

# KRISTLASTE VALIKUD RAHUEVANGEELIUMI JA MÕÕGA VAHEL. *BELLUM-IUSTUM*-ÕPETUSE AJALOOLIS- TEOLOOGILISEST KUJUNEMISLOOST

ANDRES SAUMETS



*Bellum autem ita suscipiatur, ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur*<sup>1</sup>

## Sissejuhatuseks

Ühelt sajanditevanuselt ja suuresti unustusehõlma vajunud mõistelt on viimastel aastatel taas tolmukord maha pühitud: see on õpetus õiglasest sõjast.<sup>2</sup> Selle mõiste veidi üllatuslik “taassünd” on saanud konkreetseid

---

<sup>1</sup> Sõda aga võetagu ette nii, et ei taotletaks midagi muud kui rahu. **M. T. Cicero**. De officiis 1, 80. Tsiteeritud: **E. Bury** (Hg.). In medias res. Lexikon lateinischer Zitate und Wendungen. Berlin 2000. Lk 1002.

<sup>2</sup> Kuigi õpetus õiglasest sõjast (ka: *bellum-iustum*-teooria) pidas sõjaeetika keskse teooriana vastu sajandeid, hakkas selle positsioon vankuma uusaja saabudes, kui sõda hakati nägema suveräänsete riikide poliitika legitiimse vahendina (rahvusvahelise õiguse “isad” Alberico Gentili, Hugo Grotius jt). Neid arenguid ilmestab Preisi kindrali ja sõjateoreetiku Karl von Clausewitzi kuulus sõjadefinitsioon: “Sõda ei ole midagi muud kui riigi poliitika jätkamine teistsuguste vahenditega... Sõda on poliitika instrument.” **K. von Clausewitz**. Sõjast. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus ja Kaitseväe Ühendatud Õppeasutused, 2004. Lk 11,854. Selliselt vajus “õiglase sõja teooria see osa, mis käsitles õigust sõda pidada (*ius ad bello*), pikaks ajaks unustusse. Kui sõda ei saanud enam vältida, siis tuli hoold kanda vähemalt selle eest, et seda “mõõdukalt ja õigesti pidada”, s.t

impulse juba 1990. aastatel alanud sõjalistest konfliktidest Balkanil ja Lähis-Idas, otsustava tõuke on aga andnud pärast 2001. aasta 11. septembri terrorirünnakuid vallandunud globaalne sõda terrorismi vastu, eriti aga 2003. aasta kevadel alanud sõjaline operatsioon “Iraagi vabadus”.<sup>3</sup> Nii need, kes tarvitusele võetud sõjalisi meetmeid heaks kiidavad, kui ka need, kes esitavad erinevaid argumente sõjalise vägivallla kasutamise vastu, kasutavad oma retoorikas “õiglase sõja” mõistet.<sup>4</sup> Nüüdisaegseid sõja- või rahueetika-alaseid käsiraamatuid või temaatilisi

---

teatud õiguslikes piirides hoida (huviorbiiti tõusis *ius in bello*). Need arengud tipnesid humanitaarõiguslikke regulatsioone sisaldavates rahvusvahelistes konventsioonides: Haagi leppes (1907), Genfi konventsioonis (1949) ja selle lisaprotokollides (1977). 1928. aastal sõlmitud riikidevahelises Briand-Kelloggi paktis keelustati sõda rahvusliku poliitika vahendina, mis aga ei suutnud ära hoida kümne aasta pärast Euroopa südames alanud sõjategevust, mis viis Teise maailmasõja alguseni. Vaatamata 20. sajandil tehtud pingutustele rahvusvahelise sõjaõiguse vallas (nt ründesõja keelustamine), pole sõda 21. sajandi hakul siiski minetanud oma tähendust “poliitilise instrumendina”. Ühes 20. sajandi kuuekümmendatel aastatel kirjutatud rahvusvahelise õiguse õpikus oli lausa “prohvetlikult” sõnastatud “õiglase sõja” teooria ja praktikaga taastagelemise vajadus: “Keskaegne õigus- ja riigiõpetus oli sobilik ja suuteline sõda raamides hoidma. Suverääanse rahvusriigi esiletõusuga on nood raamid üldiselt langenud ja viimaks antakse (suveräänsel) riigile piiramatut õigust sõja ja rahu üle. Kuid alates Esimesest maailmasõjast on taas käivitunud tagasilükkumine ning taas pingutatakse selle nimel, et *ius ad bellum* (õigus sõda pidada) saaks kindlad raamid. Tänapäeval on vägivallla piiramine ja sõja ületamine muutunud rahvusvahelise õiguse keskseks küsimuseks.” **G. Dahm.** Völkerrecht. Bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1962. Lk 328. Nende arengute taustal on õiglase sõja teooria *comeback* nii sõjateetika kui ka sõjaõiguses igati mõistetav — on ju selle teooria peamine eesmärk sõda ja sõjapidamist teatud tingimustel õigustada, et kaitsta ühiskonnas õigust ja tagada korda.

<sup>3</sup> Vt **A. Riklin.** Gerechter Krieg? Die sechs Kriterien einer neualten Theorie. — H. Küng, D. Senghaas (Hg.). Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen. München/Zürich: Piper, 2003. Lk 279. [Edaspidi **Riklin 2003.**]

<sup>4</sup> 2002. aasta veebruaris õigustasid 60 ameerika intellektuaali oma manifestis *What We are Fighting for* (New York, Institute for American Values) “terrori vastu peetud sõda” just õiglase sõja teooriale tuginedes. Ameerika Ühendriikides toimunud diskussiooni kohta vt: **N. Klein.** Wiederkehr des “gerechten Krieges”? Orientierung, Nr. 2. Zürich, 2003. Lk 13–16.

uurimusi sirvides hakkab silma, et sõjalise vägivalda legitiimse kasutamise eetilisel ja õiguslikul hindamisel on lähtunud eelkõige just antiik- ja keskaja kristlike teoloogide (Augustinus, Thomas Aquinost, Francisco de Suarez, Francisco de Vitoria jt) poolt välja töötatud “õiglase sõja” teooriast<sup>5</sup> ja selle kahest komponendist: 1) *ius ad bellum* (õigus sõda pidada) ja 2) *ius in bello* (õiguslikud piirangud sõjas). Nii on *ius ad bellum*’i kriteeriumid<sup>6</sup> rakendatavad poliitiliste otsuste tegemisel — millal on sõjapidamine õigustatud — ja *ius in bello* kriteeriumid<sup>7</sup> sõjaliste otsuste tegemisel — kuidas antud olukorras sõdida ja missuguseid sõjapidamisviise rakendada.<sup>8</sup> Nende sõjalise vägivalda legitimeerimise kriteeriumite puhul tuleb tähele panna seda, et iga kriteerium kujutab üht hädavajalikku tingimust, mis on vastastikmõjus teistega, ning seetõttu

---

<sup>5</sup> Alates 20. sajandi kuuekümnendatel ja seitsmekümnendate esimesel poolel toimunud Vietnami sõjast on *bellum-iustum*-teooriaga ilmselt kõige põhjalikumalt tegeleenud Michael Walzer, kelle teos *Just and Unjust War. A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York, 1977) on kujunenud sõjaeetika valdkonnas teedrajavaks uurimuseks.

<sup>6</sup> Õiglase sõja õpetuse tuuma, *ius ad bello* kontekstis on tänapäeval kasutusel viis üldtunnustatud kriteeriumi: 1) õige põhjus (*iusta/recta causa*); 2) legitiimne/kompetentne autoriteet (*legitima auctoritas/potestas; Competent/Right Authority*); 3) õige eesmärk/ kavatsus (*recta intentio*); 4) viimne vahend (*ultima ratio; Last Resort*); 5) proportsionaalsus (*proportionalitas; Proportionality of Ends*). Vt näiteks **Rilkin** 2003. Lk 280–284; **M. Haspel**. Friedensethik und Humanitäre Intervention. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002. Lk 92–132, 144–145. [Edaspidi **Haspel** 2002.]; **K. R. Himes**. Roman Catholicism: Just-War Doctrine. — G. Palmer-Fernandez. Encyclopedia of Religion and War. London: Routledge, 2004. Lk 377–379. [Edaspidi **Himes** 2004.] Neile on lisatud veel täiendavaid kriteeriume: mõistlik eduväljavaade (*Reasonable Hope/ Probability of Success*) ja võrdlev õiglus (*Comparative Justice*).

<sup>7</sup> *Ius in bello* raames on tänapäeval sõnastatud kolm peamist kriteeriumi: 1) proportsionaalsus (*Proportionality of Means*); 2) vahetegemine (*Principle of Discrimination; Noncombatant Protection/Immunity*); 3) keelatud relvad. **Haspel** 2002. Lk 133–141.145.

<sup>8</sup> **D. P. Lackey**. The Ethics of War and Peace. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989. Lk 29.

peab iga kriteerium läbi tegema põhjaliku vaagimisprotsessi.<sup>9</sup> Üksnes siis, kui iga kriteeriumi puhul on läbi tehtud selline põhjalik protsess, mille käigus on ilmnenu, et *kõik* kriteeriumid on ühiselt täidetud, saab lähtuda sellest, et diskussiooniobjektiks olevat sõjalise vägivalla kasutamist võib legitiimseks pidada.<sup>10</sup>

Kuidas ikkagi on jõutud teatud kindlas kontekstis ja kindlate kriteeriumite abil vägivalla rakendamise õigustamiseni? Et sellele küsimusele vastata, tuleb järgnevalt tähelepanu pöörata õiglase sõja teooria kujunemisloole. Kuna õiglase sõja teooria peamisteks väljaarendajateks ja kasutuselevõtjateks on olnud kristlikud teoloogid ja filosoofid, siis on igati põhjendatud ka see, miks ja kuidas hakati kristlikus kirikus ning teoloogias otsima vastuseid vägivalla ja sõja küsimustele ning kas õpetus õiglasest sõjast on olnud omamoodi poliitiliseks instrumendiks kiriku käes.

## Vägivalla ja sõja probleemistikust vanaaja kiriku ajaloolis-teoloogilises kontekstis

### 1. Kristluse kolme esimese sajandi patsifistlikud tendentsid

Küsimus, missugune on kristlaste ja kristliku kiriku positsioon *vägivalla ja sõja* probleemistikus, ei tõusnud kiriku esimestel sajanditel tõsise väljakutsena päevakorda sugugi kohe, vaid pigem järk-järgult.<sup>11</sup> Esialgu

---

<sup>9</sup> Näiteks *causa iusta* kvaliteet ja kvantiteet mängivad määravat rolli nii eesmärkide kui ka vahendite proportsionaalsuse hindamisel.

<sup>10</sup> “On mõjuvaid põhjusi kinnitamaks, et selles olukorras tuleb täita kõiki vajalikke tingimusi. Selline nõue on kooskõlas sõja vastu suunatud eeldustega ja teeb vajalikuks õiglase sõja tingimused, et neid sõjavastaseid eeldusi ületada. Pole olemas mingit silmaga nähtavat hierarhiat nende tingimuste vahel, sest need moodustavad kokku ühtse terviku.” **W. V. O’Brien**. *The Conduct of Just and Limited War*. New York: Praeger, 1981. Lk 35.

<sup>11</sup> Vt **Himes** 2004. Lk 377. Vrd **M. Hengel**. *Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen. Zur Prolemtik einer “Politischen Theologie” in der Geschichte de Kirche*. Stuttgart: Calwer, 1974. Lk 31–46. [Edaspidi **Hengel** 1974.]

olid kristlased Rooma impeeriumis siiski tagakiusatud ja marginaalne grupp ning sellisena üldiselt ka riigi- ja sõjaväeteenistusest kõrvale jäetud.<sup>12</sup> Kuni 3. sajandini oli kristlaste sotsiaalne päritolu enamasti madal, järelikult jäi neile kättesaamatuks näiteks kõrgem ametnikukarjäär ning seetõttu ei osalenud nad veel ka märkimisväärselt riiklikus vastutuses. Sellest johtub, miks esimestest sajanditest pole meile pärandatud peaaegu üldse riigiteoreetilisi või -kriitilisi kirjutisi. Üldistavalt võib öelda, et esimeste sajandite kristlikes kogudustes eksisteerisid kõrvuti kaks vastandlikku hoiakut. Esimest neist iseloomustas riikliku võimu ja ülikonna olemasolu aktsepteerimine, kuulekus riigivõimude suhtes ning vastavalt sellele ka ilmalike valitsejate poolt hinnangu andmine sõja ja rahu valdkonnas langetatud otsustele.<sup>13</sup> Samas ei nõutud kristlastelt

---

<sup>12</sup> Esimesed kirjalikud teated sõjaväeteenistuses olevatest kristlastest pärinevad 2. sajandi lõpust, kui jätta kõrvale Rooma sõjapealiku Corneliuse lugu “Apostlite tegude” raamatu 10. peatükis. On teada, et kristlikke leegionäre oli *legio XII fulminatrix*’i koosseisus, kes osalesid näiteks 173. aastal keiser Marcus Aureliuse korraldatud sõjakäigus kvaadide vastu. Tähelepanu väärib see, et nimetatud väeosa pärines Melitenest, Süüria-Armeenias piirilalt. Samas piirkonnas võttis vasallvürst Abgar IX, Edessa kuningas (179–216), vastu kristluse ning muutis selle oma valitsemispiirkonna riigireligiooniks. Abgar ei suutnud loomulikult ka kristlasena loobuda sõjaliste võimuvahendite kasutamisest. **Hengel** 1974. Lk 48.

