

Szmajdziński, Mariusz

Prawa dotyczące wojny w Pwt 20

Scripta Biblica et Orientalia 1, 61-90

2009

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

MARIUSZ SZMAJDZIŃSKI

PRAWA DOTYCZĄCE WOJNY W PWT 20

Księga Powtórzonego Prawa jest zbiorem różnych praw i przepisów danych przez Boga za pośrednictwem Mojżesza ludowi wybranemu. Właściwie żadna część życia ludzkiego nie jest wyjęta spod zainteresowania tej księgi. Oprócz fundamentalnego prawa, jakim jest Dekalog, zawarte są tutaj również przepisy dotyczące kultu oraz życia publicznego, zarówno w społecznym, jak i prywatnym wymiarze. Nie mogło więc zabraknąć także norm regulujących *casus belli*. Spójne przepisy dotyczące takich właśnie praw znajdują się w Pwt 20. Prawa tego typu występują jedynie w tym rozdziale, choć w innych częściach *Deuteronomium* są pewne wskazania co do działań wojennych (por. Pwt 7,1-2.17-26; 9,1-3; 21,10-14; 23,10-12; 24,5; 25,17-19; 31,3-8), ale nie stanowią one tak zwartej bloku, jak w Pwt 20. Prezentowana praca ma na celu omówienie poszczególnych przepisów prawnych zawartych w tym rozdziale.

1. PWT 20 W STRUKTURZE KSIĘGI POWTÓRZONEGO PRAWA

W strukturze całej księgi rozdział ten znajduje się w tzw. kodeksie deuteronomicznym (Pwt 12-26). Jest to najstarsza część Księgi Powtórzonego

Prawa¹. Przyjmując koncentryczną budowę tej Księgi, ma ona następującą budowę:

- A. Pwt 1-3;
- B. Pwt 4;
- C. Pwt 5-28;
- B'. Pwt 29-30;
- A'. Pwt 31-34.

Rozdziały początkowe i końcowe (A i A') pochodzą najprawdopodobniej z ostatecznej redakcji. Dominuje w nich narracja, gdzie pojawia się motyw śmierci Mojżesza i wyznaczenia jego następcy (por. Pwt 1,37-38; 3,23-28; 31,1-8; 32,48-52; 34,1-12). Część B i B' to mowy Mojżesza. Część centralną natomiast stanowi wielki blok mów, który również ma budowę koncentryczną:

- A. Pwt 5-11;
- B. Pwt 12-26;
- A'. Pwt 27-28.

Rozpoczyna się on częścią parenetyczną, będącą wprowadzeniem do „kodeksu deuteronomicznego”, a kończy błogosławieństwami i przekleństwami. Część centralna stanowi natomiast jądro całej Księgi². Przyjmując propozycję, że ta właśnie część jest kontynuacją i rozwinięciem Dekalogu, prawa dotyczące wojny byłyby komentarzem do przykazania „nie zabijaj” (Pwt 5,17)³.

2. DELIMITACJA PWT 20

Rozdział 20 rozpoczyna się formułą $\text{וְאִם} + \text{imperfectum}$ 2. os. l.poj. Jest to charakterystyczne sformułowanie, które wprowadza zdania warunkowe, wyrażające jakąś normę prawa. Zdania tego typu pojawiają się jeszcze w w. 10 i 19. Wszystkie one jednak kontynuują myśl rozpoczętą w Pwt 20,1 i odnoszą się do działań wojennych w różnych okolicznościach (np. przygotowania do wojny, oblężenia). Zdanie warunkowe w Pwt 20,1 wprowadza nową kategorię praw względem poprzedniego rozdziału, choć pozostaje w ogólnej tematyce koncentrującej się na przykazaniu „nie zabijaj”. Podobnie jest w Pwt

¹ Por. P. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa (1-11)*, tłum. L. Furman, Kraków 1998, 15-16.

² Por. tamże, 15.

³ Por. G. Braulik, „The Sequence of the Laws in Deuteronomy 12-26 and in the Decalogue”, w: *A Song of Power and the Power of Song. Essays on the Book of Deuteronomy*, red. D. Christensen, Winona Lake 1993, 322.

21,1, gdzie również pojawia się formuła ׀ + *imperfectum* 2. os. l.poj. Całość tych spostrzeżeń pozwala uznać Pwt 20 za rozdział spójny wewnętrznie z jednym przewodnim tematem, który jest rozpoczęty i zakończony w ramach tego rozdziału.

3. KONTEKST PWT 20

Wcześniej zaznaczono, iż „kodeks deuteronomiczny” jest swego rodzaju praktycznym komentarzem do Dekalogu w Pwt 5. Jednostka dotycząca przykazania „nie zabijaj” zamyka się w Pwt 19,1-21,9. Całość można więc uznać za kontekst dalszy dla badanego rozdziału. Są tu opisane przepisy prawne dotyczące miast ucieczki, przelania niewinnej krwi oraz *ius talionis* (por. Pwt 19), a także zasady dotyczące pogrzebienia zwłok człowieka zabitego przez nieznanego sprawcę (por. Pwt 21,1-9). Są więc tutaj uregulowane kwestie prawnego i bezprawnego pozbawienia życia drugiej osoby.

