



„Wojny Jahwe” w Starym Testamencie z perspektywy nauczania *Katechizmu Kościoła Katolickiego* o wojnie sprawiedliwej

ROBERT WAWER

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa

ORCID: 0000-0002-3001-5268

STRESZCZENIE

Liczne starotestamentalne opisy wojen prowadzonych przez Izrael rodzą wiele pytań, gdy porównuje się je do nauczania moralnego Kościoła katolickiego. Artykuł przedstawia teologiczną koncepcję „wojen Jahwe” opisaną w Starym Testamencie i analizuje historyczność opisów wojen starożytnego Izraela począwszy od okresu podboju ziemi kananejskiej aż do powstania machabejskiego. W sposób szczególny została zwrócona uwaga na cechy charakterystyczne „wojen Jahwe”, zachodzące przemiany w ich rozumieniu i przedstawianiu w poszczególnych pismach Starego Testamentu. Ukazany jest cel narracji, jaki towarzyszył autorom biblijnym przy tworzeniu opisów tych wojen. Analizowane są trudności w określeniu historyczności wydarzeń i zaproponowane są wskazania do właściwej współczesnej interpretacji pojęcia „wojny Jahwe” według zamierzeń autorów biblijnych. Ta egzegetyczna interpretacja daje możliwość odpowiedniego porównania „wojen Jahwe” z pojęciem „wojny sprawiedliwej” zawartej w nauczaniu Kościoła katolickiego. Artykuł porównuje oba pojęcia w kategoriach *ius ad bellum* i *ius in bello* wojny sprawiedliwej wyszczególnionych w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*.

Słowa kluczowe: „wojna Jahwe”, święta wojna, wojna sprawiedliwa, Stary Testament, egzegeza

* * *

Podstawowym źródłem nauczania Kościoła jest Pismo Święte zarówno Nowego jak i Starego Testamentu. Rozpatrując drastyczne opisy wojen w Starym Testamencie i moralne nauczanie Kościoła katolickiego w kwestii wojny, zauważalny jest wyraźny dysonans. Ta kwestia wymaga

zbadań i określenia spójności nauczania Kościoła ze starożytnymi księgami Pisma Świętego, szczególnie gdy pamiętamy o stanowczych słowach Jezusa wygłoszonych podczas Kazania na Górze, że „dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie” (Mt 5,18). Pożyteczne więc może być porównanie pod względem moralnym wojen opisanych w Starym Testamencie z aktualnym nauczaniem Kościoła, które jest podane w sposób najbardziej syntetyczny w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*¹. Jak stwierdza Konstytucja Apostolska *Fidei depositum*, *Katechizm* może być bardzo pomocny w wyjaśnieniu tego dysonansu, ponieważ jego zadaniem jest „wiernie i w sposób uporządkowany przedstawiać nauczanie Pisma świętego, żywej Tradycji w Kościele i autentycznego Urzędu Nauczycielskiego, (...). Musi brać pod uwagę wyjaśnienia nauki, które w ciągu dziejów Duch Święty wskazał Kościołowi. Konieczne jest także, by pomagał rozjaśniać światłem wiary nowe sytuacje i problemy, które w przeszłości nie zostały wyjaśnione (...), przedstawiając dokładnie treść nauki katolickiej i ukazując jej harmonijną spójność”².

W artykule zostanie najpierw podjęta próba zrozumienia najważniejszego w starotestamentalnych opisach wojen teologicznego pojęcia „wojen Jahwe”, a następnie pojęcie to zostanie ukazane w perspektywie nauczania *Katechizmu Kościoła Katolickiego* opartego na teorii wojny sprawiedliwej. Analiza porównawcza ma na celu wyodrębnienie spójności, sprzeczności i przemian, jakie dokonały się na przestrzeni tysiącleci w moralnym podejściu do problematyki wojny.

1. Koncepcje „wojen Jahwe” w Starym Testamencie i ich interpretacje

Aby dojść do właściwego rozumienia koncepcji „wojen Jahwe” w perspektywie religijnej i moralno-etycznej, potrzeba dokonać uważnej analizy biblijnych tekstów ze względu na ich kontekst literacki i historyczny. Pisząc na temat trudności właściwego odczytania i zinterpretowania niektórych „tekstów terroru” Starego Testamentu, amerykański egzegeta Richard J. Clifford stawia pytanie: Czy takie opisy jak ofiara Abrahama (Rdz 22), zabicie wszystkich pierworodnych ziemi egipskiej (Wj 12,29-36), wreszcie podbicie przez Izraelitów ziemi Kanaan i eksterminacja ludności lokalnej (Joz 1–12) komunikują coś o miłosierdziu i hojności, które według Żydów charakteryzują Boga objawionego w Biblii Hebrajskiej (hebr. Tanach), czy też w Starym Testamencie, jak nazywają te

¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wydanie poprawione (Poznań: Wydawnictwo Pallotinum, 2010).

² Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Fidei depositum”* (Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 1992).

księgi chrześcijanie?³ Clifford wskazuje na istotną różnicę w opisywaniu i interpretowaniu wydarzeń obecnie i w starożytności. My dzisiaj, zauważa, opisujemy wydarzenia w dwóch paragrafach: w pierwszym staramy się przedstawić obiektywne fakty; w drugim dajemy naszą ich interpretację. Jednakże autorzy biblijni byli „pisarzami jednego paragrafu” i tak konstruowali przekaz, aby naświetlić element cudowności, by oddać cześć Bogu i pouczyć ludzi. Opis historii mieszał się z interpretacją. Liczyła się przede wszystkim nie historia, ale zawarte w niej teologiczne przesłanie. Pisarze dodawali, podkreślali lub omijali pewne szczegóły, by osiągnąć ten cel. Taki styl pisarski jest frustrujący dla współczesnego czytelnika, który wprawdzie chce się dowiedzieć, co tak naprawdę się wydarzyło, a dopiero potem przyjrzeć się interpretacjom. W Starym Testamencie natomiast sama narracja jest już interpretacją, która nie zaczęła się wraz ze słuchaczami czy czytelnikami Biblii, ale już z pisarzami, którzy napisali te księgi⁴.

Jak podkreślają współcześni egzegeci, u wszystkich starożytnych ludów wojna związana była z aktami religijnymi. W starożytności każde z plemion przeżywało niepewność rozstrzygnięć wojennych i działania wojenne łączyło z przymierzem sił wyższych. Francuski egzegeta Roland de Vaux wymienia typowe akty religijne starożytnych wojen: wojna była inicjowana na rozkaz bogów, co poświadczali mędrcy; towarzyszyły jej składane bogom ofiary; prowadzona była przy pomocy bogów, którzy zapewniali zwycięstwo i którym dziękowano, składając w ofierze część łupów⁵. Jak zauważa żydowski historyk Michael Walzer, opis wojny prowadzonej przez króla Moabu zapisany na Steli Meszy z IX w. przed Chr. zawiera takie akty religijne i jest paralelny do opisów wojen w pierwszych rozdziałach drugiej Księgi Królewskiej⁶.

