

# Tomasz Tulejski

---

## Starotestamentowe źródła augustyńskiej teorii wojny sprawiedliwej : rozważania nad fragmentem "Contra Faustum"

---

Forum Teologiczne 15, 161-173

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tomasz Tulejski  
Wydział Prawa i Administracji  
Uniwersytet Łódzki

STAROTESTAMENTOWE ŹRÓDŁA  
AUGUSTYŃSKIEJ TEORII WOJNY SPRAWIEDLIWEJ.  
ROZWAŻANIA NAD FRAGMENTEM *CONTRA FAUSTUM*

**Słowa kluczowe:** św. Augustyn, *Contra Faustum*, wojna sprawiedliwa, sprawiedliwy pokój, Stary Testament.

**Key words:** St. Augustin, *Contra Faustum*, just war, just peace, Old Testament.

**Schlüsselworte:** Hl. Augustinus, *Contra Faustum*, gerechter Krieg, gerechter Friede, Altes Testament.

Za ojca chrześcijańskiej teologii wojny i koncepcji wojny sprawiedliwej bez wątpienia uważać należy św. Augustyna. Mimo że podobne próby ich sformułowania były podejmowane wcześniej, choćby za sprawą św. Ambrożego<sup>1</sup>, to właśnie biskupowi Hippony zawdzięczamy jej kanoniczny wykład i spójne teologicznie uzasadnienie. Jako wszechstronnie wykształcony obywatel rzymski znał doskonale dokonania rzymskich prawników, w tym przede wszystkim Cycerona na polu moralnej i jurydycznej analizy konfliktu zbrojnego, które oparte były na koncepcji *ius gentium*. Nie może więc dziwić, że Augustyńska teoria wojny sprawiedliwej obficie czerpała z tego rzymskiego dziedzictwa, nadając mu oczywiście nową, chrześcijańską treść. Jej zaletą było przede wszystkim argumentowanie w duchu ewangelicznego uniwersalizmu wyrażonego przez apostoła Pawła słowami: *Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie*<sup>2</sup>. Dzięki temu stało się możliwe spojrzenie na wojnę i jej etyczny ładunek z punktu widzenia naturalnego porządku moralnego i, co ciekawe, odrzucenie chryścianocentrycznej perspek-

---

Adres/Adresse/Anschrift: dr hab. Tomasz Tulejski, prof. UŁ, Wydział Prawa i Administracji UŁ, ul. Kopcińskiego 8/12, 90-232 Łódź, e-mail: ttulejski@tlen.pl

<sup>1</sup> Ambrosius, *De Officiis Ministrorum* I, 35, 176; J.D. Charles, T.J. Demy, *War, Peace, and Christianity. Questions and Answers from a Just-War Perspective*, Wheaton 2010, s. 122–125; L. Sowle Cahill, *Love Your Enemies. Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*, Minneapolis 1994, s. 58–61.

<sup>2</sup> Gal 3, 28.

tywy. Mam tu na myśli metodę, za pomocą której Augustyn analizuje konflikty zbrojne toczone przez pogański Rzym i te, które toczy już jako chrześcijańskie imperium. Do obu bowiem przypadków mają w gruncie rzeczy zastosowanie jednakowe kategorie, a wojna nie staje się sprawiedliwa tylko dlatego, że toczy ją chrześcijańskie państwo<sup>3</sup>. I odwrotnie, nawet poganom nie można odmówić *ex definitione* moralnej podmiotowości i odebrać z tego tytułu ich wojnom przymiotu sprawiedliwych<sup>4</sup>. I taka jest przede wszystkim argumentacja zaprezentowana przez Augustyna w *De civitate Dei*. Myliłby się jednak ten, kto, pomijając rzecz jasną teologiczny kontekst, redukowałby dokonania biskupa Hippony do chrystianizacji cyceronijskiej argumentacji. Istotnym bowiem elementem jego wywodu są wątki starotestamentowe, które stanowią nie mniejsze źródło inspiracji Augustyna, niż dzieła Cyserona.

Celem niniejszego artykułu jest ich identyfikacja i przy okazji niejako wykazanie, że konstrukcję wojny sprawiedliwej odnaleźć można już w tekście *Starego Testamentu*. W jego treści tkwią bowiem takie istotne elementy Augustyńskiej teorii wojny sprawiedliwej, jak: **sprawiedliwa przyczyna, słuszna intencja, kompetentna władza i pokój jako ostateczny cel**. Nie będę ich jednak szczegółowo analizował, jest to bowiem tak w literaturze światowej, jak i polskiej zagadnienie bardzo dobrze opracowane, wskażę tylko na ich istotne odniesienia do historii Narodu Wybranego. Oczywiście pamiętać należy, że rozważania na ten temat nie mają charakteru historycznego. Tekst *Starego Testamentu* poddany został bowiem wielokrotnej redakcji i przepracowaniu przez deuteronomistę, dlatego niebawale trudno dotrzeć do jego pierwotnej warstwy narracyjnej, z tego powodu spojrzymy nań tak, jak Augustyn, jako na dzieło absolutnie historycznie ściśle. W konkluzjach odniosę się również do spotykanej często, błędnej moim zdaniem, interpretacji wojny sprawiedliwej w kontekście jej starotestamentowych źródeł.

Starotestamentowe inspiracje św. Augustyna widoczne są przede wszystkim w księdze XXII traktatu *Contra Faustum* (napisanego przed *De civitate Dei*) będącego odpowiedzią na formułowane wobec katolików zarzuty manichejczyków<sup>5</sup>. Wyznawane przez nich przeciwstawienie Boga *Starego* i *Nowego*

<sup>3</sup> W.R. Stevenson, *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters*, Macon 1987, s. 44–45.

<sup>4</sup> Do argumentacji tej powróci później Paweł Włodkowiec w swym dziele *Traktat o władzy papieża i cesarza w stosunku do pogan*, przekł. J.L. Ehrlich, w: J. Domański (red.), *700 lat myśli polskiej*, Warszawa 1978, będącym wyrazem stanowiska strony polskiej w jej sporze z zakonem krzyżackim na soborze w Konstancji.