Bezpośrednio przed Pwt 20 są podane zasady dotyczące prawa odwetu (por. Pwt 19,18-21). Było to starożytne prawo odwetu w myśl znanej zasady: „oko za oko i ząb za ząb”. Odpłata zatem musiała być równa wyrządzonej krzywdzie. W ten sposób został położony kres niepoohamowanej mściwości, która mogła spowodować, że kara przerodziłaby się w kolejne przestępstwo⁴. Natomiast Pwt 21,1-9 reguluje przypadek zabójstwa przez nieznanego mordercę. W ten sposób jest pewien ciąg myśli: po prawach dotyczących indywidualnego odwetu wewnątrz wspólnoty izraelskiej, łącznie z przelewem krwi („życie za życie”), następują szersze prawa, o charakterze społeczno-narodowym (*casus belli*), a po nich przepisy ponownie dotyczące mniejszej wspólnoty⁵. Kontekst więc potwierdza przyjętą wcześniej delimitację tekstu i uzasadnia wyodrębnienie Pwt 20 jako osobnego zbioru praw, pozostających jednak integralną częścią w całym „kodeksie deuteronomicznym”.

⁴ W ST prawo odwetu jest wprost sformułowane w Wj 21,23-25; Kpl 24,19-20 i Pwt 19,18-21. Por. H. Huffmon, „Lex Talionis”, w: *ABD IV*, 321-322; B. Jackson, „The Problem of Exod. XXI 22-25 (Ius talionis)”, *VT* 23 (1973), 273-304; S. Loewenstamm, „Exodus XXI 22-25”, *VT* 27 (1977), 352-360; R. Westbrook, „Lex Talionis and Exodus 21,22-25”, *RB* 93 (1986), 52-69.

⁵ S. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC), Edinburgh 1902, 236 – autor dopuszcza możliwość, że pierwotne miejsce Pwt 20 było po Pwt 21,9. Podobnie S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy* (PŚST II/3), Poznań – Warszawa 1971, 213. Jest to ciekawa propozycja, gdyż sekwencja Pwt 19 => 21,1-9 => 20,1-20 (=> 21,10-14) ma swoją logikę. Brak jest jednak krytycznego potwierdzenia takiego założenia.

4. STRUKTURA PWT 20

Lektura Pwt 20 pozwala zauważyć, że jest to zwarty zbiór praw. Nie są to więc jakieś pojedyncze normy. To, co zostało nakazane ludowi wybranemu, jest wyrażone w formie dłuższych poleceń. Najprostszym sposobem ustalenia struktury jest więc podział tego tekstu na bazie syntaktycznej. Formuła $\text{׃} + \textit{imperfectum}$ (ww. 1, 10 i 19), wprowadzając zdania warunkowe, otwiera poszczególne nowe jednostki w tekście. Pierwszą główną jednostką jest zatem Pwt 20,1-9. Jest ona obramowana przez motyw „lęku” (ww. 1, 3 i 8). Druga jednostka zamyka się w Pwt 20,10-18, a trzecia w Pwt 20,19-20⁶. Jednak ten podział pokazuje jedynie ogólne tematy w badanym rozdziale. Dokładna lektura i analiza tekstu pozwala bowiem wyodrębnić mniejsze jednostki, w których pojawiają się określone tematy. Można zatem przyjąć następującą strukturę tekstu:

- w. 1 – ogólne wezwanie;
- w. 2-9 – przygotowania do wojny i pobór do armii;
 - w. 2-4 – zachęta do ufności;
 - w. 5-8 – przypadki zwolnień ze służby wojskowej;
 - w. 9 – zwierzchnicy a wodzowie;
- w. 10-20 – taktyka oblężenia miast;
 - w. 10-11 – pierwszy rodzaj oblężenia;
 - w. 12 – drugi rodzaj oblężenia;
 - w. 13-15 – zajęcie miast poza Kanaanem;
 - w. 16-18 – zajęcie miast w Kanaanie;
 - w. 19-20 – przepisy o drzewach.

Ten podział w jakimś mierze odpowiada temu, który został przeprowadzony na podstawie syntaktycznej. Jest to szczególnie widoczne w w. 10, który rozpoczyna nową część w prawach dotyczących wojny. W ramach tych dwóch zasadniczych części (ww. 2-9 i 10-20) zostały wyróżnione mniejsze jednostki, które podają normy prawne dotyczące *casus belli*. Ten podział pozwala łatwo zauważyć systematyczne ułożenie tych praw: od ogólnego wezwania, przez zasady poboru do bezpośrednich działań wojennych w różnych okolicznościach.

⁶ Por. R. Nelson, *Deuteronomy. A Commentary* (OTL), Louisville 2002, 246; J. McConville, *Deuteronomy* (Apollos Old Testament Commentary 5; dalej: AOTC), Leicester 2002, 317.

5. EGZEGEZA PWT 20

a) w. 1 – ogólne wezwanie

כִּי־תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל־אֹיְבֶיךָ וְרָאִיתָ סוּס וְרֶכֶב עִם רַב מִמֶּךָ לֹא תִירָא מֵהֶם
כִּי־יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ הַמַּעֲלֶךְ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם:

„¹ Jeżeli pójdziesz na wojnę przeciwko twojemu wrogowi, a zobaczysz konie i rydwany oraz lud większy od ciebie, to nie lękaj się ich, ponieważ Jahwe, Bóg twój, jest z tobą, ten, który wyprowadził cię z ziemi egipskiej”.