W starotestamentalnych opisach wojen Izraela również odnajdujemy wszystkie wymienione przez de Vaux akty religijne. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że owe opisy charakteryzują się wyjątkowo rozbudowaną teologiczną interpretacją. Jak zauważa niemiecki egzegeta Gerhard von Rad w klasycznej już pracy *Der Heilige Krieg im Alten Israel* (1951), istnieje wiele tekstów biblijnych, które mówią o bezpośrednim zaangażowaniu Boga Jahwe w wojnę (Joz 2,24; Joz 6,2; Joz 6,16; Joz 8,1; Sdz 3,28; Sdz 4,7; Sdz 4,14; Sdz 7,15; Sdz 20,28)⁷. Analizując te teksty, egzegeta

³ Richard J. Clifford, „What the Biblical Scribes Teach Us about Their Writings”, *Theological Studies* 79, nr 3 (2018): 653-654.

⁴ Tamże, 659, 667.

⁵ Roland de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament. Tome II. Institutions militaires. Institutions religieuses* (Paris: Éditions du Cerf, 1961), 72.

⁶ Michael Walzer, „The Idea of Holy War in Ancient Israel”, *The Journal of Religious Ethics* 20, nr 2 (1992): 216.

⁷ Gerhard von Rad, *Holy War in Ancient Israel* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1956), 41-46.

wydobywa cechy charakterystyczne „wojny Jahwe”: oparta była ona na przepowiedni Jahwe, która dawała pewność zwycięstwa; sam Jahwe był wojownikiem, stawał na czele wojsk i prowadził je; liczebność wojska była bez znaczenia, gdyż wojny te były wojnami samego Jahwe; ponieważ Jahwe stał na czele i prowadził wojsko do walki, dlatego zabronione było liczenie wojowników; przeciwnicy, z którymi walczone, byli przeciwnikami samego Jahwe; rolą Izraela było przyjęcie postawy pozbawionej strachu i pełnej wiary. Dopełnieniem wojny prowadzonej przez Jahwe był rytuał ofiarny *herem*, czyli poświęcenie Mu zdobytych łupów, który to rytuał w formie najbardziej radykalnej polegał na całkowitym zniszczeniu zdobytych miast oraz wszystkich i wszystkiego, co w nich było⁸. Opisany w Księdze Jozuego rytuał *herem* rygorystycznie zabraniał Izraelitom brania łupów⁹ od pierwszej bitwy aż po zdobycie Jerycha, gdzie „na mocy klątwy przeznaczyl na [zabicie] ostrzem miecza wszystko, co było w mieście: mężczyzn i kobiety, młodzieńców i starców, woły, owce i osły” (Joz 6,21). Gerhard von Rad charakteryzuje tak przedstawiony typ wojny jako przedsięwzięcie wysoce kultyczne, tzn. usankcjonowane ścisłymi, tradycyjnymi i świętymi rytami oraz praktykami i nazywa je „świętą wojną”¹⁰. Nazwę przyjmuje za niemieckim orientalistą Friederichem Schwally, który w studiach porównawczych postaw i praktyk wojennych starożytnego Izraela i innych kultur semickich używał takiego określenia¹¹. Jednak amerykański biblista Stephen B. Chapman wskazuje, że przymiotnik „święty” nigdzie nie jest użyty w Starym Testamencie w odniesieniu do działań wojennych ani bitwy. Sam termin „konsekwować wojnę” („uświęcać wojnę”) występuje dwa razy jako gotowanie się do świętej wojny (Jr 6,4; Jl 4,9), a raz jako ogłaszanie świętej wojny przez fałszywych proroków, którzy zwodzą lud (Mi 3,5)¹². Jak zauważa inny biblista, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Antoni Tronina, pojęcie „wojna święta” zostało „niefortunnyie zapożyczzone przez egzegetów od pisarzy klasycznych, aby za jego pomocą wyjaśnić sakralny charakter »wojen Jahwe«”¹³. Chapman wskazuje, że

⁸ Tamże, 49; Michael Walzer, „Idea of Holy War”, 216.

⁹ Akan, który zabrał łupy z Jerycha, został ukamienowany z całą rodziną i dobytkiem (Joz 7,1-26).

¹⁰ Gerhard von Rad, *Holy War*, 51; Tomasz Tulejski, „Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie”, cz. I, *Studia Prawno-Ekonomiczne*, t. XCIV (2015): 158.

¹¹ Friederich Schwally, *Der heiligen Krieg im alten Israel* (Lipsk, Niemcy: Deiterich, 1901).

¹² Stephen B. Chapman, „Martial Memory, Peacable Vision: Divine War in the Old Testament”, w *Holy War in the Bible: Christian Morality and an Old Testament Problem*, red. Heath A. Thomas, Jeremy Evans, Paul Copan (Downers Grove: InterVarsity Press, 2013): 47, 51.

¹³ Antoni Tronina, „Jahwe – wojownik czy Bóg pokoju?”, *Ethos* 18, nr 3/4 (2005): 199; Stephen B. Chapman, „Martial Memory, Peacable Vision”, 48.

współcześni badacze preferują terminy „wojna Jahwe” czy też „boska wojna” bardziej niż termin „święta wojna”¹⁴.