<sup>5</sup> Augustyn sygnalizuje tu tylko najistotniejsze problemy w stopniu koniecznym jedynie do odparcia zarzutów Faustusa, pisząc wprost: *Natomiast na temat wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych dyskutować obecnie wydaje się być rzeczą nazbyt rozwlekłą i niekonieczną*. Zob. Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi XXII*, 74, przekł. J. Sulowski, PSP 55–56, Warszawa 1991, s. 63 (tłumaczenie z: *Contra Faustum Manichaeum*; PL 42, 207–518; CSEL 25,247–797, wyd. J. Zycha, Wiedeń 1891–92).

*Testamentu* zmusiło Augustyna do ustosunkowania się do zarzutów formułowanych wobec starotestamentowych wojen Izraela<sup>6</sup>. Już w nim znajdujemy najważniejsze argumenty usprawiedliwiające wojnę, z których podstawowym wydaje się przekonanie, że zwycięstwo sprawiedliwych osiągnięte za pomocą wojny jest bożym darem i moralnie chwalebne. „Kto z ludzi wie – pyta Augustyn – komu pomoże albo zaszkodzi królowanie pokoju, służba, beczynność albo śmierć, albo wydawanie rozkazów na wojnie, toczenie bitwy, osiągnięcie zwycięstwa albo znalezienie śmierci? Jest jednak rzeczą pewną i znaną, że temu, komu pomaga, to nie inaczej jak skutkiem dobrodziejstwa Bożego, komu zaś szkodzi, to jedynie na mocy jego sądu”<sup>7</sup>. Stąd wywieść należy, że sama wojna bywa czasem instrumentem realizacji bożego zamiaru, czy narzędziem jego karzącej sprawiedliwości, co widać szczególnie właśnie w starotestamentowej narracji o wojnach Narodu Wybranego<sup>8</sup>. Stąd też zacznę od przedostatniego z warunków wojny sprawiedliwej.

Dla Augustyna rozstrzygnięcie moralnego problemu słuszności akcji zbrojnej nie jest pozostawione poszczególnym członkom wspólnoty, lecz jest ekskluzywnym przywilejem władzy. Kto jednak dzierży ją nad plemionami, które opuściły Egipt? Będąc konfederacją dwunastu plemion zorganizowanych według systemu rodowego, Izrael nie posiadał żadnego centralnego ośrodka decyzyjnego, a jedynym elementem jednoczącym było wyznawanie tego samego boga i wspólne prawa. To religijne zjednoczenie jednak implikuje szczególną rolę przywódców religijnych, a później, w okresie królewskim, proroków. Przez nich bowiem YHWH komunikuje Izraelowi swoją wolę i realizuje swoje ziemskie panowanie. Panowanie to widać w każdym ważnym punkcie jego historii, gdzie YHWH szczegółowo objawia swoją wolę i rozkazy. Dzieje Izraela postrzegane mogą być z perspektywy wierności i zdrady. Zatem czasem sam Bóg nakazuje swoim dzieciom prowadzenie wojen, by za ich pośrednictwem wyrzucić karę dla występnych i wiarołomnych<sup>9</sup>. Stąd Augustyn przekonuje, że „[...] nie wypada wątpić czy to, że wojna, której podjęto się w oparciu o powagę Boga, jest prowadzona słusznie celem zgniecenia, ukrócenia czy też ujarznienia pychy ludzi śmiertelnych”<sup>10</sup>. Z tej perspektywy Augustyn ocenia wojny prowadzone przez Mojżesza i Jozuego, którym Faustus zarzuca rozlew krwi wrogów Narodu

<sup>6</sup> H.-G. Justenhoven, W.A. Barberi, Jr., *From Just War to Modern Peace Ethics*, Berlin–Boston 2012, s. 61.

<sup>7</sup> *Przeciw Faustusowi* XXII, 78, s. 68. W *Państwie Bożym* ujmie Augustyn to jeszcze wyraźniej: „Gdy zwycięstwo odnoszą ci, co za słuszną sprawę walczyli, któż wątpić będzie, czy godzi się życzyć im zwycięstwa i czy się wtedy pożądany pokój osiąga? To są istotne dobra i to są niewątpliwie dary Boże”. Zob. Św. Augustyn, *Państwo Boże* XV, IV, przekł. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 552.

<sup>8</sup> S. Niditch, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York 1995, s. 57.

<sup>9</sup> D.K. Chan, *Beyond Just War. A Virtue Ethics Approach*, Basingstoke 2012, s. 11.

<sup>10</sup> *Przeciw Faustusowi* XXII, 75, s. 63.

Wybranego. Czyny te nie mogą być, zdaniem Augustyna, poddane prostemu moralnemu wartościowaniu, gdyż były przede wszystkim wykonywaniem bożego polecenia, tak samo, gdy Bóg nakazał Abrahamowi złożenie w ofierze Izaaka<sup>11</sup>. Bóg przemawia do Narodu Wybranego za pośrednictwem sędziów i proroków, nakazując im podjęcie wojen. Zatem polecenia Mojżesza, czy Jozuego, przez których przemawia YHWH, są spełnieniem ważnej przesłanki wojny sprawiedliwej, jakim jest, by „decyzja wypowiedzenia wojny należała do księcia”<sup>12</sup>, choć rzecz jasna wynika ona z rozumowania *a minori ad maius*. Wojny te nie były więc dla biskupa Hippony czymś „szalonym i okrutnym”, lecz „wiernym i pobożnym”. Wynikają one wprost z teologii Przymierza, w której Izrael wybrany zostaje przez YHWH i wchodzi z nim w szczególną relację. Odtąd Izrael staje się Narodem Wybranym, a YHWH jego Bogiem, który obdarza błogosławieństwem za wierność i zsyła przekleństwo w zamian za odstęstwo<sup>13</sup>. Wojny Izraela należy więc postrzegać w perspektywie jego historii świętej i wypełniania rozkazów Boga, „wierności i pobożności”, i tak właśnie patrzy na nie Augustyn. W tym miejscu należy dokonać istotnego wyjaśnienia teologicznego charakteru wojen Izraela. Ich wpisanie w historię zbawienia, a także bezpośrednie uczestnictwo YHWH czyni z nich wojny święte, gdzie śmiertelnicy są tylko narzędziami bezwarunkowej realizacji boskiego zamiaru.