Prawa dotyczące wojny rozpoczynają się od często spotykanej w Księdze Powtórzonego Prawa formuły כִּי + *imperfectum* 2. os. l.poj. Pod względem gramatycznym takie wyrażenie można przetłumaczyć jako zdanie czasowe („Kiedy pójdziesz...”) lub warunkowe („Jeżeli pójdziesz...”). W świetle całej Księgi ta druga możliwość wydaje się poprawniejsza⁷. Jest to deuteronomiczny przykład prawa kazuistycznego, składający się z dwóch części. Pierwsza z nich rozpoczyna się od wspomnianego zwrotu, który stanowi przedłożenie sprawy (*protasis*), a drugi to orzeczenie prawne, jakie powinno być zastosowane w danym przypadku (*apodosis*). Tak sformułowane przepisy prawne były powszechnie znane na starożytnym Bliskim Wschodzie. Jest to zatem najczęściej używana forma, która najpierw wprowadza sytuację, a następnie podaje rozwiązanie ewentualnie sankcję dla ponownego ustanowienia równowagi. Są to więc przepisy *ad casum*⁸. Księga Powtórzonego Prawa często używa tej formuły (por. Pwt 7,17; 21,10.13; 23,10)⁹.

Tym „przypadkiem” w Pwt 20,1 jest מִלְחָמָה – „bitwa/wojna”. Rzeczownik ten występuje ponad 800 razy w ST i odnosi się do sytuacji konfliktów o charakterze zbrojnym, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i ogólnym. Oznacza on także wojny wewnętrzne (domowe), jak i zewnętrzne, a nawet całe kampanie zbroje przeprowadzane przez władców wielkich imperiów starożytnych¹⁰. W Pwt 20,1 poprzez מִלְחָמָה należy rozumieć wojnę z wrogiem zewnętrznym. Został on określony jako אֹיְבֶיךָ – „wróg twój”. W ten sposób bardzo często są określane nieprzyjaciele Izraela. Potęgą owych wrogów (סוּס, רֶכֶב, עִם רַב) została opisana jako liczebniejsza od sił militarnych ludu wybranego. Na tle wydarzeń ST nie jest to dziwne, gdyż zdecydowaną większość stoczonych bitew (wygranych bądź przegranych) Izrael odbywał ze znacznie

⁷ Nie ma jednak zgodności w tłumaczeniu לַמִּלְחָמָה w Pwt 20,1. W wielu komentarzach (np. NICOT, AOTC 5, NAC 4, Nelson OTL) można spotkać tłumaczenie: „When you go (out) to war/battle...”

⁸ Por. M. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (Writings from the Ancient World Series 6), Atlanta 1995¹, 3.

⁹ Por. H.W. Gilmer, *The If-You Form in Israelites Law*, Missoula 1975, 64-69.

¹⁰ Por. BDB⁹ 536; HALOT 589.

silniejszym przeciwnikiem. Wymienione tutaj „konie” i „rydwany” należały do zasadniczego wyposażenia armii jako rodzaj jazdy, a wyrażenie „wielki lud” może odnosić się do wojsk pieszych¹¹. W ST często tak są opisane oddziały egipskie, aramejskie i asyryjskie (por. 1 Krl 20,23; Iz 30,16; Oz 14,4). Trudno jednak jednoznacznie powiedzieć, czy autor Pwt 20 miał na myśli jakąś konkretną armię bądź wydarzenie historyczne. Przyjmując propozycję późniejszego powstania *Deuteronomium*, tzn. w czasach niewoli babilońskiej lub tuż po niej¹², można przyjąć, że jest to jedynie ogólne odniesienie do znanych z historii wydarzeń.

Praktyka „wyruszenia na wojnę” była znana na starożytnym Bliskim Wschodzie jako regularne wyruszenie na kampanię zbrojną. Władcy państw podejmowali tego typu działania, aby poszerzyć swoje królestwo i wziąć łupy, nierzadko motywując to przedsięwzięcie jako podjęte z woli bogów i na ich chwałę. W ST jest wyraźne odniesienie do takiej praktyki w 2 Sm 11,1, gdzie jest mowa, że „na początku roku królowie zwykli wychodzić na wojnę”.

Po tak nakreślonym *protasis* następuje *apodosis*, czyli rozwiązanie sytuacji. W Pwt 20,1 Izrael jest wezwany, aby nie bać się swojego wroga, po czym następuje uzasadnienie tego stanu rzeczy: $\text{כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ}$ – „ponieważ Jahwe, Bóg twój, jest z tobą” (por. także Pwt 3,22; 7,18-24; 31,6.8). To oznacza, że siła Izraela nie leży w liczebności wojska lub jego uzbrojeniu, lecz w samym Bogu. Jest to kolejna rzecz, która odróżnia Izraela od innych narodów, gdzie to właśnie król był odpowiedzialny za zorganizowanie wojny, jej przebieg i zwycięski koniec. W przypadku ludu wybranego to sam Jahwe wyrusza na wojnę, aby zapewnić mu zwycięstwo, a sami Izraelici mają wykazać się ufnością. Jako dowód tego, został przywołany fakt, że to właśnie Jahwe wywiódł (הַמִּצְרַיִם) Izraelitów z ziemi egipskiej. Autor *Deuteronomium* zatem po raz kolejny odwołuje się nie tyle do wiary i zaufania Bogu, ile raczej do doświadczenia¹³. Już bowiem podczas Wyjścia z Egiptu, zwłaszcza podczas przejścia przez Morze Czerwone, Izraelici mogli się niezbitnie przekonać, że w celu odniesienia zwycięstwa ważniejsza jest wiara w Jahwe, niż posiadanie rydwanów i uzbrojonego wojska (por. Wj 14,26-28). Izraelici zawsze powinni mieć to wydarzenie w pamięci, kiedy Bóg objawił swoją potęgę wobec potężniejszego przeciwnika niż oni sami.

