apostolorum in Syriac*. Toim. Arthur Vööbus. CSCO 401–402, 407–8. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO 1979.
- Eusebios Kesarealainen. *Dem. Ev. = Die Demonstratio Evangelica*. Toim. Ivar A. Heikel. Eusebius Werke 6. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1913.
- *The Proof of the Gospel Being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea Vol 1–2*. Toim. W. J. Ferrar. London: SPCK 1920.
- *Kirkkohistoria = Histoire ecclésiastique*. T. 2, Livres V–VII. Toim. Gustave Bardy. SC 41. Paris: Les Éditions du Cerf 1994.
- Herramme testamentti. *Testament of Our Lord*. Käänt. James Cooper & Arthur John Maclean. Edinburgh: T&T Clark 1902.
- Hippolytos. Apostolinen traditio. *On the Apostolic Tradition*. Käänt. Alistair Stewart-Sykes. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press 2001.
- Irenaios. *Haer. 2. = Contre les hérésies, livre II*. SC 293. Paris: Les Éditions du Cerf.

Johannes Krysostomos. *Bapt.* = *Jean Chrysostome, Huit catecheses baptismales inedites*. SC 50. Paris: Les Éditions du Cerf 2005. *Hom. makk.* = *In Sanctos Maccabaeos*. PG 50, 617–626.

— *Apologiat & Dialogi Tryfonin kanssa*. Toim. Matti Myllykoski. Suom. Matti Myllykoski & Outi Lehtipuu. Helsinki: Gaudeamus 2008.

Justinos Marttuyri. *Apologie pour les chrétiens*. SC 507. Paris: Les Éditions du Cerf 2006.

Klemens Aleksandrialainen. *Fragm. Comm I Peter*. ANF 2.

— *Strom. 2* = *Clément d'Alexandrine. Stromate II*. SC 38. Paris: Les Éditions du Cerf 2013.

— *Strom. 7* = *Clément d'Alexandrine. Stromate VII*. SC 428. Paris: Les Éditions du Cerf 1997.

Lactantius. *Divine Institutes*. ANF 7.

Origenes. *Contra Celsum*. PG 11.

— *De principiis* = *Traité des principes*. SC 252, 253, 268, 269, 312. Paris: Les Éditions du Cerf.

Platon. *Republic (Politeia)*. LCL 237 & 276. Plato V–VI. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2013.

— *Valtio*. Teokset IV. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava 1999.

Sulpicius Severus. *Vita Martini*. Toim. Philip Burton. Oxford University Press 2017.

Tatianos. *Oratio adversus Graecos*. PG 6.

Tertullianus. *Ad nationes*. www.tertullian.org

— *Answer to Jews*. ANF 3.

— *Apologeticum*. Suom. Juha Pihkala. Helsinki: Kirjapaja 2010.

— *De idolatria*. CPL 23. [On Idolatry. ANF 3.]

— *De patientia*. CPL 9.

Theonas Aleksandrialainen. *Fileas*. ANF 6.

Kirjallisuus

- Bainton, Roland H. (1946). The Early Church and War. *The Harvard Theological Review* 39:3, 189–212.
- Cadoux, Cecil John (1919). *The Early Christian Attitude to War. A Contribution to the History of Christian Ethics*. Headley Bros: London.
- Charles, J. Daryl & Demy, Timothy J. (2010). *War, Peace, and Christianity: Questions and Answers from a Just-War Perspective*. Wheaton: Crossway.
- Drijver, John (1988). *How Christians made Peace with War: Early Christian Understandings of War*. Scottsdale: Herald Press.
- Frend, William H. C. (1965). *Martyrdom and Persecution in the Early Church: a study of a conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Blackwell.
- Helgeland, John (1974). Christians and the Roman Army: AD 173–337. *Church History* 43, 149–163.
- Hornus, Jean-Michel (1960). *Evangelie et Labarum: Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence*. Geneva: Labor et Fides.
- Hovorun, Cyril (2021). The Figure of Socrates in the Early Patristic Culture Wars. *Studia Patristica* 123, 165–172.
- Hunter, David G. (1992). A Decade of Research on Early Christians and Military Service. *Religious Studies Review* 18(2), 87–94.
- Hunter, David G. (1994). The Christian Church and the Roman Army in the First Three Centuries. *The Church's Peace Witness*. Toim. Marlin E. Miller & Barbara Nelson Gingerlich. Grand Rapids: Eerdmans, 161–181.
- Huttunen, Niko (2016). Pahan perikuvia vai uskonveljiä? Sotilaat varhaiskristillisyydessä. *Sota, rauha ja Raamattu*. Toim. Niko Huttunen & Nina Nikki. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura, 145–170.
- Huttunen, Niko & Nikki, Nina (toim.) (2016). *Sota, rauha ja Raamattu*. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura.
- Kalantzis, George (2012). *Caesar and the Lamb: Early Christian Attitudes on War and Military Service*. Eugene: Cascade Books.