Zasadnicze pytanie, na jakie próbują odpowiedzieć egzegeci, dotyczy historyczności opisanych w Starym Testamencie licznych „wojen Jahwe”. Jak zauważa Walzer, gdyby przyjąć oficjalną wersję, jaką znajdujemy w pierwszych jedenastu rozdziałach Księgi Jozuego, pod koniec kampanii Jozuego nie powinno być żadnego żywego Kananejczyka w ziemi, do której Bóg przyprowadził naród izraelski. Jednakże narracja w tej księdze temu zaprzecza. W Joz 17,12-13 czytamy: „Nie mogli jednak synowie Manasse wziąć w posiadanie tych miast i dlatego Kananejczycy pozostali w tym kraju. Gdy Izraelici stali się silniejsi, zmusili Kananejczyków do robót publicznych, lecz ich nie wypędzili”. Dlatego ważne jest określenie tzw. kontekstu życiowego (*Sitz im Leben*), jaki miały „wojny Jahwe” w określonym czasie starożytnego Izraela. Zdaniem von Rada instytucja świętych wojen ma swoje początki w czasach migracji, czyli wyjścia z niewoli egipskiej i podboju terenów ziemi kananejkiej. Jednak już von Rad zauważył, że przedstawiona wizja, iż naraz cały Izrael przeszedł przez pustynię i posiadł ziemię Kanaan, została krok po kroku odrzucona przez współczesne badania jako późniejsza schematyzacja i uteoretycznienie¹⁵. Niemiecki egzegeta przyjmuje hipotezę, że przejście do Ziemi Obiecanej dokonywało się progresywnie, i to nie wszystkich plemion Izraela razem. Jako przykład podaje opisaną w Księdze Jozuego zdobycie przez wojska izraelskie pod przewodnictwem Jozuego miasta Aj (Joz 7–8). Otóż, zdaniem von Rada, badania archeologiczne wykazały, że miasto to było wyludnione już w epoce brązu i zasiedlone dopiero we wczesnym okresie epoki Izraela, zatem nie mogło być przedmiotem bitwy, która jest opisana w Księdze Jozuego. Podobnie, gdy chodzi o opis zdobycia Jerycha (Joz 6) czy też opisaną w Księdze Sędziów (1,1-3) wojnę Judy z Kananejczykami. Zdaniem egzegety, choć opisy te podtrzymują ideę działań wojennych, jednak koncepcja ta nie może odpowiadać historycznej rzeczywistości¹⁶. Opis jest wersją literacką, która przez wieki była przepracowywana, uzupełniana i modyfikowana w celu zaakcentowania cudowności wydarzenia¹⁷. Są to bowiem opowiadania, które niekiedy kilkaset lat później narrator przedstawił w kluczu swojej perspektywy – izraelskiej amfiktionii – związku plemion izraelskich wokół jednego czczonego Boga i dążenia do umocnienia jedności plemion celem ochrony ich tożsamości narodowej i religijnej¹⁸.

¹⁴ Tamże, 50.

¹⁵ Gerhard von Rad, *Holy War*, 53.

¹⁶ Tamże, 54.

¹⁷ Tamże, 85.

¹⁸ Tamże, 56.

Także Michael Walzer twierdzi, że Izraelici nie tyle podbili ziemię kananejską, ile był to stopniowy proces infiltracji. Pokazują to pierwsze rozdziały Księgi Sędziów. Tam, gdzie było to możliwe, plemiona izraelskie osiedlały się w sposób pokojowy. Jeśli były zmuszone, to walczyły, ale była to wówczas wojna obronna. W okolicznościach sprzyjających podpisywały pokojowe traktaty, wchodząc w związki małżeńskie i absorbując w ten sposób narody kananejskie¹⁹: „Mieszkali więc Izraelici wśród Kanańczyków, Chetytów, Amorytów, Peryzzytów, Chiwwitów i Jebusytów, żenili się z ich córkami i własne swoje córki dawali ich synom za żony, a także służyli ich bogom” (Sdz 3,5-6). Taka wersja osiedlania się Izraelitów w ziemi kananejskiej wskazuje na ich polityczny sukces, ale religijną porażkę, której reperkusje widoczne są w późniejszych wiekach i których niebezpieczeństwem był synkretyzm religijny oraz utrata tożsamości religijnej. Jak zauważa Richard Clifford, współcześni naukowcy zgadzają się, że opis podboju w Księdze Jozuego 1–12 w deuteronomicznej historii otrzymał swoją ostateczną formę ok. 600 lat po wydarzeniach, które opisuje²⁰. Jej przesłanie ma zatem przede wszystkim charakter religijny: Izraelici nie powinni mieszać się z kananejskimi plemionami i ich religiami. Według P. Kyle McCartera, amerykańskiego biblisty, podbój ziemi Kanaanu miał dwie fazy. Pierwszą było pokojowe osiedlanie się na wzgórzach, a drugą potyczki z miastami na nizinach. Znaczna część osiedleńców przybywała z nizinnych miast kananejskich i tworzyła na wyżynach wioski, zajmując się rolnictwem. Ta ludność weszła w kontakt z egzystującą na tym terenie grupą Izraela i w znaczącym stopniu przyczyniła się do powstania ludu Izraela. W rezultacie powstająca wspólnota rozwinęła silne poczucie własnej tożsamości w separacji od kananejskich miast nizinnych. Następnie rozpoczęła proces stopniowego podbijania tych miast aż do czasów podbicia Jerozolimy przez Dawida w X w. przed Chr. To właśnie pamięć tego procesu stała się przyczynkiem tradycji podbojów Jozuego. Zdaniem McCartera archeologia podważa historyczność wielu zwycięstw opisanych w Księdze Jozuego, włącznie z opisem bitwy o Jerycho, które wówczas nie było ufortyfikowane. Także oblężenie pierwszego miasta Kanaanu jest, jego zdaniem, opisem rytualnym mającym na celu zaznaczenie boskiego udziału w wojnie. Owe opisy zdominował więc aspekt teologiczny ukazujący podbój jako plan Jahwe dla Izraela i wypełnienie obietnicy²¹. Clifford

¹⁹ Michael Walzer, „The Idea of Holy War”, s. 219.

²⁰ Richard J. Clifford, „What the Biblical Scribes Teach Us about Their Writings”, 664.

²¹ P. Kyle McCarter, „Conquest of Canaan”, *The Oxford Companion to the Bible*, red. Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (Oxford: Oxford University Press, 1993); <http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/opr/t120/e0154>.

zauważa, że w samej Księdze Jozuego znaleźć można sugestie wskazujące, że Izraelici nie wprowadzili w życie prawa o eksterminacji²².

Kolejnym ważnym do zrozumienia przemian koncepcji „wojen Jahwe” tekstem w Starym Testamencie jest rozdział 20 Księgi Powtórzonego Prawa traktujący o prawie dotyczącym zdobywania miast. Ta księga jest najważniejszym źródłem starotestamentowym pojęcia „wojny Jahwe”. To w niej zawarte są szczegółowe opisy i zarządzenia odnośnie do zachowań i praktyk, jakie powinny być przestrzegane przed wojną w obozie wojskowym, podczas wojny i po niej. Michael Walzer zauważa, że część I (Pwt 20,10-14) i część II (Pwt 20,15-18) wzajemnie sobie zaprzeczają. Jego zdaniem, część I odpowiada koncepcji doktryny o „wojnie ograniczonej”, jaką znajdujemy u proroka Amosa i w większości 1 i 2 Księgi Królewskiej. *Herem* w jego bardziej radykalnej wersji jest tu wykluczone. Jednak w części II *herem* zostaje przywołane w swojej najbardziej radykalnej formie. Oznacza to, że w Księdze Powtórzonego Prawa mamy zestawione obok siebie i nie do końca połączone i zintegrowane dwie koncepcje: koncepcję świeckiej i ograniczonej wojny (promowaną przez historycznych królów izraelskich) i koncepcję świętej i totalnej wojny z bezwzględnym *herem* (promowaną przez autorów księgi)²³. Walzer uważa, że jeśli deuteronomiczni autorzy stawiają *herem* w centrum, to wydają się to czynić przeciwko silnej opozycji, np. ze strony izraelskich królów, którzy powszechnie chcieli cieszyć się owocami ich zwycięstw oraz nagradzać swoich żołnierzy czymś więcej niż tylko Bożym błogosławieństwem²⁴. Deuteronomiści, patrząc w przeszłość z perspektywy ostatnich lat monarchii, tłumaczą, że wszystkie problemy Izraela mają jedną przyczynę: naśladowanie religijnych praktyk kananejskich, co budzi odrazę Jahwe. Wynika to ze stałej współobecności Kananejczyków oraz z mieszanych małżeństw obu ludów. Wprowadzają do tego totalną radykalizację *herem*, jako retrospektywną odpowiedź na niebezpieczeństwo krzyżowania ras²⁵.

