

## „ŚWIĘTA WOJNA” I „KLĄTWA” W BIBLI

Właściwie trzeba by zaraz wyrecytować z pamięci jakiś fragment Starego Testamentu, który zawiera błogosławieństwo dla „pokój czyniącego”, tak aby zabrzmiały inne melodie niż te, które widnieją w tytule tego przyczynku. Trzeba by mówić o obfitości dóbr i szczęściu, zawartych w biblijnym słowie *shalom*; trzeba by ukazać prorocką obietnicę eschatologicznego pokoju ludów; trzeba by powiedzieć o wartości osobistego wyrzeczenia się zemsty, co jest już zawarte w przepisach Tory Mojżesza, a nie dopiero w Kazaniu na Górze. Przede wszystkim jednak trzeba by mówić o Bogu Izraela, który jest Bogiem pokoju.

Ale wszystko to w „chrześcijańskiej” świadomości jest tym, co ST wykluczał. Zaś owa świadomość chyba jeszcze ciągle będzie się skrycie karmiła, antysemityzmem, zaciemniana kwestiami „świętej wojny” i „klątwy”. Być może, jest więc rozsądniej podjąć właśnie te sprawy i nimi zająć się gruntownie<sup>1</sup>.

### „Święta wojna” w Starym Testamencie

Gdy fundamentaliści islamscy wciąż na nowo ogłaszają „świętą wojnę” i ta raczej egzotyczna dla nas wieść płynie w eterze, lub gdy rozwiana broda ajatollaha Chomeiniego coraz częściej widoczna była na ekranach telewizyjnych, w naszych środkach społecznego przekazu pojawiają się skojarzenia ze Starym Testamentem: czy to ze zdaniem „oko za oko, ząb za ząb”, czy wprost z hasłem „święta wojna”. Prostujące te sprawy listy do redakcji nie pomagają. Przy kolejnych okazjach redaktorzy przekazują wciąż nowe warianty ignorancji. Oczywiście, niemożliwa jest zgoda na islamską koncepcję wojny. Jak natomiast wygląda problem „świętej wojny” w Starym Testamencie?

Taki termin nie występuje w pismach biblijnych. Najbliższy jest mu zwrot „uświęcić wojnę”. Jeden z niewielu jego przykładów stanowi ironiczny tekst prorocki w Księdze Joela. Narody

<sup>1</sup> Co się tyczy naukowego uzasadnienia dalszych wywodów zob. N. Lohfink, *charam* w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. III, s. 192—213; E. Haag i in., *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg 1983. Tam znajdują się też szczegółowe wskazówki odnośnie do literatury.

zostaną wezwane, by w spokoju realizowały swoje dążenia, a one zagroziły wojną Bożemu Izraelowi; Bóg ujarzmi je więc swoim sądem:

„Uświęćcie więc wojnę! Zgromadźcie żołnierzy! Niech przybędą i niech się zaciągną wszyscy waleczni mężowie. Przekujcie lemiesz wasze na miecze, a sierpy wasze na oszczepy!” (Jl 4, 9 n).

Tekst ten dalej opisuje, jak Bóg będzie sądził narody w Dolinie Jozafata (= „Jahwe sądzi”), podczas gdy dla swojego ludu na Syjonie jest On „ucieczką” i „ostoją synów Izraela” (4, 16).

Zwrot „uświęcać wojnę” nie został tu użyty przez Izraela. Nie trzeba iść wcale na wojnę. Izraela ratuje jego Bóg w inny sposób. To narody, spragnione wojny, ją „uświęcają”. Kontekst wskazuje, co oznacza ten zwrot. Znajduje się on w sąsiedztwie wypowiedzi o mobilizacji, tworzeniu oddziałów i pospiesznej produkcji broni. W jego znaczenie są wpisane czynności ofiarne, odwoływanie się do wyroczni i inne rytury, bez których w całym starożytnym świecie nie tylko wojny, ale także inne działania państwowe były nie do pomyślenia. Nie było żadnej wojny, której nie poprzedzałby religijny rytuał.

