

Święta wojna w Biblii: ludzka ideologia czy Boża wola?

Czy Biblia usprawiedliwia przemoc? W kontekście współczesnej historii świata, której aktualny bieg wyznacza w dużym stopniu zamach na bliźniacze wieże World Trade Centre z 11 września 2001 roku, tak postawione pytanie jest uzasadnione. Odżyły w świadomości ludzkiej pojęcia z zamierzczłej przeszłości: święta wojna, klątwa, zderzenie cywilizacji. Nie da się zaprzeczyć, że za znaczną częścią ataków terrorystycznych stoi motywacja religijna, która odwołuje się do tekstów świętych. Pytanie o osobę Boga pojawia się nie tylko w kontekście fundamentalizmu islamskiego i Koranu. Również w Biblii – świętej księdze judaizmu i chrześcijaństwa – można znaleźć relacje pełne gwałtu i przemocy. Szczególnie dotyczy to narracji o zajmowaniu przez Izrael Kanaanu pod koniec II tysiąclecia przed Chrystusem. W ich świetle za eksterminacją rdzennej ludności stałby nakaz samego Boga. Czy zatem ideologia świętej wojny miałaby korzenie także biblijne? Czy rzeczywiście jest ona w Biblii wyrazem woli Bożej czy też tylko eksplikacją ludzkich wyobrażeń o Bogu?

Problem świętej wojny w Piśmie świętym jest zagadnieniem złożonym. Nie sprowadza się wyłącznie, jak chcą niektórzy, do trudności pogodzenia obrazu miłosiernego Boga Nowego Testamentu z zagniewanym, mściwym i okrutnym obliczem Jahwe Starego Testamentu. Pierwsze pytanie musi dotyczyć kwestii wiarygodności biblijnych relacji o wojnach Izraela. Odpowiedzi na nie trzeba szukać na płaszczyźnie metody historyczno-krytycznej. Dopiero z tej perspektywy sprzeczne obrazy Boga odzyskują swój właściwy kontekst dla prowadzenia dalszej refleksji teologicznej już w wymiarze synchronicznym. Dzięki temu ich współczesna relektura będzie wolna zarówno od zgorzenia i odrzucenia tych tekstów, jak i od uprawiania upraszczającej apologetyki.

Mając na uwadze powyższe założenia, proponowana praca wyjdzie od prezentacji tezy G. von Rada o instytucji świętej wojny w Biblii. Krytyczna ocena jej istnienia w dziejach Izraela stanowić będzie kolejny etap badania, po którym zostanie podjęta próba ustalenia pierwotnego kształtu narracji o wojnach Jahwe. Następnym krokiem będzie weryfikacja momentu historycznego, w którym dokonałaby się radykalizacja biblijnych przedstawień wojen Izraela. Całość zamknie się wskazaniem klucza hermeneutycznego dla narracji wojennych w Biblii.

1. Biblijne świadectwa o świętej wojnie

Posługiwanie się terminem «święta wojna» w stosunku do biblijnych narracji o wojnach prowadzonych przez Izraelitów jest już pewnym przed-rozumieniem tekstu. W samej Biblii taki zwrot nie występuje. Najbliższym jest mu wyrażenie «wojny Jahwe» (*milḥāmôt Yhwh* w 1 Sm 18,17; 25,28; w Lb 21,14 w tytule «Księga wojen Jahwe»). Na aspekt sakralny wojny mogłaby naprowadzać konstrukcja *qiddēš milḥāmāh* w Jr 6,4; Mi 3,5; Jl 4,9. Bezpośredni jej kontekst wskazuje jednak, iż nie chodzi o uświęcenie wojny, lecz o ogłoszenie jej, wezwanie do niej¹. Zwrot «święta wojna» pojawia się w egzegezie w początkach XX wieku². Dopiero jednak w 1951 roku wprowadza go na stałe do studiów biblijnych G. von Rad swoją pracą zatytułowaną *Święta wojna w*

¹ Por. A. van der LINGEN, *Le guerres de Yahvé. L'implication de YHWH dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancien Testament*, LD 139, Paris 1990, 15.

² Wspomnieć należy tu trzy nazwiska: F. SCHWALLY, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig 1901; W. CASPARI, «Was stand im Buche der Kriege Jahwes?», *ZWTh* 54 (1912) 110-156; M. WEBER, *Das antike Judentum, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 3, New York 1922, 99.

*Starym Testamencie*³. Analiza biblijnych opisów wojen Izraelitów skłania go do uznania świętej wojny za jedną z instytucji sakralnych Izraela, która posiadała ściśle ustalony rytuał⁴.

Początek wojny wyznaczało trąbienie w róg, którym ogłaszano mobilizację (por. Sdz 3,27; 6,34). Czasem dokonywała się ona poprzez rozesłanie do pokoleń Izraela porozcinanej pary wołów (por. 1 Sm 11,7), która stanowiła zarazem ostrzeżenie dla odmawiających stawienia się do walki⁵. Gromadzący się w wyznaczonym miejscu wojownicy byli nazywani «ludem Jahwe» (*‘am Yhwh* w Sdz 5,11.13; *‘am ha’ēlōhîm* w Sdz 20,2)⁶. Z momentem przybycia do obozu, żołnierze poddawali się oczyszczeniu («uświęceniu»: Joz 3,5; 1 Sm 21,6; 2 Sm 11,11), co zakładało również wstrzeźliwość seksualną (por. 1 Sm 21,5). Podobny ryt poświęcenia obejmował broń używaną w walce (por. 1 Sm 21,6; 2 Sm 1,21). W przypadku pierwszych niepowodzeń bitewnych urządzano nabożeństwa pokutne (por. Sdz 20,26; 1 Sm 11,4; 30,4). Złożenie ofiar przed walką było okazją do składania ślubów, jak i poszukiwania woli Jahwe co do nadchodzącego starcia (por. Sdz 20,23.26; 1 Sm 7,9; 13,9-10.12; etc.; 2 Sm 5,19.23). Przyszłe zwycięstwo było komunikowane poprzez wyrocznię: «Jahwe wydał w wasze ręce» (tzw. *Übereingungsformel* w Joz 2,24; 6,2.16; 8,1; 10,8.19; etc.). Gwarancja sukcesu wynikała z faktu, że to sam Jahwe szedł na czele wojska (*yāša’ l’pānê* w Pwt 20,4; Sdz 4,14; 2 Sm 5,25)⁷. Z tego też powodu przegląd wojowników należał do Boga (por. Lb 32,20-32.27.29.32; Joz 4,13). Liczebność wojsk izraelskich nie odgrywała w walce większej roli (por. Sdz 7,2-8; 1 Sm 14,6; 17,45.47), gdyż głównym jej protagonistą był Jahwe, zaś zwycięstwo było Jego wyłącznym dziełem (por. Wj 14,4.14.18; Pwt 1,30; Joz 10,14.42; 11,6; 23,10; Sdz 20,35; 1 Sm 14,23). Izraelici byli natomiast wezwani tylko do porzucenia strachu i zaufania Bogu (*‘al tîrā’* i podobne zwroty w Wj 14,13; Pwt 20,3; Joz 8,1; 10,8.25; 11,6; Sdz 7:3; 1 Sm 23,16; 30,6; 2 Sm 10,12). Zanim jeszcze doszło do potyczki, serca przeciwników były już napełnione lękiem (por. Wj 15,14-16; 23,27; Pwt 2,25; Joz 2,9.24; 5,1; 10,2; 11,20; 24,12; 1 Sm 4,7). Sygnałem do walki był okrzyk wojenny (por. Joz 6,5; Sdz 7,20; 1 Sm 17,20.52). Za sprawą przerażenia, które Bóg zsyłał na wrogów, wybuchała w ich szeregach panika i szły one w rozsypkę (por. Wj 23,27; Pwt 7,23; Joz 10,10-11; 24,7; Sdz 4,15; 7,22; 1 Sm 5,11; 14,15.20). Po zakończeniu walk następowało przekazanie Jahwe całego łupu lub jego części, co stanowiło wypełnienie nakazu klątwy (*hērem*)⁸. Wreszcie następowało rozesłanie wojowników do domu, do czego wzywał okrzyk: «Izraelu, niech każdy idzie do swego namiotu!» (2 Sm 20,1; 1 Krl 12,16; 22,36)⁹.

Koncepcja świętej wojny zaproponowana przez G. von Rada nie ograniczyła się tylko do rekonstrukcji podejmowanych w jej ramach działań. Jej podbudowę ideologiczną widział on w instytucji amfiktonii, która miała łączyć dwanaście pokoleń Izraela w okresie przedmonarchicznym¹⁰. Każda wojna prowadzona przez Izraelitów była reakcją amfiktonii na zagrożenie dotyczące chociażby jednego tylko pokolenia. Święta wojna urastała zatem do rangi czynnika jednoczącego związek plemienny i jako taka ustąpiłaby miejsca dopiero osobie monarchy.

³ G. von RAD, *Der heilige Krieg im Alten Testament*, AThANT 20, Zürich 1951.

⁴ G. von RAD, *Der heilige Krieg*, 6-14.

⁵ W Sdz 19,29-30 Lewita rozsyła kawałki ciała swojej żony, zamężonej wcześniej przez Gibeonitów. W ten sposób uświadamia pokoleniom okrucieństwo zbrodni, jakiej dopuścili się Gibeonici.

⁶ Inne określenia to «zastępy Jahwe» (Wj 12,42) oraz «wojska Boga żyjącego» (1Sm 17,26).

⁷ To wyrażenie było nie tylko metaforą, gdyż ta obecność Boga manifestowałaby się poprzez Arkę Przymierza, która towarzyszyła wojownikom (por. Joz 3,13).

⁸ Praktyka *hērem* była różna i niekoniecznie też bezwzględnie stosowana. Do tych kwestii powróci się w dalszej części pracy.

⁹ Wspomnienie tak rozumianej demobilizacji w Sdz 20,8; 1 Sm 4,10; 2 Sm 18,17; 19,9; 20,22; 2 Krl 8,21; 14,12.