W jego perspektywie wojny Izraela są częścią boskiego planu zapoczątkowanego przymierzem z Abrahamem, który wypełnić musi się za pośrednictwem starotestamentowych bohaterów. Czy jest to jednak wojna sprawiedliwa? Do jej zdefiniowania konieczne jest bowiem określenie winy jednej ze stron prowadzących wojnę<sup>14</sup>. Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że boży rozkaz automatycznie określa moralne wartościowanie wojny (i Augustyn zazwyczaj poprzestaje na takiej argumentacji), że czyni ją niejako z definicji sprawiedliwą<sup>15</sup>. Przyjęcie takiego stanowiska powodowałoby jednak nieusuwalne napięcie pomiędzy starotestamentowymi i rzymskimi inspiracjami Augustyna<sup>16</sup>. Zanika ono jednak, gdy przeanalizujemy teologiczną warstwę narracji o wojnach Izraela, z której wywieźć można kolejną cechę wojny sprawiedliwej – sprawiedliwą przyczynę.

Augustyn za **sprawiedliwą przyczynę** wojny uznaje krzywdę wyrządzoną jednemu państwu przez drugie, gdy nie nastąpi dobrowolne naprawienie wyrządzonych krzywd i gdy trwanie tego stanu gwałci porządek moralny tak rażąco,

<sup>11</sup> H.-G. Justenhoven, W.A. Barberi, Jr., *From Just War to Modern Peace Ethics*, s. 61.

<sup>12</sup> *Przeciw Faustusowi* XXII, 75, s. 63.

<sup>13</sup> Zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przekł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 114–115.

<sup>14</sup> L. Winowski, *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, Lublin 1947, s. 67.

<sup>15</sup> J.M. Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, London–New York 2006, s. 49.

<sup>16</sup> F.H. Russell, *The Just War In Middle Ages*, Cambridge 1974, s. 21.

że jedynym wyjściem jest odwołanie się do środków ostatecznych<sup>17</sup>. „Żądza wyrządzenia krzywdy – pisze Augustyn – okrucieństwo w wywieraniu zemsty, duch niespokojny i nie dający się ubłagać, dzikość w walce, żądza panowania i temu podobne przejawy słusznie są obwiniane na wojnie. I bardzo często, żeby te namiętności ukarać, kierując się poczuciem prawa, nawet dobrzy ludzie podejmują się prowadzenia wojen, przeciwstawiając się przemocy, czy to na rozkaz Boga czy też jakiejś prawowitej władzy”<sup>18</sup>. Jaką jednak krzywdę wyrządzili Kananejczycy Izraelowi?

Zostawmy więc na moment biskupa Hippony i sięgnijmy do treści Przy mierza. Zgodnie ze starotestamentową teologią cała ziemia jest własnością Boga, który przydziela wszystkim ludom przeznaczone dla nich miejsce. Jest bowiem Stwórcą i Panem wszystkich rzeczy, którymi może dowolnie dysponować<sup>19</sup>. Izraela YHWH obdarzył Ziemią Obiecaną jako nagrodą za wierność i oddanie<sup>20</sup>. Dlatego obietnica ta, potwierdzona również Mojżeszowi, jest tytułem, na podstawie którego przysługuje mu władanie ziemiami Kanaanu<sup>21</sup>. Ziemiami, które należy najpierw odbić z rąk ich obecnych posiadaczy. By jednak postrzegać to w kategoriach aktu boskiej sprawiedliwości, odpłaty za grzech przeciwko Bogu i Izraelowi, musi istnieć przyczyna, dla której Bóg skazuje na zniszczenie ludy zamieszkujące Kanaan. Jej geneza sięga Księgi Rodzaju, kiedy to Noe, dowiedziawszy się o występku swego syna Chama, ojca Kanaanu mówi: „Niech będzie przeklęty Kanaan. Niech będzie najniższym sługą swych braci!”<sup>22</sup>. Kanaan jest eponimem Kananejczyków, więc wojna przeciwko nim jest konsekwencją zadawnionej krzywdy, doznanej przez patriarchę z rąk swego syna. Wojna sprawiedliwa jest zatem, jak wskaże później Augustyn w *De civitate Dei* i *Questiones in Heptateuchum*, konsekwencją niesprawiedliwych działań wrogów, których innym sposobem naprawić nie sposób. „Zwyczaj się zaś określać – pisze – wojny jako słuszne te, które mszczą się za krzywdy, jeżeli jakiś naród albo też państwo, które drogą wojny należy zdobyć, albo zaniedbało pomścić niesprawiedliwe postęпки swoich (obywateli), albo też zwrócić to, co drogą

<sup>17</sup> Państwo Boże III, X, s. 109.

<sup>18</sup> Przeciw Faustusowi XXII, 74, s. 62.

<sup>19</sup> S. Jankowski, *Obietnica ziemi w Starym Testamencie*, Collectanea Teologica 2 (2004), s. 53.

<sup>20</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 267.

<sup>21</sup> *Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, o której poprzysiągł przodkom twoim: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, że da tobie miasta wielkie i bogate, których nie budowałeś, domy pełne wszelkich dóbr, których nie zbierałeś, wykopane studnie, których nie kopalesz, winnice i gaje oliwne, których nie sadziłeś, kiedy będziesz jadł i nasycesz się – strzeż się, byś nie zapomniał o Panu, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli. I dalej: Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz, aby ją posiadać, usunie liczne narody przed tobą: Hetytów, Girgazytów, Amorytów, Kananejczyków, Peryzzytów, Chwiiwytów i Jebusytów: siedem narodów liczniejszych i potężniejszych od ciebie. Pan, Bóg twój, odda je tobie, a ty je wytepisz, obłożysz je kłatwą, nie zawrzesz z nimi przymierza i nie okaziesz im litości, Pwt 7, 1-3.*

<sup>22</sup> Rdz 9, 25.

krzywdy zostało zagarnięte<sup>23</sup>. Jest jednak, o czym było mowa wcześniej, środek ostateczny. I w ten sposób należy czytać zasady prowadzenia wojny zawarte w Deuteronomium. *Jeśli podejdziesz pod miasto – czytamy – by z nim prowadzić wojnę, [najpierw] ofiarujesz mu pokój, a ono ci odpowie pokojowo i bramy ci otworzy, niech cały lud, który się w nim znajduje, zejdzie do rządu robotników pracujących przymusowo, i będą ci służyli<sup>24</sup>*. Oczywiście trudno takie warunki kapitulacji uznać za kuszącą perspektywę. Zmienia się on jednak, gdy spojrzymy na alternatywę, którą jest zagłada miasta i jego mieszkańców.