W tym znaczeniu każda wojna — jeżeli chce się koniecznie ukuć jakiś termin — była „wojną uświęconą”, tak jak każde państwowe zajęcie było zajęciem „uświęconym” („sakralny rytuał królewski”), każda świąteczna uczta była „uczta święta” („posiłek ofiarniczy”). Jest zatem zrozumiałe, że i w Izraelu, jeżeli prowadził on wojnę, urządzano państwowe przyjęcie lub organizowano ucztę świąteczną. Kultura całego ówczesnego świata, a więc i Izraela, miała religijny charakter. Nie ma więc tu odbicia jakiegось specyficznego tylko dla Izraela cechy. Można cytować przykłady takiej sakralnej otoczki, zaczerpnięte nie tylko z Biblii. Skąd zatem ciągle te docinki?

Lecz Izraela od innych ludów starożytności odróżnia właśnie to, że za punkt wyjścia bierze się świat, który sakralizuje wszystko, nawet przemoc, w trakcie długiej i — w żadnym wypadku niełatwej — historii. Biblia to dokument tego punktu wyjścia. Jest ona wiernym odbiciem i niczego nie przesłania.

Taka sytuacja trwała dłużej niż tysiąclecie. Zdarzały się niewiarygodne rzeczy. Istniały problemy pojęciowe i czysto językowe, bo nie łatwo było znaleźć wyobrażenia, pojęcia i słowa, by opisać świat bez przemocy. Tak więc w Biblii płynie w efekcie więcej krwi i rozbrzmiewa więcej wojennego zgiełku niż w wielu innych świadectwach minionych kultur, w których przemoc nie została przewyciężona, lecz tylko zasłonięta i upiększona. Wszy-

stko wypływa z poważnego traktowania podstawowej natury pism Izraela i odzwierciedlonej w nich historii. Jezusa Kazanie na Górze nie jest bynajmniej niespodzianką.

Aby jakieś poszczególne zjawisko z pism Starego Testamentu, jak na przykład tzw. klątwę, moc uporządkować, trzeba najpierw mieć dokładnie na uwadze tę często zupełnie niezauważalną drogę Izraela ze świata przemocy.

### Stary Testament i przemoc

Stary Testament demaskuje przede wszystkim przemoc. Aby mogły funkcjonować społeczeństwa, które trzymano w ryzach dzięki sakralnie czy prawnie usankcjonowanej przemocy, trzeba było utrzymać przed nimi ten fakt w tajemnicy. W Izraelu tajemnica ta została odsłonięta. Oto powód, dla którego Stary Testament mówi o przemocy więcej niż inne narodowe czy religijne literatury. Faktycznie, opowiada się o przemocy, która dokonała się na Izraelu, w Izraelu, i była dokonywana przez Izrael, przy czym opowiadający nie stosują kamuflażu. Można to więc uznać za pozytyw. Kto tego nie potrafi, sam musi się zapytać, czy przypadkiem nie chce przyczynić się do utrwalania struktur podtrzymujących przemoc przez jej zawoalowanie.

Poza tym przemoc jawi się w Izraelu jako z a s a d n i c z y ludzki grzech. Tak było w przypadku uzasadniania potopu (Rdz 6, 11), streszczenia kazania prorockiego (Oz 4, 2; Mi 7, 2), uzasadniania upadku monarchii judzkiej (2 Krl 24, 4).

Aczkolwiek Izrael sam w sobie posiadał system prawny sankcjonujący przemoc, a ponadto nie tylko prowadził wojny z innymi państwami, ale nawet chełpił się niezwykle brutalnymi wojnami zaborczymi, które prowadził w początkach swoich dziejów, w Biblii ujawnia się jednak równocześnie związek tych struktur z grzechem, jak w opowiadaniu o Kainie (Rdz 4). Tam Bóg ustanawia system prawny krwawej zemsty, aby ukrócić gwałt wyzwolony przez braterski mord i nieustannie się rozprzestrzeniający. Tekst ten jest przerażająco czystą etiologią prawa, państwa, kultury i techniki. Wszystko to jest szkodliwe. Wszystko bowiem związane jest ze światem takim, jaki jest — ze skłonnością człowieka do przemocy.