Działanie Boga zostało tu wyrażone przez czasownik עָלָה , który jest użyty w *hif'il*. W Księdze Powtórzonego Prawa wyprowadzenie z Egiptu, jako czynność Boga jest zawsze wyrażona przez czasownik אָסַף , także w koniugacji *hif'il* (por. Pwt 1,27; 4,20; 5,6; 29,24). Chociaż różnice znaczeniowe

¹¹ Wyrażenie רב עמ może oznaczać armię z poboru, nie zaś zawodową. Por. A. Mayes, *Deuteronomy* (NCB), Grand Rapids 1981, 292. Inaczej natomiast McConville, *Deuteronomy*, 316.

¹² Por. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa*, 13-15.

¹³ Por. P. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids 1976, 271.

w tym przypadku są niewielkie, to jednak jest to najprawdopodobniej ślad dwu różnych tradycji o wyprowadzeniu z „domu niewoli”. Starsza, z czasownikiem עָלָה, pojawia się często w kontekście „świętej wojny” i wprowadzenia do Ziemi Obiecanej. Późniejsza natomiast tradycja, z czasownikiem יָצָא, odnosi się tylko do wyprowadzenia z ziemi egipskiej¹⁴.

b) ww. 2-4 – zachęta do ufności

וְהָיָה כִּרְבֹכֶם אֶל־הַמִּלְחָמָה וְנִגַּשׁ הַכֹּהֵן וְדִבֶּר אֶל־הָעָם: ²
 וְאָמַר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתֶּם קִרְבִּים הַיּוֹם לַמִּלְחָמָה עַל־אִיבֵיכֶם ³
 אֶל־יָרֵךְ לְבַבְכֶם אֶל־תִּירְאוּ וְאֶל־תִּחַפְזוּ וְאֶל־תַּעֲרֻצוּ מִפְּנֵיהֶם:
 כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הֵהָלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֵן עִם־אִיבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם: ⁴

„² Gdy przystąpicie do bitwy, to wystąpi kapłan i przemówi do ludu. ³ I powie do nich: «Słuchaj Izraelu, wy przystępujecie dzisiaj do bitwy przeciwko waszemu wrogowi. Niech nie mięknie wasze serce! Nie lękajcie się! Nie bądźcie przerażeni! Nie drżycie przed nimi! ⁴ Ponieważ Jahwe, Bóg wasz, idzie z wami, aby walczyć za was przeciwko waszym wrogom, aby dać wam zwycięstwo»”.

Po ogólnym wezwaniu w w. 1 następuje ponowna zachęta do ufności Bogu. Tym razem jest ona wypowiedziana nie przez prawodawcę, lecz przez kapłana. W narracji tekstu Pwt 20 jego rola ogranicza się do wypowiedzenia tej zachęty. W starożytności rola kapłanów bardzo często wiązała się z wypowiedaniem pomysłnych wyroczeni, co potwierdzają także teksty ST (por. Sdz 18,5-6; 1 Sm 23,9-12; 2 Sm 5,23-24). Jednak *Deuteronomium* inaczej określa ich rolę w takich przypadkach. Kapłani bowiem wypowiadają tutaj zachęty i pouczenia (por. Pwt 7,17-21; 9,1-3; 31,3-8).

W Pwt 20,3 kapłan rozpoczyna swoją mowę słowami: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל – „słuchaj Izraelu”. Przywodzą one bezpośrednio na myśl *credo* biblijnego Izraela o Jahwe – Bogu jedynym (por. Pwt 6,4-8). To wezwanie występuje jeszcze w Pwt 5,1; 6,4 i 9,1 (w Pwt 4,1 w konstrukcji שְׁמַע יִשְׂרָאֵל). Można zatem zauważyć, że pojawia się ono tylko w części parenetycznej (Pwt 5-11) i jest wypowiedane przez Mojżesza. Zwraca się on do ludu i swoje nauczanie rozpoczyna od wezwania do słuchania, czyli posłuszeństwa i przyjęcia z wiarą tego, co ma być wypowiedziane, a następnie wypowiada treść prawa¹⁵. W Pwt 20,3 czyni to kapłan. Godny szczególnej uwagi jest fakt, że te charakterystyczne słowa dla *Deuteronomium* pojawiają się jeden raz w „kodeksie deuteronomicznym” i nie są wypowiedziane przez Mojżesza, tylko przez kapłana.

¹⁴ Por. J. Wijngaards, „הוציא and העלה a twofold approach to the Exodus”, *VT* 15 (1965), 91-102.

¹⁵ Bardzo ciekawy komentarz do wyrażenia שְׁמַע יִשְׂרָאֵל zaproponował P. Bovati (*Księga Powtórzonego Prawa*, 83-84). Stwierdza on, że z wezwaniem do słuchania wiąże się cisza. Hałas przeszkadza głosowi i powoduje, że jakoby nie mogło się ono narodzić. Dokonując transpozycji tej interpretacji do Pwt 20,3-4, można powiedzieć, że wezwanie שְׁמַע יִשְׂרָאֵל jest usunięciem zgiełku i hałasu, jaki towarzyszy przygotowaniom do walki i zwróceniem się (tzn. otwarciem się) do Boga.

To wyraźnie podkreśla, że wojna i jej zwycięstwo należą do Boga. Może to także sugerować, że jest to część władzy sędowniczej kapłana, biorącej swój początek w spornych sprawach (por. Pwt 17,9; 21,5)¹⁶.