¹⁰ G. von RAD, *Der heilige Krieg*, 14-33.

Przez przywołanie idei amfiktonii, która miała charakter sakralny – w centrum tego związku miałyby znajdować się sanktuarium – egzegeta niemiecki uważał, że święta wojna przedstawiała się jako «wybitnie kultyczna celebacja»¹¹. Praktyki kultu wyznaczające kolejne etapy świętej wojny czyniły z niej wydarzenie kultyczne. Między kultem i wojną zachodził ścisły związek. Jeżeli bowiem poprzez kult dokonywała się aktualizacja zbawczego działania Jahwe w historii, to odkrycie tej prawdy było możliwe dzięki doświadczeniu świętej wojny. Wiara w dynamiczną obecność Boga w dziejach Izraela miałyby zatem swoje źródło w wojnach prowadzonych pod przewodnictwem Jahwe.

Teoria von Rada zakładała również, że święta wojna była zorientowana defensywnie. Wynikałoby to z ewolucji, jak miała się dokonać wewnątrz społeczności izraelskiej po zajęciu Kanaanu. Plemiona były już osiadłe i wiodły życie wolnych rolników. Pozostawałby jednak w stanie ciągłego zagrożenia ze strony ościennych plemion (Madianicy, Amorycy, Filistyni, etc.). Z tego też powodu działania wojenne Izraela służyłyby tylko obronie własnej egzystencji, której przewodził umocniony Bożym Duchem charyzmatyk¹².

Zaproponowana przez von Rada koncepcja świętej wojny widziała w niej instytucję religijną. Stanowiła ona czynność świętą, w przeciwieństwie do innych wojen starożytności, które miałyby charakter wyłącznie świecki, zaś elementy kultyczne w nich występujące byłyby tylko wyrazem instrumentalizacji religii.

2. Problem historyczności instytucji świętej wojny w Izraelu

Wizja świętej wojny nakreślona przez G. von Rada weszła już na stałe do kanonu teologii biblijnej¹³. Jej recepcja nie była jednak bezkrytyczna. Dalsze prace w tej materii poddały rewizji szereg też von Rada, podejmując przy tym zapoczątkowaną już przez niego drogę poszukiwania teologicznego przesłania narracji o wojnach Izraela.

Pierwszym z zakwestionowanych elementów koncepcji von Rada był model amfiktonii, który czynił z przedmonarchicznego Izraela wspólnotę religijną, zorganizowaną wokół wspólnego sanktuarium¹⁴. Pojawiające się wzmianki o «całym Izraelu» biorącym udział w walkach (por. Joz 7,42; 8,21.33; 10,15.29.31.43; etc.) są późniejszym dodatkiem deuteronomistycznym. Dochodzenie Izraelitów do jedności politycznej, militarnej czy też religijnej (jedno sanktuarium), było procesem rozciągniętym w czasie. Wobec zagrożeń zewnętrznych plemiona izraelskie potrafiły się wprawdzie zjednoczyć, jednak takie koalicje miały charakter tymczasowy, uzależniony bardzo często od siły autorytetu ponadplemiennego (np. Gedeon, Barak, Debora), i nie obejmowały wszystkich szczepów¹⁵.

Zanegowanie amfiktonii w pierwotnym Izraelu nie oznacza wcale, iż idea świętej wojny eksponująca rolę Jahwe w walce, nie była znana poszczególnym plemionom, czy też była

¹¹ G. von RAD, *Der heilige Krieg*, 16.

¹² G. von RAD, *Der heilige Krieg*, 26.

¹³ Bibliografia prac poświęconych świętej wojnie w Piśmie świętym jest bardzo obszerna, co pokazują zestawienia dokonane przez H.D. Preuß, «*milhāmāh*», w: *TWAT*, IV, Stuttgart 1984, 914-915; uzupełnione w *TWAT*, X, Stuttgart 2000, 556, czy przez J.A. Soggin, «Krieg II», w: *TRE*, XIII, Berlin 1990, 23-25.

¹⁴ Teoria amfiktonii, znana w starożytnej Grecji, została przeniesiona na grunt biblijnego Izraela przez M. Notha (*Das System der zwölf Stämme Israels*, BWANT IV.1, Stuttgart 1930). Luki tego rozwiązania, przejętego przez G. von Rada, były wykazywane przez różnych autorów zachodnich. W literaturze polskiej całość tej debaty wraz z pojawiającą się w niej argumentacją relacjonuje H. Witczyk, «Narodziny i dzieje państwa w dawnym Izraelu», w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, 75-85.

¹⁵ Pokazuje to dobitnie walka plemion północnych z Siserą. Debora w swojej pieśni wymienia plemienia, które odmówiły udziału w walce (Ruben, Gilead, Dan, Aser w Sdz 5,16-17). Przemilcza natomiast zupełnie plemiona południowe, które nawet nie zostały poproszone o pomoc (Juda, Symeon).

zawężona tylko do niektórych z nich. R. Smend krytykując model amfiktonii, uważał, iż sugerowana przez von Rada koncepcja wojny były obecna tylko wśród pokoleń wywodzących się od Racheli (Józef, Beniamin, Efraim), które zamieszkiwały centralną Palestynę¹⁶. Tymczasem Księga Sędziów wspomina szereg walk prowadzonych przez pokolenia północe (por. Sdz 4–5). Również pokolenia południowe, pochodzące od Lei (Juda, Symeon), znały obyczaje towarzyszące świętej wojnie (por. Wj 17,8-16). Podkreślanie przez narracje biblijne pierwszoplanowego zaangażowania się w wojnę grupy Racheli wynikałoby przede wszystkim z ich doświadczeń militarnych z czasów wyjścia oraz z okresu osiedlania się w centralnej Palestynie¹⁷.

Przyjmując powszechność praktyki świętej wojny, wymuszonej sytuacją zewnętrzną plemion izraelskich, a nie ich udziałem w amfiktonii, należy ustosunkować się wobec twierdzenia o charakterze sakralnym tych walk. Założenie, że święta wojna była prowadzona według ustalonych praktyk i rytów, sama stając się przez to instytucją religijną, nie znajduje potwierdzenia w tekście biblijnym. Żadna narracja nie przynosi zapisu działań wojennych plemion izraelskich, które obejmowałyby całość schematu ustalonego przez von Rada. Jego propozycja stanowi raczej sumę różnych zwyczajów (świeckich i religijnych), uporządkowanych następnie zgodnie z chronologią wydarzeń rozgrywającej się wojny. Inni egzegeci są jeszcze bardziej ostrożni co do istnienia kanonu prowadzenia świętej wojny. Preferują mówienie o «wspólnym schemacie» akcji militarnej¹⁸ lub też o «słownictwie wojny Jahwe» wykorzystywanym w narracjach¹⁹.

Przekonanie o istnieniu specyficznego hebrajskiego sposobu prowadzenia wojny w związku z jej odniesieniem do sfery religijnej upadło ostatecznie dzięki badaniom porównawczym praktyk wojennych wśród narodów starożytnego Bliskiego Wschodu. Monumentalna praca K.L. Younger'a wykazuje, że schematyczność hebrajskich opowiadań o własnych wojnach w okresie przedmonarchicznym nie odbiega wcale od narracji o podbojach zapisanych w inskrypcjach asyryjskich, hetyckich i egipskich²⁰. Praktyka wojenna zaangażowania sfery boskiej w ludzkie działanie była wspólna starożytności²¹. Nie było żadnej wojny, która nie odwoływałaby się do wyroczni, czynności ofiarniczych czy innych rytów religijnych. Wydaje się wręcz niemożliwym rozróżnienie między wojną «świecką» a wojną «świętą»²².

W tej perspektywie charakter sakralny wojny był dla Izraelitów czymś naturalnym. Trudno jednak mówić o «uświęcaniu» wojny w sensie konsekrowania jej, a tym samym jej usprawiedliwiania czy glorifikowania. Takie podejście do wojny spotyka się z ostrym sprzeciwem

¹⁶ Por. R. SMEND, *Yahwe War and Tribal Confederation. Reflections upon Israel's Earliest History*, Nashville 1970, 13-25.

¹⁷ G.H. Jones, «„Holy War” or „Yahweh War”?», *VT* 25 (1975) 648.

¹⁸ Tak czyni P. Weimer, «Die Jahwekriegserzählungen in Exodus 14, Josua 10, Richter 4 und 1 Samuel 7», *Bib* 57 (1976) 72. Wyróżnia on w nim: (1) akcję zbrojną Izraela, która wywołuje kontrreakcję nieprzyjaciela; (2) wobec niej Izraelici reagują strachem; (3) wyrocznię ze strony Boga dodającą odwagi; (4) zwycięstwo Izraela dzięki przerażeniu, jakie Jahwe zesłał na wrogów; (5) całkowitą klęskę nieprzyjaciół już za sprawą samych Izraelitów.

¹⁹ Próbę klasyfikacji takiego słownictwa dokonuje A. van der Lingen, *Le guerres de Yahvé*, 490-491.

²⁰ K.L. YOUNGER, *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near East and Biblical History Writing*, JSOT.S 98, Sheffield 1990. Ustalony przez niego schemat zawierałby kolejno: informacje czasowo-przestrzenne; opis nieporządku będącego przyczyną interwencji zbrojnej króla; boska pomoc zapewniona mu poprzez wyrocznię; gromadzenie się wojska; przemarsz; symbole wyrażające obecność bóstwa z wojskiem; ucieczka wroga wywołana przerażeniem zesłanym przez bóstwo; ściganie nieprzyjaciela; walka; wynik bitwy; poddanie się wroga; przykładowe ukaranie (realizacja anatemy); konsekwencje zwycięstwa; celebrowanie triumfu; powrót (ss.72-79). Oczywiście powyższe zestawienie przedstawia wszystkie możliwe elementy takiej narracji, co nie oznacza, że musiały one w niej wystąpić.

²¹ I to nie tylko tej dotyczącej Bliskiego Wschodu czy Basenu Morza Śródziemnego, co pokazuje studium P. Gerlitz, który obficie przywołuje świadectwa o elementach religijnych w tradycjach wojennych kultur azjatyckich czy południowoamerykańskich («Krieg I», w: *TRE*, XIII, 11-17).