Sprawiedliwa przyczyna określa jednak nie tylko relacje z ludami Kanaanu, lecz także z innymi plemionami, z którymi zetknął się Izrael w czasie wojen w Ziemi Obiecanej. Na konflikty te, niewynikające bezpośrednio z treści Przymerza, deuteronomista patrzy także z jurydycznej perspektywy. Gdy więc Amalekici zastępują drogę wkraczającym do Ziemi Obiecanej Izraelitom, Mojżesz mówi: *Ponieważ podniósł rękę na tron Pana, dlatego trwa wojna Pana z Amalekitą, z pokolenia na pokolenie<sup>25</sup>*. Z tej przyczyny Deuteronomium przypomina, jak Amalekici zabijali chorych i słabych Izraelitów podczas ich pochodu przez pustynię, nakazując bezwzględną wojnę z tym plemieniem<sup>26</sup>. W Księdze Samuela znajdziemy zaś następujący fragment: *Ukarzę Amaleka za to, co uczynił Izraelitom, jak stanął przeciw nim na drodze, gdy szli z Egiptu. Równocześnie Saul zwraca się do przebywających z nimi Kenitów: Wjdźcie, oddalście się i wycofajcie spośród Amalekitów, abym was nie wytracił razem z nimi. Okazaliście bowiem życzliwość wszystkim Izraelitom, gdy wychodzili z Egiptu<sup>27</sup>*. Kenici zatem, którzy nie złamali zasad sprawiedliwości mogą czuć się bezpiecznie, Izrael nie ma bowiem powodu, sprawiedliwej przyczyny, by z nimi walczyć<sup>28</sup>. Z bardzo podobną sytuacją stykamy się w *Księdze Kronik*, gdzie również mamy do czynienia z opisem argumentacji prawnej w kategoriach słusznej przyczyny. Kronikarz opisuje modlitwę króla Jozafata przed wojną z koalicją Ammonitów, Moabitów i mieszkańców góry Seir, którzy oszczędzeni podczas wkraczania do Kanaanu, teraz chcą pozbawić Izraela jego dziedzictwa. Izrael wykonywał polecenia Pana i nie wojował z tymi ludami, dlatego król zwraca się do Boga, który przedstawiany jest jako Bóg jedyny i sędzia wszystkich narodów, by dokonał sprawiedliwego sądu na tych, którzy złem odpłacają

<sup>23</sup> Św. Augustyn, *Problemy Heptateuchu* VI, 10, cz. 2, przekł. J. Sulowski, PSP 47, Warszawa 1990, s. 64 (tłum. z: *Corpus Christianorum, Serirs Latina*, t. XXXIII; Aureli Augustini, Pars V; *Quaestionus In Heptateuchum libri VII; Locutionum In Heptateuchum libri VII; De octo quaestionibus ez Veteri Testamento*, Turhholti 1958).

<sup>24</sup> Pwt 20, 11-12.

<sup>25</sup> Wj 17, 16.

<sup>26</sup> Pwt 25, 17-18.

<sup>27</sup> 1 Sm 15, 26.

<sup>28</sup> L.H. Schiffman, J.B. Wolowelsky, *War and Peace in the Jewish Tradition*, New York 2004, s. 203.

za wyświadczoną łaskawość<sup>29</sup>: *Czy to nie Ty, Boże nasz, wygnałeś mieszkańców tej ziemi przed Twoim ludem, Izraelem, i dałeś na wieki potomstwu Abrahama, Twojego przyjaciela? [...] Oto teraz Ammonici, Moabici oraz mieszkańcy góry Seir, do których nie dałeś Izraelowi wejść podczas wędrówki z ziemi egipskiej, tak iż ominęli ich i nie zniszczyli, oto jak nam odplacają: wchodzi do nas, aby nas wypędzić z Twego dziedzictwa, które dałeś nam w posiadanie*<sup>30</sup>. Lament króla jest więc w gruncie rzeczy argumentacją prawną, w której uzasadnia swoje słuszne pretensje, YHWH odpowiada zaś ustami Jachazjela, jak zwykł to czynić podczas każdej świętej wojny: *Nie bójcie się i nie lękajcie tego wielkiego mnóstwa, albowiem nie wy będziecie walczyć, lecz Bóg*<sup>31</sup>. YHWH będzie walczyć, ponieważ ziemie Judy Izraelici otrzymali zgodnie z jego wolą i wrogowie nie mają do niej żadnego tytułu, prowadzą więc przeciwko Izraelowi wojnę niesprawiedliwą. Wojna jest zatem sporem pomiędzy narodami, który musi rozstrzygnąć działający jako sędzia Bóg<sup>32</sup>, a wynik wojny to wyrok w takim sporze.

Jest to perspektywa, z której na wojnę patrzyły też inne ludy Bliskiego Wschodu, gdzie wojna postrzegana była jako sprawiedliwa odplata za przestępstwo, a nie zaś akt brutalnej agresji. Hetyci przez wiele pokoleń cierpieli pod jarzmem swoich sąsiadów, a zwycięskie wojny z nimi traktowali jako zemstę za doznane zło. Podobnie Egipcjanie postrzegali swoje walki z Hyksosami, a najazd Gutejów i upadek imperium Akkadu był dla współczesnych konsekwencją splądrowania świątyni Enlila w Nippur. W końcu Izrael doznający cierpień podczas niewoli egipskiej i drogi przez pustynię sprawiedliwie odplaca swoim prześladowcom<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> R.M. Good, *The Just War in Ancient Israel*, *Journal of Biblical Literature* 104 (Summer 1985), s. 388.