<sup>13</sup> Alates apostel Paulusest oli kristlaskond teadlik, et riiklik võim “ei kannu mõõka asjata” (Rooma 13,4). Evangelist Luukas oli võtnud märgatavalt positiivse hoiaku Rooma ohvitseride ja riigiametnike suhtes (vt “Apostlite tegude” raamatu 10. peatükk). Lojalsusele valitsejate ja inimliku korra suhtes kutsus kristlasi üles ka näiteks 1. Peetruse kiri (2,11–17). Eelkõige aga kohtame sellist positiivset hoiakut Uuest Testamendist välja jäänud 1. Clemensi kirjas (kirjutatud ca 96. a), kus on usklikele ja kogudusele toodud “usuvõitluse” eeskujuks sõjaväelise juhtimise näide (XXXVII): “Sõdigem siis nüüd, mehed vennad, kogu püsivusega tema veatutes käskudes. Mõelgem nendele (sõduritele), kes sõdivad, meie (sõja)juhtidele, kui heas korras, kui kuulekalt, kui alistunult nad teostavad, mis kästud.” **Apostlikud isad**. Tõlk. K. Kasemaa. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2002. Lk 32. Samas kirjas on ka kaunis palve kõigi eest, kes maa peal elavad, sealhulgas ka sõjameeste eest, ning muidugi valitsejate eest, kelle loomumadustest ja targast poliitilisest tahtest sõltub alamate hea käekäik: “Anna üksmeelt ja rahu meile ja kõigile, kes elavad maa peal, /.../ Valitsejatele ja juhtijatele maa peal sina, valitseja, oled andnud kuningluse võimu oma

mingit pimedat kuuletumist, vaid teadlikku, see tähendab, kriitilist ning valvsat kuulekust,<sup>14</sup> ning kristlaste lojaalsusel riigi suhtes olid kindlad, usuliselt seatud piirid.<sup>15</sup>

Teist hoiakut aga iseloomustas apokalüptiline meelestatus (seda eriti pärast esimeste riigipoolsete tagakiusude puhkemist), mis vastandas üksteisele “jumalarahvast ning läbinisti jumalavaenuliku suurusena käsitletud selle maailma jõudusid”.<sup>16</sup> Sellist hoiakut iseloomustas ka kriitiline ja lepitamatu suhtumine Rooma riiki ja keisrissse kui poliitilise võimu kehastusse.<sup>17</sup>

---

suurepärase ja kirjeldamatu tugevuse tõttu, et kui teame sinu poolt neile antud kirkust ja au, alistuksime neile, mitte kuidagi pannes vastu tahtele, — neile anna, Issand, tervist, rahu, üksmeelt, kindlust, et nad toimetaksid sinu poolt neile antud juhiametit laidetamatult. Sest sina, taevane valitseja, ajastute kuningas, annad inimesepoegadele kirkust ja au ja võimu nende üle, kes olemas maa peal. Sina, Issand, juhi nende meelt ilusat ja sinu ees meelepärast mööda, et nad, toimetades rahu ja lahkuses jumalakarlikult sinu poolt neile antud võimu, leiaksid sinu heldena.” *Ibidem*. Lk 44–45. Teise sajandi üks olulisemaid teolooge, Irenaeus Lyonist (+ ca 200) on olukordi realistlikult hinnates jõudnud tõdemuseni, et Jumal, kes on kuningate kuningas, hoiab maailmas toimuvat oma kontrolli all, et maailmas leiduvat vägivalda võib mõista Jumala kohtuna ning et Rooma riigi heade külgede seast vääriks esiletõstmist “rahu, mis maailmal on roomlaste läbi, ja me rändame kartmatult riigi teedel ja purjetame, kuhu me tahame”, teisisõnu on kristlikule misjonitegevuse laiendamisele loodud soodsad välised tingimused. Tsiteeritud: **Hengel** 1974. Lk 41.

<sup>14</sup> **Hengel** 1974. Lk 33.

<sup>15</sup> Keisrile kultusliku ohvri toomine, tema nimel vande andmine ja Kristuse needmine ei tulnud kristlaste seas lojaalsuse tõendamisenähtena kõne alla, sest see oleks tähendanud usust taganemist. Kristlaste seotus “kuningas” Kristusega oli siiski tugevam kui seotus riigi “kuningaga”.

<sup>16</sup> **E. L. Grasmück**. Äusserungen zu Krieg und Frieden in der Zeit der frühen Kirchen. (= Beiträge zur Friedensethik, Bd. 3). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1989. Lk 1. [*Edaspidi Grasmück 1989.*]

<sup>17</sup> Selline vaenulik suhtumine jätkas teatud mõttes juudi apokalüptika roomavaenuliku traditsiooni. Johannese ilmutuse raamatu teatud lõikude põhjal võidi Rooma riiki tõlgendada ka “antikristuse riigina” või vähemalt selle eelkäijana (nt maailmalinna Rooma kujutamine “Paabeli hoorana”, vt Ilmutuse 17. peatükk). Taastulevat Kristust on ilmutuse raamatus esitatud valgel hobusel saabuva sõjamesiana, kes hävitab

Mõlema hoiaku ühisjooneks oli aga teadlikkus sellest, et maine eksistents, see tähendab ka riik ja poliitiline võim, on ajaliselt piiratud ning ajutine, mis asetses pealegi maailmalõpu intensiivse lähiootuse ja Kristuse peatse taastuleku kontekstis.<sup>18</sup> Eshatoloogilised ootused ei lasknud kristlastel resigneeruda, kui konfliktis riigiga tuli neil märtrisurma minna, sest kannatusi ja surma taluti “Kristuse pärast” ning vahetult eelseisvad “lõpuajad” sisendasid lootust, et maised kannatused ja ülekohus on peagi pöördumatult möödas. Taolised ettekujutused said kristlasi siiski vaid teatud ajaks<sup>19</sup> vabastada vajadusest võtta teadlikke seisukohti nende eetiliste probleemide suhtes, mis kerkisid vältimatult üles nende maise eksistentsiga kaasnevate sotsiaalsete ja poliitiliste nähtuste kaudu. Kas või juba seetõttu, et kristlaste arv kasvas üsna kiiresti (eriti impeeriumi idaosas<sup>20</sup>) ja nad olid esialgu laiemast avalikust huvist kõrvale jäänud ning suhteliselt suletud grupp, mis püüdis ise säilitada

---

rikitud maailmakorra ning rajab õigluse- ja rahuriigi (vt Ilmutuse 19,15; vrd Jesaja 11,4). 2. ja 3. sajandi vahetusel Roomas elanud ja töötanud kreekakeelne kirjanik ja teoloog Hippolytos (vastupaavst Calixtus I-le) identifitseeris Rooma riigi Vanas Testamendis prohvet Taanieli raamatus (7,7jj) kirjeldatud neljanda “metsalisega”, mis on võimsam kui teised metsalised, s.t maailmariigid, kuid mis samuti hävitatakse. Poliitiline võim samastati seeläbi jumalatu “maailmaga”. Kirik ja Rooma riik, mis hakkasid mõlemad Augustuse ajal arenema, vastanduvad lepitamatult teineteisele: Kristus lõi kõigist rahvastest uue kristlaste rahva, sellal kui saatan andis roomlastele maailmavalitsuse. Vt **Hengel** 1974. Lk 40–42.

<sup>18</sup> Vrd **T. Gerhards** (Hg.). Pazifismus und Kriegsdienstverweigerung in der frühen Kirche. Eine Quellensammlung. 6. Aufl. Uetersen: Internationaler Versöhnungsbund-Deutscher Zweig. — T. Nauerth (Hg.). Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2004. Lk 73–74. [*Edaspidi Gerhards 2004.*]

<sup>19</sup> 2. ja 3. sajandi vahetusel oli Kristuse taastuleku aktiivne lähiootus juba taandumas ning teisenemas. 3. sajandi tähtsaim kreekakeelne teoloog Origenes Aleksandriast “spiritualiseeris” lihtsakoelisi pilte saabuvast lõpust ja tõlgendas Kristuse taastulekut Kristuse vaimse ilmumisenähtuseks vagade inimeste hinges. Kristus ei tule maa peale enam ihuliselt ja välgsühvatuste valgel, vaid vaimselt. Igapäevases pühakirja lugemises astub Sõna inimese juurde ja nii teostub Issanda vaimne tagasitulek.

<sup>20</sup> 4. sajandi alguseks on pakutud kristlaste suhtarvuks impeeriumi elanike (ligikaudu 50 miljonit) seas umbes 15%, neist umbes 2/3 riigi idaosas.

oma sisemist distantsi paganliku keskkonnaga, muutusid nad ühiskonnas järjest nähtavamaks ja arvestatavamaks jõuks.<sup>21</sup>

Nii kerkis peagi ka küsimus, missugune on kristlastel ühest küljest suhe Rooma riigiga ja selle ilmselgelt imperiaalseid eesmärke järgiva poliitikaga ning teisest küljest ka sõjaväeteenistusega, mis oli tähtsaima vägivallainstrumendina selliste poliitiliste eesmärkide teenistuses. Üha aktuaalsemaks muutus sõjaväeteenistuse küsimus kristlaste jaoks ka seetõttu, et Rooma leegionites, milles teenistus oli pikka aega olnud vabatahtlik, hakati alates 2. sajandi lõpust rakendama koosseisude suurendamiseks üha rohkem sunniviisilisi värbamisi, mis puudutasid ka kristlike koguduste liikmeid. Platoonik Celsus, üks ägedamaid kristluse kritiseerijaid 2. sajandil, tegi kristlastele sõjaväeteenistusest keeldumise pärast etteheiteid, mis ehk polegi nii õigustamatud: “Kui kõik nii talitaksid..., siis ei hoiaks keisrit miski selle eest, et ta võib jääda üksi ja abituks, riik aga langeks ebaõiglaste ja metsikute barbarite kätte. Siis ei jääks teie (s.t kristlikust) religioonist ega ka tõelisest tarkusest (s.t platonistlikust filosoofiast) inimeste seas jälgegi järele.”<sup>22</sup> Celsus tegi kristlastele riikliku pakkumise osaleda keiserliku poliitika elluviimisel ja võtta ühiskonnas endale vähemalt osaline poliitiline vastutus. Sellele tänagi aktuaalsele ja ajaloos sageli — küll mitmetes variatsioonides — esitatud argumentatsioonile vastas Origenes enda ja oma usukaaslaste

---

<sup>21</sup> Kristlaste hulga kiirele kasvule viitab kujukalt näiteks 2. sajandi lõpus Põhja-Aafrikas Kartaagos tegutsenud jurist ja kristlik kirjanik, õhtumaise teoloogia esimene suur esindaja Tertullianus (pärast 212. a), kes riigivõimule vastupanu osutamise teemal arutledes ütleb: “Eile me ilmusime, ja juba oleme kõik, mis teie oma on, üle ujutanud, linnad ja saared, garnisonid, kogukonnad... ja sõjaväelaagrid..., palee, senati ja foorumi; teile oleme jätnud ainuüksi templid. /.../ Meil oleks võimalik olnud ka ilma relva ja ülestõusuta, lihtsalt eraldumise läbi, ainuüksi soovimatu lahkulöömisega teie vastu võidelda. Sest kui niisugune hulk rahvast nagu meie kusagil kauges maanurgas oleks end teist lahti kiskunud, oleks nii paljude kodanike kaotus teid, valitsejaid, pannud kindlasti häbist punastama... Te oleks otsinud, keda võiksite käsutada; teile oleks jäänud enam vaenlasi kui kodanikke.” Tsiteeritud: **Hengel** 1974. Lk 43.

<sup>22</sup> Tsiteeritud: **Hengel** 1974. Lk 48.



nimel, toetudes Vana Testamendi prohvetite Jesaja ja Miika mõtetele:<sup>23</sup> “Me oleme tulnud, olles kuulekad Jeesuse manitsustele, et murda neid mõõku, millega me oma arvamusit kaitseme ja meie vaenlasi ründame, ja me muudame odad, mis meid varem võitluses teenisid, adranugadeks. Me ei õpi enam sõda pidama, kui meist on saanud rahu lapsed Jeesuse läbi, kes on saanud meie Juhiks kohalike juhtide asemel.”<sup>24</sup> Ometi on just kristlastesse vaenulikult suhtunud Celsuse argumentid end sajanidete vältel enamiku kristlaste seas maksma pannud. Kuidas see juhtus?

Eespool põgusalt kirjeldatud muutused ajendasid kogudusi alustama mõtteprotsesse, et jõuda neis eksistentsiaalsetes küsimustes mingitele seisukohtadele, mis aga lõppesid sellega, et kristlaste osalemist sõjaväeteenistuses ning riiklikus vägivaldas esialgu siiski tauniti ja koguni eitati. Kuni 4. sajandi alguseni võib kiriku ametlikku hoiakut sõnastada loosungina *Non possum militare, christianus sum!* (Ma ei saa olla sõdur, ma olen kristlane!). Taoline otsus langetati peamiselt kahel põhjusel.<sup>25</sup> Esiteks reaalse ohu pärast, et kristlasi võidakse sundida andma religioos-

<sup>23</sup> Vrd nägemust Jumala suurest rahuriigist Miika 4,3: “Ja tema mõistab kohut paljude rahvaste vahel ning noomib vägevaid paganaid kaugele maadeni. Siis nad taovad oma mõõgad sahkadeks ja piigid sirpideks; rahvas ei tõsta mõõka rahva vastu ja nad ei õpi enam sõdima.”

<sup>24</sup> Tsiteeritud: **Gerhards** 2004. Lk 43.

<sup>25</sup> Lisaks allpool toodud kahele peamisele sõjaväeteenistusest keeldumise põhjusele võib esile tuua veel teisi motive, näiteks seda, et varajane kirik mõistis end selle vägivallatuse ja rahu seisundi ehk Jumala rahuriigi täitumisena, mille saabumist olid prohvetlikult ette kuulutanud Jesaja ja Miika. Samuti võiks siinkohal nimetada “vägivallatuse jõudu” (*patientia*), usku “aktiivse” kannatlikkuse või vägivallatuse muutvasse jõudu, et kuri võidetakse viimaks ära hoopis armastusega. “Religioon ei tähenda seda, et tuleb end kaitsta sellega, et tapetakse, vaid hoopis nii, et surrakse, mitte agressiivsusega, vaid kannatlikkusega.” (Lactantius, tsiteeritud **D. Tessore**. *Der Heilige Krieg im Christentum und Islam*. Düsseldorf: Patmos, 2004. Lk 43. [Edaspidi **Tessore** 2004.] Veel oli kristlaste probleemiks allumine “selle maailma käskudele”, sest elu kristlasena tähendas nende jaoks elamist “võõral maal”, mille seaduste järgimine on küsitav (Filipi 3,20: “Sest meie ühiskond on taevase...”). Sõdu peeti selle “võõra maa” hüvanguks ning seetõttu on ka mõistetav, et “taevase ühiskonna kodanikud” mõistsid need maised sõjad oma südametunnistuse järgi hukka. Vt **Tessore** 2004. Lk 30.

sena mõistetud vannet keisrile, osalema paganlikes kultusetalitustes<sup>26</sup> ning selliselt konflikti sattuma ebajumalateenistuse ja kujude kummardamise keeluga. Teiseks motiiviks oli see, mida me täna võiksime nimetada “aukartuseks elu ees”.<sup>27</sup> Piibellikku tapmiskeeldu tõlgendati kohustuslikuna eranditult kõigile kristlastele ning sellest tulenevalt nähti, et kristlaseks olemine ja vägivallavahendite kasutamisega seotud sõjaväeteenistus, millega kaasneb paratamatult ka verevalamine ja tapmine, ei sobi kokku.

Kuid kristlaste arv ja koguduste mõjukus Rooma riigis kasvas ning suhted 2. ja 3. sajandi vahetusel üleriigiliseks kindlapiiriliseks kirikuorganisatsiooniks (*Catholica*) kujunenud kristliku kiriku ja riigi vahel vajasis mõlemapoolset defineerimist. Pealegi oli kristlik kirik muutunud tõsiseks konkurendiks keisri- ja riigikultusele. Muutustega kaasnenud probleeme ei saanud kristlased lahendada pelgalt kõrvaletõmbumise või ignoreerimisega. Riik reageeris kiriku mõjuvõimu kasvule seniste lokaalsete ja spontaansete tagakiusude asemel alates 3. sajandi I poolst üleriigiliste ja süstemaatiliste tagakiusude korraldamisega. Rooma keisrite

---

<sup>26</sup> Rooma riigis mõisteti sõjaväeteenistust, millesse roomlased ise lugupidavalt suhtusid, läbinisti religioosena, armeereligiooni isearasuseks oli peajumalat Jupiter Optimus Maximust sümboliseeriva lahingulipu distsiplinaarne ja kultuslik austamine. Selle kohta ütleb kirikuisa Tertullianus, kes ise oli tõenäoliselt Rooma ohvitseri (tsentuuri) poeg: “Kogu Rooma sõduri teenistus seisneb lahingulipu austamises, selle ees loeb ta vande, seda kantakse kogu armee ees, see on kõikide jumalate lahingulipp.” Tsiteeritud: **R. Freudenberger**. Zur Frage des Kriegsdienstes in der Alten Kirche. In: Theologische Beiträge, Nr. 6. Wuppertal: R. Brockhaus, 1984. Lk 273. [*Edaspidi Freudenberger 1984.*] 2. ja 3. sajandi vahetusel oli kogudustes sõjaväeteemal esile kerkinud kaks peamist küsimust: kas kristlane tohib minna sõjaväeteenistusse ja kas sõjaväelane tohib pöörduda kristlusse. Tertullianus oli sunnitud neile küsimustele vastuseid otsima. Ta eitas mõlemat: “Jumalik ja inimlik lipuvanne (= *sacramentum*), Kristuse märk ja kuradi märk, valguse leer ja pimeduse leer ei sobi kokku. Inimene ei saa olla mõlema — Jumala ja keisri poolt korruga valgustatud.” *Ibidem*. Lk 274.