Także francuski egezegeta Paul Beauchamp zauważa, że gdyby *herem* z całym swoim rygoryzmem było rzeczywiście stosowane podczas podboju ziemi kananejskiej i w okresie sędziów, a Kananejczycy byliby zgładzeni, to kilka wieków później nie obawiano by się mieszania małżeństw i krzyżowania ras²⁶. A ponieważ te obawy wciąż istniały, nawet w czasach późnej

²² Richard J. Clifford, „What the Biblical Scribes Teach Us about Their Writings”, 664-665.

²³ Michael Walzer, „The Idea of Holy War”, 221-222; Tomasz Tulejski, „Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie”, cz. II, *Studia Prawno-Ekonomiczne*, t. XCV (2015): 125.

²⁴ Michael Walzer, „The Idea of Holy War”, 216-217.

²⁵ Tamże, 223.

²⁶ Paul Beauchamp, *La violence dans la Bible, Cahiers Evangile 76* (Paris: Éditions du Cerf, 1991), 37.

monarchii, zatem *herem* nie było stosowane. Zostało wprowadzone do literatury w celach religijnych, by odstraszać Izraelitów od wchodzenia w synkretyczne relacje rasowe i religijne. Podsumowując refleksję nad koncepcją „wojny Jahwe” w Księdze Powtórzonego Prawa, Michael Walzer stwierdza, że zagłada nie jest aktualnym problemem dla pisarzy Księgi Powtórzonego Prawa, gdyż w ich czasach Kananejczycy zostali podbici i wchłonięci. W rzeczywistości mieszane małżeństwa spowodowały powstanie jednego narodu, który był bardziej izraelski niż kananejski, choć jego religijne praktyki miały wyraźnie charakter synkretyczny²⁷.

Podobnie twierdzi Gerhard von Rad. Odnotowuje, że Księgę Powtórzonego Prawa należy interpretować w ścisłym związku z patriarchalnym ruchem odnowy. Idee odnoszące się do „wojen Jahwe” zasadniczo przyczyniały się do wzrostu i umacniania wiary. Prezentowały myślenie i pragnienia reformatorów. W pewnym sensie były rzeczywistym jądrem całego ich myślenia o Izraelu. Jednak była to fikcja literacka²⁸. Jak zauważają badacze Starego Testamentu, pojęcie „wojna Jahwe” pojawiło się dopiero w okresie spisywania Księgi Powtórzonego Prawa, czyli najwcześniej w pierwszej połowie VII w. przed Chr. Francuski historyk Georges Minois tak podsumowuje tezę Lingena: „Teoria wojny Jahwe jest tylko pewnym rodzajem literackim albo, ściślej mówiąc, »teologiczno-literacką wypowiedzią«, która czerpiąc natchnienie z przykładów dostarczonych przez przeszłość i z obcych wpływów, dopasowuje ideę wojny świętej do teologicznego pojęcia życia wewnętrznego i poznawania Boga. Jako zjawisko historyczne »święta wojna« nigdy nie istniała. Jej koncepcja powstała w ostatecznym kształcie w czasie wygnania w VI wieku przed Chrystusem, a więc w okresie kluczowym dla dziejów Izraela, i służyła wpojeniu ludowi wyobrażenia Boga, który może ocalić go z najstraszliwszych oparów”²⁹.

Wraz ze śmiercią króla Jozjasza kończy się instytucja świętej wojny w starożytnym Izraelu. Przełom VII i VI w. przed Chr. to wyprawy Nabuchodonozora na Palestynę i przesiedlenia Izraelitów do niewoli babilońskiej. Wraz z tymi wydarzeniami w okresie po niewoli babilońskiej następuje proces spirytualizacji, czyli uduchowienia idei „wojny Jahwe”, który widoczny jest w Księgach Kronik i w Księdze Psalmów. Komentując opis wojny Jozafata przeciwko ludom ze wschodu (2Krn 20,1-30), Gerhard von Rad zauważa, że mamy tu do czynienia z elementami starej koncepcji świętej wojny, ale bardzo wysublimowanymi duchowo. Król nie bierze broni, ale ogłasza post. Natchniony lewita nawołuje, by się nie bać,

²⁷ Tamże, 224.

²⁸ Gerhard von Rad, *Holy War*, 126.

²⁹ Georges Minois, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, tłum. Antoni Szymanowski (Warszawa: Bellona, 1998), 14; Anton van der Lingén, *Les Guerres de Yahvé* (Paris: Les éditions du Cerf, 1991).

bo sam Jahwe będzie prowadził wojnę. Judejczycy nie muszą walczyć, bo walczy za nich Jahwe, który sprawia, że nieprzyjacielskie wojska zabijają siebie nawzajem. W opowiadaniu nie ma nic na temat *herem*. Von Rad uważa, że to opowiadanie w pewnym sensie stanowi kulminację rozwoju koncepcji świętej wojny jako absolutnego cudu – drogi rozwoju, która zaczęła się w po-Salomonowym humanizmie i była reprezentowana przez Izajasza. W pojmowaniu świętej wojny nacisk zostaje położony na wiarę, jako „wynik długiej i dojrzałej refleksji teologicznej”³⁰. Ponadto, ważną rolę odgrywają lewici, czyli osoby z urzędu związane z kultem. Boska interwencja złączona jest z ich działaniem. Trąbienie w róg, wzywające do walki w pierwotnej koncepcji świętej wojny, zamienione jest tu w hymn uwielbienia na cześć Jahwe. To wszystko, zdaniem niemieckiego egzegety, potwierdza spirytualizację świętej wojny. Beauchamp podobnie podkreśla, że niesamowite powstrzymanie się od przemocy posunięte jest do samego końca: armia izraelska nie będzie dobijała pokonanych. Jahwe ich bezpośrednio nie uderzył, gdyż pozabijali się nawzajem. Wcześniej, Jahwe sam uderzał w nieprzyjaciół i brał przemoc na siebie, z której zwalniał Izraela. Tutaj przemoc sama siebie zabija³¹.