Wezwanie kapłana jest wypowiedziane bezpośrednio przed rozpoczęciem bitwy, o czym świadczy zwrot *עַל־אִיְבֹכֶם הַיּוֹם לְמִלְחָמָה* – dosłownie: „jesteście bliscy dziś, aby walczyć przeciwko waszemu wrogowi”. Jest to rozwinięcie ogólnego wezwania z w. 1. Można to zauważyć przez fakt kilkakrotnego powtórzenia tych samych słów i wyrażień:

| | |
|--------------------------------------|---|
| w. 1 | w. 3-4 |
| <i>לְמִלְחָמָה עַל־אִיְבֹכֶם</i> | <i>לְמִלְחָמָה עַל־אִיְבֹכֶם</i> |
| <i>לֹא תִירָאוּ</i> | <i>אַל־תִּירָאוּ</i> |
| <i>כִּי־יְהוָה אֱלֹהֵיךָ עִמָּךְ</i> | <i>כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הֵהָלֵךְ עִמָּכֶם</i> |

Strukturę całej tej wypowiedzi cechuje jednak chiastyczna budowa, co pozwala przyjąć, że mogła być ona istotnie stałą formułą wypowiedzaną w obliczu bitwy. W Pwt 20,3-4 można bowiem wydzielić jej następujące elementy:

- A. *שָׁמַע יִשְׂרָאֵל אִתָּם קְרִבִים הַיּוֹם לְמִלְחָמָה עַל־אִיְבֹכֶם*
- B. *אַל־יִרָךְ לְבַבְכֶם*
- C. *אַל־תִּירָאוּ*
- C'. *וְאַל־תִּחַפְּזוּ*
- B'. *וְאַל־תִּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם*
- A'. *כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הֵהָלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם עִם־אִיְבֹכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם*.

Początkowy i końcowy element odnosi się bezpośrednio do walki: element A zapowiada walkę Izraela; A' natomiast mówi już o aktywności Jahwe podczas niej. Jest ona wymierzona przeciw temu samemu przeciwnikowi (איְבֹכֶם). Jednak element A' nie jest jedynie prostą paralełą względem A, lecz właśnie ją rozwija. Po pierwsze – można zauważyć, że Izrael jest statyczny. Tekst Pwt 20,3a jest zdaniem nominalnym, a *participium* קְרִבִים bardziej wyraża stan niż czynność (Izrael jest bliski bitwie/wojnie). Odpowiadający mu Pwt 20,4 również jest zdaniem nominalnym, ale użyte tu *participium* הֵלֵךְ wyraża już dynamizm (Jahwe, który idzie). Po drugie – element A' zawiera cel: *לְהִלָּחֵם* – „aby walczyć” oraz *לְהוֹשִׁיעַ* – „aby dać zwycięstwo”. Tego natomiast brak w A. Po trzecie – tym, który będzie walczył, jest ostatecznie Bóg. Izrael bowiem staje „do walki” (*לְמִלְחָמָה*), Jahwe natomiast „idzie, aby walczyć” (*הֵהָלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם*). W takim rozwiniętym paralelizmie ważną funkcję spełnia początkowe wezwanie *שָׁמַע יִשְׂרָאֵל*. Zwraca ono od razu uwagę na Boga. „Słuchaj Izraelu” to wezwanie, które przywołuje myśl o Bogu jedy-nym (por. Pwt 6,4) i Tym, którym zawarł przymierze ze swoim ludem oraz wprowadził go z Egiptu (por. Pwt 5,1.2.6). Dlatego te słowa wzbudzają

¹⁶ Por. G. Braulik, *Deuteronomium 16,18–34,12* (NEchtB 28), Würzburg 1992, 144.

pewność wśród ludu Bożego, że Jahwe ponownie okaże swoją moc i zapewni mu zwycięstwo.

Pamięć o tych wydarzeniach jest także przejawem wiary, która ma się wyrażać w odrzuceniu bojaźni i wszelkiej trwogi. Nakazuje to aż czterokrotne wezwanie, wypowiedziane w różnych formach, do „nie lękania się”. Są to elementy wewnętrzne zachęty kapłana (B/B' i C/C'). Seria czterech nakazów, wyrażonych przez *imperfectum-iussivum* z partykułą przeczenia לֹא, jest bardzo silna. Elementem centralnym jest czasownik אָרַךְ (C), który pojawił się już w w. 1, oraz jego synonim יִפְתָּח – „być przestraszonym” (C'). Towarzyszą im kolejne synonimy: יִבְרַךְ – „być miękkim/lęklwym” (B) oraz יִפְּחַ – „drżeć/bać się” (B'). Tym dwóm ostatnim czasownikom towarzyszą wyrażenia podobnie zbudowane: przyimek + rzeczownik + sufiks. W ten sposób są utworzone cztery wezwania:

„niech nie mięknie wasze serce” (B)

„nie lękajcie się” (C)

„nie bądźcie przerażeni” (C')

„nie drżycie przed nimi (dosł. „przed obliczem ich)” (B').

Tak zbudowana wypowiedź jest swego rodzaju apelem, a nawet rozkazem wydanym przez kapłana tuż przed bitwą. Izraelici, wyzbywszy się wszelkiego lęku przed wrogiem, nawet w przypadku jeśli jest on liczniejszy, mają ruszyć na bitwę/wojnę z wiarą, że Bóg idzie z nimi, walczy z ich przeciwnikiem i ostatecznie daje zwycięstwo. Te wezwania są w pewnym sensie skrótem myśli zawartych w Pwt 7,16-24 i 31,3-6.

Ten apel wzywający do usunięcia lęku, nadaje mającej rozpocząć się bitwie znamion „świętej wojny”. Izraelici będą walczyć nie tyle przy użyciu broni i całej strategii, ile ich narzędziem walki będzie wiara w Boga. Wiara ta ma pozwolić uznać, że tak naprawdę sam Bóg będzie walczył za Izraela, jak miało to już miejsce podczas wyjścia z Egiptu (por. Wj 14,13-14). Będzie więc to „święta wojna”, ponieważ sam Jahwe będzie walczył¹⁷.