<sup>27</sup> Nii Vanas kui ka Uues Testamendis võib leida verevalamise keeldu ja elu ees aukartuse tundmist (veri kui elu “asupaik”) kultusliku ja kõlbelise käsuna (nt keeld süüa ebajumalate ohvriliha ja verd). Varakristlikud teoloogid on seda motiivi kasutanud tõestamaks, et kristlasel on keelatud asjaoludest hoolimata teist inimest tappa, sest inimene on puutumatu elusolend. Vt **Gerhards** 2004. Lk 66.

seas võis üha sagedamini kohata “sõdurkeisrid”, kes rajasid absolutistlikult teed ka tsentraalselt valitsetud haldusriigile. Kirik oli niisugustel riigi arengutel teel ees ja kristlaste tagakiusamisest sai kiriku kui institutsiooni tagakiusamine. Kui keisrivõim militariseerus üha rohkem, siis ei saanud kirikus toimuda vastupidine areng. Esmalt hakkas välja kujunema “*miles/militia Christi*” motiiv: kristlase kui “Kristuse sõjamehe” elu, mida mõisteti *sõjateenistuse*na *Kristusele*. Seda vastandati ilmalikule sõjateenistusele (*militia saeculi*), kusjuures meelsasti kasutati militaarterminoloogiat, et kirjeldada kristlaste alternatiivseid, vägivallatuid “relvi”.<sup>28</sup> “Kristuse sõjamehe” motiivi kohtab paljude varakristlike autorite tekstides. Lühidalt: ristimisega astub ristitud isik Kristuse sõjaväkke ja võtab enda kanda rahuteenistuse ülesanded, mida ta täidab vägivallatuses ja palves.<sup>29</sup> Selline “sõjateenistus” võib sisaldada ka näiteks palvet Rooma riigi poliitiliste valitsejate eest (palvetamine kui “vagaduse sõjaleer”) või koguni palvet keisri võidukate vägede eest,<sup>30</sup> kes õiglaselt võitlevad, et impeeriumi alamad, sh kristlased, võiksid rahus elada.<sup>31</sup> See

<sup>28</sup> Niisugust terminoloogiat said tollased kristlased kasutada ilma suurema ohuta, et neid oleks valisti mõistetud, sest nende patsifistlikud põhimõtted olid üldiselt teada.

<sup>29</sup> Celsuse üleskutsele, et kristlased peaksid “keisrit kogu oma jõust aitama, tema õiglaste ettevõtmiste juures kaasa lööma, tema eest võitlema ja koos temaga, kui see vajalik on, ka sõduriteenistust pidama”, vastas Origenes niisuguse argumendiga, et kristlased osutavad keisrile oma palvete kaudu “jumalikku teenistust”, mis olevat mõjusam kui võitlus relvade abil: “Me ei teeni kui sõdurid, ka mitte siis, kui keiser seda nõuab, me võitleme aga tema eest sellega, et me omaenese vagaduse sõjaleeri üles paneme palvete läbi Jumala poole.” Tsiteeritud: **Hengel** 1974. Lk 49.

<sup>30</sup> Isegi patsifistlikult meelestatud Tertullianus rõhutab, et kristlased “palvetavad tungivalt ja pidevalt kõigi keisrite pika elu eest, ohustamata riigi eest..., vaprate vägede eest.” Tsiteeritud: *Ibidem*. Lk 49.

<sup>31</sup> Origenes mõistis, et impeeriumi rahu ja sisemist korda saab sellises patu ja ülekohtu poolt valitsetud maailmas säilitada üksnes riikliku meelevaldala abil. Sellega aga, et kristlased palvetavad keisri võidu pärast vaenlaste vastu, õigustavad nad seda võitlust: “Nad palvetavad nende eest, kes õiglaselt võitlevad, ja õiglaste valitsejate eest.” Vaatamata relvateenistusest loobumisele suutis Origenes edasi arendada poliitilis-õndsusloolisi mõtteid kiriku ja riigi positiivsest seosest ning siduda see tõlgendusega, et *Pax Augusta* (s.t rahu, mille töid relvajõul maale keisrid) on olnud evangeeliumi läbimurde ettevalmistaja: “(Jeesuse) päevil puhkes õiglus ja rahu täius hakkas tema

aga kätkes endas probleemi siis, kui ei saanud enam täielikult kindel olla, et need eesmärgid, mida Rooma riik oma sõdades vägivaldselt taotles, olid õiglased või vähemalt osaliselt õigustatud. Ent isegi selline rollijaotus — kristlaste asi on keiserlike leegionide võidu eest palvetada, mitte ise mõõka haarata, teisisõnu sõja *vaimulik* toetamine, käsi “verega” määrimata<sup>32</sup> — ei saanud üha arvestatavamaks jõuks kujunevas suurkiriklikus praktikas kaua püsima jääda.

3. sajandi algul esindas Tertullianus veel seisukohta, et kristlane ei tohiks mingil juhul sõduriks hakata. Ta on küll valmis aktsepteerima kristlaseks saanud sõduri soovi jätkata oma teenistust seni, kuni tal õnnestub vältida olukordi, mis teda kui kristlast kompromiteerivad, eriti just ebajumalateenistust, näiteks kultuslikult mõistetud vande andmist, ning osalemist tapmises, isegi kui selleks on antud käsk. Rooma presbüteri Hippolytose kogudusekorra järgi pidi ristitud sõdur kohustuma selleks, et ta ei hukka kedagi (ka käsu peale!) ega anna sõjaväelist vannet. Katehumeen (ristimiskandidaat) või ristitud koguduseliige, kes aga

---

sünnist saati teostuma. Jumal valmistas ette rahvaid oma õpetusele ja allutas nad roomlaste keisrile ning takistas seeläbi, et rahvad paljude riikide olemasolu tõttu jääksid üksteisest isoleerituks, ning seetõttu oli apostlitel Jeesuse ülesande “Minge siis ja tehke minu jüngriteks kõik rahvad maa peal...” täitmine raskeks osutunud... Arvukate rahvaste olemasolu oleks olnud takistuseks Jeesuse õpetuse levikule kogu maailmas... eriti just kõigile inimestele avaldatud sunduse pärast sõdu pidada ning oma kodupaikade eest võidelda. Kuidas oleks see (Kristuse) rahuõpetus, mis ei lubanud ju vaenlastele kätte maksta, võinud võidule pääseda, kui maailma olukord poleks Jeesuse sellesse maailma tuleku hetkeks muutunud rahulikuks seisundiks?” *Ibidem*. Lk 49–50. Hermann Doerries teeb õigustatud märkuse: “See on enam kui panus ‘Rooma rahu’ heaks; see on sõja vaimulik toetamine... Keisri salajane, aga võitlusvõimeline abiüksus õiglasest sõjas.” **H. Doerries**. Konstantin der Große. Stuttgart: W.Kohlhammer, 1958. Lk 83. [Edaspidi *Doerries 1958*.] Vrd ka **Tessore** 2004. Lk 31.

<sup>32</sup> Origenes nõudis kristlastele kui tõelistele Jumala preestritele samasuguseid õigusi nagu oli paganlikel preestritel, kes sõjalises võitluses samuti otseselt kaasa ei löönud: “Ka teie ebajumalapreestrid ja templivahid... hoiavad oma käed ohvri pärast määrimata... Sõjaaegadel ei kutsu te neid armeeteenistusse. Kui see (teguviis) teile mõistlik näib, siis palju enam kehtib see ju kristlaste kohta, kes Jumala preestrite ja teenritena oma käed puhtana hoiavad ja võitlevad oma palvete abil Jumala poole...” Tsiteeritud: **Hengel** 1974. Lk 49–50. Vt ka **Tessore** 2004. Lk 30–31.

vabatahtlikult sõjaväeteenistusse läks, heideti koguduse osadusest välja, sest seda ametit peeti Jumala poolt põlatud ametiks.<sup>33</sup>

## 2. Teel paradigmuuutuse suunas: "Constantinuse pööre" ja kristliku impeeriumi sünd

Viimane suur üleriigiline kristlaste tagakius keiser Diocletianuse ajal (303–313) oli ühtlasi viimane suur jõuproov Rooma riigi antiikse religiooni ja kristliku kiriku vahel. Kirikuloolane Adolf von Harnack on selle võitluse kohta tabavalt öelnud: "Viimane suur võitlus, mis tõi kaasa maailmaajaloolise murrangu, tõi ühtlasi kaasa ka küsimuse, kas sõjavägi jääb truuks oma usulistele traditsioonidele või peab kristlust sallides neist loobuma."<sup>34</sup> Tollased olulisemad kristlikud ajalookirjutajad — Palestiina Caesarea piiskop Eusebius Caesareast ja kirjanik ning keiserlik õpetaja Lactantius —, kes sellest võimuvõitlusest kirjutavad, väidavad, et murrang toimus siis, kui keiser Constantinus otsustas võtta kristliku jumala oma sõjaväe kaitsejumalaks lahingus Mulviuse silla juures 27.–28. oktoobril 312.<sup>35</sup> Nii võib Harnack õigusega kinnitada: "Maailma-

<sup>33</sup> Vt **Freudenberger** 1984. Lk 278. Taunivalt või eitavalt suhtuti ka mitmetesse teistesse ametitesse, nagu gladiaatori, astroloogi, kultuslike esemetega kaubitseja, voorimehe, prostituudi või näitleja ametisse.

<sup>34</sup> **A. Harnack**. *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905. Lk 82. [*Edaspidi Harnack 1905.*]

<sup>35</sup> Rooma lähistel Mulviuse silla juures toimunud lahingus võitis Constantinus oma konkurenti Maxentiust ning saavutas selle võiduga tunnustuse riigi lääneosas. Võit Mulviuse silla lahingus polnud üksnes otsustav poliitiline sündmus, vaid ka otsene kirikulooline daatum. Huvitav on aga see, et poliitilistele sündmustele sai osaks ajalootoloogiline, unenäole või nägemusele toetuv interpretatsioon. Nii Eusebius (*Vita Constantini* V, 28jj, vt [http://www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/Npnf2-01-27.htm#P6914\\_2939598](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/Npnf2-01-27.htm#P6914_2939598)) kui ka Lactantius (*De Mortibus Persecutorum* 44, vt [http://www.ccel.org/fathers2/ANF-07/anf07-15.htm#P4125\\_1656611](http://www.ccel.org/fathers2/ANF-07/anf07-15.htm#P4125_1656611)) jutustavad, et keiser olla enne lahingut "Kristust kui liidukaaslast" appi hüüdnud ja näinud unes Kristust, kes soovitas tal varustada sõdurite kilbid ja lahingulipu (*vexillum*) Kristuse monogrammiga (*chrismon*) X ja P. Kristlik apologetika ei väsi rõhutamast keisrile

ajalooline muutus paganlusest kristlusele toimus kõigepealt armees. Just seal sai alguse avalik kristliku religiooni tunnustamine.<sup>36</sup> Niisiis tuli sellest pikaajalisest võitlusest võitjana välja kirik, kui 313. aastal Milanos väljaantud keiserlik tolerantsusedikt olukorra riigis kristlaste kasuks pööras. See tähendas kõigile kristlastele, sh ka riigiametnikele ja ohvitseridele “põranda alt” väljatulekut ning võimalust oma usku avalikult tunnustada. Epohhiloov “Constantinuse pööre”<sup>37</sup> päästis kristlased lõplikult diskrimineeritud ja tagakiusatud vähemuse staatusest ning keisril õnnestus kristlasi nende osavõtmatust lojaalsusest välja kiskuda ja riigile lähendada, asetades nende õlgadele tegeliku poliitilise vastutuse.<sup>38</sup> Kirikus hakkas valitsema suhtumine, mille kohaselt kristlased pidid

---

väidetavalt öeldud kuulsaid sõnu “*In hoc signo vinces!*” (selle märgi all sa võidad), eesesisvat võitu olevat ette kuulutanud ka taevasse ilmunud hiilgav rist. Ilmselt on tegu kahe erineva unenäo töötusega. Võimalik, et Constantinus nägi juba Gallias taolist visiooni, mis teda kristluse poole kallutas ja mis Rooma all kriisiolukorras kinnitust leidis. Siiski ei maksa seda seika Constantinus “kristlikkuse” hindamisel üle tähtsustada. Jumaliku toetuse otsimisega enne lahingut järgis keiser üldtuntud antiikset sõjatradsitsiooni. Uus oli aga see, et ta lahingus kristlaste Jumalat appi kutsus ja et see oli Constantinus isiklik otsus. Kuna kristlikud allikad on selle sündmuse edastamisel “erapoolikud” ja ilmselt kõigest ei jutusta, ei saa väita, et Constantinus “pöördus”, s.t sai kristlaseks just selles lahingus. Kuigi Maxentius otsis tuge paganlik-konservatiivsetelt ringkondadelt, saab kindlalt väita, et tegu polnud ususõjaga: Maxentiuse armees oli üsna palju kristlasi, sellal kui Constantinus armee koosnes peamiselt paganlikest gallialastest. Samuti ei saa väita, et see oli usu võit uskmataste üle. Meil on nimelt tegu ajastuga, kus kedagi ei saanud nimetada uskmataks, aga kus usk omandas kindlad välised vormid — ka kristaste juures — ning tõi kaasa käitumisiisid, mida on loogiliselt raske usuga siduda.

<sup>36</sup> **Harnack 1905.** Lk 86j.

<sup>37</sup> “Constantinuse pöördeks” nimetatakse seda ajavahemikku Constantinus Suurest Theodosius I-ni, mille käigus sai kristlusest esmalt sallitud religioon, seejärel riigiusund. Nimetatud ajavahemik hõlmab aastaid 305-380 pKr.