Von Rad podaje inny przykład procesu spirytualizacji i indywidualizacji pojęcia „świętej wojny”. W dwóch psalmach (Ps 33,16-18; Ps 147, 10-11) militarna siła, czyli konie i uzbrojony do bitwy bohater, nie są już wcale konkretnymi rzeczywistościami, nie są politycznymi i strategicznymi możliwościami, ale pewną wizją. Psalmista nie podziela sytuacji, w jakiej znajdował się Izajasz, gdzie zaufanie w militarne uzbrojenie było bardzo rzeczywistą opcją, ku której skłaniała się Judea i jej królowie. Zamiast pokładać ufność w sile militarnej, psalmista wyżej stawia bojażń Jahwe i wyczekiwanie łaski. Dawne religijne koncepcje świętej wojny powiązane z kolektywnością ludu zaczynają uwzględniać jednostkę, by w próbach życia kształtować indywidualną pobożność i osobistą wiarę osoby³².

Dochodząc do ostatniego etapu starożytnych wojen Izraela, Gerhard von Rad zauważa, że w powstaniu machabejskim również pojawiała się idea świętej wojny. Żaden król nie dowodził armią, nie było żołnierzy, ale była rzesza wiejskiej populacji żydowskiej, która walczyła o możliwość oddawania czci Bogu ich ojców. Zaskakuje jednak to, że w Księgach Machabejskich sukcesy nie są przypisane Bogu ani żadnej nadprzyrodzonej interwencji, ale militarnym i politycznym zdolnościom książąt machabejskich³³. Profesor i wykładowca doktryn polityczno-prawnych na Uniwersytecie

³⁰ Gerhard von Rad, *Holy War*, 130.

³¹ Paul Beauchamp, *La violence dans la Bible*, 38.

³² Gerhard von Rad, *Holy War*, 132-133.

³³ Tamże, 133.

Łódzkim, Tomasz Tulejski, wskazuje tę wojnę jako przykład dobrze udokumentowanej wojny dozwolonej przez Jahwe³⁴. Jest to ostatni etap przejścia w tradycji starożytnego Izraela od wojny świętej do wojny świeckiej.

Ten krótki przegląd rozwoju pojęcia „wojny Jahwe” w Starym Testamencie pokazuje, że, po pierwsze, idea ta ewoluowała przez kolejne okresy starożytnej historii Izraela. Zarówno chrześcijańscy, jak i żydowscy egzegeci podkreślają, że do opisów, w których idea „wojny Jahwe” występuje, należy podejść z dużym historyczno-krytycznym dystansem. Z pewnością koncepcja ta ma pewne historyczne podłoże w historii Izraela, zwłaszcza w czasie podboju i w okresie sędziów. Po drugie, w tej pierwotnej fazie była to koncepcja wojny obronnej, gdzie kształtujące się plemiona doświadczyły siebie, jako jedną wspólnotę prowadzoną i chronioną przez Jahwe. Po trzecie, *herem* nakazujące wszystkie zdobyte łupy wraz z miastami i ich mieszkańcami złożyć w ofierze Jahwe nie było w praktyce (przynajmniej w całości) stosowane. Po czwarte, Izraelici podbili ziemię Kanaan nie tyle drogą niszczycielskich i spektakularnych wojen, ile politycznych układów i mieszania się ras przez kilka pokoleń. Ponieważ największym niebezpieczeństwem takiego sposobu podboju był synkretyzm religijny i utrata tożsamości religijnej Izraela, dlatego w późniejszym okresie, zwłaszcza podczas redagowania Księgi Powtórzonego Prawa (późna monarchia), starożytna koncepcja świętej wojny wraz z *herem* została reaktywowana, ale w ramach ściśle określonego teologicznego projektu. Po piąte, widać, że istniał wyraźny proces spirytualizacji koncepcji „wojny Jahwe”, której istota już nie polegała na militarnym współdziałaniu z Jahwe i na wdrażaniu *herem*, lecz na przeniesieniu aktywności na poziom życia duchowego jednostki. Opierając się na badaniach egzegetów, można zatem powiedzieć, że teksty w Starym Testamencie są re-lekturami nagromadzonych doświadczeń. Chociaż są zakorzenione w przeszłości, to nie są to sprawozdania historyczne, ale są to teksty o charakterze religijnym, zawierające religijne przesłanie dotyczące wizji przyszłości.

W *Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej „Verbum Domini”* Benedykt XVI pisze: „... trzeba przede wszystkim mieć na względzie, że objawienie biblijne jest głęboko zakorzenione w historii. Zamyśl Boży odsłania się w nim stopniowo i urzeczywistnia się powoli przez kolejne etapy, pomimo oporu ludzi. Bóg wybiera ludzi i cierpliwie go wychowuje. Objawienie przystosowuje się do kulturowego i moralnego poziomu odległych epok i dlatego przytacza fakty i zwyczaje, na przykład oszukańcze zabiegi, gwałtowne interwencje, rzeź ludności, nie mówiąc wyraźnie o ich niemoralności; (...) trzeba być świadomym, że

³⁴ Tomasz Tulejski, „Wojny dozwolone starożytnego Izraela w świetle Starego Testamentu”, *Politeja* 26 (2013): 36.

lektura tych kart wymaga zdobycia stosownej kompetencji dzięki formacji, która odczytuje teksty w ich kontekście historyczno-literackim i w perspektywie chrześcijańskiej, dla której ostatecznym kluczem hermeneutycznym jest »Ewangelia oraz nowe przykazanie Jezusa Chrystusa urzeczywistnione w misterium paschalnym«³⁵.

Błędna jest zatem literalna i fundamentalistyczna interpretacja opisów „wojen Jahwe” w Starym Testamencie, zwłaszcza fragmentów z Księgi Jozuego i Sędziów. „Wojny Jahwe” były więc kultyczną instytucją, która zajmowała bardzo znaczące, jeśli nawet nie decydujące miejsce w integrowaniu rozwoju starożytnego Izraela w okresie zasiedlania i podboju Kanaanu. Jednak, jak podkreśla Antoni Tronina, w szerszej perspektywie pojęcie „wojny Jahwe” nie jest specyficzne dla religii Izraela. Pojęcie to stopniowo traci na ważności, a Biblia coraz mocniej podkreśla rolę pokoju (hebr. *szalom*) jako daru Bożego. Stopniowo objawia się, że Bóg nie musi siłą wprowadzać pokoju. Wyrocznia Izajasza mówi o „przekuciu mieczy na lemiesz” (Iz 2,4), a przez proroka epoki perskiej Jahwe zapowiada, że dzieła odnowy dokona ostatecznie „nie siła, nie moc, ale duch mój” (Za 4,6)³⁶.