<sup>30</sup> 2 Krn 20, 7-11.

<sup>31</sup> 2 Krn 20, 15.

<sup>32</sup> Ten jurydyczny charakter wojny ulega wzmocnieniu, gdy świadomość istnienia innych bogów zostaje ostatecznie wyparta przez przeświadczenie, że istnieje tylko jeden Bóg, któremu podporządkowane są wszystkie ludy, nad którymi sprawuje suwerenny sąd, co wyraźnie widać w prorocत्वach apokaliptycznych Amosa (1, 3-5) i Joela. U tego drugiego przeczytać możemy:

[...] *zgromadzę też wszystkie narody  
i zaprowadzę je na Dolinę Joszfat  
i tam sąd nad nimi odbędę [...].* Zob. Jol 4, 1.

Zapowiadany przez Joela sąd będzie wojną bożą, choć w innym sensie niż wojny YHWH toczone na początku historii Izraela:

*Rozgłoście to pomiędzy narodami,  
przygotujcie się na świętą wojnę,  
Wzwołajcie bohaterów!  
Niech przybędą i niech się zaciągną  
wszyscy mężowie waleczni!* Zob. Jol 4, 9.

<sup>33</sup> K. Lawson, Jr. Younger, *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, Sheffield 1990, s. 232-235.



Taki sam charakter mają wydarzenia opisane w Księdze Powtórzonego Prawa, gdy Izraelici proszą Sichona, króla Chereszbonu o prawo pokojowego przejścia przez jego ziemię<sup>34</sup>. W odpowiedzi Sichon wyprowadza swoją armię w pole, by zagrozić drogę YHWH i jego ludowi. To, co następuje później jest konsekwencją jego niegodziwej postawy: *Pan, Bóg nasz, wydał go nam i pobiliśmy jego samego, synów jego i cały lud. W tym czasie zdobyliśmy wszystkie jego miasta i klątwą obłożyliśmy każde miasto, mężczyzn, kobiety i dzieci, nie oszczędzając niczego oprócz zwierząt, któreśmy sobie pobrali, i lupę z miast przez nas zajętych*<sup>35</sup>.

Wracając do Augustyna, wydaje się oczywiste, że przyjmuje taki właśnie punkt widzenia. Wojny prowadzone przez Mojżesza i sędziów znajdują uzasadnienie nie tylko w bożym rozkazie, lecz także w swej sprawiedliwej przyczynie. Potwierdza to Augustyńska analiza wspomnianego wcześniej epizodu z *Exodusu*, kiedy to Amoryci mordowali pokojowo do nich usposobionych Izraelitów. Pozwala to Augustynowi na odwołanie się do obyczajów wynikających z relacji pomiędzy narodami. Wywiedziona z *ius gentium* zasada dopuszcza bowiem prawo swobodnego pokojowego przejścia przez obce terytorium, a jej złamanie usprawiedliwia odwołanie się do przemocy, będącej słusznym następstwem pogwałcenia zasad. A w tym przypadku była to dla Izraelitów kwestia o wymiarze egzystencjalnym, nie tylko religijnym.

Szczegółowo kwestię tę rozważy później w *Państwie Bożym*, gdzie wskaże, że obowiązkiem każdej wspólnoty jest uprawianie cnoty sprawiedliwości. Wspólnota taka staje się narzędziem boskiej sprawiedliwości, a wojny przez nią prowadzone znajdują moralne usprawiedliwienie. Już jednak w *Contra Faustum* wskazuje, że „[...] Niewinnie prowadzi wojny ten – pisze – kto walczy z rozkazu Boga, bo każdy, kto jemu służy musi wiedzieć, iż On nie może nakazać czegoś złego”<sup>36</sup>. Zatem Izraelici wkraczający do Ziemi Obiecanej, rządzący się sprawiedliwością stają naprzeciw swych wrogów, których zredukować można do „bandy rozbójniczej”<sup>37</sup>. Nie są to więc, potępiane później w III księdze *Państwa*

<sup>34</sup> R.M. Good, *The Just War in Ancient Israel*, s. 387.

<sup>35</sup> Pwt 2, 33-35. We wszystkich bowiem religiach semickich bóg uważany był równocześnie za sędziego, który strzeże praw swego ludu wobec obcych i wrogów. Zob. H. Witczyk, *Teofania w psalmach*, Kraków 1985, s. 165. YHWH więc, podobnie jak inni bogowie, to sędzia, który karze występne ludy, sam stając do walki przeciwko wrogom Izraela. Zob. S. Niditch, *War and Reconciliation in the Traditions of Ancient Israel: Historical, Literary, and Ideological Considerations*, w: K.A. War and Peace in the Ancient World, Oxford 2007, s. 146. Więcej nawet Raaflaub (red. elohista w *Psalmie* 82) przyznaje YHWH suwerenność i pozycję boga najwyższego:

*Bóg powstaje w zgromadzeniu bogów,*

*Pośrodku bogów sąd odbywa [...]*

*Ujmijcie się za sierotą i uciśnionym,*

*Wymierzcie sprawiedliwość nieszczęśliwemu i ubogiemu.* Zob. Ps 82(81) 1-3.

<sup>36</sup> *Przeciw Faustusowi* XXII, 75, s. 64.

<sup>37</sup> *Państwo Boże* IV, IV, s. 148.