W prorockiej krytyce kultu nawet kult ofiarniczy został uznany za związany z przemocą: „Cóż mi po waszych ofiarach? Gdy wyciągniecie ręce, odwrócę od was swoje oczy. Choćbyście nawet mnożyli modlitwy, Ja was nie wysłucham. Ręce wasze są pełne krwi” (Iz 1, 11-15).

Teologowie Izraela demaskują nie tylko przemoc, odkrywają też i obiecują wolne od przemocy możliwości życia.

Wczesny Izrael znajdował się przede wszystkim w opozycji do społeczności kananejskiej, opierając się na wolności i równości. Dążenia do gwałtu były raczej sprzeczne z ogólnie przyjętymi zasadami postępowania. Już pod koniec epoki Sędziów *Księga Przymierza* wyraża świadomość, że w granicach Izraela powinno się pomóc swojemu „wrogowi”, jeżeli znalazł się on w trudnej sytuacji. Wszyscy Izraelici są uważani za „braci”, zgodnie z prawem deuteronomistycznym, powstałym u schyłku epoki królewskiej. Postępowanie wewnątrz rodziny ma być naśladownictwem postępowania na obszarze całego społeczeństwa. Z wygnaniowego *Kodeksu Świętości* wynika zasada „miłości” do bliźnich, która odnosi się również do obcych. Na obszarze narracji opowiadanie o Józefie w *Księdze Rodzaju* stanowi parabolę pojednania śmiertelnych wrogów. We wszystkim odzwierciedlają się narastające doświadczenia obydwu stron możliwie wolnego od przemocy wspólnego obcowania wewnątrz społeczeństwa trwającego dzięki Bogu.

Być może, Izraelici tylko wtedy prosili Boga w swoich modlitwach błagalnych, aby wziął w swoje ręce ich zranione prawo, gdy ich osobista „zemsta” (tzw. ukaranie zbrodni w społeczności było jeszcze powinnością rodów, nie stanowiło ono natomiast prawa państwowego) z tego czy innego powodu okazywała się niemożliwa. Ponieważ rozwinęła się stąd nowa postawa „zrzucenia zemsty na Boga”, w praktyce oznaczało to ludzkie zrzeczenie się zemsty.

W tym kontekście należy też rozumieć okrywane hańbą tzw. psalmy złorzeczące. Dokumentują one — całkiem odwrotnie niż to spontanicznie odczuwamy — znamienne wskazanie na świat przemocy.

Już prorocy VIII w. wiedzieli, że nie powinno się samodzielnie egzekwować własnych praw i przenieśli to na politykę międzynarodową. Izajasz w bardzo niebezpiecznej sytuacji wzywał króla Judy, aby nie przygotowywał wojny obronnej, lecz by zawierzył pomocy Jahwe (Iz 7, 4-9). W opisach takich, jak opowieść o przejściu przez Morze Sitowia (Wj 14), zawiera się wezwanie skierowane do Izraela, aby zachował spokój, zaś wybawienie pozostawił Bogu. Prorocy Jeremiasz i Ezechiel odrzucają rebelię przeciw babilońskim najeźdźcom i widzą przyszłość Ludu Bożego wtedy, gdy zaakceptuje on utratę swojej politycznej niezawisłości.

Podczas wygnania babilońskiego nasiliło się przekonanie, że lepiej jest dla Izraela znajdować się w sytuacji prześladowanego niż prześladowcy. Deutero-Izajasz przedstawia to w obrazie prześladowanego Sługi Jahwe. Jahwe wybawia właśnie tego prześladowanego przez narody Sługę (= Izrael) od śmierci do nowego ży-

cia. Ten cud powoduje nawrócenie wszystkich narodów i pielgrzymkę ludów do Jerozolimy (Iz 42, 1-4; 50, 4-9; 52, 13 — 53, 12).