<sup>38</sup> “Kuna riigi eesotsas ei seisnud enam tagakiusaja ning keiser kutsus kristlasi üles kaasvastutamisele — kas tohtis siis sellest keelduda? Vanadest vastustest igatahes enam ei piisanud. Teisest küljest ei tohtinud lahti öelda nende vastuste kristlikust sisust. Nii oli ülesanne raske ja siin pole midagi imestada, kui uued vastused seda peegeldavad.” **Doerries 1958.** Lk 84.

osalema riiklikus vastutuses selleks, et nad oma usuelu saaksid harrastada riigi kaitse all.<sup>39</sup> Uue vastutuskoooma kandmist said kristlased proovida nii ametnikkonna hulgas kui ka ohvitseridena Rooma sõjaväes. Uue, “Constantinuse ajastu” esimene suur õhtumaine sinod, mis kogunes keisri käsul 314. aastal Arles’is, kuulutas “vanas vaimus”, et näiteks voorimehed ja näitlejad ei saa ka edaspidi olla kristliku kiriku liikmed, kui nad oma ametist ei loobu, aga sätestas samas üllatuslikult, et need, kes *rahuajal* armeest deserteeruvad, tuleb karistuseks kiriku osadusest välja heita.<sup>40</sup> Nii oli keisri armee legitimeeritud ka kiriklikult. 4. sajandi erinevad sinodid arendasid asja edasi, näiteks Nikaia kontsiili (325) 12. kaanon nägi sõjaväeteenistuses juba midagi ihaldusväärset. Umbes sada aastat hiljem (416) sätestas keiser Theodosius II korraldus seda, et mittekristlaste jaoks peaks puuduma ligipääs mitte ainult kõrgemasse valitsus- ja haldusteenisusse, vaid ka sõjaväeteenisusse!<sup>41</sup> Kiiresti riigikiriku staatuse suunas arenev kristlik kirik summutas peagi ka niisuguste varakristlike märtrite austamise, kes olid oma elu kaotanud sõduriametiga konflikti sattudes. Nad vahetati välja märtrite vastu, kes surid armeeteenistust kritiseerimata sõduritena usu eest. See tähendab, et kristlaste endi jaoks üllatav võit koos olukorra radikaalse muutusega tõi endaga kaasa ka täiesti uued ülesanded ning probleemid, mille lahendamiseks polnud kirik veel küps.

Veel ei saanud uusi arenguid samastada seni kristlastele siduvalt kehtinud tapmiskeeluga: kes sõjas osalemisest tapmiskeelule viidates

---

<sup>39</sup> *Pax Augusta*, mis oli vahepeal muutunud *Pax Christiana*’ks, ning jumalik ja maine monarhia ühinesid harmooniliselt uueks impeeriumiideoloogiaks, mis andis riigile ja selle valitsejale mõjuvama metafüüsilise baasi, kui seda Rooma riigil paganlikul ajal üldse kunagi oli olnud. Et üks Jumal, üks riik ja üks valitseja siis ka ühe usu ja ühe kiriku suunas läbi murdsid, on selle uue “kristlikustatud” valitsusideoloogia põhjal igati mõisteta. See, et kristlased ise olid kord riigilt tolerantset suhtumist oodanud, ununes paraku kiiresti. Juba 4. sajandi lõpul anti kristlust riigireligioonina tunnistavas riigis välja esimesed riiklikud seadused, mis olid suunatud paganluse, juutluse ja hereesia ehk kiriku ametlikust õpetusest kõrvalekalduvate õpetuste vastu. Vrd Hengel 1974. Lk 53–54.

<sup>40</sup> Gerhards 1994. Lk 45–46. Vt ka Freudenberg 1984. Lk 283.

<sup>41</sup> Vt Gerhards 1994. Lk 46.

keeldus, seda kiriku osadusest välja ei heidetud.<sup>42</sup> Küll aga tuleb uutesse oludesse sobitumise paradoksaalne olukord esile 4. sajandil Aleksandrias tegutsenud “ortodoksia isa” Athanasiuse sõnades: “Pole lubatud mõrvata, kuid sõjas vaenlasi hävitada on legitiimne ja kiiduväärne, nii et seesama tegevus on keelatud, kui seda nähakse ühest kindlast vaatenurgast ja kui seda tehakse vales kohas, sellal kui see on normaalne ja lubatud, kui seda teisest vaatenurgast nähakse ja kui seda tehakse õigel ajal.”<sup>43</sup> Uus positsioonimääratlus väljendab muutust olukorras, milles institutsiooniliselt üha tugevnev kirik asus: pärast riikliku diskrimineerimise lõppu mõisteti end samuti “Rooma korra kaitsjatena”, mis avaldus eelkõige *Pax Romana* kujul. See ei olnud aga definitsiooni kohaselt rahu, mida oleks kehtestatud ilma vägivallata,<sup>44</sup> vaid see rahu rajanes ennekõike sõjalistel vahenditel<sup>45</sup>, mille abil Rooma keskvdõim end maksma pani. Niisiis oli sõda roomlastele vajalik, kohati koguni kohustuslik instrument poliitika tegemiseks ning riigi ja valitsuse püsimise kindlustamiseks.<sup>46</sup> Rahu sõltus roomlaste jaoks eelkõige praktilisest võidust ning Rooma sõjaekspani Vegetiuse sõnastatud põhimõte *Si vis pacem, para bellum*<sup>47</sup> on rooma-

---

<sup>42</sup> **T. Hoppe.** Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums. — **A. T. Houry et al.** Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Freiburg: Herder, 2003. Lk 28. [Edaspidi **Hoppe** 2003.]

<sup>43</sup> Tsiteeritud: **G. J. Heering.** Der Sündenfall des Christentums. Eine Untersuchung über Christentum, Staat und Krieg. Gotha: Leopold Klotz, 1930. — T. Nauerth (Hg.). Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2004. Lk 2107. Vt ka Tessore 2004. Lk 34.

<sup>44</sup> “Rooma *Pax*’i ei kujutatud küllusesarvega nagu kreeka *Eirene*’t (rahu), vaid võitja loorberipärjaga ning piigi, oda ja kilbiga, jalg võidetud vaenlase seljal. *Mars pacifer* ja *Pax victoria* — rahutoov sõda ja võidukas rahu — vahetavad teineteise välja.” **W. Huber, H. R. Reuter.** Friedensethik. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1990. Lk 33.

<sup>45</sup> Roomlaste arusaama kohaselt tähendas rahu vastase sõjalist võitmist ja alistamist. Vastavalt sellele arusaamale kandis roomlaste rahujumalanna *Pax*, kelle auks oli Roomas püstitatud Rahualtar, ka sõjaväelisi atribuute.

<sup>46</sup> Vt **F. Kernic.** Krieg, Gesellschaft und Militär. Eine kultur- und ideengeschichtliche Spurensuche. Baden-Baden: Nomos, 2001. Lk 100–101. [Edaspidi **Kernic** 2001.]

<sup>47</sup> Kui tahad rahu, valmistu sõjaks (*De rei militari* 3, *prologus* 8). Tsiteeritud: **Bury, E.** (Hg.). In medias res. Lexikon lateinischer Zitate und Wendungen. Berlin: Directmedia, 2000. Lk 10539.



likku riigimõtlemisse algusest saati sisse kirjutatud. “Rooma kord” ja impeerium, mille laialiveninud piire üha rohkem väljastpoolt ohustati (suure rahvasterände algus ja “barbarite” pealetung, naabruses asuv sõjakas Pärsia), oli ju tekkinud vallutussõdade tulemusena, mida kristlikud ajalookirjutajad, näiteks Lactantius, olid selge sõnaga kritiseerinud vägivalda ebaõiglase kasutamisenä. “Rooma kord ja rahu” olid paganlik-imperiaalse kontseptsiooni tulemus ning kristlaste osalemine selle kehtestamisel ja tagamisel oli paganliku võimupoliitika jätkumine impeeriumis, mis oli muutumas “kristlikuks”. Kristlased seisid ootamatult tõsise eetilise dilemma ees. Ühelt poolt nõudis selget vastust individuaalne moraalne küsimus, kas kristlasel on lubatud osaleda surmatoova vägivalda rakendamises, teisisõnu: kas tal on õigus keelduda kodaniku-kohustuse täitmisest, kui teda saadetakse võitlema barbarite või koguni ketserite vastu. Teiselt poolt aga tõstus poliitilise eetika põhimõtteline küsimus: missugustel tingimustel saab kirik kui seaduslik institutsioon heaks kiita seda vägivalda, mida rakendab riik, mis ei vaena ega ignoreeri enam kristlikku kirikut, vaid loob kirikule hoopis õigusliku ruumi, milles kirik saab oma kirikliku elu põhimõtteliselt takistamata teostada ja arendada. Muutunud religioonipoliitiline olukord ei võimaldanud kristlastel enam riigist distantseeruda ja taanduda ühiskonnavõõraste patsifismi ning nõudis ka seniste eetiliste kontseptsioonide ümbertõlgendamist või koguni muutmist.

Evangeeliumi nõuanne “Armastage oma vaenlasi, tehke head neile, kes teid vihkavad” (Luuka 6,27) ei saanud ilmselgelt olla riikliku autoriteedi jaoks avaliku käitumise reeglits, kui riiki väljastpoolt rünnati ja vägivaldaga kodanike julgeolekut ohustati. Kas kristlane tohtis siis vägivaldale samaga vastata või pidi ta ka avalikes suhetes järgima lauset: “Kes sind lööb põse pihta, sellele paku ka teine.” (Luuka 6,29)? Kristlik ligimesearmastus, mis tähendas ka oma vaenlase armastamist, näis inimestevahelistes suhetes kristlastelt nõudvat vägivaltatust. Kuid kas teised inimlikud väärtused nagu enesealalhoid, õiguspärase omandi säilitamine ja nõrkade kaitsmine olid allutatud vägivaldatus põhimõttele? Kui aktsepteerida tõsiasja, et on vaenlasi, kes ohustavad isiklikku ja ühiskondlikku eksistentsi, siis kuidas peab kristlik rahvas ja kristlik valitseja rahuga ümber käima? Kas evangeeliumis sisalduv ideaal on

elluviidav riikidevahelistes suhetes ka siis, kui ühel poolel seisab kristlik ja teisel poolel “paganlik” riik?

Selline on lühidalt kontekst, milles eelkõige 4. sajandi ladina kirikusid Ambrosius ja Augustinus arendasid välja oma eetilisi seisukohti rahu, sõja ja vägivalda kasutamise teemadel, toetudes sealjuures märksa vanemate autoriteetide, näiteks kirjaniku ja poliitiku Marcus Tullius Cicero ning stoikute õigus- ja riigifilosoofilistele seisukohtadele. Ametnikeaadli seast pärit Milano mõjuvõimas piiskop Ambrosius kuulutas, et riik võib antiiksetest põhimõtetest kinni pidades — näiteks üldist heaolu ja isamaa kaitset arvestades — õigustada sõda, sellal kui kiriku ülesandeks on valvata “õige südamemeelsuse” üle, mis hoiab kristlast oma kodanikukohustuste täitmisel Jumala ees puhtana.<sup>48</sup> Riiklikul tasandil ei saa poliitika olla vägivallatu, sest Ambrosiuse veendumuse kohaselt on vaja ülekohtule ja ebaõiglusele õigusega vastu astuda, mis võib tähendada ka sõjalise vägivalda kasutamist, ning võidelda vapralt (Rooma) õiguse kehtestamise nimel: “Vaprus, mida sõjas kaitseb maad barbarite eest ja riigisisest nõrku, on igati õiglane.”<sup>49</sup>

Juba 4. sajandil võib selgelt näha, et selle valdkonna hellenistliku imperiaalse, filosoofilise ja juriidilise mõtlemise elemendid “tuuakse sisse” kristlikku mõttemaailma, mis omakorda annab otsustava tõuke klassikalise kristliku “õiglase sõja” õpetuse väljatöötamisel, mis legitimeeriks vägivalda ja sõjapidamist. Patsifistliku vägivalduse vana traditsioon siiski ei katkenud, see elas edasi näiteks munklikus *imitatio Christi*’s (Kristuse järgimises), kus kristlane, kes valis sellise eluviisi, jäi kõrvale ka maisest sõjaväeteenistusest. Ometi ei muutunud niisugune sõjaväeteenistusest hoidumine normiks mitte igale ristitule, vaid üksnes pühendunute väikesele grupile (eelkõige askeedid ja mungad, teatud määral ka vaimulikud). Kusagile ei kadunud ka teoloogilised kahtlused, kas kristlasel ikka on luba vägivalda kasutada ja kas kirik ikka tohiks

---

<sup>48</sup> **Ambrose.** Select Works and Letters. Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. 10. Second Series. Ed. by Ph. Schaff and H. Wace. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995. Lk 450jj.

<sup>49</sup> Tsiteeritud: **H. Hoffmann.** Die Kirche und der Friede. Von der Friedenskirche zur Friedenswelt. Berlin/Leipzig, 1933. — T. Nauerth (Hg.). Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2004. Lk 2765.

sõjalise vägivald kasutamist kuidagi legitimeerida, kuid need mõtted jäid järgmiste sajandite jooksul otsustavalt tagaplaanile. Olulist rolli mängis seejuures tõsiasi, et institutsionaalsel kirikul, mis alates 380. aastast nautis keiserlikule ediktile tuginedes riigikiriku monopoolset staatust, avanes korduvalt võimalusi kasutada riiklikku võimu, sealhulgas ka sõjalist, oma mõjuvõimu suurendamiseks veel paganlike mõjudega ühiskonnas ning omaenese siseasjade korraldamiseks, teatud juhtudel koguni “Kristuse vaenlaste” vastu võitlemiseks.<sup>50</sup>

Keskaja kristlik-teoloogilises mõtlemises domineerib “võitluse printsiip”, antagonism hea ja kurja vahel. Nii poliitika kui “militaaria” asetsevad *teoloogia* valguses, tuginevad seega teistsugusele alusele, mis asetab kõik inimestevahelised ja sotsiaalpoliitilised sidemed jumaliku loomiskorra raamidesse.<sup>51</sup> Sellest ei lähtu mitte ainult “õiglase sõja” ja “Kristuse sõjamehe” ideed, mis asetasisid kõik sõjaväega seonduva Jumala teenistusse ning muutsid “militaaria” omamoodi “teoloogia teenijatüdrukaks”

---

<sup>50</sup> 28. veebruaril 380 andis keiser Theodosius I välja keiserliku edikti *Cunctos populos* (kõikidele rahvastele), mis nõudis ühtset kristlikku usutunnistust. Selle ediktiga muutus *riigikirik* täielikult *riigiseaduslikuks tegelikkuseks*. Keiserlik seadus ei vajanud religioosse ühtsuse loomiseks piiskoplikku või sinodaalset kaasabi või sanktsioone. Rooma riigi rahva kuulutas keiser *kirikurahvaks*. Keiserlikus ediktis on öeldud: “Kõik rahvad, kelle üle me teostame oma leebet ja armulikku valitsust, peavad meie tahte kohaselt omaks võtma religiooni, mida on jutlustanud jumalik apostel Peetrus roomlastele... Me peame sellega silmas, et me võtame usus omaks apostliku jutluse ja evangeelse õpetuse Isa ja Poja ja Püha Vaimu jumalikkusest ühessamas majesteetsuses ning armulises kolmainsuses. Kes seda seadust järgib, see peab kandma katoliikliku kristlase nime, teised aga, keda me kuulutama pead kaotanuks ning segaseks, peavad kandma ketserliku õpetuse teotust. Nende koosolekumajasid ei tohi nimetada kirikuteks, nad ise aga alluvad jumalikule karistusele, kuid ka sellele, mida meie otsustame Jumala tahet mööda välja kuulutada.” Sellest riigiseadusliku jõuga ediktist tulenevad vältimatud järeldused, mis uuendavad seadusega paganlike tavade keelustamist ja ketserluse täpsemat määratlemist, mis puudutas paganate kõrval ka *Catholica*-siseseid õpetuslikke suundi. Tsiteeritud: **M. Jacobs**. Die Reichskirche und ihre Dogmen. (= Zugänge zur Kirchengeschichte, Bd. 3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. Lk 48. [Edaspidi **Jacobs** 1987.] Vt ka **Hoppe** 2003. Lk 29; Tessoro 2004. Lk 35-36.