*Bożego*, wojny zaborcze, lecz *bellum iustum* o przywrócenie sprawiedliwego pokoju przeciwko „występnym”, którzy zajmują ziemię, z woli YHWE się im nie należące. Wojna sprawiedliwa to bowiem nie tylko wojna obronna, lecz także ta, która służy przywróceniu boskiego ładu, sprawiedliwości. Przyświeca jej więc **słuszna intencja**, nie jest wszczynana z chęci rozszerzania terytorium. W Liście do Marcellinusa z 412 r. Augustyn przekonuje, że wojna taka nie jest też powodowana pragnieniem czynienia zła, wyrządzenia krzywdy<sup>38</sup>. Podobna jest raczej do kary, jaką wymierza kochający ojciec swemu krnąbrnemu synowi. „Czyż nie lepszy – pyta retorycznie Augustyn – mały wzrost w zdrowym ciele, niż do jakichś gigantycznych dojść rozmiarów przez ustawiczne cierpienia; a nawet już osiągnąwszy takie rozmiary nie zadowolili się jeszcze, lecz w miarę wzrostu członków coraz większych dolegliwości doznawać?”<sup>39</sup> Zapowiedź tej refleksji sformułowana jest już w *Contra Faustum*, gdzie Augustyn pisze o Mojżeszu, że „postępował według rozkazów Bożych, gdyż był posłuszny, a nie okrutny. Bóg także, kiedy to nakazywał, nie kierował się okrucieństwem, ale słusznie odpłacał tym, którzy na to zasługiwali, a tych, których należało, przerażał”<sup>40</sup>. Wojna nie może być więc słusznie uzasadniona wojowniczością i dążeniami imperialnymi<sup>41</sup>, dlatego zasadniczo Izrael nie toczy wojen o ziemię leżące poza terytorium nadanym mu przez YHWH (poza być może krótkim okresem panowania Dawida), lecz przyświeca mu słuszna intencja opanowania tylko tego, co mu się należy, niczego mniej i niczego więcej.

W Starym Testamencie kilkakrotnie podkreśla się ten aspekt wojny<sup>42</sup>. W Księdze Sędziów takim przykładem jest spór pomiędzy Jeftem a Ammonitami, którzy roszczą sobie prawo do ziemi Amorytów. Sędzia przypomina w nim, że Izrael nie walczył wcześniej z Ammonitami i nie rościł sobie praw do ich ziemi, dlatego oczekuje od swych wrogów tego samego. Sam nie ma prawa zajmować ziem, których nie oddał mu YHWE, a u progu Ziemi Obiecanej ostrzegł, by nie sięgać po ziemi Edomitów, Moabitów, Ammonitów. Tak samo królowi Amonitów przysługuje tylko to, co otrzymał od swego boga Kemosza i nic więcej, dlatego jego roszczenia nie mają żadnej podstawy: *Czyż nie posiadasz tego wszystkiego, co Kemosz, bóg twój, pozwolił ci osiąść? Tak samo jak my posiadamy wszystko, co Pan, Bóg nasz, pozwolił nam osiąść! Czy ty jesteś może lepszy niż Balak, syn Sipora, król Moabu? Czyż walczył*

<sup>38</sup> *Epistola CXXXVIII*, 14, PL 33, *Sancti Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia*, tomus secundus, Parisiis 1836, s. 620.

<sup>39</sup> *Państwo Boże* III, X, s. 109.

<sup>40</sup> *Przeciw Faustusowi* XXII 74, s. 62.

<sup>41</sup> A. Eckmann, *Dialog świętego Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987, s. 178; R.W. Dyson, *St. Augustine of Hippo. The Christian Transformation of Political Philosophy*, London 2005, s. 130.

<sup>42</sup> R.M. Good, *The Just War in Ancient Israel*, s. 393.

kiedy z nim? Gdy Izrael przez trzysta lat mieszkał w Cheszbonie i w miejscowościach przynależnych, w Aroerze i w miejscowościach przynależnych, oraz we wszystkich miastach na brzegach Arnonu, czelustcie go wówczas nie wyparli? Przeto nie ja zawiniłem przeciwko tobie, aleś ty popełnił zło względem mnie, zmuszając mnie do walki<sup>43</sup>. Jefte więc, podobnie jak później król Jozafat, wytacza argumenty natury prawnej, domagając się od agresorów uszanowania *status quo*. Wojna, będąca konsekwencją odrzucenia przez Ammonitów propozycji pokoju, jest więc sprawiedliwa, jest realizacją prawa do samoobrony i zgodnie ze starotestamentowym wzorcem kończy się oczywiście zwycięstwem Izraela.

Zaproponowanie przez Jeftego **sprawiedliwego pokoju** swoim wrogom zbliża nas do ostatniego elementu Augustyńskiej teorii wojny sprawiedliwej. Szczegółowo kwestię tę Augustyn przedstawia w *De civitate Dei*. W tym miejscu zatem zwrócę uwagę na najważniejsze konkluzje, do jakich dochodzi. Oczywiście jego ideałem jest trwały i niezakłócony niczym pokój, którego wzorem jest wieczny i doskonały<sup>44</sup> pokój Boży, czyli „najdoskonalej uporządkowane i najzgodniejsze społeczeństwo, cieszące się Bogiem oraz społecznie w Bogu”<sup>45</sup>. Nie łączy się jednak, że dostępny jest on tu, na ziemi. Ułomność ludzkiej natury odpowiedzialna jest bowiem za to, że to, co można osiągnąć to jedynie pokój doczesny i ziemski. Pokoju tego pragną wszyscy, czyniąc go celem swoich zabiegów, wojna nie jest więc celem samym w sobie, „[...] albowiem i ci nawet, co wojny chcą, dążą tylko do zwycięstwa, a przeto wojując pragną dojść do zaszczytnego dla siebie pokoju”<sup>46</sup>. Wszystkie państwa dążą zatem do uzyskania ziemskiego pokoju w rzeczach doczesnych. Pragną go tak samo dobrzy i cnotliwi jak i źli i przewrotni, inaczej jednak widzą jego kształt i zasady będące jego podstawą. Stąd Augustyn dokonuje rozróżnienia pomiędzy „pokojem ludzi złych i pokojem sprawiedliwych”<sup>47</sup>, a cechą wojny sprawiedliwej jest dążenie do osiągnięcia sprawiedliwego pokoju. Jest to chrześcijańska perspektywa, której nie można jednak znaleźć w Pięcioksięgu i Deuteronomicznym dziele historycznym, gdzie zbawienie przyjmuje czysto ziemski wymiar<sup>48</sup>. Pokój, o którym mówią, ma zatem taki właśnie charakter, lecz może być analizowany w Augustyńskich kategoriach. We wszystkich wcześniejszych

<sup>43</sup> Sdz 11, 23-27.