Nic więc dziwnego, że prorocy malują także obrazy eschatologicznego czasu zbawienia, w którym nie będzie już żadnej wojny, ani stosowania przemocy, zaś narody nauczą się na Syjonie, czym jest społeczność bez przemocy: por. Iz 2, 1-5; (= Mi 4, 2 n; Za 9, 10).

Mając na względzie ów demontaż podstawowych społecznych elementów konstrukcyjnych „przemocy”, można uzyskać nowe zarysy obrazu Boga.

W początkach odróżniano wprawdzie Jahwe od bóstw Kanaanu, ale przedstawiono Go jeszcze jako „Jahwe Wojownika”. Tylko tam, gdzie Izrael przez „zrzucenie zemsty na Boga” poczynił kroki ku niestosowaniu przemocy, obraz Boży obciążony był elementami brutalnych czynów. W takim kontekście było przecież jasne, że prawdziwy Bóg nigdy nie stoi po stronie prześladowcy, lecz zawsze znajduje się po stronie prześladowanego. Prorokom jawi się ostatecznie prawda, że przemoc nie jest Bogu potrzebna do osiągnięcia panowania w świecie. Księga Jonasza opisuje, jak Niniwa, symbol brutalnej władzy świata, jest zdolna do nawrócenia i jak Jahwe w końcu rezygnuje z kary.

W Księdze Sofoniasza mówi się o czynach przemocy o światowym zasięgu, nazywanych „dniem Jahwe”, by za pomocą tych środków osiągnąć cel, którym jest nawrócenie Jerozolimy. Potem postępowanie Boga ulega zmianie: powoduje On nawrócenie narodów; one zaś nie są już hordami karzącymi grzechy Izraela, lecz niosą nowe uwielbienie dla Jahwe w Jeruzalem, gdzie z „odnogi” Judy powstaje nowy Izrael (So 3, 8-15).

Znaczenie historii odnoszącej się do Sługi Jahwe, opisanej przez Deutero-Izajasza, liczy się z tym, że przełom dziejów świata dokonuje się nie tylko bez gwałtu i bezmiernego cierpienia, ale że przyczyną cierpienia są społeczności, które cechuje przemoc. „Sługa Jahwe” pokutując bierze ją na siebie niejako w zastępstwie Boga.

Oprócz takich wypowiedzi istniały też do końca starotestamentowego Izraela inne wyobrażenia o Jahwe, który może przywrócić eschatologiczne panowanie Boże za pomocą ostatniego, przewyższającego wszystkie wcześniejsze rozmiary przemocy, Boskiego sądu narodu. Tak więc w sprawach przemocy lub jej niestosowania co się tyczy wizerunku Boga, Stary Testament jest ambiwalentny. Czy wyobrażenie Jahwe, brutalnego Sędziego świata, należy w całości ST pojmować dosłownie, czy raczej jest to szyfr mówiący o czymś innym? Rozstrzygający jest fakt, że teksty czy-

tane bezkrytycznie, przyjmowane dosłownie kierują jednak ku tym pytaniom i same w sobie nie dają jednoznacznej odpowiedzi.

Wspólnota z Qumran chciała żyć jako społeczność całkowicie wolna od przemocy, a i na zewnątrz bardziej tej przemocy ulegała niż ją stosowała. Mimo to przygotowywała się do udziału w oczekiwanej 40-letniej wojnie narodów jako ziemski oddział wojenny Boga, na co wskazuje *Zwój Wojny*. Również Jan Chrzciciel oczekiwał Boskiego sądu ognia i widział ratunek jedynie w chrzcie nawrócenia.

Jezus natomiast zwiastował, że Bóg przedkłada nadchodzące Królestwo Boże wszystkim, i to bez warunków wstępnych — więc bez sądzącej i oczyszczającej eschatologicznej przemocy. To posłanie stanowiło Jego „Ewangelię”. Pragnął jedynie wiary w tę Ewangelię. Gdyby tę wiarę miała zastąpić niewiara, wtedy dopiero (nie wcześniej!) Jezus obwieściłby sąd zagłady. To jest *Sitz im Leben* Jego słów o pełnym przemocy sądzie Bożym. Jednak w ostatniej fazie swojego życia Jezus jeszcze raz „zrewidował” swoje zapatrywania (por. Hbr 5, 8).