<sup>51</sup> Vt **Kernic** 2001. Lk 102.

(*ancilla theologiae*), vaid ka mõte organiseeritud ja institutsionaliseeritud vägivallakasutusest kui teatud õiguslike nõudmiste läbisurumise õigusabinõust. Vägivalla ja sõja positsiooni teoloogilis-eetilises määratlemises jõudis kätte uue paradigma, “õiglase sõja” teooria aeg.

## **Sõda ja sõjalise vägivalla kasutamist õigustava õpetuse vajadusest kristlikuks muutunud impeeriumis ja Augustinuse mõtlemise kontekstis**

### **1. Sõjast ja sõdimisest Augustinuse ajaloofilosoofilises mõtlemises**

Filosoofilis-teoloogilises plaanis tähistab üleminekut antiigist keskaega eelkõige Aurelius Augustinus,<sup>52</sup> kelle mõtlemisega allutatakse õhtumaa kristlikule teoloogiale. See tõrjub antiikajal laialt levinud filosoofilised mõtisklused parima riigivormi või sobivaima põhiseaduse teemadel vähemalt kuni 13. sajandini selgelt tagaplaanile. Augustinuse eluajal purunes vana müüt Roomast kui Igavesest Linnast. Pärast seda, kui läänegoodid kuningas Alarichi juhtimisel linna 410. aastal vallutasid ja rüüstasid, polnud roomlaste maailm enam endine ning tollal veel mõju-

---

<sup>52</sup> Aurelius Augustinus (354–430), suurim ladina kirikuisa ning üks tähtsamaid kristlikke filosoofe, õppis Kartaagos retoorikat, tegutses reetorina ka Roomas ning keiserliku õukonna juures Milanos, kus ta õppis tundma Ambrosiust. Pärast liikumist manilaste ja uusplatoonikute ringkondades pöördus ta 386. aastal kristlusse, tõmbudes seejärel avalikust elust tagasi ning elades mitu aastat mungaelu kodulinnas Thagastes. Alates 396. aastast oli ta väikese sadamalinna Hippo Regiuse piiskop, töötades sellel kohal kuni surmani. Piiskopina oli ta silmapaistev võitleja erinevate hereetiliste mõttevoolude vastu. Tema kaks peamist teost on autobiograafiline “Pihtimused” (*Confessiones*, ca 400. aasta paiku) ja ajaloofilosoofiline “Jumalariigist” (*De civitate Dei*, valmis ajavahemikus 413–427). Augustinus tõstis 5. sajandi algul ägedat kriitikat antiikse tsüklilise aja- ja ajalookäsitluse vastu, kuna see tõukas tema arvates üldisesse lootetusesse. Ta oli ühtlasi esimene teoloogiline mõtleja, kes uut poliitilist ja religioosset olukorda arvesse võttes mõtles põhjalikult läbi riigi ja kiriku suhted, sealhulgas ka riiklike võimuvahendite ja sõjalise vägivalla kasutamise. See nn “poliitiline augustinism” on kogu keskaja vältel otsustavalt kujundanud kiriku ja riigi kristlikku enesemõistmist.

kates paganlikes ringkondades tõstatus täie tõsidusega küsimus, kas katastroofi võiks tõlgendada vanade jumalate karistusena uue religiooni omaksvõtu eest. Augustinuse monumentaalne ajaloofilosoofiline teos “*De civitate Dei*”<sup>53</sup> oligi ajendatud vastuste otsimisest ajaloo mõttele ning ajaloos kulgeva sündmustiku ühtsele eesmärgile. Kristlusel oli selles olukorras välja pakkuda uus “õndsustee”: jumalik kaitselmus või ettehoole juhib inimsaatusi (*gubernatio divinae providentiae*) ja ajalugu esitatakse kristliku õndsuse perspektiivis. Niisugune pöördumine teoloogia poole tõi ühtlasi kaasa ka surmajärgse elu senisest märksa tugevama rõhutamise, äratades sellega inimestes uusi lootusi ka sotsiaalpoliitilises mõttes.<sup>54</sup>

Jumala poolt loodud maailm ja aeg ei saa olla midagi iseseisvat, vaid maailmas toimivad põhjused saavad parimal juhul olla vaid teisejärgulised, mis oma jõu ammutavad jumalikust kausaalsusest. See on Augustinuse jaoks otsustava tähtsusega ka sõja mõistmise ning sõjalise vägivalla legitimeerimise küsimuses. Ta seostab kõike, mis on “ilmalik” — ka kõik selle, mis on seotud poliitika ja militaariaga —, viimsete asjadega. Ehk teisisõnu, kõik on viimaks seotud Jumalaga. Nii paigutab ta ka sõja ja rahu probleemistiku jumaliku maailmaplaani tervikkontseptsiooni.<sup>55</sup>

Augustinuse tekste lugedes hakkab silma, et ta tunneb väga hästi sõjaga seonduvat inimlikku viletsust ja häda. Ta viitab korduvalt<sup>56</sup> sellele, missuguste “tapatalgute ja verevalamistega” on Rooma riik rajatud, kirjeldades näiteks Puunia sõdadega kaasnenud purustusi.<sup>57</sup> Sõjalise vägivalla

---

<sup>53</sup> Ingliskeelset versiooni “Jumalariigist” võib lugeda elektroonilisest täistekstikogust **The Early Church Fathers**. Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. II., St. Aurelius Augustin. The City of God [Edaspidi DCD]: <http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/TOC.htm#TopOfPage> (DCD sisukord), 22.05.2005.

<sup>54</sup> Vt **Kernic** 2001. Lk 102–103.

<sup>55</sup> Vt **DCD** XIX, 7:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3653\\_1999637](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3653_1999637), 22.05.2005.

<sup>56</sup> Juba *De civitate Dei* esimeses viies raamatus on sõjale viidatud kokku 176 tekstis. **Kernic** 2001. Lk 104.

<sup>57</sup> Vt **DCD** III, 18:

suhtes ei tee ta endale mingeid illusioone. Ta kahtleb, kas need on õnnelikud inimesed, “kes pidevalt elavad sõjaviletsustes ja sumpavad venna- või vaenlaseveres, igal juhul aga inimveres, kes oma elu peavad elama pimedas hirmus ja verejanulises kires.”<sup>58</sup> Kuid samas ei anna see Augustinusele veel mingit põhjust sõda olemuslikult põlata või kurjaks (*malum*) nimetada, Augustinuse jaoks pole sõda pelgalt sõdurite vahel toimuv võitlus ning talle tundub, et “sõja asjad” (*res belli*) peab olema alati oma metafüüsiline põhjus jumalikus maailmaplaanis, mistõttu ei saa sõjasündmuse lihtsalt halvaks ja taunimisväärseks kuulutada. Ette rutates ja üldistades võib öelda, et Augustinus näeb inimeste peetud sõdades viimaks ikkagi jumaliku kaitselmuse tegutsemist: sõjad on instrument, mida Jumal kasutab, et kurje karistada ja kristlasi “läbi katsuda”.<sup>59</sup> Lõppude lõpuks on sõjad ju Jumala tahe, mõnikord küll inimestele arusaamatu ja salapärane, kuid alati kaitselmuse poolt kindlaksmääratud.

Küll aga tuleb küsida, kas sõda nii tervikuna kui ka oma detailides vastab looduse seadustele ehk sellele, kuidas Jumal on sündmustel kulgeda käskinud. Jumal on see, kes tegutseb tervikut silmas pidades ja kelle käske inimesed detailides täidavad, kusjuures nende kuulekus teostub jumaliku maailmaplaani kohaselt. Nii ei saa sõda (*bellum*) ja sõdimist (*bellare*) ka esmajoones mõista inimlike võimuinstrumentidena. Augustinuse suhtumine sõjasse ja sõjalisse vägivalda on kätketud just sellisesse teoloogilisse ja ajaloo filosoofilisse mõtlemisse.

Augustinus diskuteerib meelsasti küsimuse üle, milles seisneb sõjalis-vägivaldse käitumise puhul see, mis väärrib hukkamõistu, kirjeldades selleks kujukalt sõja “reaalsest” palet: soov tekitada vaenlasele võimalikult suurt, koguni korvamatut kahju; kättemaksu julmus; võitlejate lepitamatu, konflikti rahumeelset reguleerimist välistav “vaim”; kinnismõte saavutada vastase üle piiramatu võim; muud sarnased pahed

---

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-09.htm#P657\\_300828](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-09.htm#P657_300828), 22.05.2005.

<sup>58</sup> DCD IV, 3:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-10.htm#P720\\_346899](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-10.htm#P720_346899), 22.05.2005.

<sup>59</sup> Karistumõtet rõhutab ka Augustinuse ajastukaaslane Hieronymus: “Kui Jumal tundub teile olevat julm, range ja verine..., siis teadke, et ta saadab karistusi käesolevasse ellu selleks, et ta ei peaks karistama igaveses elus.” Tsiteeritud: Tessoro 2004. 36.

ning ülekohtuteod, mis kõik väärivad taunimist.<sup>60</sup> Ta toob halastamatult esile selle, kuidas Rooma riik on sõda ja vägivalda oma pika ajaloo vältel jumalatu valitsemishimu instrumendina kuritarvitanud. Seoses rooma ajaloo viimase katastroofiga — Rooma linna langemisega läänegootide kätte (410) — vastandab ta senisele verisele ja ülekohtusele minevikule aga üllatuslikult tõsiasi, et “barbarite toorus osutus nii leebeks, et ruumikad kirikud valiti rahva jaoks välja kogunemiskohtadeks ja varju-paikadeks, kus kedagi ei tapetud, kust kedagi minema ei viidud, kuhu paljusid inimesi toimetasid kaastundlikud vaenlased varju, kust halastamatud vaenlased ei tohtinud kedagi vangistusse viia — seda kõike saab kirjutada Kristuse nime ja kristliku ajastu arvele.”<sup>61</sup>

Augustinus läheb argumenteerimises veelgi kaugemale. Barbarite leebet käitumist ei saa kirjutada üksnes kristluse arvele, vaid selles ilmneb ühtlasi kristluse tõeline sobivus riigireligiooniks. Vaid kristlus suudab üle olla ka traditsioonilisest sõjaõigusest (*ius belli*), sest erinevalt sõjatavatest säästsid roomlasi raevukad barbarid.<sup>62</sup> Augustinus esitab 410. aasta sõjasündmuse üldises plaanis positiivsena, näidates, et seeläbi muutusid paremaks sõjatavad (*consuetudo bellorum*), aga ka seda, et inimlikele võimupüüdlustele ning sellega seotud vägivaldaksutusele seati kindlad raamid. See laseb inimestel kõike seda halba, mida nad vaenlase all kannatasid, taandada jumalikele kaitselmusele. “Sest selle (= kaitselmuse) tee on sõdade kaudu inimliku kõlbluslangusega kokku puutuda ja seda suunata, samuti õigete ja vagade elu seesuguse kurvastuse kaudu läbi katsuda ja kõlblikuks osutumise korral neid kas paremasse kohta ümber paigutada või siis, et mujal kasulik olla, (neid) veel mõnda aega maa peal kinni hoida.”<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> **The Early Church Fathers.** Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Reply to Faustus the Manichean [Edaspidi *To Faustus*], XXII, 74: [http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017\\_1188097](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017_1188097), 22.05.2005.

<sup>61</sup> **DCD I, 7:** [http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-07.htm#P231\\_50836](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-07.htm#P231_50836), 22.05.2005.

<sup>62</sup> **DCD, I, 1:** [http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-07.htm#P167\\_37643](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-07.htm#P167_37643), 22.05.2005.

<sup>63</sup> *Ibidem.*

Rooma sõjad on Augustinuse jaoks taandatavad jumalatele valitsemispüüdlusele (*libido dominandi*). Selliselt osutuvad sõjad ühtlasi saatuslikuks neile, kes valitsevad ja peavad sõdu niisugusest motiivist ajendatuna. Nad ei tekita kannatusi üksnes teistele, vaid tõmbavad sel moel ka enda kaela niisuguseid hädasid, mis neile rõõmu ei valmista: näljahäda, haigused, rüüstamised, vangistused, tapatalgud ja sõda.<sup>64</sup> Niisugused riigid, kus pole õiglust ja mille valitsused on rajatud üksnes vägivallale, pole Augustinuse arvates midagi muud kui “suured rõõvljõud” (*magna latrocinia*).<sup>65</sup> Kuid ka see kõik mahub jumaliku kaitsemuse (*providentia*) raamidesse. On midagi võõrast, mis astub sellele *libido dominandi* tegevusele vastu ja selle alati sinna suunda juhib, mis on vastavuses Jumala kõikehõlmava korruga. Selleks on Augustinuse arvates armastus (*amor*) — keskne printsiip, millest ammutab jõudu nii jumalariik (*civitas Dei*) kui ka maine riik (*civitas terrena*). Jumala looming on olnud algusest saati hea; selle olemusliku headuse pärast võib terviku osi küll inimese *libido* tõttu kuritarvitada, aga see kuritarvitamine ei saa ulatuda nii kaugele, et nad — isegi mitte oma sõdimisega ning sellega kaasnevate koledustega — lakkaksid olemast selle terviku osad, millega Jumal oma kaitsemust esile kutsub.<sup>66</sup>

Eespool öeldust tuleneb küsimus, kas sõjal on üldse kohta Jumala riigis (*civitas Dei*) ja kas sõdimine on kõikehõlmava jumaliku korra juures vajalik? Sellele vastamiseks pöörab Augustinus tähelepanu sõdadele, mida peavad kristlikud keisrid. Nende sõjapidamine on Jumala riigi vaatenurgast teenistusfunktsioon ning seetõttu õigustatud. Nii nagu need viletsused, mis lähtuvad *libido dominandi*’st ajendatud sõdadest, nii vastavad ka need viletsused, mis tulenevad selle valitsemishimu vastu peetud kristlike valitsejate sõdadest, viimaks siiski Jumala riigile. Võib

---

<sup>64</sup> Vt **DCD III**, 1:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-09.htm#P535\\_240760](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-09.htm#P535_240760), 22.05.2005; vt ka **J. Rief**. “Bellum” im Denken und in den Gedanken Augustins (= Beiträge zur Friedensethik, Bd. 7). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1990. Lk 49. [Edaspidi **Rief 1990**.]

<sup>65</sup> Vt **DCD IV**, 4:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-10.htm#P707\\_339927](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-10.htm#P707_339927), 22.05.2005.

<sup>66</sup> Vt **Rief 1990**. Lk 52.