<sup>44</sup> W. Kornatowski, *Společno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 189.

<sup>45</sup> *Państwo Boże* XIX, XIII, s. 779.

<sup>46</sup> *Ibidem*, XIX, XII, s. 776.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 778.

<sup>48</sup> Wiara w życie wieczne pojawia się późno, dopiero w okresie hellenistycznym, zob. P. Briks, *Ślady hebrajskich wierzeń w życie po śmierci*, *Scripta Biblica et Orientalia* 2 (2002), s. 95-107. Dlatego dla Augustyna słowa proroka Natana: *Wyznaczę miejsce temu ludowi, Izraelowi, i osadzę go tam, i będzie mieszkał na swoim miejscu, a nie poruszy się więcej, a ludzie nikczemni nie będą go już uciskać jak dawniej* (2 Sm 7,10) nie mogą być rozumiane dosłownie, lecz jako zapowiedź nowej, rządzonej przed Chrystusa niebiańskiej Jerozolimy. Zob. *Państwo Boże* XVII, XIII, s. 671.

przykładach zaczerpniętych ze Starego Testamentu widać bowiem wyraźnie, że cele, do których dąży Izrael i metody jego osiągnięcia mają jurydyczne uzasadnienie. Można więc orzec, że jest wspólnotą rządzącą się sprawiedliwością, a jedynym celem jego wojen jest sprawiedliwy pokój<sup>49</sup>. Dąży bowiem do uzyskania tylko tego, co mu się sprawiedliwie należy i nie przejawia dążeń ekspansjonistycznych. Nie jest także społeczeństwem militarnym, nastawionym na wojny (które są jedynie koniecznością) i podboje, co widać chociażby w regulach Deuteronomium, zawierających niebywale szeroki katalog wyłączeń od służby wojskowej<sup>50</sup>.

W Starym Testamencie znaleźć więc można wszystkie elementy konstytuujące Augustyńską teorię wojny sprawiedliwej. Jeśli nawet samym bohaterom opisanych w nim wydarzeń, to z pewnością deuteronomiście nieobce było myślenie w kategoriach prawnych na relacje międzyplemienne. Oczywiście, jest ono zdeterminowane teologicznym kontekstem i historią zbawienia, jak w przypadku podboju Kanaanu, lecz już w czasach sędziów, a potem monarchii zauważyć można argumenty zakorzenione w *ius gentium*. Ich uzasadnienie i akceptacja w *Contra Faustum* musi być jednak odczytywana w konkretnym, starotestamentowym kontekście.

Powyższe rozważania skłaniają więc do jednoznacznego wniosku, że Augustyńska teoria wojny sprawiedliwej nie jest jedynie chrystianizacją doktryny Cycerona. Przeciwnie – istotnymi elementami rozumowania biskupa Hippony były sformułowania obecne w księgach Starego Testamentu.

Na koniec warto zwrócić uwagę na obowiązującą w nauce błędną interpretację doktryny św. Augustyna. Z jego akceptacji wojen Izraela o Ziemię Obiecaną nie wolno bowiem wyciągać wniosku, że wojnę sprawiedliwą traktował jako instrument ekspansji chrześcijaństwa<sup>51</sup>, byłyby ona wtedy kalką potępianych imperialnych wojen Rzymu i Asyrii. Przeciwnie, w *Państwie Bożym* wyraźnie odrzuca taką interpretację. „Wytaczanie wojny sąsiadom – dowodzi – a potem zdobywanie coraz dalszych krajów, ciemnienie i podbój narodów spokojnych, które nic nie zawiniły, czyż można inaczej nazwać jak rozbojem na wielką stopę?”<sup>52</sup> Wyjątkowo tylko w czasie sporu z donatystami przystaje na użycie siły, jednak tylko w zwalczaniu herezji i jednoczeniu Kościoła<sup>53</sup>. Bez

<sup>49</sup> Por. R. Knierim, *Cosmos and History*, w: B.C. Ollenburger (red.), *Old Testament Theology. Flowering and Future*, vol. I, Winona Lake 2004, s. 276; P.C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids 1978, s. 85–91.

<sup>50</sup> Pwt 20, 5-7.

<sup>51</sup> W.R. Stevenson, *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters*, s. 43.

<sup>52</sup> *Państwo Boże* IV, VI, s. 150.

<sup>53</sup> Początkowo był temu radykalnie przeciwny, dopiero w *Retractationes* zmienił poglądy – J. Kodreński, *Poglądy Augustyna z Hippony na państwo i prawo rzymskie i ich uwarunkowania społeczne* [mps pracy doktorskiej] Uniwersytet Łódzki, s. 41–43.

wątpienia jednak starotestamentowe wątki jego argumentacji mogą skłaniać do błędnego zestawienia i utożsamienia, poprzez czynnik boskiej woli, sprawiedliwych (świętych) wojen Izraela z wojnami świętymi chrześcijańskiego średniowiecza i patrzeć na Augustyna jak na teoretyka tych ostatnich<sup>54</sup>. Sam Augustyn jednak, mimo że czerpie obficie ze starotestamentowych przykładów, widzi zasadniczą różnicę, jaką uczyniło w spojrzeniu na ziemską wojnę przyście Chrystusa, otwierające nowy etap, a zarazem przeddefiniujące istotę zbawienia<sup>55</sup>. Stary Testament wskazuje, a Augustyn w pełni akceptuje taką perspektywę, że Bóg może czasem posłużyć się wojną jako środkiem ukarania grzechu, lecz nigdzie u biskupa Hippony nie znajdziemy fragmentu uzasadniającego przypisanie tej władzy jakiegokolwiek ziemskiemu autorytetowi<sup>56</sup>. Sam Augustyn zaprzeczał wielokrotnie możliwości tłumaczenia boskiej sprawiedliwości w kategoriach ludzkich działań<sup>57</sup>. Z perspektywy Augustyna na krucjaty do Palestyny patrzeć należy zatem nie jak na święte wojny nakazane, pozbawione jurydycznego kontekstu, w których boska wola jest surogatem powszechnych praw moralnych, lecz jak na wojny sprawiedliwe, także w cyceońskim znaczeniu. Są one więc sprawiedliwe nie przez to, jak ujął Urban II na soborze w Clairmont, że *Bóg tak chce!*, lecz dlatego, że odzyskanie Ziemi Świętej i obrona prześladowanych chrześcijan są jedynym sposobem naprawienia szkody i przywrócenia moralnego ładu<sup>58</sup>. Wszystkie inne elementy chrześcijańskiej wojny świętej – duchowa i cielesna walka ze złem, męczeństwo, teoria zastępstwa, przygotowanie przyścia Chrystusa, czyniące z niej *bellum sacrum*, *bellum iustissimum*, nie mogą więc przesłonić jej Augustyńskiego, sprawiedliwego charakteru.