W końcu sam poniósł cierpienie na krzyżu, a przełamując własne niestosowanie przemocy, doświadczył przemocy sądu od innych. W ten sposób zastrzegł dla wszystkich, ze względu na Zmartwychwstanie, nową możliwość wspólnoty — bez używania przemocy, a tylko przy gotowości, wraz z gotowością do wzięcia udziału w Jego własnym losie krzyża. W tę gotowość wkracza się przez chrzest, który Jego Apostołowie po Zmartwychwstaniu na nowo wprowadzili, mając w pamięci chrzest Jana.

Ostatnia faza życia Jezusa jednoznacznie wskazuje hermeneutykę wypowiedzi o przemocy ze Starego Testamentu. Jest ona rozwinięta np. w Łk 22, 35-38; 49-51 w słowach włożonych w usta Jezusa. Chodzi o dialog Jezusa z uczniami w Wieczerniku i Getsemani. Warto porównać tekst Łukaszczy z paralelnymi tekstami Marka i Mateusza i zobaczyć, jak Łukasz ujmuje problem przemocy.

Eschatologiczne zapowiedzi przemocy w Starym Testamencie pozostają prawdziwe (i wszystkie inne wypowiedzi o przemocy Starego Testamentu pozostają z nimi w związku). One się będą wypełniały, ale w sensie zawartym w czwartej pieśni Sługi Jahwe (Łk 22, 37 cytuje Iz 53, 12!). A więc: jeżeli rządy Boga bez użycia przemocy nie zostaną przyjęte w wierze, przemoc pozostanie; doznają jej też ci, którzy uwierzyli w panowanie Boga. Bóg jest w takim stopniu związany z przemocą, w jakim wymaga od tych, którzy wpływają na upragnione przez Niego niestosowanie przemocy, aby oni sami stali się ofiarami przemocy, która sprzeciwia

się Ewangelii. W tym całościowym odwróceniu od podmiotu i obiektu eschatologicznej przemocy, którego nawet Piotr nie pojmuje, wszystkie wypowiedzi o Bogu przemocy pozostaną prawdziwe.

### „Kłątwa” w Biblii

Dopiero w ramach tego ogólnego spojrzenia dają się sensownie uporządkować zjawiska, które sugeruje słowo „kłątwa”. To słowo znajduje się w Starym Testamencie (historycznie chyba niezbędne) w pewnych określonych punktach. Zjawiska nasuwające na myśl „kłatwę” w ostatecznej wersji Biblii mogą być przyjęte tylko w świetle nowotestamentowej hermeneutyki przemocy, nie zaś naiwnie izolowane. W całą hermeneutykę biblijną trzeba włączyć nawet kilkakrotne historyczne relatywizowanie, jeśli chce się być tutaj rzeczywiście sprawiedliwym.

Słowo „kłątwa” jest tradycyjnym tłumaczeniem hebrajskiego *cherem*. Taki przekład nie jest właściwy. Bardziej trafne byłoby oddanie hebrajskiego słowa przez „poświęcenie na zagładę” oraz „unicestwienie” (dla czasownika *cherem* w *hiphil*), które znajduje się w ekumenicznym przekładzie Biblii. Owo „unicestwienie” odgrywa rolę przede wszystkim w deuteronomistycznym przedstawianiu zdobycia ziemi Kanaan za Mojżesza i Jozuego (Pwt 2—3; Joz 6, 11).

Zgodnie z tymi przedstawieniami nakazana przez Boga zagłada przedizraelskiej ludności była dla późniejszych autorów biblijnych (jak pacyfistyczny *Kodeks Kapłański*) trudnym problemem teologicznym. Już w treści ST poruszono problemy, których nie da się rozwikłać na podstawie pism kanonicznych; trzeba więc dodatkowo jeszcze je oświetlić.