W świetle Pwt 20,3-4 na tym kończy się rola kapłana. Nie ma tu mowy o jego jakimkolwiek bezpośrednim zaangażowaniu w samą bitwę, jak to jest w przypadku innych tekstów biblijnych (por. Joz 3,1), albo o składaniu ofiar w celu zapewnienia zwycięstwa (por. Lb 31,61; 1 Sm 14,18-19; 2 Sm 11,11). Rola kapłana w prawach dotyczących wojny, ogranicza się jedynie do udzielenia pouczenia (rozkazu). Trudno jest także jednoznacznie orzec, czy obecność kapłana świadczy także o obecności arki przymierza jako symbolu Bożej obecności w trakcie walki. Wzmianka w Pwt 10,8 oraz pewne inne teksty biblijne mogą potwierdzać takie przypuszczenie (por. Lb 10,35; Joz 3,1-6; 1 Sm 4,3-8), ale nie przesądzają jednak sprawy ostatecznie.

c) ww. 5-8 – przypadki zwolnień ze służby wojskowej

¹⁷ Por. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa*, 110; D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9* (WBC 6A), Waco 2001, cix-cxii.

5 וְדַבְּרוּ הַשְּׂטָרִים אֶל־הָעָם לֵאמֹר מִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בַּיִת־חֲדָשׁ וְלֹא חָנְכוּ יָלְדָּה וַיֵּשֶׁב לְבֵיתוֹ
 פְּרִימוֹת בְּמַלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִחַנְכֵנוּ:
 6 וּמִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר־נָטַע כָּרֶם וְלֹא חָלְלוּ יָלְדָּה וַיֵּשֶׁב לְבֵיתוֹ וְאִישׁ אַחֵר יִחַלְלֵנוּ:
 7 וּמִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר־אָרַשׁ אִשָּׁה וְלֹא לָקַחָהּ יָלְדָּה וַיֵּשֶׁב לְבֵיתוֹ פְּרִימוֹת בְּמַלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִקְחֶנָּה:
 8 וַיִּסְפוּ הַשְּׂטָרִים לְדַבֵּר אֶל־הָעָם וְאָמְרוּ מִי־הָאִישׁ הַזֶּה וְרַף הַלֶּבֶב יָלְדָּה וַיֵּשֶׁב לְבֵיתוֹ
 וְלֹא יָמַס אֶת־לֶבֶב אַחֵיו כָּל־בָּבוּ:

„⁵ A pisarze przemówią do ludu, mówiąc: «Ten człowiek, który pobudował nowy dom, a nie zaczął w nim mieszkać, niech wraca do swego domu, aby nie zginął na wojnie i ktoś inny zacząłby w nim mieszkać. ⁶ Ten człowiek, który zasadził winnicę, a nie zebrał owoców, niech wraca do swego domu, aby nie zginął na wojnie i ktoś inny zebrałby je. ⁷ Ten człowiek, który poślubił żonę, ale jeszcze jej nie wziął do siebie, niech wraca do swego domu, aby nie zginął na wojnie i ktoś inny wziąłby ją». ⁸ I niech pisarze ponownie przemówią do ludu i powiedzą: «Ten człowiek, który się boi i serce drży, niech wraca do swego domu, aby nie rozmiękło serce jego braci jak jego serce»».

W kolejnych wersetych zostały podane przypadki zwolnień ze służby wojskowej. Jest to jedno z ciekawszych praw w całym Pwt 20, gdyż nie ma swojego innego odpowiednika w Biblii. Pokazują one także, że prawa te dotyczą armii z poboru, a nie regularnego wojska. Rzeczownik עַם w Pwt 20,2 odnosi się zatem do całej męskiej społeczności Izraela.

Po przemówieniu kapłana głos zabierają שְׂטָרִים. Znaczenie tego słowa nie jest do końca zrozumiałe, ponieważ w ST występuje ono tylko w formie *qal participium*. Oznacza ono wówczas wyższego urzędnika, np.: pisarza (por. Wj 5,6), zwierzchnika (por. 1 Krn 27,1) czy pełnomocnika (por. Joz 1,10). W polu semantycznym *participium* od rdzenia שטר najczęściej pojawiają się rzeczowniki, które również oznaczają wysokie urzędy lub honorowe tytuły: בָּעָם – „nadzorcy” (por. Wj 5,6.10), זְקֵנֵי הָעָם – „starsi ludu” (por. Lb 11,16; Pwt 29,9; 31,28; Joz 8,33; 23,2; 24,1), שֹׁפְטִים – „sędziowie” (por. Pwt 16,18; Joz 8,33; 23,2; 24,1; 1 Krn 23,4; 26,29), רָאשִׁים – „przywódcy” (por. Pwt 29,9; Joz 23,2; 24,1; 1 Krn 27,1; 2 Krn 19,11 [sing.]), שָׂרִים – „księżęta” (por. Pwt 1,15; 1 Krn 27,1), נָגִיד – „wódz” (por. 2 Krn 19,11), סוֹפֵר – „pisarz” (por. 2 Krn 26,11; 34,13 [plur.]), שׁוֹעֲרִים – „odźwierni” (por. 2 Krn 34,13), קְצָיִן – „książe” (por. Prz 6,7) oraz מוֹשֵׁל – „władca” (por. Prz 6,7). We wcześniejszych tekstach שְׂטָרִים są zdecydowanie różni od kapłanów i lewitów (por. Joz 8,3). W późniejszych natomiast wywodzą się oni z lewitów (por. 2Krn 19,11; 34,13)¹⁸.