- Kalantzis, George (2014). A Witness to the Nations: Early Christianity and Narratives of Power. *Christian Political Witness*. Toim. George Kalantzis & Gregory W. Lee. Downers Grove: IVP Academic, 90–111.
- Kempainen, Lauri (2016). *Väkivallan ja rauhan ontologia: Tutkimuksia poliittisesta teologiasta*. Diss. Helsingin yliopisto.
- Kreider, Alan (2003). Military Service in the Church Orders. *Journal of Religious Ethics* 31:3, 415–442. <https://doi.org/10.1111/1467-9795.00146>
- MacMullen, Ramsay (1963). *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*. Harvard Historical Monographs 52. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Musurillo, Herbert (1972). *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press.
- Seppälä, Serafim (2018a). The Early History of Religion (dis)proving its truth. The historical argument in Theodore Abū Qurrah and ‘Abd al-Jabbār. *Approaching Religion* 8:2, 27–39. <https://doi.org/10.30664/ar.69756>
- Seppälä, Serafim (2018b). Kansallisen hengellisyuden luominen varhaisessa armenialaisessa historiankirjoituksessa. *Ortodoksia* 58, 36–73.
- Seppälä, Serafim (2022). Back to Pre-Constantinian Ethos? Transformation of Christian Identity under the Islamic Rule in Abbasid Times. *Encountering Others, Understanding Ourselves in Medieval and Early Modern Thought*. Toim. Nicolas Faucher & Virpi Mäkinen. Berlin & Boston: De Gruyter Oldenbourg, 93–112. <https://doi.org/10.1515/9783110748802-007>
- Simola, Seppo (2022). Kirkkomme ja maanpuolustus: Heikompia saa suojella, mutta aseita ei pidä siunata. *Aamun Koitto* 2.6.2022. <https://aamunkoitto.fi/ajassa/kirkkomme-ja-maanpuolustus-heikompia-saa-suojella-mutta-aseita-ei-pida-siunata>. Katsottu 14.5.2023.
- Viscuso, Patrick (1995). Christian Participation in Warfare: A Byzantine View. *Peace and War in Byzantium: Essays in Honor of George T. Dennis*. Toim. T. S. Miller & J. Nesbitt. Washington, DC: Catholic University of America Press, 33–40.
- Young, Frances (1989). The Early Church: Military Service, War and Peace. *Theology* (Norwich) 92 (750), 491–503.

Zeiller, Jacques (1946–47). *Christian Life in the Third Century. The History of the Primitive Church II*. Toim. Jules Lebreton & Jacques Zeiller. New York: Macmillan.

Abstract in English

Serafim Seppälä: *Resistance, Killing, and Army in the Thought of the Early Church*

The ethical teachings of the early Church on resistance, killing, the military and warfare have given rise to considerable disagreement among scholars. This article outlines the content and context of these teachings and discusses the factors that have led to differing interpretations, with a particular focus on the framework of Orthodox theology. Covering the period from the early second century to the early fourth century, the study draws on a wide range of texts written by apologists, church fathers and the earliest canonical documents. The author argues that Christian doctrine and teaching was consistent and coherent, even if not fully adhered to by every individual. From a later perspective, however, these teachings appeared so radical and utopian that many studies have based their interpretative approach on specific cases from practical life, even though such cases may be exceptional in nature.