öelda, et Augustinuse jaoks pole tegelikult mingeid sõdu, mis põhjusel ja kuidas eales neid ka ei peetaks, mis poleks sobitatud jumalikku korda.<sup>67</sup>

## 2. Sõja kõrgeim eesmärk — igatsus kõikehõlmava rahu järele

Augustinuse arvates kuulub sõda ja võitlus inimeksistentsi nähtava kuju juurde.<sup>68</sup> Ühelt poolt võimaldab sõjalise vägivalla sobitamine jumalikku maailmakorda sõja kui sellise õigustamist ning luua seda ka sõjalise vägivalla legitimeerimiseks kasutada. Teiselt poolt aga võib näha, kuidas sõda ja sõjaline vägivald ei sobi kokku ei Jumala ega inimese *tõelisusega*. Inimene võib talle omasest *libido dominandi*'st lähtuvalt sõda alustada, aga ta ei suuda sõda valitseda. Jumalale, kes on *summum bonum* (ülím hüve), pole aga omane sõda alustada, kuid ta saab seda lõpetada, muutes tema valitsuse all oleva *libido dominandi* dünaamika sõjapidamisse segatud inimeste jaoks kogetavaks niisuguse teena, mis viib kannatustesse ning õpetab inimestele, et nad peavad oma õnnejanu teisel moel kustutama.<sup>69</sup> Kuigi sõda saab paigutada jumaliku korra tervikusse, ei vasta see kaugeltki Jumala “olemusele”, kes on sõja, mille inimesed on esile kutsunud, muutnud *oma* eesmärkide instrumendiks ning suunab seda nii, et inimeste sõjapidamisega algselt seotud eesmärk muutuks. Selle põhjal võib öelda, et inimliku sõdimise viimseks eesmärgiks ei saa olla välise jõu abil saavutatud võit vaenlase üle ning sellel rajanev inimeste valitsemine teiste inimeste üle, vaid sõdimine vajab tegelikult hoopis teistsugust, kõrgemat ja viimset eesmärki, mille põhjus on Jumalas.

See kõrgeim eesmärk on *pax*, igatsus kõikehõlmava rahu järele. Augustinus ühineb siin algkristliku mõttega, kuulutades, et rahu pole üksnes ülím hüve usu, vaid ka poliitilise elu jaoks.<sup>70</sup> Kuid samas on see

---

<sup>67</sup> Vt **Kernic** 2001. Lk 106.

<sup>68</sup> Põhjalikumalt võib selle kohta lugeda **Rief** 1990. Lk 18jj.

<sup>69</sup> *Ibidem*. Lk 55j.

<sup>70</sup> Vt **DCD** XIX,11:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3669\\_2008728](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3669_2008728),  
22.05.2005.

rahu Augustinuse jaoks lahutamatu seotud sõdimisega.<sup>71</sup> Kes otsib rahu, sel peab olema kindlameelsust ka sõdida. Rahu silmas pidades leiab sõda Augustinuse jaoks oma õigustuse. Sõda muutub rahu instrumendiks, veelgi enam, Jumala instrumendiks oma korra elluviimisel, mitte aga inimlike huvide ja korrakujutluste läbisurumiseks. Samas kujutab sõdimine selles kontekstis hädavajalikku ja mõõdapääsmatut tegutsemist rahu ja Jumala teenistuses. Sõda on hea vaatenurgast vaadatuna moraalselt laadi hädavajadus kurja vastu, et luua sõja abil rahu: “Rahu on seepärast sõja soovitud lõpp. Sest igaüks püüdleb sõjapidamise läbi rahu poole, mitte keegi aga ei püüa rahulepingu läbi sõda pidada.”<sup>72</sup> Inimese sõdimine (*bellare*) muutub nii — muidugi, kui ta on suunatud ülimalle hüvele, rahule (*pax*) — kõrgeimaks eetiliseks ülesandeks.<sup>73</sup>

Seal, kus valitsevad ebaõiglus, survamine ja sõda, on kristlane kutsutud taastama — vajadusel ka relva abil — õiglust, vabadust ja rahu. “Kui piirduks üksnes jutluste ja nõuannete jagamisega, ei lõppeks ülekohus ja verevalamine kunagi. Seepärast “peetakse sõda, et rahu saavutada. Ole seepärast “rahu ehitaja” (*pacificus*), kui sa võitled, sest kui sa vaenlase postide vastu võitled ja võidad, saad sa kaasa aidata rahule.”<sup>74</sup> Augustinuse loogika kohaselt ei ole need “rahunõudjad”, kellest Mäe-jutlus kõneleb, mitte “patsifistid”, kes eitavad igasugust vägivalda kasutamist, vaid “aktiivsed rahu töölised”, see tähendab need, kes teevad kõik vajaliku, et rahu saavutada ja säilitada.

---

<sup>71</sup> Vt **DCD XIX**, 13:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3681\\_2020138](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3681_2020138),  
22.05.2005.

<sup>72</sup> **DCD XIX**, 12:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3669\\_2008728](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3669_2008728),  
22.05.2005.

<sup>73</sup> Vt **DCD XIX**, 28:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3762\\_2074739](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3762_2074739),  
22.05.2005.

<sup>74</sup> Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. CLXXXIX, *To Boniface*:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5951\\_2793319](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5951_2793319),  
22.05.2005.

Sõda, mida Jumal on käskinud pidada, on niisiis kõlbeline nähtus ja sõdimine kõlbeliselt õigustatud eluväljendus.<sup>75</sup> Kui sõja taga on Jumala autoriteet (*auctoritas*), siis tohib sõda õigustatuks pidada ehk sõda õigustab end inimeste kuulekuses Jumala vastu. Augustinus teeb vahet neil, kes sõda alustavad, ja neil, kes seda tegelikult peavad. “On suur erinevus, millistel põhjustel ja missuguse alustaja jaoks võtavad inimesed enda kanda sõjad, mida tuleb pidada.”<sup>76</sup> Ajalugu näitab, et sõdu pidamata pole õnnestunud inimestel selles maailmas hakkama saada: “Siiski, nii öeldakse, et tark peab üksnes õiglaseid sõdu. Nagu ta ei peaks — inimlikult tundes — veelgi enam leinama õiglaste sõdade hädavajalikkuse pärast! Sest kui need sõjad poleks õiglased, poleks ka tarkade inimeste jaoks mingeid sõdu. See on nimelt vastaspoole ülekohus (ebaõiglus), mis sunnib tarkasid õiglast sõda pidama.”<sup>77</sup> Ühe õiglaselt peetud sõja (*bellum iustum*) esimese eeldusena näeb Augustinus niisiis seda, et sõja välja kuulutajaks peab olema pädev autoriteet (*suscipienda belli auctoritas*). Avalik autoriteet, kes kannab kõlbelist vastutust sõja eest, peab kindlaks tegema, kas tema võitlus vastab nendele kriteeriumitele; kristlik sõdur on vastutusest vabastatud ja tal tuleb kuuletuda seni, kuni juhtimine ei astu selgelt vastuollu Jumala käsuga. Kui aga sõja taga seisab Jumala *auctoritas*, siis inimene ei saa seda sõda tegelikult üldse tõsiseltvõetavalt kritiseerida.<sup>78</sup> Augustinuse tõdemus on lihtne: “Õiglane on kahtlemata ka see sõda, mida Jumal käsib pidada.”<sup>79</sup>

---

<sup>75</sup> Vt Rief 1990. Lk 31–39.

<sup>76</sup> **To Faustus** 22, 75:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017\\_1188097](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017_1188097),  
22.05.2005.

<sup>77</sup> **DCD** XIX, VII:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3649\\_1995957](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3649_1995957),  
22.05.2005.

<sup>78</sup> Juba Augustinuse päevil ründasid kriitikud (nt manilane Faustus) Vanas Testamendis kirjeldatud “pühasid sõdasid” (nt Moosese ja Joosua sõjad) ning kahtlesid, kas Vana Testament saab ikka olla Jumala sõna, kui selles on niisuguseid verevalamisi kirjeldatud. Augustinus vastas sellele kriitikale, väites, et need sõjad on olnud tõepoolest pühad. Patriarhid olid Jumala tahte instrumendid ja nad ei tegutsenud mitte vihast või julmusest ajendatuna, vaid Jumalale kuuletudes. Vrd **To Faustus** 22, 74:

Sõjal võib Augustinuse arvates küll olla taunitav pool, mille kritiseerimine ja hukkamõistmine on õigustatud. Teisalt aga kehtib tema arvates põhimõte, et kõike seda, mis on tehtud kuulekuses Jumala vastu, ei saa inimesele süüks panna. Kristliku kiriku jaoks on see väga oluline mõte: kristlane võib sattuda olukorda, kus ta kuulekuses Jumala vastu peaks haarama relva ja sõdima, ilma et ta seejuures patustaks. Augustinus asetab küsimuse sõjamehe käitumise õiguspärasuse kohta täiesti uude valgusesse, kuivõrd see on käitumine, mis ei tulene inimlikust, see tähendab jumalast valitsemispüüdlusest. Selles kontekstis ei tohi jätta kahe silma vahele seda, et õiguspärastest sõdadest saab rääkida üksnes siis, kui need paigutuvad inimliku kooseksistentsi rahumeelsesesse korda, ehk täpsemalt, kui sõjad teenivad selle jumaliku korra säilitamist ja mitte inimliku valitsemissoovi laiendamist.<sup>80</sup> See jumalik kord legitiimsete valitsussuhete mõttes võib ühtlasi sõjapidamist hädavajalikult peale sundida (*bellum gerendum* ehk sõda, mis vajab pidamist), kui selle korra püsimine on ohtu sattunud.<sup>81</sup> Just sellele korramõttele (*ordo ipse*) rajabki Augustinus oma sõjalise vägivalla õigustamise teoloogilise argumentatsiooni. Sõdur asetseb selles inimliku kooseksistentsi ja korra struktuuris ning on selle teenistuses, millest tuleneb ka moraalne kohustus “*gerenda belli*” õpetus omaks võtta.<sup>82</sup>

Sõdimist (*bellare*) võib seetõttu vaadelda Jumalale omistatava tegevusena, mida viivad täide “head inimesed” ning mille eesmärgiks on rahu. Konkreetne sõjapidamine on selle kohaselt inimlik tegevus, mille õigustus peitub *ordo*-mõttes ning sellega seotud vajaduses seda korda

---

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017\\_1188097](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017_1188097), 22.05.2005. Järelikult ei piisa üksnes inimlikest kriteeriumitest, et otsustada, millal on üks sõda õigustatud või mitte.

<sup>79</sup> Tsiteeritud: **Tessore** 2004. Lk 43.

<sup>80</sup> **DCD IV**, 14–15:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-10.htm#P770\\_379803](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-10.htm#P770_379803), 22.05.2005. Siinkohal oleks sobilik tsiteerida ka ühe 4. sajandi tuntud kirikuisa Gregorius Nazianzi mõtet: “Kiiduväärt sõda tuleb eelistada rahule, mis lahutab Jumalast.” Tsiteeritud: **Tessore** 2004. Lk 34.

<sup>81</sup> **Kernic** 2001. Lk 108.

<sup>82</sup> Vt **Rief** 1990. Lk 30.

sõjalise jõuga kaitsta või vajadusel taastada. See on ka inimese kõlbeliselt vastutav kuulekusakt Jumala suhtes: “Sõja pidamisel jääb täiesti süütuks see, kes sõja käsitööd teeb jumaliku käsu peale ja kui keegi, kes teenib Jumalat ja kes teab, et see Jumal ei saa käskida midagi, mis talle kurjalt tagasi tuleks.”<sup>83</sup>

### 3. Lühike ekskurss *civitas terrena* ja *civitas Dei* teemadel

Augustinuse kogu poliitiline eetika on suunatud jumaliku korra säilitamisele. Et seda veelgi selgemalt rõhutada, tuleks anda lühike sissevaade Augustinuse ajaloo filosoofiasse, täpsemalt kahe olemisvaldkonna probleemistikku.<sup>84</sup> Tema ajaloo filosoofias on keskne koht vastakatel jõududel, mis tulevad esile jumaliku maailmaplaani teostumisel. Maine-poliitiline valitsuspiirkond (*civitas terrena*) ja Jumala kogukond või riik (*civitas Dei*) jäävad teineteisest lahutatuks, isegi kui nad on selles maailmas väliselt kokku põimunud. *Civitas terrena*’t ei samastata ühegi riigi ajaloolise kujuga, pigem on see kõigi nende osaduskond, kelle ülimald hūveks on osasaamine maistest asjadest ning keda iseloomustavad rahuldamatu saamahimu, isekus ja võimuiha. *Civitas Dei* ei ole aga identne kirikuga, sest see ühendab nii tõelisi kui ka võltse kristlasi. Kuigi kogu ajalugu on allutatud Jumala taatele ja päästeplaanile, kujutab ajalugu endast maailma loomishetkest alates pidevat võitlust mõlema “olemisvaldkonna”, usu ja uskmatuse vahel, mis peab viimaks lõppema *civitas Dei* üleva võiduga. Jumala kogukonna (*civitas Dei*) liikmeks saab uskudes Jumalasse. Nii tõuseb ka poliitilises mõtlemises esikohale *credo* (mina usun...). Poliitiliste arutluste keskmes pole enam inimeste omavahelised suhted, vaid esikohal on inimeste suhted Jumalaga. Omavahel kokkupõimunud *civitas Dei* ja *civitas terrena* eristamisel pole

<sup>83</sup> **To Faustus** 22, 75:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017\\_1188097](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017_1188097),  
22.05.2005.

<sup>84</sup> Järgnevas lühiülevaates Augustinuse ajaloo filosoofia teemadel on lähtunud peamiselt kahest autorist: **E. Salumaa**. *Filosoofia ajalugu II. Keskaja filosoofia*. Tallinn: EELK Konsistooriumi kirjastus- ja infoosakond. 1993. Lk 67–69; **Jacobs** 1987. Lk 139–148.

seega oluline teha vahet riigi- või valitsusvormide vahel, vaid hoopis eristada inimesi: ühed, kes on Jumala poolel, ja teised, kes on Jumalast eemaldunud ja oma ihade, aga ka deemonlike jõudude meelevaldas. *Civitas terrena* on sisemiselt alati konfliktis ja selles valitseb tegelikult permanentne sõjaolukord. Seetõttu on “maine rahu” (*pax terrena*), mida, tõsi küll, kasutavad ka Jumala riiki kuuluvad inimesed, siiski vaid illusioon, sest rahu pole mõeldav ilma õiglusega, tõelist õiglust pole aga mõtet maisest riigist otsida, nagu seda näitab ajalugu. Kuid ka *civitas Dei* pole kogukond, mille kohta võiks väita, et seda iseloomustab püsiv rahuseisund, sest mõlemad *civitas*’ed on sedavõrd teineteisega seotud, et toimub pidev võitlemine (*bellare*) vagade ja mittevagade inimeste vahel. Selles sõjas pole aga riigil ja riiklikul võimul inimeste jaoks mingit põhimõtetist tähendust, sest põhiline on siin inimese usk, tänu millele ta kuulub (või ei kuulu) *civitas Dei* juurde. Heaolu ja rahu ei tulene inimese jaoks riiklikust organisatsioonist, vaid usust. Just usk Jumalasse ja tema korda annab Augustinuse jaoks ka pidepunkti sõjalise vägivalla kasutamisele, mis on muidugi seotud tõelise, jumaliku — mitte illusoorse, inimliku — rahu saavutamise (eshatoloogilise) eesmärgiga.<sup>85</sup> Alates Kristuse sünnist peab *civitas Dei* selles maailmas üha rohkem esile tulema ja asuma avaliku võitluse teele,<sup>86</sup> mis aga tähendab tegelikult üha enam

---

<sup>85</sup> Vt DCD XIX, 28:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3762\\_2074739](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/npnf1-02-25.htm#P3762_2074739),  
22.05.2005.