Rdzeń שטר jest spotykany w innych językach semickich, np. aram. שְׂטָרָא, syryj. *šothro*, samar. *šthr*. W tych językach oznacza „dokument/pismo”. Nieco inne znaczenie ma w języku arabskim – *štr* to „linia”. Wszystkie jednak

¹⁸ Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, 438 – autor uważa, że שְׂטָרִים w Pwt 20 pochodzili spośród Lewitów; jednak stwierdza on otwarcie: „The ‘officials’ who speak at this point are not identified”.

odnoszą się do czegoś spisanego¹⁹. Można więc przyjąć, że hebr. *participium* שְׁטָרִים może oznaczać „pisarzy”, których funkcja jest różna od przykładowo sędziów, starszych czy przywódców.

W Księdze Powtórnego Prawa שְׁטָרִים odgrywają ważną rolę. Przede wszystkim zwraca uwagę fakt, że w tej Księdze owo *participium* jest użyte najczęściej: 7 razy na 25 wystąpień w ST²⁰. Ponadto zwraca uwagę fakt, że jest ono użyte w różnych częściach *Deuteronomium*, z czego najczęściej w Pwt 20 (por. Pwt 1,15; 16,18; 20,5.8.9; 29,9; 31,28). W Pwt 1,15 są oni określani jako אֲנָשִׁים חֲכָמִים וְיָדְעִים – „mądrzy i znani mężowie”, którzy są zwierzchnikami nad poszczególnymi pokoleniami izraelskimi. Natomiast w Pwt 16,18 ich rola jest ta sama, co שֹׁפְטִים. Razem mają sędzić sprawiedliwie (צִדְקָה). Oni są też bezpośrednimi odbiorcami ostatniej mowy Mojżesza (por. Pwt 31,28). W ten sposób w Księdze Powtórnego Prawa rysuje się wyraźnie obraz שְׁטָרִים jako ludzi mądrych, znanych, sprawiedliwych, piastujących wysokie urzędy nad różnymi pokoleniami. Wcześniej zaznaczono, że ta funkcja może oznaczać pisarza. Tekst Pwt 20,5-9 pozwala na połączenie tych poszczególnych przesłanek. Po przemówieniu kapłana występują שְׁטָרִים, aby dokonać rekrutacji do armii. Taka czynność bez wątpienia wiąże się ze spisem przyjętych żołnierzy. W Pwt 20,9 kończy się ich rola, którą przejmują bezpośredni dowódcy²¹. Może to więc być podobna funkcja, jak w Wj 5,6-21, gdzie שְׁטָרִים wraz z dozorcami robót są odpowiedzialni za dostawę cegieł. Rola tych ostatnich mogła być dyscyplinarna i strażnicza (a więc bardziej bezpośrednia), a שְׁטָרִים natomiast – „biurokratyczna”.

Owi שְׁטָרִים, dokonując rekrutacji poborowych do armii, podają aż cztery możliwości zwolnień ze służby wojskowej. Pierwsze trzy kazusy mają bardzo podobną budowę:

¹⁹ Por. BDB 1009; HALOT 1475-1476. We współczesnym języku hebrajskim מְשֻׁטָּרִים oznacza „policję”.

²⁰ W innych księgach: 6 razy w 1-2Krn, 5 razy w Wj i Joz, raz w Prz.

²¹ Por. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary*, 237; Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 273.

| Elementy składowe | werset 5 | werset 6 | werset 7 |
|------------------------------------|--------------------|--------------------|--------------------|
| zaimek pytajny | מִי | מִי | מִי |
| rzeczownik | הָאִישׁ | הָאִישׁ | הָאִישׁ |
| zaimek względny | אֲשֶׁר | אֲשֶׁר | אֲשֶׁר |
| czasownik | בָּנָה | נָטַע | אָרַשׁ |
| dopełnienie bliższe | בֵּית-הַרֶּשֶׁת | כָּרֶם | אֲשֶׁה |
| spójnik + partykuła negacji | וְלֹא | וְלֹא | וְלֹא |
| czasownik z sufiksem | הִנְכוּ | חָלְלוּ | לָקְחָהּ |
| polecenie | וַיִּשָׁב לְבֵיתוֹ | וַיִּשָׁב לְבֵיתוֹ | וַיִּשָׁב לְבֵיתוֹ |
| I zdanie podrzędne | | | |
| spójnik | כִּן | כִּן | כִּן |
| czasownik | יָמוּת | יָמוּת | יָמוּת |
| okolicznik miejsca | בַּמִּלְחָמָה | בַּמִּלְחָמָה | בַּמִּלְחָמָה |
| II zdanie podrzędne: | | | |
| spójnik | וְ | וְ | וְ |
| podmiot | אִישׁ אַחֵר | אִישׁ אַחֵר | אִישׁ אַחֵר |
| czasownik ²² z sufiksem | יִהְיֶה | יִהְיֶה | יִקָּחָהּ |

Praktyka zwalniania lub odraczania ze służby wojskowej była znana na starożytnym Bliskim Wschodzie, np. Gilgamesz (por. *ANET* 48), Opowiadanie o Kerecie (por. *CTA* 14 II 96-103)²³. Ten drugi tekst podaje, co prawda, sytuację odwrotną, gdyż mówi o powszechnym obowiązku pójścia na wojnę nawet tych, którzy są z niej normalnie zwalniani: jedynacy, ułomni, ślepi, nowożeńcy. W przypadku tych ostatnich interesujące jest to, że mieli oni powierzyć swoją małżonkę komuś innemu, niespokrewnionemu ze sobą.