<sup>54</sup> Tak właśnie: G. Minois, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, przekł. A. Szymanowski, Warszawa 1998, s. 64–67; F.H. Russell, *The Just War In Middle Ages*, s. 23.

<sup>55</sup> Zob. *Przeciw Faustusowi* XXII, 79, s. 68–70.

<sup>56</sup> „Powinniśmy drżeć przed Twoim sądem, Panie, dlatego, że prawda Twa nie należy ani do mnie, ani do tego czy innego człowieka, lecz do nas wszystkich i że do uczestnictwa w niej wszystkich nas jawnie przyzywasz, grożąc, że ten, kto chciałby ją mieć tylko dla siebie, utraci ją. Ktokolwiek bowiem to, co Ty wszystkim dajesz do używania, tylko dla siebie chce zagarnąć, aby wspólną własność uczynić czymś tylko swoim, ten zostaje odepchnięty od tego, co wspólne, ku temu, co tylko jego własne, czyli od prawdy ku kłamstwu. Kto kłamie, ten mówi to, co tylko z niego samego wyrasta”. Zob. Św. Augustyn, *Wyznania* XII, 25, przekł. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 304.

<sup>57</sup> Zob. Ch. Dawson, *St. Augustine and His Age*, w: idem, *Enquiries Into Religion and Culture*, Washington 2009, s. 213.

<sup>58</sup> W ten sposób będą ją później uzasadniać średniowieczni juryści: Izydor z Sewilli, Anzelm z Lukki, Ivo z Chartres i Gracjan w *Dekrecie*.

## BIBLICAL SOURCES OF THE AUGUSTINE THEORY OF JUST WAR. SOME THOUGHTS ON THE FRAGMENT OF CONTRA FAUSTUM (SUMMARY)

The author argues that the Augustinian theory of just war does not constitute merely a Christian version of Cicero's insight. He indicates that Augustine drew his argument from the Old Testament and stated it in his treatise *Contra Faustum* written already before his famous *De Civitate Dei*. It is in *Contra Faustum* that Augustine described the main components of just war – competent authority, just causa, right intention and peace as the ultimate objective of war. Following this train of thought, the author reconstructs the notion of just war as described in the Old Testament narrations concerning the wars conducted by the Chosen People. The authority to launch a war belonged originally to the judges and later on to the prophets who communicated the will of God to the people of Israel. These wars were conducted as a result of just cause, i.e. harm done to Israel by other tribes. They were motivated by the right intention since behind the war stood the will of God that indicated what truly belonged to Israel rather than Israel's desire to wrong others or do harm to them. Finally, the ultimate goal of these efforts was nothing more than peace. The author claims that this juridical argument played a considerable role in justifying various military actions taken by ancient Israel. Accordingly, he states that the Christian notion of just war has a dual origin – Ciceronian as well as Biblical – stemming from the Old Testament.

## ALTTESTAMENTLICHE QUELLEN DER THEORIE DES GERECHTEN KRIEGES VON AUGUSTINUS. ÜBERLEGUNGEN ANHAND EINES FRAGMENTES VON CONTRA FAUSTUM (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Autor argumentiert, dass die von Augustinus erarbeitete Theorie des gerechten Krieges nicht bloß eine Christianisierung des Konzepts von Cicero ist. Es wird darauf verwiesen, dass schon im Traktat *Contra Faustum*, geschrieben vor *De Civitate Dei*, Augustinus, zurückgreifend auf ein Argument aus dem Alten Testament, die grundsätzlichen Bedingungen des gerechten Krieges aufzeigt: eine kompetente Autorität, ein gerechter Grund, eine rechte Intention sowie der Friede als das letzte Ziel des Krieges. Dieser Spur folgend rekonstruiert der Autor das Konzept des gerechten Krieges, welche für die alttestamentliche Narration über die Kriege des auserwählten Volkes charakteristisch ist. Die kompetenten Autoritäten, die den Befehl zum Beginn eines Krieges erteilen, sind im Alten Testament die Richter, später die Propheten, als jene, die Israel den Willen YHWH, der dessen absoluter Herr ist, kundtun. Dies folgt unmittelbar aus der Bundestheologie, nach der Israel von YHWH ausgewählt wurde und in ein besonderes Verhältnis mit ihm tritt. Die Kriege werden anhand einer gerechten Ursache, nämlich den Schäden, die andere Völker Israel angetan haben, geführt. Die Kriege werden auch durch die rechte Intention geleitet, da Israel nur um das kämpft, was ihm gemäß dem Willen Gottes zusteht, und sie werden schließlich nicht mit der Absicht geführt, Böses zu tun und Unrecht zu etablieren. Ihr letztes Ziel ist das Erreichen des gerechten Friedens. Der Autor zeigt also auf, dass das Rechtsargument eine wichtige Bedeutung bei der Rechtfertigung einiger Militäraktionen des Alten Israel hatte. Daher war für die Formulierung der christlichen Rechtfertigung des Krieges, neben den Inspirationen von Cicero, auch das bei den israelitischen Stämmen vorhandene Konzept von Bedeutung.