<sup>86</sup> Siinkohal võiks väga lühidalt visandada ka Augustinuse filosoofilise argumentatsiooni selle kohta, miks on vägivalla ja sunni kasutamine teoloogiliselt õigustatud. Inimene on (oma algseisundis) vaba, et valida hea ja kurja vahel, tunnistada usku Jumalasse või seda tagasi lükata. Sellest hoolimata sünnib sageli, et inimesed, kes oma sügavas sisemuses meelsasti ja vabatahtlikult usu Jumalasse valiksid, seda ei tee, sest nende vaba valikut takistavad välised jõud, näiteks poliitiline ülekohtusüsteem või ideoloogilise mõjutamise tingimused, mis end võib-olla mitte küll füüsilise jõuga, aga siiski “psühholoogiliselt” läbi suruvad. Kirik tahab inimesi sellest “orjuse” staatusest vabastada, et võimaldada neil vabalt “head” valida. Siin on niisiis tegemist inimliku rahuga, mis tegelikult on vangistus, illusoorne rahu, ja kristlasel lasub kohustus see vale rahu (*pax iniusta*) purustada ning pidada sõda “türannide” vastu, kes hoiavad inimesi orjastatuna (olgu siis poliitiliselt või ideoloogiliselt.) Vt Tessore 2004. Lk 38–39.

süvenevat eraldumist. Muidugi on teatud määral võimalik ka kahe *civitas*'e rahulik koosseksiteerimine — oli ju Rooma impeerium tollal juba vähemalt formaalselt “kristlikuks” muutunud ja kirikut oma käsutuses olevate vahenditega kaitsma asunud —, kuid *civitas Dei* kandjaks *siin* maailmas on muidugi üksnes kristlik kirik. Augustinus eristas küll mõlemat *civitas*'t selgelt teineteisest ning püüdis igati nende kokkusulamist vältida<sup>87</sup> ning poliitilise võimu metafüüsulist ülendamist takistada, kuid jättis paraku avatuks võimaluse, et kirik peab *civitas Dei* üleoleku tõttu riigivõimu esindajatele õige poliitilise tegutsemise ette kirjutama. See ajaloovaade on andnud kirikule ideoloogilist tuge maailmapoliitikasse sekkumiseks. Hilisantiigi segastel aegadel (impeeriumi kokkuvarisemine, germaanilike “barbarite” vahelduv valitsemine) langes seeläbi tekkinud poliitilise vaakumi tõttu kiriku õlgadele mitmeid uusi poliitilisi ülesandeid, näiteks nagu seda väljendab Arnold Ehrhardt: “Tema [= Augustinuse] usk, et nähtav kirik peab ja saab selles maailmas rahu ja õiglust kaitsta, muutis kiriku teadlikult poliitiliseks organiks, mis suutis need barbarid, kes olid Rooma riigi vallutanud ja purustanud, riikideks organiseerida.”<sup>88</sup>

#### 4. Keskaegse *bellum-iustum*-õpetuse algusest

Sõjalise vägivalda paigutamisega jumalikku korda loob Augustinus niisiis aluse, millel ei põhine mitte ainult sõjalise vägivalda õigustamine, vaid ka “õiglase sõja” õpetuse lähtepunkt. Samas ei tohi kahe silma vahele jätta seda, et ta lükkab tagasi niisuguse teoloogia, mida inimene loob selleks, et õigustada oma vägivallategusid oma valitsemispüüdluste (*libido domi-*

<sup>87</sup> On ilmne, et Augustinusel ei olnud kavas mõlemaid valdkondi üheks “kristlikuks riigiks” kokku sulatada, pigem püüdis ta näidata nende süvenevat eraldumist. Ta uskus, et maailma ajalugu on jagatud erinevateks ajastuteks ning viimasel ajastul (niinimetatud tuhandeaastane rahuriik), mis on olemuselt kristliku kiriku aeg, peab toimuma senisest aktiivsem võitlus uskmatus vastu. Ajastu jõuab lõpule Kristuse taastulemisega ning kahe riigi lõpliku eraldumisega, mis toimub viimases kohtus.

<sup>88</sup> A. Erhardt. Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Bd. III: Civitas Dei. Tübingen: C.H. Mohr, 1969. Lk 51.

*nandi*) teenistuses. Seda võiks tinglikult nimetada “sõjateoloogiks” ning see püüaks rakendada Jumalat inimlike võimuambitsioonide teenistusse ning üritaks teele ette jäävate vaenlaste vastu võidelda jumaliku legitimeerimisega ning õigustada Jumala tahte viidates inimlikke valitsemisviise. Ometi ei suuda Augustinus takistada seda, et inimesed kasutavad tema õpetust — vaatamata ühemõtteliselt kristlikule orientatsioonile — siiski just oma inimlike huvid ja ambitsioonide teenistuses, nagu seda oli varem näiteks juhtunud ka roomlaste, näiteks Cicero vastavate õpetustega. Nii võib Augustinust tänaseni pidada tähtsaimaks alusepanijaks *bellum-iustum*-õpetusele, mis oma kõrgeima arengutaseme saavutas keskajal ning kujunes tõenäoliselt kõige tähtsamaks filosoofiliseks aluseks sõjalise vägivalla legitimeerimisele.

Oleks eksitav arvata, et Augustinuse sooviks on põhjendada vägivallale seatud piiride teoloogilist ületamist. Pigem püüab ta sõnastada “piiravaid kriteeriume”, mis võtavad arvesse vastavat ajaloolist olukorda ning pakuvad sellele olukorrale lahendusvõimalusi. Kuigi Augustinus kasutab oma kirjutistes korduvalt mõistet *bellum iustum*, ei püüa ta alustada diskussiooni sõdade hindamiseks (kas need on õiglased või ebaõiglased), vaid piirdub kõlbeliste nõudmiste või eeldustega, mis kehtivad sõja puhul, mida tuleb pidada (*bellum gerendum*). Põhimõtteliselt on need kriteeriumid sarnased nende tingimustega, mida sajandeid varem olid sõnastanud roomlased, eelkõige Cicero.<sup>89</sup> Esiteks peab olema mingi

---

<sup>89</sup> Roomlased on “õiglase sõja” õpetuse väljakujundamisele andnud oma tähtsa panuse sõja fenomeni juriidilise hindamise näol. Riikidevahelised suhted olid roomlaste jaoks võrreldavad suhetega üksikindiviidide vahel. Õiguserikkumise korral võis riik taotleda oma õiguse taastamist ja seda kas või sõjalisel teel. Igatahes oli sõda aktsepteeritav vaenlase peletamise või talle kättemaksmise eesmärgil, liidukaaslaste kaitsmise või rõõvitud vara tagasitoomise korral. Taolist konflikti juriidilist hinnangut harmoneeriti stoitsistlik-aristokraatliku ellusuhtumisega, mis nõudis suuremeelsust, mõõdukust käitumises ja konflikti proportsioonide arvestamist. Roomlaste “õiglase sõja” oli aga lubatud vaenlase riigi elanikke vangistada ning tema maid ja linnu rüüstata. Nõnda olid sõjapidamise õigus (*ius ad bellum*) ja õiguslikud käitumisviisid sõjapidamises (*ius in bello*) üldist tunnustamist leidnud. Vt A. Weiler. Die Christenheit und die anderen: Die mittelalterliche Lehre vom heiligen und gerechten Krieg. — Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 6. 1988, Mainz: Matthias Grünewald,



ülekohus, mille kõrvaldamisest vastane keeldub vaatamata kõigile püüdlustele asja rahumeelselt lahendada (*iusta/recta causa*). Teiseks, sõda tuleb formaalselt välja kuulutada pädeva autoriteedi ja legitiimsse võimu poolt (*suscipiendi belli auctoritas*). Kolmandaks, ka sõjaolukorras tuleb sõda pidavate inimeste seas säilitada ja kaitsta õiguse üldisi põhimõtteid.<sup>90</sup> Neis kolmes punktis on esindatud mõlemad *bellum-iustum*-õpetuse komponendid: *ius ad bello* ja *ius in bello*. See oli juba Cicero veendumus, et sõda pole mingi lihtsalt õigusetu seisund, mistõttu sõltub vägivallavahendite rakendamise õigustamine sellest, kuidas peetakse kinni õiguslikest standarditest. Augustinus laiendab ja süvendab neid argumente olemuslikult, nõudes, et sõda peab pidama eelseisva parema rahuseisundi huvides ja vaenlase vastu ligimesearmastust tundes. Sisuliselt on sellega esiatud proportsionaalsuse (*proportionalitas*) nõue, mis kristlikus kontekstis tähendab, et vägivalla kasutamise määr ei tohi selle armastuskäsuga vastuollu sattuda. Sõjas tohib kasutada üksnes lubatud vahendeid, et sõjapidajad kõlbeliselt süüdlaseks ei osutuks. Augustinus toonitab ka "õige kavatsuse" (*recta intentio*) vajadust. Kui sõjas on liikumapanevaks jõuks kõlbelised sihid, näiteks rünnak kurja karistamiseks, jumaliku korra kaitsmiseks või ulatusliku rahuseisundi kehtestamiseks ning kui sõjas ei unustata ligimesearmastuse käsku, on sõjapidamine õigustatud.

Siinkohal tekib küsimus, kuidas saab kasutada mingite eesmärkide saavutamiseks vägivald ja samal ajal rääkida kristlikust ligimese-

---

1988, 500j. Õiglase sõja (*bellum iustum*) kontseptsioon, mis rooma traditsioonis oli algselt vaid selle jaoks, et roomlased hoiaksid kinni oma sõjakuulutamise sakraalõiguslikest vormidest, tõlgendati ümber materiaalse õigluse printsiibiks. **H.-J. Lieber** (Hg.). Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1991. Lk 42. Cicero, kes võttis omaks stoikute loomudõiguslikud ideed, andis sellele *bellum iustum*-õpetusele kõige selgema ja viimistletuma sõnastuse teoses *De Officiis* (Kohustusteõpetus). Cicero arvates on konflikti vägivaldne lahendamine märksa halvem lahendus kui argumenteeriv vaidlus. Seepärast esitas ta teatud tingimused, mille korral saab sõja alustamist moraalselt õigustada: kättemaks ja vaenlase tagasitõrjumine. Vt **O. Kimminich**. Krieg. — Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4, Darmstadt: Schwabe, 1976. Sp 1231.

<sup>90</sup> Vrd **Hoppe** 2003. Lk 30.

armastusest ja halastusest? Augustinus vastab sellele küsimusele nii: “Kannatlikkuse reegleid peab südameseisundi puhul alati järgima, ja hea tahe, see tähendab: kurjale mitte kurjaga kätte maksta, peab olema alati meie kavatsuste aluseks. Sellest hoolimata peab konkreetselt võtma palju erinevaid hoiakuid nende suhtes, keda küll vastu oma tahtmist, ent siiski teatud heatahtliku karmusega tuleb murda, kui püütakse talitada nende soovidele vastukäivalt, ent siiski nii, et see neile heaks tuleb... Ka siis, kui poega isegi karmilt karistatakse, ei lõpe isalik armastus sellega otsa. Talle tehakse seda, mida ta ei taha, kannatab see, keda peab vastu tema tahtmist valudega tervendama. Seepärast, kui see maine riik tahab Kristuse käske hoida, siis võib isegi sõdu pidada heatahtliku vaimuga, et võidetutele kergemini vagaduse ja õigluse rahumeelset hoiakut tuua. Tegelikult on see võidetu jaoks parim, sest seeläbi on tal võimalus kurjaga lõpp teha. Pole midagi õnnetumat kui patuse õnn, millest toitub valulik karistamatus ja tugevneb kuri tahe nagu sisemine vaenlane.”<sup>91</sup>

Mõtisklustes vägivalda ja sõja kui sunnivahendite teemal ilmneb täie selgusega augustiinliku panuse ambivalentsus. Teoloogiline huvi sõja fenomeni vastu viib ta selleni, et ta ei mõista *bellum iustum*’it mitte pelgalt maise õigluse ja rahu taastamise aktina, vaid ühtlasi ka Jumala *karistus*aktina “vastaspoolel” võitlevate patuste ja jumalatute üle. Vägivald ja sõda saab (ning on koguni õigustatud!) kasutada kirikupoliitilise instrumendina või sunnivahendina. Augustinuse mõtete hilisemad kommenteerijad ja rakendajad on toetunud just sõjalise vägivalla vindikatiivsele<sup>92</sup> funktsioonile. Vägivaldsete sunnivahendite teemal on Augustinus algul veel kõhkleva positsioonil: “Esiälgu tundus mulle, et mitte kedagi ei tohiks vägivalla abil viia Kristusega ühinemisele, vaid et tegutseda tuleks üksnes sõnaga, võidelda üksnes diskussiooni abil, võita õigusega...”

---

<sup>91</sup> Tsiteeritud: **Tessore** 2004. Lk 42. Vrd Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. CXXXVIII. To Marcellinus: [http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5256\\_2406196](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5256_2406196), 22.05.2005.

<sup>92</sup> Juriidilises keelekasutuses tähendab see “omandisse või valdusesse tagasi nõudma”. Sellele viitab Augustinuse tõlgendus Jeesuse tähendamissõnas edasi antud peo-korraldaja sõnu sulasele: “Sunni neid sisse astuma! (*coge interare*) (Lk 14,23). Eesti-keelses piiblitõlkes on kasutatud väljendit “keelita rahvast...”

See arusaam aga pidi taanduma.”<sup>93</sup> Viimaks jõuab ta aga selles küsimuses järeldusele: “Kes võiks kahelda selles, et kindlasti on parem inimesi õpetuste ja veenmistega Jumala armastuse juurde juhtida kui neid hirmu ja karistamise valuga sundida? Aga sellest, et ühed vahendid on paremad, ei järeldu veel see, et teised tuleb kõrvale jätta. Tegelikult on kasulik kõigepealt hirmust ja valust raputatud saada, et siis õpetamiseks valmis olla. Mis põhjusel siis ei peaks kirik vägivalda rakendama, et oma kadunud lapsi omaenese rüppe tagasi juhtida, eriti hetkel, mil need kadunud lapsed ise vägivalda kasutavad, et sellega teisi hukatusse viia?”<sup>94</sup> Augustinuse kontseptsioon on selge ja resolootne: “Kirik mitte ainult ei manitse, vaid ta ka sunnib head tegema”.<sup>95</sup>

Augustinus on seda meelt, et riiklikke võimuvahendeid, sealhulgas sõjalist vägivalda, võib kasutada hereetikute ja paganate vastu, sest see on kõlbeliselt õigustatud. Miks? Sest väidetavalt on tegemist “õige motiiviga”: Jumala vaenlased on tühtlasi kristlikuks muutunud riigi vaenlased ning kristlastel lasub kohustus riiki ja selles valitsevat korda kaitsta. Seda, et niisugust argumentatsiooni on kerge ka vastupidi pöörata ja riigi vaenlased Jumala vaenlasteks kuulutada, kel puudub õigus elule, näitab kujukalt edasine ajalugu. Kristlik riik õppis mõtlema vanatestamentlikes kategooriates ning “uus Jumala rahvas” haaras relvad, et pidada kurja vastu “püha sõda... , mille pidamisel väejuht ja sõjamehed... on Jumala teenrid”.<sup>96</sup> Eitades niisugust sõjalist vägivalda, mis lähtub inimeste valitsemispüüdlustest (*libido dominandi*) ja mida õigustatakse oma “huvidel” viidates, ning sõnastades kõlbelise nõudmise, miks head inimesed — kristlased, *miles*

<sup>93</sup> Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. XCIII. To Vincentius:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P4402\\_1866827](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P4402_1866827), 22.05.2005.