²² M. WEIPPERT, «„Heiliger Krieg” in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel”», *ZAW* 84 (1972) 490-491.

samych Izraelitów, którzy potępiają oddawanie przez Babilończyków czci boskiej narzędziom wojny (por. Ha 1,11.16)²³. Trzeba uznać natomiast, że wojna wpisywała się w życie religijne Izraela podobnie jak każdy inny moment ludzkiego życia (narodziny, śmierć, małżeństwo), który był sytuowany w relacji człowieka z Bogiem. Związek wojny z czynnościami kultycznymi nie czynił z niej jeszcze wydarzenia kultycznego²⁴, czy jak chce von Rad, instytucji religijnej (świętej).

Rewizji musi zostać poddane również twierdzenie o charakterze wyłącznie defensywnym wojny świętej. Trudno zaprzeczyć, że zajmowanie Kanaanu przez plemiona izraelskie, niezależnie od tego, czy był to *Blitzkrieg*, czy też stopniowo następujące przenikanie²⁵, było działaniem ofensywnym. Walki tamtego czasu były agresją, mimo że ta paradoksalnie służyła obronie własnej egzystencji²⁶. Nie była to jednak w przypadku Izraela wojna prewencyjna, mająca na celu uprzedzenie ataku nieprzyjaciela, co było praktyką stosowaną przez Asyrię²⁷.

Wreszcie teoria świętej wojny wypracowana przez G. von Rada nie analizuje historyczno-krytycznie źródeł biblijnych. Wprawdzie autor podkreśla, że badane przez niego teksty są redakcyjne i w większości przepracowane przez tradycję deuteronomistyczną²⁸, jednak nie podejmuje próby ustalenia rzeczywistego obrazu wojny w początkach Izraela. Ideologia wojenna, która w obecnym kształcie tekstów stanowi jedną całość z praktyką wojenną, jest tymczasem efektem późniejszych relektur. Etapy redakcji odtwarzane przez różnych egzegetów różnią się między sobą²⁹. Są jednak oni zgodni co do tego, że odnoszone w tym czasie sukcesy militarne plemion izraelskich były w dużym stopniu wynikiem projekcji pragnień narodu, który na pewnym etapie swojej historii znalazł się pod panowaniem obcych potęg (Asyrii, Babilonii). Podobnie też radykalizacja przemocy, szczególnie w przypadku prawa klątwy, nie była odbiciem rzeczywistego rozwoju wypadków, lecz raczej przerzuceniem w początki dziejów Izraela pewnych rozwiązań prawnych wypracowanych przez tradycję deuteronomistyczną, a później kapłańską.

Kwestie redakcyjne tekstów o pierwotnych walkach plemion izraelskich wydają się zatem być kluczowe dla zrozumienia ówczesnego postrzegania wojny i udziału w niej Jahwe. Dotychczasowa analiza już pokazuje, iż niemożliwym jest twierdzenie o sakralizacji wojny przez Izrael przedmonarchiczny, ani też o wykorzystywaniu narzędziowym religii i samego Boga dla usprawiedliwienia swojej przemocy na wojnie.

3. Święta wojna jako „wojna Jahwe”

Charakter redakcyjny ksiąg historycznych opisujących walki Izraela przedmonarchicznego nie przekreśla możliwości znalezienia tekstów powstałych w stosunkowo nieodległym czasie od przedstawionych w nich wydarzeń. Uległy one później wielokrotnym przepracowaniom i

²³ Wspomniany już wcześniej JI 4,9, który przynosi wezwanie skierowane do narodów pogańskich, by «uświęciły (tzn. ogłosiły) wojnę», może być interpretowany jako swoista ironia wypowiedziana przez Boga ustami proroka. Narody mają ze spokojem realizować swoje plany wojenne, które i tak, niezależnie od religijnych rytuałów, zostaną unicestwione przez sąd Boży [por. N. Lohfink, «„Święta wojna” i „klątwa” w Biblii», *ComP* 9,5 (1989) 10-11].

²⁴ R. SMEND, *Yahwe War*, 36-37.

²⁵ Prezentacje tych i innych teorii wyjaśniających początki Izraela w Kanaanie dokonuje J. Warzecha, *Dawny Izrael. Od Abrahama do Salomona*, Warszawa 1995, 78-83.

²⁶ F. STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege*, 1972, 199. Klasycznym przykładem takiej sytuacji może być walka przeciw Sichonowi, królowi Amorytów, który zagroził drogę Izraelitom podczas *exodusu* (Lb 21,21-35; Pwt 3,1-7).

²⁷ Zdaniem K.L. Younger'a w typologii asyryjskiej każdy obcy był zawsze traktowany jako nieprzyjaciel (*nakrūtu*), nawet gdy w danym momencie był neutralny. W każdej bowiem chwili mógł przeistoczyć się w agresora (*Ancient Conquest Accouns*, 67-69).

²⁸ G. von RAD, *Der heilige Krieg*, 10.62-64.

²⁹ Wystarczy porównać rezultaty prac dwóch egzegetów przywołanych wcześniej: G.H. Jones, «„Holy War”», 654-655 i A. van der Lingen, *Le guerres de Yahvé*, 240-247. Do kwestii ewolucji w rozumieniu świętej wojny w Izraelu powróci paragraf czwarty naszej pracy.

uzupełnieniom, które nierzadko miały charakter ideologiczny. Próba dotarcia do oryginalnego rdzenia tych opowiadań przy wykorzystaniu metody historyczno-krytycznej prowadzi często do sprzecznych wyników³⁰. Istnieje jednak w egzegezie przekonanie co do starożytności pewnych tekstów, wśród których wymienia się pieśń Debory z Sdz 5. Jest ona poetycką wizją bitwy stoczonej przez Baraka na równinie Jizreel w wojskami Sisery, zrelacjonowanej wcześniej w Sdz 4. W samej pieśni moment bitwy zostaje zamknięty w ww.19-21. Wspomniane w nich anomalie atmosferyczne są łączone w komentarzach z podobną wzmianką pogodową (również poetycką) w opisie starcia Jozuego pod Gibeonem (Joz 10,11-13)³¹. Te wspólne motywy skłaniają do analizy tych właśnie tekstów – Joz 10 i Sdz 4–5 – celem ustalenia pierwotnego wyobrażenia wojny Jahwe w okresie poprzedzającym powstanie zjednoczonej monarchii³².

3.1 Wojna Jahwe w Sdz 4

Stawką wojny opisywanej w Sdz 4–5 była kontrola nad doliną Jizreel, która łączyła plemiona izraelskie osiadłe w Galilei z plemionami zamieszkującymi górzysty Efraim. Pod koniec XII w. a.C. znalazła się ona pod kontrolą Kananejczyków dowodzonych przez Sisere z Charoszet-Haggajim (4,2)³³. Przeciwno niemu wystąpił Barak z Kedesz w pokoleniu Neftalego (4,6), którego strategia wojenna była sterowana w znacznym stopniu przez Deborę, prorokinię cieszącą się władzą sędziego w pokoleniu Eframima (4,4-5). Rozdz. 4 Księgi Sędziów relacjonujący te zdarzenia składa się z kilku warstw redakcyjnych. Pomimo rozbieżności co do ich granic i pochodzenia, egzegeci są zgodni, iż pierwotny rdzeń narracji stanowi opowiadanie o wojnie Jahwe, w skład którego wchodziłyby ww.4.6-9a.10.12-16.23³⁴. Rekonstrukcja wydarzeń możliwa jest tylko częściowo, gdyż brakuje opisu samej bitwy. Punktem wyjścia jest gromadzenie się wojska, przy okazji którego zostaje wyeksponowana dysproporcja sił między Izraelitami i Kananejczykami. Barak ma do swojej dyspozycji dziesięć tysięcy pieszych zebranych w Kedesz (ww.6.10), wobec których przewaga Sisery wynika przede wszystkim z posiadania dziewięciuset żelaznych rydwanów (w.13). Podczas gdy wojska kananejskie gromadzą się nad potokiem Kiszon (w.13b), żołnierze Baraka są już na

³⁰ Klasycznym przykładem może być Wj 15. Wprawdzie jest to utwór poetycki, lecz w prezentowaniu szczegółów zbliża się do poprzedzającej go narracji o przejściu Izraelitów przez Morze Czerwone, sprawiając tym samym wrażenie relacji naocznego świadka (J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Biblioteca biblica 21, Brescia 1996, 187). Brak jednak konsensusu co do jedności literackiej tego rozdziału, który zawiera w obecnym kształcie dwie pieśni: Mojżesza (ww.1-19) i Miriam (ww.20-21). W konsekwencji trwa niekończąca się dyskusja nad czasem powstania tych utworów. Jedni twierdzą, że starszym tekstem jest pieśń Miriam, która byłaby podstawą do powstania późniejszej pieśni Mojżesza. Inni zaś utrzymują, że pieśń Miriam byłaby tylko tytułem czy refrenem wyjętym z pieśni Mojżesza. Niezależnie od przyjętego rozwiązania, sama starożytność utworu jest poddawana w wątpliwość i przesuwana obecnie w czasy powygnaniowe.

³¹ Por. V. FRITZ, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Ch.*, BE 2, Stuttgart 1996, 184.

³² Nieco szerszą grupę tekstów dla analizy oryginalnego rozumienia wojny Jahwe proponuje P. Weimer, «Die Jahwekriegserzählungen»: Wj 14; Joz 10; Sdz 4; 1 Sm 7, w czym idzie za pracą W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, BBB 18, Bonn ²1966, 180-185. Przyznaje jednak, że narracja z *Exodusu* jest z nich najmłodsza.

³³ Generalnie te wydarzenia są datowane ok. 1125 a.C. (por. R.G. BOLING, *Judges. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 6A, New York 1975, XX.23). Dyskusję nad historycznością tej wojny, głównie z powodu trudności w identyfikacji osoby Sisery oraz szczegółów topograficznych, prezentuje J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, NCB, London 1977, 164-170.