2. „Wojny Jahwe” z perspektywy nauczania *Katechizmu Kościoła Katolickiego* o wojnie sprawiedliwej

Teoria wojny sprawiedliwej (łac. *bellum iustum*) obecna w nauczaniu Kościoła katolickiego w swojej klasycznej formie obejmuje dwie kategorie praw w zależności od stadium: przystępowania do wojny (łac. *ius ad bellum*) i prowadzenia wojny (łac. *ius in bello*). Nauczanie Kościoła dotyczące *ius ad bellum* i *ius in bello* zostało zawarte w sposób syntetyczny w części trzeciej *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w numerach odnoszących się do przykazań czwartego (2196-2557) i piątego (2258-2330).

W kwestii *ius ad bellum* *Katechizm* godzi się jedynie na „zbrojny opór przeciw uciskowi stosowanemu przez władzę polityczną”, czyli na „wojnę obronną” jedynie wtedy, gdy występują jednocześnie następujące warunki: „1 – w przypadku pewnych, poważnych i długotrwałych naruszeń podstawowych praw; 2 – po wyczerpaniu wszystkich innych środków; 3 – jeśli nie spowoduje to większego zamętu; 4 – jeśli istnieje uzasadniona nadzieja powodzenia; 5 – jeśli nie można rozumnie przewidzieć lepszych rozwiązań” (KKK 2243). Jednocześnie wymagane jest ściśle przestrzeganie innych, klasycznych warunków *ius ad bellum* dla sprawiedliwej zbrojnej obrony:

³⁵ Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Verbum Domini”* (Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 2010), 42.

³⁶ Antoni Tronina, „Jahwe – wojownik czy Bóg pokoju?”, 199.

„(1) aby szkoda wyrządzana przez napastnika narodowi lub wspólnocie narodów była długotrwała, poważna i niezaprzeczalna; (2) aby wszystkie pozostałe środki zmierzające do położenia jej kresu okazały się nierealne lub nieskuteczne; (3) aby były uzasadnione warunki powodzenia; (4) aby użycie broni nie pociągnęło za sobą jeszcze poważniejszego zła i zamętu niż zło, które należy usunąć” (KKK 2309).

Odnosząc powyższe warunki do cech „wojen Jahwe”, widać wyraźnie dystans 3000 lat. W pismach Starego Testamentu Bóg ukazany jest jako podmiot moralny, który osobiście podejmuje decyzję o przystąpieniu do wojny, sposobie jej prowadzenia i zakończenia. W wielu opisach „święta wojna” Izraela nie ma charakteru wyłącznie obronnego zgodnego z katechizmową definicją *ius ad bellum*, lecz ma wymiar aktywnego podboju. Jednak, jak zostało to zauważone w podsumowaniu pierwszego punktu tego opracowania, do historyczności opisanych wydarzeń należy podchodzić z dużym dystansem krytycznym. Tym bowiem, co interesowało ich autorów – jako pisarzy redagujących nie dwa, lecz jeden paragraf – była zawarta w biblijnych tekstach myśl teologiczna, której nadrzędnym przesłaniem była idea obrony ścisłego monoteizmu oraz niezabarwionego synkretyzmem właściwego oddawania czci jednemu Bogu Izraela. Innymi słowy, jak wynika z egzegetycznych analiz tekstów Starego Testamentu, obecna w nich idea „świętej wojny” wyrażała teologiczne myślenie pisarzy biblijnych dbających o czystość religii Izraela. „Wojna święta” była konceptem sakralnym rozwiniętym w celu budowania tożsamości Izraela i jego jedności z Jahwe.

Stary Testament nie zaprzecza jednak wojnie sprawiedliwej według warunków *ius ad bellum*, choć nie wszystkie wymienione przez *Katechizm Kościoła Katolickiego* warunki były przez autorów tekstów Starego Testamentu uznawane za istotne. Można w nim odnaleźć wiele opisów odnoszących się do wydarzeń historycznych, jako wojen sprawiedliwych prowadzonych przez starożytny Izrael. Nie były one wojnami nakazanymi przez Jahwe, ale wojnami dozwolonymi przez Jahwe, które „mają generalnie charakter obronny lub są reakcją na agresywne działania innych ludów”³⁷. Jak wskazuje Georges Minois, były to wojny „prowadzone przez święte osoby, wojny zaaprobowane przez Boga lub Jego przedstawicieli. (...) Zemsta za krzywdy, kara za zniewagi i ingerencje obcych, uprzedzenie ataku potencjalnego wroga, wspieranie sojusznika – oto motywy wojny sprawiedliwej. Trzeba do tego dodać odmowę pozwolenia na przemarsz armii, która gotowa była dać wszelkie gwarancje poprawnego zachowania (Lb 21,21-24)”³⁸. Minois podaje tutaj przykłady: wojna Abrama przeciw

³⁷ Tomasz Tulejski, „Wojny dozwolone starożytnego Izraela w świetle Starego Testamentu”, 37.

³⁸ Georges Minois, *Kościół i wojna*, 14.

czterem królom, którzy uprowadzili Lota, krewnego Abrama, wraz z dobytkiem (Rdz 14); prewencyjna wojna Jeftego przeciw zagrażającym Ammonitom (Sdz 11); wojna Izraelitów przeciw Beniaminitom, by pomścić zbrodnię i zniewagę (Sdz 20), którą rozpoczynają dopiero po zapytaniu Pana i otrzymaniu zgody; wojna Dawida przeciw Syryjczykom z Damaszku, którzy uratowali jednego z wrogów Dawida (2Sm 8); wojna Izraela przeciw królowi Moabu, który złamał obietnicę płacenia daniny (2Krl 3); wojna Joaba z Abnerem, wodzem Saula próbującym sprzyjać uzurpatorowi (2Sm 2); wojna Dawida przeciw królowi Ammonitów, który znieważył posłańców Dawida (2Sm 10); czy wojna Dawida przeciw Szebie, który nakłaniał Izraelitów do buntu (2Sm 20)³⁹. Wszczywanie tych wojen nie miało charakteru sakralnego, tylko obronę pewnych wartości, które – jak chociażby pomszczenie zbrodni i zniewagi – uważane były przez autorów biblijnych za usprawiedliwiające zaangażowanie w wojnę. W wielu opisach dostrzegalna jest kalkulacja i pytania: Czy sytuacja jest na tyle ciężka, by rozpocząć zbrojny opór? Czy wypróbowano różne inne sposoby rozwiązania uciążliwej sytuacji? Jak przeprowadzić wojnę, by na niej więcej zyskać niż stracić? Czy warto rozpocząć wojnę ze względu na szansę zwycięstwa? Pytania te w dużej mierze pokrywają się z wymienionymi warunkami wojny sprawiedliwej w jej aspekcie *ius ad bellum*.