Co oznacza słowo *cherem* w Izraelu? We wczesnym okresie Izraela słowem tym nazywano karę za odejście od Jahwe, czyli rodzaj wielkiej zdrady całej wspólnoty Izraela. Od zwyczajnej kary śmierci różniła się ona tym — możemy to jeszcze rozpoznać — że były nią objęte również rodzina i mienie. Te kary w większości z biegiem dziejów znikły. Deuteronomistyczne ustawodawstwo przewiduje je jeszcze tylko w przypadku oderwania się całego miasta (Pwt 13, 2-19). W okresie powygnaniowym kara jest łagodniejsza (por. Ekd 10, 8; Kpł 27, 29). Później, w Talmudzie, będzie nią wykluczenie z synagogi (dlatego też słowo „kłątwa” jako tradycyjne tłumaczenie). Zgodnie z tym Spinoza został wyklęty przez swoją synagogę.

Następnie *cherem* określało też w starożytnym Izraelu szczególne poświęcenie ludzi lub rzeczy dla świątyni (Kpł 27, 21. 28;

Lb 18, 14; Ez 44, 29). Różnica względem innych poświęconych darów polegała przynajmniej na tym, że nie można było zamienić świadczenia w naturze czy w osobie na pieniądze. Zwyczaj ten rozwinął się chyba z uświęcania, *cherem*, łupów wojennych (por. Mi 4, 13).

W ten sposób doszliśmy do interesującego zastosowania tego słowa. Objęcie zdobyczy wojennych lub wojennych wrogów (w celu unicestwienia lub poświęcenia) przez tabu było w starożytnym świecie rozpowszechnione. Jest ono szczególnie dobrze potwierdzone u Germanów. Takie tabu dotyczące unicestwienia nie należało jednak nigdy do zwykłej techniki wojennej we wczesnym Izraelu. Tylko w szczególnych sytuacjach wprowadzano śluby, wyrocznie czy rozkaz wodza jako „ceremoniał zagłady” (= „poświęcenia na zagładę”), a opisy różnią się w szczegółach.

Wśród sąsiadów Izraela mamy tylko jeden pełny dowód: „poświęcenie na zagładę” Meszy z Moabu z IX wieku zawisło nad izraelskim miastem Nebo. Zabito przy tym 7 000 ludzi i zabrano przedmioty kultowe Jahwe dla świątyni Kamosza (KAI 181, 14-18).

Jeśli chodzi o początki Izraela, nie zachowała się, co może brzmieć nawet dziwnie, ani jedna historycznie godna zaufania wiadomość o wojennym poświęceniu na zagładę. W czasach państwowości zwyczaj ten wyszedł z użycia, na co wskazują opowiadania o prorockich protestach (por. 1 Sm 15; 1 Krl 20, 35-43). Jednak we wczesnym okresie poświęcenia na zagładę musiały mieć miejsce co najmniej okazjonalnie, z wierności dla Jahwe — w przeciwnym razie etiologia i legendy opowiadające o klątwie we wczesnym Izraelu (np. Lb 21, 2 n; Joz 6—8; Sdz 1, 17; 1 Sm 15), prorockie wyobrażenia stosowane aż do późnych wypowiedzi eschatologicznych (Iz 11, 15; 34, 2. 5; 43, 28; Jr 50, 21. 26; 51, 3; Mi 4, 13; Za 14, 11; Ma 3, 24; Da 11, 44), a przede wszystkim deuteronomistyczna koncepcja zajmowania ziemi byłyby niemożliwe do wyjaśnienia. Izrael będzie prowadził wojny początkowo z okrucieństwem i zarazem z religijnym zabarwieniem, podobnie jak ludy ościenne. Z tym, co było poświęcone na zagładę, wiązało się wyobrażenie niejasnej negatywnej sakralności materialnej (por. Joz 7; Pwt 7, 25 n).