³⁴ Taką delimitację proponuje S.J. de Vries, «Temporal Terms as Structural Elements in the Holy War Traditions», VT 25 (1975) 80-105. W opowiadanie byłaby włączona saga o bohaterskiej Jael (ww.11.17.18-22), zaś pozostałe wiersze byłyby efektem późniejszych redakcji. Niezależnie od opinii innych egzegetów co do zakresu, gatunku i treści pozostałych warstw, struktura narracji w takim kształcie jest zgodnie przyjmowana. Dyskusyjne pozostają tylko ww.10.15b, wyłączone przez W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 44-46; P. Weimer, «Die Jahwekriegserzählungen», 46; A. van der Ling, *Le guerres de Yahvé*, 88. Ten ostatni uważa je za późniejsze dodatki, służące za pomost między historią Debory (w.10) i Jael (w.15b).

górze Tabor wznoszącej się nad doliną Jizreel, przez którą płynie Kiszon (w.6). Izraelici schodząc z Taboru, zaskakują ich (w.14b), jednak opowiadanie nie przynosi szczegółów starcia. Kolejnym wspomnianym detalem bitewnym będzie dopiero pościg Baraka za rozbitymi oddziałami Sisery (w.16).

Lukę w relacji wypełnia wystąpienie Debory (w.14a), po którym zostaje opisane spełnienie się jej zapowiedzi (w.15). Mowa wojenna prorokini koncentruje się na podwójnej roli Jahwe w mającej rozegrać się bitwie: Bóg jest Tym, który «kroczy przed» Barakiem, oraz Tym, który «wydaje w jego ręce» Sisere. W obydwu przypadkach na ustach Debory pojawiają się syntagmy występujące także w innych narracjach o wojnach Izraelitów tego czasu, przez co można uznać je za sformułowania stereotypowe. Pierwsza – *Yhwh yāsā' l'pānêkâ* – powraca w 2 Sm 5,24 (=1 Krn 14,15), zaś druga – *Yhwh nātan b'yād* – w Joz 21,44; Sdz 3,28; 7,15; 2 Sm 5,19 (por. Joz 2,24; 6,26; 1 Sm 30,23)³⁵. Realizacja słów Debory ma miejsce w w.15, w którym działanie Jahwe, wywołujące przerażenie i panikę Kananejczyków walczących z plemionami izraelskimi, wyrażone jest czasownikiem *hāmam*. Ponownie wydaje się on pełnić funkcję terminu technicznego³⁶ w relacjach wojennych, gdyż pojawia się na określenie takiej samej interwencji Boga jeszcze w Wj 14,24; 23,27; Pwt 7,23; Joz 10,10; 1 Sm 7,10. Tekst nie wyjaśnia przy tym, w jaki sposób Jahwe przeraził oddziały Sisery, które w konsekwencji, czego można się domyślać, poszły w rozsypkę.

Patrząc na całość narracji Sdz 4, należy stwierdzić, iż w jej punkcie kulminacyjnym występuje osoba Boga. Ludzkie działania – Baraka i jego żołnierzy – schodzą na drugi plan. Właściwie są one niepotrzebne, gdyż to Jahwe kroczący przed nimi, wydaje w ich ręce wroga. W efekcie jedynym zadaniem Izraelitów jest tylko dopełnienie, poprzez pościg, dzieła Jahwe, który sam pokonał Sisere. W jaki sposób Bóg tego dokonał, zostaje to przemilczane przez narratora.

3.2 Wojna Jahwe w Sdz 5

Relacja o tym samym wydarzeniu w pieśni Debory odnotowanej przez Sdz 5 wydaje się być krótsza, a przy tym jako tekst poetycki mniej godna uwagi. Tymczasem okazuje się ona być starsza od narracji ją poprzedzającej. Opowiadanie o wojnie Jahwe z Sdz 4, zdaniem egzegetów podejmujących trud datacji poszczególnych jej warstw redakcyjnych, powstałoby na przełomie X/IX w. a.C. na dworze króla Dawida. Wskazywałyby na to zbieżności semantyczne analizowanego tekstu z opisem walk Dawida z Filistynami w 2 Sm 4,17-25³⁷. Brak natomiast takich aluzji do walk Dawida w pieśni Debory. Wprawdzie jej utrwalenie na piśmie należy też łączyć z początkami monarchii izraelskiej, jednak jej powstanie musi być wcześniejsze z powodu wysokiego poziomu poezji przez nią reprezentowanego. Jej gramatyka i składnia jest hebrajska³⁸, lecz słownictwo odbiega znacznie od klasycznego języka hebrajskiego i zbliża ją do starokananejskiej literatury Ugarit³⁹.

Bliższa analiza pieśni pozwala wyodrębnić «właściwą pieśń Debory» (ww.6-8.12.14-22.24-30) oraz późniejsze jej uzupełnienia o elementy liturgiczne, które wprowadzają do kantyku imię Jahwe

³⁵ W literaturze niemieckojęzycznej określana jest jako *Übereingungsformel*.

³⁶ H.P. MÜLER, «*hmm*», w: *TWAT*, II, 450.

³⁷ P. Weimer, «Die Jahwekriegserzählungen», 50, wskazuje przede wszystkim na podobieństwo w prezentacji interwencji Jahwe jako «kroczącego przed» i «wydającego (wroga) w ręce» izraelskiego władcy (por. A. van der Lingen, *Le guerres de Yahvé*, 88-92, który do podobnej datacji dochodzi poprzez identyfikację czasu powstania i włączenia w rozdz. 4 historii Debory).

³⁸ G. Garbini porównuje ją z kalendarzem rolniczym z Gezer z końca X w. [«Il cantico di Debora», *La Parola del Passato* 33 (1978) 8].

³⁹ A. TRONINA, «Rekonstrukcja tekstu Pieśni Debory (Sdz 5)», w: *Studium Scripturae anima theologiae*, Fs. S. Grzybek, Kraków 1990, 334-335.

(ww.2-5.9-11.13.31a)⁴⁰. Pierwotnie zatem pieśń byłaby laickim eposem, przerobionym później – poprzez wstawki teologiczne i kultyczne – w tekst psalmiczny⁴¹. Takie przepracowanie byłoby w istocie reinterpretacją bitwy Baraka z Siserą. Pierwszą poetycką wersję tego wydarzenia rozpoczynałby opis negatywnych skutków dominacji kananejskiej (ww.6-8), przeciw której zawiązuje się koalicja plemion izraelskich dowodzona przez Deborah i Baraka (ww.13-10). Relacja z bitwy byłaby zawężona do ww.19-22, po której następowaloby opowiadanie o finalnej ucieczce Sisery, zakończonej jego śmiercią z rąk Jael (ww.24-30). Zwięzłość informacji o starciu Baraka z Siserą rekompensują nowe okoliczności tej potyczki zawarte w ww.20-21: «Gwiazdy z niebios walczyły, ze swoich dróg walczyły przeciw Siserze. Potok Kiszon ich porwał, potok starożytny, potok Kiszon». Z w.21 wynika, że rydwany bojowe Kananejczyków musiały ugrzęznąć w mule potoku Kiszon, bądź też zostać porwane przez jego wartki nurt. Tym, co zmusiło ich do odwrotu był najprawdopodobniej zaskakujący atak oddziałów izraelskich zstępujących z góry Tabor (por. 4,14b). Barakowi pomogła jednak również gwałtowna burza, która sprawiła, że skromny potok wystąpił nagle ze swego koryta i zamienił się w błotniste rozlewisko. Aluzyjnie nawiązywałby do tego w.20, mówiący o «gwiazdach walczących z Siserą». W świetle ugaryckiego *Poematu o Anat* to właśnie gwiazdy są źródłem ulewnego deszczu⁴². Wersja «laicka» pieśni Debory tłumaczyłaby zatem zwycięstwo Baraka zastosowaną taktyką bitewną (zaskoczenie przeciwnika), której przysła niespodziewanie z pomocą natura. Gwałtowna ulewa unieruchomiła rydwany Kananejczyków, którzy zostali w ten sposób zmuszeni do ucieczki, stając się później łupem ścigających ich wojowników izraelskich.

Ten cudowny, ale cały czas mający naturalne wytłumaczenie przebieg bitwy, otrzymuje później klucz teologiczny poprzez dołączone elementy kultyczne (ww.2-5.9-12). Pieśń Debory nie jest już kantykiem na cześć geniuszu przywódców Izraela, którym sprzyja los, lecz «sławi dobrodziejstwa Jahwe» (w.11a). To sam Jahwe stanął na czele Izraela (w.4), przekształcając koalicję plemienną w swój «(Jahwe) lud» (w.11b). Barak odnosi zwycięstwo dzięki Jahwe, który w walce z Siserą sięga po siły natury.

Podsumowując tę część analizy wojny Jahwe w relacji Sdz 4–5, należy stwierdzić, iż pierwotna relacja o niej przedstawiała jej przebieg w sposób naturalny. Najstarsza, poetycka wizja starcia Baraka z Siserą wskazuje na sprzyjające Izraelitom warunki atmosferyczne, które zmusiły oddziały kananejskie do odwrotu. Te okoliczności zostają w kantyku stosunkowo szybko powiązane z osobą Jahwe. Ten kierunek interpretacji podejmuje późniejsza narracja. Autorami zwycięstwa nie są już ani Debora i Barak, jakkolwiek opowiadanie nie przemilcza ich taktyki, ani też siły natury. Ich miejsce zajmuje sam Jahwe, który kroczy na czele swego ludu, sprawia, że wojska Sisery ogarnia przerażenie i wydaje ich ostatecznie w ręce Izraela. W okresie, w którym są toczone walki, nie ma żadnego śladu wskazującego na ich charakter kultyczny czy sakralny, właściwy wojnie świętej. Nie są one też wojną prowadzoną przez Izraelitów dla Jahwe, ani też przez Jahwe dla Izraela. Przedstawiają się raczej jako wojny, które prowadzi Izrael z pomocą Jahwe⁴³.