Wojny dozwolone ukazują jeszcze jeden element podporządkowania się warunkom *ius ad bellum*. W „wojnach Jahwe” charakterystyczny był powszechny charakter mobilizacji. Nikt nie mógł się uchylić od świętego obowiązku. W wojnach dozwolonych pojawiają się cztery kategorie wyłączenia od służby wojskowej: kto „zbudował nowy dom, a jeszcze go nie poświęcił” (Pwt 20,5); kto „zasadził winnicę, a nie zebrał jej owoców” (Pwt 20,6); „kto poślubił żonę, a jeszcze jej nie sprowadził do siebie” (Pwt 20,7); „kto się lęka, czyje serce drży” (Pwt 20,8)⁴⁰. Pierwsze trzy przypadki zwolnień osób w pewnych stanach odnoszą się do warunku piątego katechizmowego rozumienia *ius ad bellum* o rozumnym znalezieniu lepszych rozwiązań niż branie udziału w walce. Wiąże się to z celem zasiedlenia Ziemi Obiecanej. Czwarty przypadek odnosi się do warunku trzeciego *ius ad bellum*, gdy przystępujący do wojny mógłby przez swój strach wprowadzić większy zamęt w szeregach wojska.

Oprócz „wojen Jahwe” i „wojen dozwolonych”, są również opisane w Starym Testamencie wojny starożytnego Izraela, które nie są obronne i nie spełniają warunków wojny sprawiedliwej. W takich sytuacjach, jak zauważa Minois, „Bóg ustami swoich proroków potępia jednak, mniej lub

³⁹ Tamże; Tomasz Tulejski, „Wojny święte starożytnego Izraela”, cz. I, 159.

⁴⁰ Tomasz Tulejski, „Wojny dozwolone starożytnego Izraela w świetle Starego Testamentu”, 39-42.

bardziej wyraźnie pewną liczbę innego rodzaju konfliktów. Nie aprobuje bratobójczych wojen między Izraelem a Judą⁴¹ (1Krl 12,24), czy też nie daje zwycięstwa, gdy przystępując do bitwy, nie pytano Boga Jahwe o zdanie, albo postąpiono wbrew Jego woli (Lb 14,41-42)⁴¹.

W kwestii *ius in bello* Katechizm powołuje się na wykładnię św. Tomasza z Akwinu oraz nauczanie II Soboru Watykańskiego. Akwinata pisał: „Jeśli ktoś w obronie własnego życia używa większej siły, niż potrzeba, będzie to niegodziwe. Dozwolona jest natomiast samoobrona, w której ktoś w sposób umiarkowany odiera przemoc⁴². Natomiast w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Sobór oświadcza: „Wszelkie działania wojenne, zmierzające bez żadnej różnicy do zniszczenia całych miast lub też większych połaci kraju z ich mieszkańcami, są zbrodnią przeciw Bogu i samemu człowiekowi, zasługującą na stanowcze i natychmiastowe potępienie⁴³. Ujawniają się tutaj dwie zasady prowadzenia wojny. Pierwsza to proporcjonalność, by wybierać takie środki, które są wyłącznie konieczne i nie wprowadzają niepotrzebnej śmierci i zniszczenia. Z tej zasady wypływa druga, czyli zasada rozróżniania, by działania wojenne dotyczyły tylko tego, kto wywiera przemoc i ponosi winę, a nie dotyczyły ludności postronnej⁴⁴.

Odnosząc te warunki do „wojen Jahwe”, w perspektywie teologicznej ówczesnych pisarzy, totalność wojny i radykalność *herem* miały za zadanie przekonywać o nieograniczonej potędze Jahwe⁴⁵. Opisy przedstawiały obraz, jak wszyscy przeciwnicy Boga ginęli, a poziom przemocy i jego obszar objawiał potęgę Boga. Było to więc radykalne zaprzeczenie zasad *ius in bello* proporcjonalności i rozróżniania. Jednak, tak jak to zostało podkreślone w pierwszym punkcie artykułu, jedno-paragrafowi pisarze starotestamentalni, tworząc opisy „wojen Jahwe”, mieli intencję ukazania potęgi Jahwe, którego Izraelici mieli mieć zawsze przed oczyma i w którego mieli wierzyć całym sercem, a nie tworzenia kodeksu toczenia wojen z ościennymi ludami. Opierając się na badaniach współczesnych egzegetów, powiedzieliśmy, że te opisy nie przekazują wydarzeń historycznych, ale objawiają wielką cześć ich autorów wobec wielkości Jahwe, jak również ich ukryty strach pisarzy przed synkretyzmem religijnym.

W perspektywie historycznej Stary Testament ukazuje pojawianie się w starożytnej historii Izraela wojen świeckich, dozwolonych przez Jahwe.

⁴¹ Georges Minois, *Kościół i wojna*, 15.

⁴² Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, 64, 7; cyt. za: KKK 2263.

⁴³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 80; cyt. za: KKK 2314.

⁴⁴ Robert Wawer, *The Distinctiveness of John Paul II's Ethics of War and Peace. Catholic Social Teaching on Just War Theory* (Beau Bassin: LAP Lambert Academic Publishing, 2018), 15-16.

⁴⁵ Tomasz Tulejski, „Wojny święte starożytnego Izraela”, cz. II, 125, 128.

Widoczny w opisach Starego Testamentu proces łagodzenia *herem* wskazuje na kierowanie się w rzeczywistych konfliktach zbrojnych coraz większym umiarem w zabijaniu i niszczeniu. To nie wiara, ale rozum skłaniał do coraz wyraźniejszego stosowania zasad proporcjonalności i rozróżniania. Kodeks Deuteronomiczny opisując zasady zdobywania miast, wyraźnie rozróżnia sposoby postępowania z miejscową ludnością w zależności od tego, czy zdobyte miasto znajduje się na ziemi obiecanej, czy też poza nią (Pwt 20,10-19). To rozróżnianie ma na celu ograniczenie strat na Ziemi Obiecanej, tak by sprzyjało to jak najlepszemu rozwojowi Izraela na podbitej ziemi.