<sup>94</sup> *Epistolae CLXXXV*, tsiteeritud: *Tessore* 2004. Lk 37–38.

<sup>95</sup> Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. CLXXIII. To Donatus:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5851\\_2747351](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5851_2747351), 22.05.2005.

<sup>96</sup> **R. Pörtner.** Ristisõjad (1095–1187). Legendid ja tõelised. Tallinn: Kupar, 1997. Lk 38.

*Christi* — peaksid pidama sõda, mida on vaja pidada (*bellum gerendum*), suunab Augustinus poliitilis-filosoofilise mõtlemise sõjalist vägivalda silmas pidades sootuks uuele rajale. Sõjalise vägivalda legitimeerimine ei toimu nüüdsest alates mingi poliitilise riigifilosoofia, vaid kristliku *teoloogia* alusel, mis hõlmab nii “poliitikat” kui ka “militaariat”.

Augustinusest lähtub niisiis see saatuslik areng, mis süstemaatiliselt väljatöötatud teoloogilise *bellum-iustum*-õpetuse alusel kristluse “relvile” tõstab ning aitab kaasa kiriku kujunemisele arvestatavaks sõjaliseks organisatsiooniks.<sup>97</sup> Kuigi Augustinus ise ei sidunud oma kaalutlusi *bellum iustum*’i teemadel otseselt vägivallakasutamisega hereetikute vastu, avas ta vähemalt selles suunas mõtlemisele ukse, sest vägivalda õigustatud kasutamise alla paigutati peagi ka hereetikute vastu suunatud sunnivahendid, hiljem ka ristsõdade korraldamine ning ka inkvisitsiooni-kohtute tööd.<sup>98</sup> Kuna *bellum-iustum*-kontseptsioonil olid selgelt religioossed jooned ja argumentatsioonikäigud — mõisteti seda ju “Jumala kohtuna ülekohtu üle” —, ilmutas sõda oma kohutavat hävitavust just siis, kui sõjaväljal ei asetunud vastastikku kristlased, vaid kui peeti võitlust mittekristlaste vastu, mis kujunes tavaliselt hävitussõjaks. Kui mõelda sellele, et ühena õiglase sõja kriteeriumitest nimetas Augustinus “õiget põhjust” (*iusta/recta causa*), mis seostub eelkõige ründesõjaga, mille eesmärgiks on ülekohtu “heastamine” või korra “taastamine”, siis vajab see vaid teatud radikaliseerimist, et “heastamise” asemel saab rääkida hoopis teadlikust kättemaksust või koguni moraalsest karistamisest. Seoses kriteeriumiga, et õiglase sõja puhul peab sõja formaalselt välja kuulutama õiguspärane autoriteet või legitiimne võim, on mõistetav, et taoline mõtteviis andis olulisi impulsse kristlike valitsejate *sõjaideoloogia* kujunemisele.

Eespool öeldust on niisiis selgunud, et arenedes teatud tingimuste ja asjaolude kontekstis keskaegse maailma keskseks ja kujundavaks jõuks, oli kristlus sunnitud “ümber mõtlema” oma esimeste sajandite patsifistliku hoiaku, mis ei saanud kristliku religiooni uue poliitilise võimupositsiooni tõttu enam muutumatul kujul kehtida. Küsimus, kas sõjalist

---

<sup>97</sup> Vt Kernic 2001. Lk 111.

<sup>98</sup> Hoppe 2003. Lk 30–31.

vägivalda saab üldse siduda Kristuse õpetusega, oli asetunud sootuks teistsugusesse valgusesse. Järelikult oli vaja välja töötada sõja ning vägivalla kristlik-teoloogiline õigustamisteooria, mis nii teoloogiliselt kui ka filosoofiliselt saavutas oma esimese suure kõrghetke 13. sajandil tegutsenud dominiiklaste ordu ridadesse kuulunud teoloogi ja filosoofi Aquino Thomase mõtlemises. Laskumata siinkohal lähemalt *bellum-iustum*-õpetuse arengu edasistesse etappidesse varakeskajal ja peatumata selle protsessi olulisemate mõtlejate juures — see vääriks kahtlemata eraldi käsitlust —, tuleks lõpetuseks siiski veel lühidalt peatuda Aquino Thomase sellekohaste mõtete juures. Thomas jätkas kahtlemata Augustinuse liini — mis järgnevast tekstilõigust ka selgelt esile tuleb — ning arendas sellest välja omamoodi teoloogiliselt motiveeritud sõjalise tegevuse õigussüsteemi. Kui Augustinus veel küsis, *kas* on õigust sõda pidada, siis Thomas asetab suurema rõhu küsimusele, *kellel* on õigus sõda pidada?<sup>99</sup>

Thomase teoloogilises peateoses *Summa Theologiae* (II, II, 40, 1) antud vastus küsimusele, kas üks sõda on õiglane või mitte, on nii kesk-aegse kui ka uusaegse *bellum-iustum*-teooria tuumaks:

“Selleks, et üks sõda õiglane oleks, on vaja kolme asja. Kõigepealt *juhi võimu*, kelle käsul tuleb sõda pidada. Sõja käimalükkamine ei saa nimelt jääda eraisiku valdkonda; sest tema saab oma õigust taotleda ülikonna kohtu käest. Samuti pole ka inimhulk, mida sõdades vaja läheb, ühe eraisiku asi. Kuna aga hool ja mure avaliku kogukonna eest on usaldatud selle juhtide kätte, siis on see nende asi, et kaitsta linnas või maal või provintsis olevat kogukonda, mis neile allub. Ja just nii, nagu nad lubatud moel seda kogukonda kaitsevad karmi mõõgaga sisemiste rüüstajate eest, karistades pahategijaid, mis on vastavuses apostli sõnades Rooma 13,5: “Sest (ülemused/ülikonnad) ei kannu mõõka asjata, ta on ju Jumala teener, kättemaksja nuhtluseks sellele, kes teeb kurja.” Nii puutub nendesse ka see, et riiki sõjamõõgaga väliste vaenlaste eest

<sup>99</sup> Selline rõhuasetuse nihkumine peegeldab ühest küljest kõrg- ja hiliskeskajal toimunud õiguslike arenguid, mille käigus püüti piiritleda ja kitsendada sõjapidajate ringi. Teisest küljest on see märk algavast legitiimse vägivallakasutuse monopoliseerimisest ning poliitilise võimu kontsentreerumisest õhtumaises ühiskonnas suhteliselt väheste autoriteetide kätte.

kaitsta. Seepärast on ka psalmis 82,4 ülematele öeldud: “Päastke vaevalised ja vaesed, vabastage nad õelate käest!” Ja Augustinus ütleb *Contra Faustum*’is (XXII, 75): “Loomulik kord, mis on surelike seas sisse seatud rahuks, nõuab, et võim ja otsus sõda alustada on *princeps*’ite (riigi juhtide) käes.”

Teiseks on nõutud *õiget põhjust*: see tähendab, et need, kelle vastu võideldakse, on sõdimise oma süü tõttu ära teeninud. Seepärast ütleb Augustinus (*Quaest. in Hepta. Jos. 10*): “Õiglastena on tavaks määratleda neid sõdu, mis ebaõigluse eest kätte maksavad; kui näiteks üht rahvagruppi või linna tuleb karistada, kuna nad on jätnud tegemata selle, et hüvitada omalt poolt neid nurjatusi, mida nad on teinud, või taas heastada seda, mida nad on ülekohtuselt ette võtnud.”

Kolmandaks on vajalik, et sõjapidajate *kavatsus oleks õigust tegev*: selle kavatsusega peab nimelt taotlema seda, et head edendatakse ja kurja ära hoitakse. Seepärast on Augustinus öelnud *De Verb. Dom. (Can. Apud 23,1)*: “Jumala tõelise austamise korral on sõjad rahutegu (*pacata*), need nimelt, mida ei võeta ette ahnusest või julmusest, vaid igatsusest rahu järele, et kurjadele piiri panna ja heade elu kergendada.” Kuid võib ka nii juhtuda, et sõda kuulutatav võimukandja on seaduslik ja põhjus õiglane, samas aga muutub sõda laiduväärse kavatsuse tõttu lubamatuks. Nimelt ütleb Augustinus *Contra Faustum*’is (22,74): “Himu kahju teha, julmus kättemaksus, valitsemishimu ja mida veel sarnast leidub, seda kõike peetakse sõdades õigusega süüks.”<sup>100</sup>

**Andres Saumets** (M. Th),  
KVÜÕA humanitaar- ja sotsiaalteaduste õppetooli juhataja

---

<sup>100</sup> **St. Thomas Aquinas**. The Summa Theologica (Benziger Bros. edition, 1947). Translated by Fathers of the English Dominican Province. SECOND PART OF THE SECOND PART (QQ. 1–189). Q. 40: Of War (Four Articles): <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/SS/SS040.html#SSQ40OUTP1>, 30.05.2005.

## Kirjandus

- Ambrose.** Select Works and Letters. Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. 10. Second Series. Ed. by Ph. Schaff and H. Wace. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.
- Apostlikud isad.** Tõlk. K. Kasemaa. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2002.
- Bury, E.** (Hg.). In medias res. Lexikon lateinischer Zitate und Wendungen (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2000.
- Clausewitz, K. von.** Sõjast. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus ja Kaitseväe Ühendatud Õppeasutused, 2004.
- Dahm, G.** Völkerrecht. Bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1962.
- Doerries, H.** Konstantin der Große. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1958.
- Erhardt, A.** Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Bd. III: Civitas Dei. Tübingen: C. H. Mohr, 1969.
- Freudenberger, R.** Zur Frage des Kriegsdienstes in der Alten Kirche. — Theologische Beiträge, Nr. 6. Wuppertal: R. Brockhaus, 1984.
- Gerhards, T.** (Hg.). Pazifismus und Kriegsdienstverweigerung in der frühen Kirche. Eine Quellensammlung. 6. Aufl. Uetersen: Internationaler Versöhnungsbund-Deutscher Zweig. — **Nauerth, T.** (Hg.). Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2004.
- Grasmück, E. L.** Äusserungen zu Krieg und Frieden in der Zeit der frühen Kirchen. (= Beiträge zur Friedensethik, Bd. 3). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1989.
- Harnack, A.** Militia Christi. die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905.
- Haspel, M.** Friedensethik und Humanitäre Intervention. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002.
- Heering, G. J.** Der Sündenfall des Christentums. Eine Untersuchung über Christentum, Staat und Krieg. Gotha: Leopold Klotz, 1930. — **Nauerth, T.** (Hg.). Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2004.
- Hengel, M.** Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen. Zur Prolemtik einer "Politischen Theologie" in der Geschichte der Kirche. Stuttgart: Calwer, 1974.

- Himes, K. R.** Roman Catholicism: Just-War Doctrine. — **Palmer-Fernandez, G.** (Ed). *Encyclopedia of Religion and War*. London: Routledge, 2004.
- Hoffmann, H.** Die Kirche und der Friede. Von der Friedenskirche zur Friedenswelt. Berlin/Leipzig, 1933. — **T. Nauerth** (Hg.). *Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie* (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2004.
- Hoppe, T.** Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums. — **Khoury, A.** *T. et al. Krieg und Gewalt in den Weltreligionen*. Freiburg: Herder, 2003.
- Huber, W., Reuter, H. R.** *Friedensethik*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1990.
- Jacobs, M.** Die Reichskirche und ihre Dogmen. (= Zugänge zur Kirchengeschichte, Bd. 3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Kernic, F.** Krieg, Gesellschaft und Militär. Eine kultur- und ideengeschichtliche Spurensuche. Baden-Baden: Nomos, 2001.
- Klein, N.** Wiederkehr des “gerechten Krieges”? Orientierung, Nr. 2. Zürich, 2003.
- Kimminich, O.** Krieg. — *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4, Darmstadt: Schwabe, 1976.
- Lackey, D. P.** *The Ethics of War and Peace*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989.
- Lieber, H.-J.** (Hg.). *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1991.
- O’Brien, W. V.** *The Conduct of Just and Limited War*. New York: Praeger, 1981.
- Pörtner, R.** Ristisõjad (1095-1187). Legendid ja tõelised. Tallinn: KUPAR, 1997.
- Rief, J.** “Bellum” im Denken und in den Gedanken Augustins. (= Beiträge zur Friedensethik, Bd. 7). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1990.
- Riklin, A.** Gerechter Krieg? Die sechs Kriterien einer neualten Theorie. — **Küng, H., Senghaas, D.** (Hg.). *Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen*. München/Zürich: Piper, 2003.
- Salumaa, E.** Filosoofia ajalugu II. Keskaja filosoofia. Tallinn: EELK Konsistooriumi kirjastus- ja infoosakond, 1993.
- St. Thomas Aquinas.** *The Summa Theologica* (Benziger Bros. edition, 1947). Translated by Fathers of the English Dominican Province. SECOND PART OF THE SECOND PART (QQ. 1–189). Q. 40. Of War (Four Articles): <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/SS/SS040.html#SSQ40OUTP1>, (30.05.2005).
- Tessore, D.** *Der Heilige Krieg im Christentum und Islam*. Düsseldorf: Patmos, 2004.



**The Early Church Fathers:**

Ante-Nicene Fathers, Vol. VII, Lactantius. Of the Manner in Which the Persecutors Died:

[http://www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/Npnf2-01-27.htm#P6914\\_2939598](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/Npnf2-01-27.htm#P6914_2939598), (20.05.2005).

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. II., St. Aurelius Augustin. The City of God (sisukord),

<http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-02/TOC.htm#TopOfPage>, (22.05.2005).

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Reply to Faustus the Manichaeon, [http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017\\_1188097](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-04/npnf1-04-35.htm#P2017_1188097), (22.05.2005).

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. CLXXXIX To Boniface, [http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5951\\_2793319](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5951_2793319), (22.05.2005).

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. CXXXVIII. To Marcellinus:, [http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5256\\_2406196](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P5256_2406196), (22.05.2005).

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. IV. St. Aurelius Augustin. Letters. XCIII. To Vincentius: [http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P4402\\_1866827](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF1-01/npnf1-01-23.htm#P4402_1866827), (22.05.2005).

Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Vol. I., The Life of the Blessed Emperor Constantine: [http://www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/Npnf2-01-27.htm#P6914\\_2939598](http://www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/Npnf2-01-27.htm#P6914_2939598), (20.05.2005).

**Weiler, A.** Die Christenheit und die anderen: Die mittelalterliche Lehre vom heiligen und gerechten Krieg. — Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Heft 6. 1988, Mainz: Matthias Grünewald, 1988.