3.3 Wojna Jahwe w Joz 10

Podobne połączenie narracji i poezji w relacjonowaniu wojny Jahwe zachodzi w Joz 10, gdzie zostaje przedstawiona walka Jozuego z koalicją królów amoryckich i podbój przez Izraelitów

⁴⁰ W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 91.

⁴¹ J.A. SOGGIN, *Judges. A Commentary*, OTL, London² 1987, 95.

⁴² J. BLENKINSOPP, «Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah. A Discussion», *Bib* 42 (1961) 73.

⁴³ Por. V. FRITZ, *Die Entstehung Israels*, 127.

południowej części Palestyny⁴⁴. Badania nad historią redakcji tego tekstu skłaniają do wyodrębnienia w nim starożytnego (beniaminickiego) opowiadania o Jozue, który uratował Gibeon oblegany przez oddziały amoryckie. W skład tej narracji wchodziłyby ww.5aαββ.6-9.10abα⁴⁵. Przebieg tej wyprawy jest podobny do historii Baraka z Sdz 4. Zostaje najpierw wskazane zagrożenie ze strony nieprzyjaciela (w.5 – dotyczy ono Gibeonu, ale w sekwencji narracyjnej Joz Izrael jest sprzymierzeńcem Gibeonu). Jozue gromadzi swoje oddziały i rusza na pomoc (ww.6-7). Nocny marsz umożliwia mu niespodziewany atak na pozycje Amorytów (w.9). Sama bitwa nie zostaje opisana – wspomina się od razu pościg Izraelitów za rozproszonym wrogiem (w.10b). W miejsce relacji z decydującego starcia pojawia się wzmianka o interwencji Jahwe (w.10a), który napełnił przerażeniem (*hāmam*) wojska królów amoryckich na widok oddziałów izraelskich i zadał im wielką klęskę (*wayyakkēh makkāh g^edōlāh*).

Interpretację udziału Boga w tej walce przynosi późniejszy dodatek w ww.11-14, składający się z dwóch niezależnych tradycji: o burzy gradowej (w.11) i o cudownym zatrzymaniu się słońca przez cały dzień walki (ww.12-14)⁴⁶. Młodsza, ale dołączoną wcześniej⁴⁷, byłaby informacja o gradzie zrzucanym przez Jahwe z nieba na przeciwników Izraela. Łączyłaby się ona bezpośrednio ze wspomnianą w w.10 interwencją Boga (wywołanie przerażenia wśród Amorytów), przynosząc jej wyjaśnienie. Zachowana pamięć o tamtym zdarzeniu mówiła o «wielkich (*g^edolôt*) kamieniach», które wydając się mało realne dla redaktora, zostały określone jako «kamienie gradowe (*habbārād*)». Zwycięstwo Izraela tłumaczyłoby się znowu w jakimś stopniu sprzyjającym mu anomaliiom pogodowym.

Starszą, podobnie jak w przypadku Sdz 4-5, ale włączoną później do narracji, byłaby tradycja poetycka o bitwie Jozuego, poświęcona przez Księgę Sprawiedliwego (w.13). Dyskusja nad naturą cudu słońca zdaje się nie mieć końca⁴⁸. Możliwym jest jednak ustalenie czasu jej wprowadzenia do pierwotnego opowiadania. Narrator tylko pozornie kładzie w niej nacisk na osobę Jozuego, który swoim słowem miałby skłonić Jahwe do zatrzymania słońca. W istocie bowiem głównym protagonistą jest Jahwe, co stwierdza *explicite* w.14: «Nie było podobnego dnia ani przedtem, ani potem, gdy Jahwe usłuchał głosu człowieka. Rzeczywiście Jahwe sam walczył za Izraela (*l^eyisrā'ēl*)». Takie spojrzenie na stoczoną przez Jozuego pod Gibeonem bitwę pochodzi od ostatniego redaktora rozdz.10. Wskazuje na to związek semantyczny w.14 z ww.40-42, które

⁴⁴ Problem historyczności wydarzeń opisanych w Joz 10 podejmuje J.L. Sicre Diaz, *Giosuè*, *Commenti biblici*, Roma 2004, 209-210. Większość egzegetów uznaje pamięć o starciu Jozuego pod Gibeonem za wiarygodną historycznie (ww.1-15). Jednak sama kampania przeciwko miastom Południa (ww.28-39) nie wydaje się odpowiadać realiom historycznym. Wątpliwości budzi przede wszystkim fakt podboju sześciu miast w ciągu jednego dnia (por. w.28). Ponadto Hebron i Debir zostały zdobyte dopiero przez Otniela i Kaleba (por. Sdz 1,10-15). Schematyczność opowiadania objawia prawdopodobny zamiysł redaktora, który chciał przedstawić tę kampanię jako błyskawiczną (jeden dzień), totalną (obłożenie klątwą) i kompletną (zdobycie całego południa Palestyny).

⁴⁵ M. NOTH, *Das Buch Josua*, HAT 7, Tübingen ³1971, 61. Egzegeci są zgodni co do istnienia takiego pierwotnego opowiadania wewnątrz rozdz.10. Rozbieżności dotyczą tylko rozmiarów tej narracji. Najbardziej od propozycji Notha odchodzi P. Weimer, który zawęża opowiadanie tylko do ww. 1aα.2aα.8a.9a.10abα («Die Jahwekriegserzählungen», 55-59). Uznaje za oryginalną wprawdzie mowę wojenną z w.8a, ale przez odrzucenie ww.5-7 stoi na stanowisku, iż treścią opowiadania nie jest pomoc, jakiej udzielił Jozue Gibeonowi, lecz jego wyprawa przeciw temu miastu.

⁴⁶ Tak M. NOTH, *Das Buch Josua*, 64; P. WEIMER, «Die Jahwekriegserzählungen», 55-59; A. van der LINGEN, *Le guerres de Yahvé*, 115. Na odrębność tych tradycji wskazuje, obok ich zawartości, również syntaktyka tego fragmentu: w.11 zaczyna się od *wayhî* połączonego z konstrukcją bezokolicznikową (*beth* + inf. cstr.), zaś w.12 od spójnika *ʔāz* w funkcji okolicznika czasu.

⁴⁷ Por. J. GRAY, *Joshua*, 90; G.H. JONES, «„Holy War”», 654.

⁴⁸ Jej systematyzację przynosi J.L. Sicre Diaz, *Giosuè*, 218-219.

stanowią «deuteronomiczną rekapitulację całego rozdziału»⁴⁹. Ostatni redaktor miałby już przed sobą zespolone opowiadania o starciu Jozuego pod Gibeonem (obecnie ww.1-11), o pokonaniu koalicji pięciu królów amoryckich pod Makkedą (obecnie ww.16-27) i wreszcie o podboju południowej części Palestyny (ww.28-39). Na ich bazie stwierdza, że w tych wszystkich walkach «Jahwe walczył za Izraela» (ww.14b.42b). W ten sposób wojna Jahwe nabiera nowego znaczenia. Bóg nie jest już tylko sprawcą korzystnych dla Izraelitów fenomenów przyrody, które wspierałyby ich walkę z przeciwnikiem. To sam Jahwe, nazwany «ich Bogiem» (w.42b), walczy za nich. Określenie Jahwe jako Boga Izraela używa redaktor również w w.40b, który rzuca jeszcze inne światło na wojnę Jahwe. Jest ona totalna, gdyż pociąga za sobą całkowite unicestwienie mieszkańców Kanaanu. Jozue «nie pozostawił nikogo przy życiu i obłożył klątwą (*heḥērîm*) wszystko, co żyło, jak nakazał Jahwe, Bóg Izraela» (w.40). Polecenie zastosowania prawa *ḥērem* nie jest inwencją ostatniego redaktora, gdyż zostaje ono przejęte jako podsumowanie kampanii przeciw sześciu miastom południowym, które zostały zniszczone właśnie z powodu *ḥērem* (por. ww.28.35.37.38.39). Datacja tej warstwy redakcyjnej Joz 10 jest ustalana na czasy panowania Jozjasza (640/639–609), wokół którego skupiła się reforma deuteronomistyczna⁵⁰. Rewizja tradycyjnego rozumienia wojny Jahwe nabrałaby w tym okresie szczególnego przyspieszenia. Wojna Jahwe już nie jest *synergis* bosko-ludzką jako walki Izraela prowadzone przy pomocy Boga. Obecnie to sam Jahwe walczy za Izraela, sankcjonując przy tym – w perspektywie releksury deuteronomistycznej – przemoc, która jako *ḥērem* staje się czynnością religijną.

W świetle analizy redakcji Sdz 4–5 i Joz 10 należy stwierdzić, iż pierwotne doświadczenia wojenne Izraela przedmonarchicznego były zasadniczo pozbawione elementów kultycznych. Izrael ma jednak świadomość, że swoje zwycięstwa zawdzięcza nie tylko strategii swoich przywódców, lecz wsparciu Jahwe. Dochodzi do tego poprzez interpretację cudownych fenomenów natury, które walnie przyczyniały się do ich wygranej. W tym punkcie następuje kolejna zmiana w przedstawianiu wojny Jahwe: mowa wojenna poprzedzająca bitwę staje się w ustach proroka wyrocznią. Jest to jedyny element religijny w pierwotnych narracjach o wojnie Jahwe, pozbawiony jednak ustalonego rytuału.

Linie ewolucyjne, jakim podlegały oryginalne narracje o wojnie Jahwe, idą w dwóch kierunkach. Najpierw są to zmiany formalne, polegające na wprowadzaniu stereotypowych sformułowań do opisów walk Izraela. Udział Jahwe zostaje w ten sposób sformalizowany, a przez to przewidywalny poprzez określone repertorium leksykograficzne, jak i schemat narracyjny nim się posiłkujący. Drugi kierunek ewolucji dotyka rozumienia funkcji Jahwe w tych wojnach. Ostatecznie narracja przekształca się w opowiadanie o walkach samego Jahwe za Izraela. Dokonuje się w ten sposób sakralizacja wojny, czego efektem jest zmiana spojrzenia na przemoc. Destrukcyjna przeciwnika będąca naturalną (historyczną) koniecznością wpisaną niestety w wojnę, zostaje przekształcona w akt religijny, czego emblematem staje się nakaz zagłady ludności Kanaanu. Wojny Jahwe są już odbiciem ideologii świętej wojny.