To wszystko, co historycznie da się powiedzieć o znaczeniu poświęcenia na zagładę, czyli o „klątwie” w Izraelu. Całkiem inaczej brzmi opis wojennego zajmowania ziemi pod wodzą Mojżesza i Jozuego w Księdze Powtórzonego Prawa i w Księdze Jozuego. Jest to jednakże tradycja spisana więcej niż pół tysiąclecia po wydarzeniach i nie może być traktowana jako godne zaufania źródło

historyczne. Czy to oznacza, że o wiele później zapisano niektóre myśli całego narodu znoszącego to „uświęcenie na zagładę”, które przedstawiały przejęcie kraju Izraela?

Wyobrażenie to pojawiło się przypuszczalnie w jednej z pierwszych wersji tzw. deuteronomistycznego dzieła historycznego, które napisano pod koniec VII wieku przed Chr., w latach Jozjasza z Judy. Jako literacka obrona, która świadomie wytykała wojenny terror Asyrii, jest ono chyba niczym wobec asyryjskiej propagandy królestwa. Na przykładzie wczesnego okresu życia narodu deuteronomistyczne dzieło historyczne pokazywało, że Jahwe był zdolny do jeszcze większych czynów unicestwiających na korzyść Izraela, aniżeli bóg Asyrii na korzyść swoich wyznawców. Opracowane dzieło wzięło za podstawę kilka niewielkich starożytnych opowiadań z *cherem*. Uogólniono je, a pojęcie „uświęcenia na zagładę” zostało przekształcone: bazą jest przykazanie Jahwe (Pwt 7, 2; 20, 16-18), ludność została wyniszczona, bydło, dobytek i ziemia zostały jednak zachowane i przejęte przez Izraelitów. „Poświęcenie na zagładę” nie może być spełnione za czasów Jozjasza wobec nie istniejących już ludów Kanaanu; tak jest wedle deuteronomistycznej Księgi Prawa, która została podporządkowana warstwie literackiej. W ten sposób opowieści o zajmowaniu ziemi mogły umocnić świadomość ludności w Judei bez posługiwania się, w porównywalny sposób, postępowaniem w minionych wojnach. To literackie i historyczne podporządkowanie struktury opowiadania eliminuje bez wątpienia część zgorzeń. Pozostawia jednak rdzeń opowiadania zawierający myśl, że taki etos i należący do niego obraz Boga był w Biblii uprawniony.

Nie wolno pomijać tego faktu i wyjaśniać go dopiero wówczas, gdy poznaje się świadectwo pośrednie, z którego wyłania się niewiarygodnie długi i trudny proces ogólnej przemiany mentalności Izraela przechodzącego od świata przemocy do stopniowego objawiania autentycznego odbicia prawdziwego i jedyne Boga.

Jak już nadmieniałem, nie można pominąć owych etapów historii objawienia. W obrębie ogólnobiblijnej hermeneutyki są one zachowane jako rdzeń prawdy, który zbyt lekkomyślnie chcemy usunąć. W pewnym sensie Bóg jest i pozostanie Bogiem przemocy, unicestwiająjącym całe zło. Jest On właśnie taki, choć jest zarazem Bogiem pokoju i oczekuje wyrzeczenia się przemocy od swoich wyznawców.

Osiągając bez użycia przemocy panowanie, pozwala On wyszaleć się spiskującemu gwałtowi w świecie. Jego własny Syn i wszyscy, którzy do Niego należą, są ofiarami przemocy, Bóg zaś urzeczywistnia swoje rządy w pokoju przez życie będące świadec-

twem niestosowania przemocy. Gdyby nie zachowały się te straszne opowiadania o czasach, w których sam Izrael był uwikłany w działania oparte na przemocy, ukształtowalibyśmy być może sobie wizję świata pokoju, który można by osiągnąć w inny sposób niż przyłączając się do zabitego Mesjasza: czczymi frazesami, utknięciem w martwym punkcie lub przy pomocy samego tylko rozumu.

tłum. ks. Waldemar Chrostowski