Doceniając wkład polskiego prawnika, rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego Pawła Włodkowica w toczącą się w XV w. dyskusję na temat *bellum iustum vs. bellum sacrum*, Michael Walzer tak komentuje przeprowadzoną przez polskiego myśliciela krytykę „świętej wojny”: „Najważniejsze z tych uzasadnień świętej wojny – urzeczywistnianie boskiego panowania nad całym światem oraz szerzenie wiary – zostają przez Włodkowica w sposób jednoznaczny odrzucone. (...) Stworzenie jest dla istot stworzonych i to ich rozum, nasz rozum, sprawując rządy nad światem – bądź też powinien sprawować rządy nad pożądaniem, zaciekłością, okrucieństwem i chciwością, które są również częścią Boskiego stworzenia. Teoria wojny sprawiedliwej jest dziełem tych właśnie rozumnych istot, twoim i moim, jeśli możemy rościć sobie prawo do tego tytułu. Krytyka świętej wojny jest dziełem rozumu”⁴⁶. Z kolei Antoni Tronina ewolucję starotestamentalnej narracji o wojnie pointuje stwierdzeniem: „W miarę zbliżania się do progu Nowego Testamentu zauważamy w pismach biblijnych stopniowy zanik zaufania do wojny jako sposobu rozwiązywania konfliktów międzyludzkich. Jest to właściwy kierunek myśli, prowadzący do pełni objawienia w Chrystusie”⁴⁷.

3. Wnioski

Pierwsza część artykułu dowodzi, że bez podejścia egzegetycznego nie jesteśmy w stanie właściwie zrozumieć i zinterpretować narracji biblijnej dotyczącej wojen. Koncepcja wojen w ogólności i pojęcie „wojna Jahwe” stopniowo ewoluowały. Stały się przyczynkiem do chrześcijańskiej refleksji nad wojną świecką, by przybrać usystematyzowaną i pogłębioną formę teorii wojny sprawiedliwej.

⁴⁶ Michael Walzer, „Wojna sprawiedliwa i wojna święta: raz jeszcze”, tłum. Adam Cebula, *Studia Philosophiae Christianae UKSW* 53, nr 3 (2017): 30, 33.

⁴⁷ Antoni Tronina, „Jahwe – wojownik czy Bóg pokoju?”, 198.

Konstrukcja teologiczna „wojen Jahwe” nie zaprzecza teorii wojny sprawiedliwej w ramach magisterium Kościoła. Właściwie zinterpretowane „wojny Jahwe” ukazują początki długiej drogi, którą Bóg uwrażliwiał naród Izraela, stopniowo wychowywał, by doprowadzić do współczesnego rozumienia zagadnień wojny sprawiedliwej. Na tej drodze wzrastania duchowego opisanego w Starym Testamencie da się rozróżnić trzy rodzaje wojen: (1) koncepcję teologiczną „wojen Jahwe” – „świętych wojen”, jak i historyczne przykłady prowadzonych (2) sprawiedliwych wojen świeckich dozwolonych przez Jahwe i (3) wojen niesprawiedliwych, bratobójczych. Dzięki refleksji chrześcijańskiej na przestrzeni wieków pojawiło się wiele kryteriów i warunków, dzięki którym człowiek może lepiej sam dokonywać moralnego wyboru wejścia w konflikt wojenny i nie robi tego za niego Bóg.

Bibliografia:

- Beauchamp Paul. *La violence dans la Bible*. Cahiers Evangile 76. Paris: Éditions du Cerf, 1991.
- Benedykt XVI. *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Verbum Domini”*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 2010.
- Chapman Stephen B. „Martial Memory, Peacable Vision: Divine War in the Old Testament”. W *Holy War in the Bible: Christian Morality and an Old Testament Problem*, redakcja Heath A. Thomas, Jeremy Evans, Paul Copan, 47-67. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013.
- Clifford Richard J. „What the Biblical Scribes Teach Us about Their Writings”. *Theological Studies* 79, nr 3 (2018): 653-667.
- Jan Paweł II. *Konstytucja Apostolska „Fidei depositum”*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 1992.
- Kongregacja Nauki Wiary. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wydanie poprawione. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum, 2010.
- McCarter P. Kyle. „Conquest of Canaan”. *The Oxford Companion to the Bible*, redakcja Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (Oxford: Oxford University Press, 1993). <http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/opr/t120/e0154>
- Minois Georges. *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*. Tłumaczenie Antoni Szymanowski. Warszawa: Bellona, 1998.
- Schwally Friederich. *Der heiligen Krieg im alten Israel*. Lipsk: Deiterich, 1901.

- Tronina Antoni. „Jahwe – wojownik czy Bóg pokoju?”. *Ethos* 18, nr 3/4 (2005): 193-201.
- Tulejski Tomasz. „Wojny dozwolone starożytnego Izraela w świetle Starego Testamentu”. *Politeja* 26 (2013): 35-52.
- Tulejski Tomasz. „Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie”. Cz. I. *Studia Prawno-Ekonomiczne*, t. XCIV (2015): 149-169.
- Tulejski Tomasz. „Wojny święte starożytnego Izraela. Konstrukcja teoretyczna i religijne uzasadnienie”. Cz. II. *Studia Prawno-Ekonomiczne*, t. XCV (2015): 117-135.
- de Vaux Roland. *Les institutions de l'Ancien Testament*. T. II: *Institutions militaires. Institutions religieuses*. Paris: Éditions du Cerf, 1961.
- van der Lingen Anton. *Les Guerres de Yahvé*. Paris: Les éditions du Cerf, 1991.
- von Rad Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*. Tłumaczenie Marva J. Dawn. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Walzer Michael. „The Idea of Holy War in Ancient Israel”. *The Journal of Religious Ethics* 20, nr 2 (1992): 215-228.
- Walzer Michael. „Wojna sprawiedliwa i wojna święta: raz jeszcze”. Tłumaczenie Adam Cebula. *Studia Philosophiae Christianae UKSW* 53, nr 3 (2017): 21-40.
- Wawer Robert. *The Distinctiveness of John Paul II's Ethics of War and Peace. Catholic Social Teaching on Just War Theory*. Beau Bassin: LAP Lambert Academic Publishing, 2018.

Yahweh wars in the Old Testament from the perspective of the teaching of the Catechism of the Catholic Church on a just war

SUMMARY

Numerous Old Testament accounts of Israel's wars pose many questions when compared to the moral teaching of the Catholic Church. The article presents the theological concept of „the wars of Yahweh” described in the Old Testament and examines the historicity of the descriptions of the wars of ancient Israel from the period of the Canaan conquest to the Maccabean uprising. Particular attention was paid to the characteristics of the Yahweh wars, changes taking place in their understanding and presentation in individual Old Testament writings. The purpose of the narrative that accompanied the biblical writers in writing descriptions of Yahweh wars is shown. Difficulties in determining the historicity of events are analyzed and indications are proposed for a proper contemporary interpretation of the concept of „the wars of Yahweh” according to the intentions of the biblical authors. This exegetical interpretation

gives the opportunity to properly compare Yahweh wars with the notion of „just war” contained in the teaching of the Catholic Church. The article compares both concepts in the categories of *ius ad bellum* and *ius in bello* of just war specified in the *Catechism of the Catholic Church*.

Keywords: Yahweh war, holy war, just war, Old Testament, exegesis