4. Radykalizacja ideologiczna wojny Jahwe w Izraelu

Krytyka redakcji wybranych tekstów o wojnie Jahwe pozwoliła stwierdzić, że wewnątrz nich następuje stopniowa ideologizacja teologiczna. Punktem kulminacyjnym tego zjawiska wydaje się

⁴⁹ J.A. SOGGIN, *Joshua*, OTL, London ³1988, 131. Rozumie on przez to okres stosunkowo długi: od reformy Jozjasza (622 a.C.) aż do połowy VI w. a.C. (s.4). O tej samej redakcji, nazwanej dt/dtr, mówi też A. van der Lingen, *Le guerres de Yahvé*, 126.

⁵⁰ Proponowana przez nas chronologia redakcji Joz 10 w tym punkcie wykorzystuje analizę A. van der Lingen, *Le guerres de Yahvé*, 117-120.125.

być panowanie króla Jozjasza. Skupił on wokół siebie grupę reformatorów, którzy dokonali reformulacji Prawa (w dużym stopniu efekt ich pracy koresponduje z obecnym *Deuteronomium*) oraz rewizji historii Izraela w dziele nazywanym deuteronomistycznym (Joz – 2 Krl). Trudno ich działanie zawęzić do jednego momentu czasowego. Musieli być oni wśród tych, którzy przyczynili się do wstąpienia na tron małoletniego Jozjasza, a następnie byli aktywni nie tylko podczas jego panowania, lecz także później – przed i w czasie wygnania babilońskiego. Na przestrzeni tak długiego okresu ich zaopatrywania teologiczne ewoluowały, co znajduje swoje odbicie w postrzeganiu przez nich wojen Jahwe.

Uznanie tradycji deuteronomistycznej odpowiedzialną za ideologizację narracji o wojnach Izraela przedmonarchicznego, nie oznacza wcale, że Izraelici w tym czasie stronili od przemocy, w tym również nie stosowaliby nakazu zagłady. Pomimo braku tekstów w pełni wiarygodnych, w najstarszych relacjach o wojnach Jahwe są obecne ślady *hērem*⁵¹. W ich świetle decyzje o całkowitym wyniszczeniu ludności kananejskiej były podejmowane z inicjatywy ludzkiej, która niejednokrotnie szukała w tym aprobaty boskiej: w Lb 21,2 jest wynikiem ślubu Izraelitów⁵²; w Joz 6,17-18 wynika z rozkazu dowódcy; w Sdz 21,5 stanowi uroczystą przysięgę plemion; w 1 Sm 15,3 prezentuje się jako polecenie proroka. Celem takich działań była paradoksalnie humanizacja walki, gdyż bardziej niż o wyniszczenie przeciwnika chodziło o wykluczenie walk z pobudek czysto ekonomicznych, obliczonych na zdobycie łupów. Tak rozumiany nakaz klątwy został zarzucony wraz z pojawieniem się monarchii, która podbitą ludność wykorzystywała jako siłę roboczą (por. 1 Krl 9,20-21)⁵³.

Połączenie praktyki wojennej z ideologią nie było jednak oryginalnym pomysłem ruchu deuteronomistycznego. W tradycji biblijnej pojawił się on pod wpływem zderzenia się z ideologią wojenną Asyrii. Asyryjczycy powrócili na scenę światową w połowie VIII w. a.C. wraz z wstąpieniem na tron Tiglat Pilesera III (745-726). Na powrót zagościła na Bliskim Wschodzie *pax assyriaca*. Praktycznie była to pierwsza w dziejach świata globalizacja polityczna, ekonomiczna i religijna⁵⁴. Budowaniu wspólnego rynku i tworzeniu szlaków komunikacyjnych, towarzyszyły zdecydowanie negatywne zjawiska, jak masowe deportacje ludności podbitej, wykorzenianie rdzennych religii, narzucanie jednego języka (aramejskiego), czy wreszcie wprowadzanie własnej administracji. Za tymi działaniami kryła się ideologia imperialna, którą dokumentuje bogaty materiał piśmienniczy tamtego okresu⁵⁵. Ideologię tę charakteryzowało najpierw niezbalansowanie⁵⁶: kolonializm asyryjski był przedstawiany jako korzyść dla wykorzystywanych, zaś sama nierówność opresyjna jako akt sprawiedliwości. Kolejną jej cechą była etnocentryczność:

⁵¹ N. LOHFINK, «hāram», w: *TWAT*, III, 206-207.

⁵² Historyczność wydarzenia opisanego w Lb 21,1-3 jest często poddawana w wątpliwość. Jak wykazuje B.A. Levine, *Numbers 21–36. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 4A, New York 2000, 85, tekst ten jest dowodem pamięci o historycznym zniszczeniu Aradu. Przez interwencję dtr w ww.2-3 *hērem* z Aradu został rozszerzony na inne miasta kananejskie tego regionu, samo zaś opowiadanie otrzymało walor etiologiczny.

⁵³ Świadczenie takiej praktyki pochodziłoby z okresu jeszcze wcześniejszego. W Sdz 1,28.30.33.35 mówi się o koegzystencji Izraelitów z ludnością rdzenną Kanaanu, wykorzystywaną do robót przymusowych. Wydaje się jednak, iż jest to spojrzenie retrospektywne z czasów monarchii (N. LOHFINK, «hāram», 208).

⁵⁴ T. RÖMER, *I lati oscuri di Dio. Crudeltà e violenza nell'Antico Testamento*, Piccola biblioteca teologica 57, Torino 2002, 60.

⁵⁵ Wśród prac podejmujących ten temat w kontekście wojen Jahwe należy wymienić dwa studia: K.L. Younger (*Ancient Conquest Accouns*, 62-124) poddaje analizie asyryjskie kroniki, listy, inskrypcje powstałe między panowaniem Tiglat Pilesera I (1114-1076 a.C.) a Sennacheryba (704-681 a.C.), wykazując przy tym ich schematyczność, natomiast M. Weippert («"Heiliger Krieg"») w sposób mniej detaliczny weryfikuje element sakralny w asyryjskich narracjach wojennych.

⁵⁶ M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Manuali Laterza 17, Roma – Bari ²1995, 594.

służyła ona auto-legitymizacji hegemonii asyryjskiej nad resztą świata. Wreszcie była to ideologia terroru⁵⁷: była ona traktowana jako narzędzie propagandowe mające złamać morale podbitych przez Asyrię narodów. Stały element propagandy stanowiło ciągle podkreślanie okrucieństwa wojsk asyryjskich wobec swych wrogów. Mimo że w dokumentach asyryjskich nie pojawia się termin *ḥērem*, to jednak posługują się one stałym, nad wyraz bogatym, słownictwem dla określania sposobu zagłady miasta, a następnie przykładowego ukarania tych, którzy przeżyli⁵⁸.

Ideologizacja okrucieństwa była równocześnie jej sakralizacją. Narracje o podbojach legitymizowały bowiem króla asyryjskiego jako *vicarius deorum*⁵⁹. Asyria miała prowadzić wojny z woli swoich bóstw (Aszura, Hadada czy Isztar), które w ten sposób objawiały swoją boską potęgę w świecie. Opór stawiany królowi był zatem sprzeciwem wobec boga Asyrii. Świadczenia tego aspektu propagandy asyryjskiej znaleźć można również w Biblii⁶⁰. W czasie oblężenia Jerozolimy przez wojska Sennacheryba w 701 a.C. jego posłańcy, najpierw pod murami miasta (2 Krl 18,32-35), a następnie poprzez pismo ich władcy do Ezechiasza, króla judzkiego (2 Krl 19,11-13), uprawiają agitację za poddaniem się poprzez przywoływanie wcześniejszych sukcesów militarnych Asyrii: «Oto ty słyszałeś, co zrobili królowie asyryjscy wszystkim krajom, przeznaczając je na zagładę, a ty miałbyś ocaleć?» (w.11). Ta werbalna, psychologiczna broń miała wzbudzić nie tylko strach. Jej celem było odebranie nadziei na pomoc ze strony Jahwe, który był traktowany przez Asyryjczków jako jeszcze jedno bóstwo będące patronem danego narodu: «Niech twój Bóg, w którym pokładasz nadzieję, nie zwodzi cię zapewnieniem: Jerozolima nie będzie wydana!» (w.10). Ostrze propagandy asyryjskiej było zatem wymierzone ostatecznie w religię.

Wpływ tak silnie zabarwionych ideologicznie asyryjskich narracji o podbojach na tradycję deuteronomistyczną jest niemal jednogłośnie przyjmowany w egzegezie⁶¹. Pod wpływem tekstów asyryjskich zostało odczytane przez nią na nowo prawo *ḥērem*⁶², które stało się dla Hebrajczyków narzędziem propagandy. Była to swoista obrona literacka ze strony Izraela, który pozbawiony szans w konfrontacji militarnej z Asyrią, wykorzystał jej własną broń. Dokonując reлектury wczesnych dziejów narodu wybranego, szkoła deuteronomistyczna wykazywała, że Jahwe był zdolny do jeszcze bardziej niszczących i okrutnych działań wobec Kananejczyków na korzyść Izraela niż bogowie Asyrii na rzecz swoich wyznawców. Propaganda deuteronomistyczna nie ograniczyła się tylko do przejęcia asyryjskiej retoryki, ale poddała ją dalszej ideologicznej obróbce, która była wciąż modyfikowana.

⁵⁷ K.L. YOUNGER, *Ancient Conquest Accouns*, 60.

⁵⁸ Zestawienie tego słownictwa dokonuje K.L. Younger, *Ancient Conquest Accouns*, 75-77. Ostatnią z wymienionych grup semantycznych autor nazywa «ideologią terroru»: były to wykonywane publicznie na pojmanych wymyślne tortury, które miały za zadanie zasiać strach i przerażenie wśród podbitej ludności.

⁵⁹ M. WEIPPERT, «„Heiliger Krieg”», 485.

⁶⁰ Przykłady pozabiblijne działań propagandowych poselstw asyryjskich przytacza M. Cogan – H. Tadmor, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 11, New York 1988, 242-243.

⁶¹ Tego zdania są m.in. M. Weippert, «„Heiliger Krieg”», 490; N. Lohfink, «ḥāram», 206; J. van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven – London 1983, 330-331; T. Römer, *I lati oscuri*, 60. Inaczej twierdzi K.L. Younger, *Ancient Conquest Accouns*, 262-263, który zakłada niezależne istnienie wspólnych motywów terroru w starożytnych bliskowschodnich opowiadaniach o podbojach. Problematyczność tej tezy leży w jego podejściu synchronicznym do tekstów biblijnych, wskutek czego uznaje on zapis wojen Jozuego za wierne i wiarygodne świadectwo o walkach w okresie przedmonarchicznym (por. jego założenia metodologiczne zaprezentowane na ss.55-58).

⁶² Temat pracy nie pozwala zająć się obszerniej ewolucją samego *ḥērem* w prawodawstwie deuteronomicznym. Problem relacji między prawem klątwy w Pwt 7; 13 i 20 podejmuje N. Lohfink, «ḥāram», 210-212. Zdaniem M. Greenberga, brak jednego rozwiązania prawnego w Pwt dotyczącego *ḥērem* dowodzi, że szkoła dtr podjęła się próby tylko systematyzacji, a nie unifikacji różnych tradycji o zajmowaniu ziemi (*Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5, New York 1991, 383).

Eskalacja przemocy w opowiadaniach o wojnach Jahwe miała początkowo służyć budowaniu i wzmocnieniu świadomości religijnej Izraela⁶³. Teksty te stały się rodzajem «teologii wojennej», której celem było odsunięcie od Jahwe podejrzania, że nie jest Bogiem⁶⁴. Dzięki lekturze «krzepiących serca» narracji o podboju Kanaanu, Izraelici mogli na nowo odkryć, że ich Bóg jest mocniejszy od wszystkich bóstw opiekujących się Asyrią. Co więcej, przewyższa ich okrucieństwem, skoro Izraelici «nie pozostawili nikogo przy życiu i obłożyli klątwą wszystko, co żyło, jak nakazał Jahwe, Bóg Izraela» (Joz 10,40). W przeciwieństwie do bogów asyryjskich, troska Jahwe nie ograniczała się tylko do osoby władcy, lecz rozciągała się nad całym narodem, niezależnie od sytuacji, w jakiej się znalazł.

Gdy do władzy doszedł Jozjasz, potęga Asyrii chyliła się ku upadkowi. Ten moment historyczny wykorzystał król judzki do odzyskania przynajmniej części terytoriów Królestwa Północnego, które po upadku Samarii weszły w skład imperium asyryjskiego. Deuteronomistyczna rewizja wczesnej historii Izraela staje się w tym kontekście teologicznym uprawomocnieniem polityki ekspansyjnej Jozjasza⁶⁵. Nawiązując do działań militarnych Jozuego, wykazuje się, iż żaden naród, także Asyria, nie posiada tytułu własności do ziemi obiecanej przez Jahwe Izraelowi. Sam Jozue jawi się jako prototyp Jozjasza podbijającego na nowo centralną i częściowo północną Palestynę⁶⁶.

Wreszcie położenie przez redakcję deuteronomistyczną nacisku na nakaz wyniszczenia płynął z zapotrzebowań podjętej przez Jozjasza reformy religijnej. Jednym z jej celów było oczyszczenie kraju z wszelkich materialnych przejawów bałwochwalstwa (por. 2 Krl 23,4-25). Uzasadnienie tych działań znajdowałoby się w Księdze Prawa odkrytej w świątyni w 621 a.C. (2 Krl 23,24), stanowiącej rdzeń obecnej Księgi Powtórzonego Prawa. Inicjatywa Jozjasza jest zgodna z Pwt 7,5.25-26, która nakazywała Izraelitom zajmującym Palestynę obłożyć klątwą miejsca i przedmioty kultury kananejskiego. W drugie połowie VI a.C. takie działanie jest anachronizmem, stąd też na poziomie ideologicznym nakaz klątwy byłby aktem symbolicznym, wyrażającym zmianę postawy religijnej poprzez przyjęcie stylu życia nawiązującego do chwalebnej przeszłości⁶⁷.

Redakcja deuteronomistyczna z czasów Jozjasza nie była jednak ostatnią ingerencją w opowiadania o wojnach Jahwe. Ta sama szkoła podejmuje jeszcze jedną refleksję teologiczną nad tymi tekstami w okresie niewoli babilońskiej⁶⁸. Na pytanie o przyczynę wygnania, kolejna relektura narracji o podbojach odpowiedziała, że było ono wynikiem nieposłuszeństwa narodu wybranego wobec woli Jahwe. Pierwszym jego aktem było zachowanie przy życiu rdzennej ludności Kanaanu. Ta zaś wchodząc w związki małżeńskie z Izraelitami, stała się przyczyną ich bałwochwalstwa. Łączenie się z tubylcami prowadziło w konsekwencji do przejmowania przez Izrael ich wierzeń i kultów. Poddany rewizji nakaz zagłady ludności Kanaanu otrzymuje w ten sposób nową motywację teologiczną (por. Pwt 7,7; 21,17-18). Dla Izraelitów powracających z wygnania praktyczne zastosowanie prawa *ḥērem* nie oznacza jednak konieczności wyniszczenia, lecz tylko oddalenie żon pogańskiego pochodzenia (por. Neh 13,1-3.23-29).

Dotychczasowa analiza ingerencji deuteronomistycznych w teksty mówiące o wojnach Jahwe nie wykazuje, by z tego kręgu pochodził impuls prowadzący do sakralizacji walk Izraelitów w okresie przedmonarchicznym. W rzeczywistości bowiem ta rewizja narracji, raz już zrewidowanej

⁶³ Por. N. LOHFINK, «ḥāram», 211.

⁶⁴ E. ZENGER, *Il Primo Testamento. La Bibbia ebraica e i Cristiani*, GDT 248, Brescia 1997, 62.

⁶⁵ T. RÖMER, *I lati oscuri*, 64.

⁶⁶ G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele Antico*, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3, Brescia 1986, 178.

⁶⁷ Por. P. BOVATI, *Księga Powtórzonego Prawa 1–11*, Rozumieć Stary Testament, Kraków 1998, 103.

⁶⁸ Por. N. LOHFINK, «ḥāram», 212.

przez deuteronomistów, jest jeszcze późniejsza. Ma ona miejsce w kręgach kapłańskich Drugiej Świątyni, z której wywodziłoby się dzieło kronikarskie. W nim pomija się zupełnie etap podboju Palestyny, zaś Izraelici są przedstawiani jako ludność autochtoniczna ziemi obiecanej (por. przejście od genealogii do historii Saula w 1 Krn 9). Ta demilitaryzacja historii Izraela została podjęta przez środowisko Świątyni również w stosunku do dzieła deuteronomistycznego. Nie zaprzecza ono rzeczywistości wojen Jahwe, ale wprowadza do niej elementy klutyczne. Jozue i inni władcy Izraela zostają przekształceni w przywódców religijnych, zaś same walki upodobnione do procesji liturgicznej. Te zmiany są odbiciem przejścia władzy w społeczności powygnaniowej przez kapłanów, którzy w ten sposób legitymizowaliby rządy hierokracji⁶⁹.

Podsumowując tę część pracy poświęconą ewolucji wojny Jahwe na poziomie ideologicznym, należy stwierdzić, iż momentem decydującym dla tego procesu było zetknięcie się Izraela z ideologią terroru występującą w asyryjskich narracjach o podbojach, które pełniły funkcję tuby propagandowej w polityce imperialnej Asyrii. Podbity Izrael odpowiedział podobnym tonem ideologii terroru, radykalizując obrazy przemocy w narracjach o wojnach Jahwe, którego upodobnił do żądnego krwi i zemsty wojownika. Ta perspektywa została jednak przez szkołę deuteronomistyczną zarzucona na korzyść celów bardziej pragmatycznych. Pozostała przemoc, ale służyła już ona reformie terytorialnej i religijnej podjętej przez króla Jozjasza. Dalszy ciąg rewizji ideologicznych miał miejsce podczas i po wygnaniu babilońskim. To dziełem hierokracji powygnaniowej była rzeczywista sakralizacja wojny Jahwe.

5. W poszukiwaniu klucza hermeneutycznego dla biblijnej idei wojny Jahwe

Czas powrócić do pytania otwierającego pracę: święta wojna w Biblii to wyraz woli Bożej czy też ludzkiej? Odpowiedź uwzględni trzy płaszczyzny biblijnych tekstów: historyczną, literacką i teologiczną.

W perspektywie historycznej należy stwierdzić, iż zjawisko świętej wojny nie miało miejsca w dziejach biblijnego Izraela. Krytyka tradycji pozwoliła dotrzeć do pierwotnego kształtu opowiadań o zajmowaniu Kanaanu przez Izraelitów, w świetle których walki te należałoby określić mianem wojen Jahwe. Z jednej strony wojna jako taka była dla Izraelitów koniecznością dziejową. Ich postępowanie było uwarunkowane ówczesnymi sposobami prowadzenia polityki międzynarodowej, której głównym narzędziem była wojna wraz ze wszystkimi towarzyszącymi jej okrucieństwami. Izrael nie miał innej możliwości przetrwania, jak tylko wchodząc na drogę militarnej konfrontacji z zagrażającymi mu narodami. Z drugiej jednak strony wyrażeniem «wojna Jahwe» Biblia nie szuka usprawiedliwienia religijnego dla tego typu działań. Analiza wybranych tekstów z Joz i Sdz wykazała, iż Izraelici tamtego czasu nie mieli wcale «prymitywnego wyobrażenia Boga» jako żądnego krwi wojownika⁷⁰. W istocie bowiem we własnych doświadczeniach historycznych odkrywali oni obecność Boga. Ich wrażliwość na «znaki czasów» skłaniała do odczytywania wciąż na nowo swojej przeszłości, która była pisana nie tylko przebiegłością ich przywódców, ale przede wszystkim miłością Boga. Otwarcie na Boże działanie pozwalało im dostrzec interweniującego Boga w cudownych, a mimo wszystko wpisanych w naturę, okolicznościach życia.

⁶⁹ G. GARBINI, *Storia e ideologia*, 180-182; J.A. SOGGIN, «Krieg II», 22. Zdaniem tego pierwszego rewizja kapłańska miałaby miejsce w III a.C. Z tego kresu pochodziłoby sformułowanie nakazu znajdującego się w Kpł 27,29, które akcentuje klątwę przede wszystkim jako akt poświęcenia Bogu, rozumiany jako włączenie osoby czy rzeczy w sferę świątyni, a nie jako zniszczenie czy zagładę (por. N. LOHFINK, «hāram», 212-213).

⁷⁰ Tak pisze J. Warzecha, «Zgorszenie Biblią, czyli o niektórych trudnościach przy jej czytaniu», *ComP* 15,2 (1995) 84.

Ujęcie historyczne świętej wojny w Biblii wymaga zatem zakwestionowania istnienia takiej instytucji w dziejach biblijnego Izraela. Biblijne opisy podboju Kanaanu nie korespondują z prawdą historyczną tamtego czasu również z powodu idealizacji wczesnego okresu historii Izraela (podbój błyskawiczny i kompletny Palestyny, eksterminujący całkowicie rdzenną ludność). Taka jednak odpowiedź nie może przekreślić realności przemocy i okrucieństwa wpisanego w każde działanie wojenne, również gdy nazwane będzie wojną Jahwe. Dlatego też pytanie wyjściowe pozostaje nadal otwarte.

W perspektywie literackiej należy stwierdzić, że pojęcie świętej wojny pojawiało się w miarę kolejnych redakcji pierwotnych narracji o wojnach Jahwe, przez co można je uznać za wyraz ludzkiej woli. Jeśli rozumieć ideologię jako schematyczny obraz porządku społecznego, tworzony przy pomocy wierzeń i pojęć dla obrony własnych ustalonych interesów⁷¹, wówczas trzeba zapytać się o intencje autorów tego przesunięcia akcentu z praktyki na ideologię wojenną. Radykalizacja ideologiczna opowiadań o wojnach Izraela przedmonarchicznego była najpierw wynikiem propagandowej konfrontacji z Asyrią, a w późniejszym okresie wygania i tuż po nim – efektem budowania nowej świadomości religijnej narodu wybranego. W pierwszym przypadku szkoła deuteronomistyczna wchodząc w swoistą licytację z asyryjskimi opowiadaniem o podbojach, musiała uwzględnić krwawy charakter bóstw asyryjskich, których przemoc miała okazać się niczym wobec brutalności Jahwe, stojącej za dawnymi sukcesami Izraelitów z okresu podboju Kanaanu. W oparciu o taki obraz Boga, tradycja deuteronomistyczna legitymizowała w czasach króla Jozjasza prawo Izraela do ziemi obiecanej, jak również uzasadniała konieczność oczyszczenia kultu z naleciałości pogańskich. Podobnie też reлектury powygnaniowe były uzewnętrznieniem ludzkich pragnień. Szczególnie istotną rolę odegrała ingerencja kręgów kapłańskich Drugiej Świątyni w przepracowany już deuteronomistycznie tekst o wojnach Jahwe. Wspierając hierokrację powygnaniową, nadali oni wojnie Jahwe charakter instytucji zdecydowanie sakralnej.

Dotychczasowe wnioski mogą wydawać się rodzajem apologetyki, która przerzuca na człowieka odpowiedzialność za przemoc w Biblii. Nie można jednak zaprzeczyć, iż w kanonicznym kształcie Pisma Świętego narracje o wojnie Jahwe zachowały całą swoją warstwę ideologiczną wprowadzoną przez kolejne redakcje tekstu. Uznając je za teksty natchnione i święte, trzeba również i w tym elemencie ideologicznym widzieć Boże Słowo. Jaka jest zatem **perspektywa teologiczna** wojny Jahwe?

Aspekt historyczny i literacki badanych opowiadań uświadamia, że głównym ich zainteresowaniem nie jest wcale wojna jako taka, lecz osoba Jahwe, który angażuje się w dzieje Izraela. **Bóg zatem objawia siebie w historii i przez historię.** Ta prawda, odkrywana coraz bardziej przez naród wybrany w kolejnych reлектurach narracji o wojnach Jahwe, stawała się wezwaniem do zaufania i zawierzenia Bożej obecności w świecie⁷². Militarny obraz Jahwe można wręcz uznać za przejaw rezygnacji Izraela z przemocy, który będąc prześladowany, zdaje się na Bożą pomoc i obronę⁷³.

Moment wiary potrzebny jest też aktualnemu czytelnikowi. Dzięki niemu otwiera się **wymiar historiozawczy** opowiadań o wojnach Jahwe. Boże objawienie cechuje progresywność. Stąd też

⁷¹ K.L. YOUNGER, *Ancient Conquest Accouns*, 51.

⁷² A. van der LINGEN, *Le guerres de Yahvé*, 177-178, uważa wręcz, że tematem fundamentalnym tych narracji jest orędzie o Bogu, który wybawia Izrael z nieszczęścia, zaś ich pierwotnym przesłaniem wezwanie do porzucenia lęku i nabrania odwagi. Podobną myśl wyraża również P.D. Miller, «God the Warrior. A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics», *Interp* 19 (1965) 45.

⁷³ Por. N. LOHFINK, «„Święta wojna”», 14.

biblijne świadectwa o zajmowaniu Kanaanu nie mogą funkcjonować jako *pars pro toto* wobec Biblii. Granice Bożego objawienia wyznaczone są przez ludzkie ograniczenia, które Pan Bóg stopniowo przekracza i przewyżcza. Analizowane teksty stanowią fragment etosu biblijnego. Pokazują one, jak Bóg zniżając się do poziomu ludzkich uwarunkowań, również moralnych, wyprowadza z nich człowieka ku dobru, którym jest On sam, a które ma być udziałem człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Biblia dokumentuje niezwykle długi i trudny proces przemiany mentalności ludzkiej. Dokonuje się on już w Starym Testamencie, czego przykładem może być chociażby odtworzona ewolucja nakazu zagłady w narracjach o wojnach Jahwe.

Podobnie też obraz Boga wyłaniający się z tych opowiadań musi być sytuowany w perspektywie historiozbowczej. Stworzenie nowego człowieka dokona się w chwili, gdy Bóg, oskarżany o stosowanie przemocy, sam stanie się przedmiotem ludzkiej przemocy. W Jezusie Chrystusie Bóg unicestwi przemoc nie przez zło, lecz przez miłość do końca (por. J 13,1). Można i trzeba pytać się o sprzeczne obrazy Boga w Biblii, ale zatrzymanie się tylko na tym etapie, bez otwarcia się na tę radykalną miłość Boga objawioną w Chrystusie, byłoby odrzuceniem jedności Bożego planu zbawienia.

W tym świetle potrzeba wciąż wracać do biblijnej historii zajmowania Kanaanu. Model interpretacji zastosowany przez szkołę deuteronomistyczną można nazwać **egzegezą duchową**⁷⁴. Przekształcenie przez nią kategorii teologicznych w kategorie historyczne jest anachronizmem, jeśli uwzględnić moment historyczny tej refleksji. Jednak to tradycja deuteronomistyczna uświadomiła sobie realność zagrożenia egzystencji zupełnie z innej strony niż potęgi militarne tamtego czasu. Rozpoznała ona przeciwnika w tych wszystkich wytworach myśli ludzkiej, które chciały zająć miejsce prawdziwego Boga i prawdziwej religii. Tak rozumiane ich przesłanie nic nie straciło ze swej aktualności. Chrystus stając się jednym z nas, wydał ostateczną wojnę szatanowi i wszystkim skutkom jego wtargnięcia w historię człowieka, szczególnie grzechowi i śmierci. W swoim zmartwychwstałym ciele Jezus dokończył dzieła Jozuego poprzez otwarcie nam drogi do ziemi obiecanej (por. Hbr 4,8). Dlatego też św. Paweł pisze, że chrześcijanin musi w swoim życiu podjąć walkę już nie «przeciw krwi i ciału, lecz przeciw zwierchnościom, przeciw władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom zła na wyżynach niebieskich» (Ef 6,12). W tej walce nie są przydatne już więcej przemoc i gwałt. Zbroja, którą ma przywdziać wierzący w Chrystusa, to według słów Apostoła Narodów, broń prawdy, sprawiedliwości i wiary (por. Ef 6,14-17). Dopełnieniem wszystkiego ma być «miecz Ducha, to jest Słowo Boże» (w.18).

* * *

To ostateczne zdanie podkreśla potrzebę czytania Biblii również wtedy, gdy przychodzi sięgać po teksty trudne i kontrowersyjne, jak te analizowane w pracy. Pokazała ona, że problem świętej wojny pozornie tylko sprowadza się do alternatywy między wolą Bożą a ideologią ludzką. Metoda historyczno-krytyczna pozwoliła na oddzielenie tych dwóch elementów w badanych tekstach i na odsłonięcie ich rzeczywistego udziału w warstwie ideologicznej biblijnych narracji o wojnach Jahwe. Perspektywa historyczna i literacka nie wyczerpuje jednak całości orędzia tych opowiadań. Teologia wojny w nich zawarta nie jest wcale wspieraniem idei wojny świętej, lecz przekłada się na konkretne orędzie historiozbowcze. Odczytanie go umożliwia lektura kanoniczna Biblii, która prowadzi ku ostatecznej releksurze tekstów o wojnie świętej w osobie Jezusa Chrystusa.

⁷⁴ Por. P. BOVATI, *Księga Powtórzonego Prawa*, 111.