O zastosowaniu zasad zwolnień wymienionych w Pwt 20,5-7 w życiu biblijnego Izraela świadczy 1 Mch 3,56²⁴. Okolicznością tych zwolnień jest, aby ten, kto się wybierze na wojnę, nie zginął podczas niej (בַּמִּלְחָמָה),

²² Ten sam, który występuje po אִישׁ.

²³ Por. W. Herrmann, „Das Aufgebot aller Kräfte: Zur Interpretation von 1 K II 96-103 = IV 184-91 and Deut 20,5-7”, *ZAW* 70 (1958), 215-220.

²⁴ Pewną paralelę jest też przypowieść o zaproszonych na ucztę w Mt 22 i Łk 14 (także EwTom 56). Bez wątpienia można odrzucić tak kuriozalne poglądy, że zapraszającym królem jest mesjasz, zwołujący swe wojsko na ostateczną „świętą wojnę” (np. P. Ballard, „Reasons for Refusing the Great Supper”, *JTS* 23 (1972), 341-342), a goście korzystają z praw Pwt 20. Jednak podobieństwo jest wyraźne. Interesującego porównania dokonał H. Palmer, „Just married, cannot come”, *NT* 17 (1976), 241-257. Uważa on, że odniesienia do zwolnień wymienionych w Pwt 20, znajdujących się tylko w wersji Łukaszej. Natomiast u Mateusza przypowieść ma militarną scenerię. Natomiast interpretację rabiniczną Pwt 20 przedstawił M. Gurewicz, „The Deuteronomic Provisions for Exemption from Military Service”, *AusBR* 6 (1958), 111-121.

przez co nie mógłby dokończyć rozpoczętego dzieła. Przedwczesna śmierć na polu walki mogłaby być rozumiana wówczas jako przekleństwo, o którym mowa w Pwt 28,30. Słownictwo tego wersetu jest bardzo bliskie Pwt 20,5-7. Rozpoczęte dzieło nie zostałoby w ten sposób doprowadzone do końca, co wiązałoby się z zachwianiem porządku w społeczeństwie, np. naruszeniem prawa własności. Pójście na wojnę zatem – w świetle Pwt 20 – nie mogło naruszać podstawowych praw do dokończenia dzieła i radości z tego, co uznawano za przejaw Bożego błogosławieństwa (por. Jr 29,5-6)²⁵. Dom, winnica i małżonka są odpowiednio obrazami posiadania ziemi, urodzaju i potomstwa, czyli nowego i pełnego życia w Ziemi Obiecanej, która ma być stałym miejscem pobytu Izraelitów²⁶. Zwolnienia z obowiązku pójścia na wojnę są więc pośrednio prawami zapewniającymi udział w dziedzictwie danym przez Boga i pomagającym Izraelitom, aby żyli, pracowali i rozwijali się w tym miejscu. Bez budowania domów, zasadzania i uprawiania winnic oraz zawierania małżeństw wojna jest bezcelowa. Dlatego właśnie te różne aspekty życia prywatnego biorą pierwszeństwo nad poborem do armii, czyli nad życiem publicznym²⁷.

Pierwszy przypadek zwolnienia odnosi się do tego, „który zbudował nowy dom, a jeszcze go nie poświęcił”. Owo „poświęcenie” jest określone przez czasownik קָדַשׁ. Występuje on zaledwie 5 razy w ST²⁸. Jako czynność poświęcenia został on użyty w 1 Krl 8,63 i odpowiadającym mu 2 Krn 7,5. Oba teksty zgodnie potwierdzają, że król Salomon oraz cały lud poświęcili „dom Jahwe” (וַיִּקְדֹּשׁוּ אֶת-בֵּית יְהוָה). Dokonało się to, gdy Salomon „złożył ofiarę biesiadną, w której ofiarował ku czci Pana dwadzieścia dwa tysiące wołów i sto dwadzieścia tysięcy owiec”. Derywatem tego czasownika jest קִדְשָׁה, co oznacza „poświęcenie”, np.: ołtarza (por. Lb 7,10; 2 Krn 7,9), świątyni (por. Ps 30,1), murów miejskich (por. Neh 12,27) lub posągu (por. Dn 3,2-3). We wszystkich tych miejscach pojawia się uroczysty i religijny kontekst, sugerując, że to, co zostało zbudowane i poświęcone, dokonało się przed Bogiem podczas sakralnej uroczystości.

Rytuał poświęcenia „nowego domu” nie jest znany ze ST. Przyjmując znaczenie czasownika קָדַשׁ jako „poświęcić”, wydaje się, że przez analogię przypadek wymieniony w Pwt 20,5 można rozumieć jako ofiarowanie wszystkiego, co pierwotne, Bogu (por. Lb 3,13; Pwt 14,23). W ten sposób przymiotnik שֶׁקָדַשׁ może oznaczać nie tylko „nowy”, ale zarazem „pierwszy” dom postawiony przez Izraelitę. Kontekst pozwala widzieć tu człowieka młodego,

²⁵ Por. Nelson, *Deuteronomy*, 250; McConville, *Deuteronomy*, 318-319; W. De Bruin, „Die Freistellung vom Militärdienst in Deut. XX 5-7”, *VT* 49 (1999), 21-33.

²⁶ Por. R. Jasnos, *Teologia prawa w Deuteronomium*, Kraków 2001, 290.

²⁷ Por. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 274.

²⁸ Inne znaczenie czasownika קָדַשׁ to „wypróbować” (por. Prz 22,6). Por. *BDB* 335; *HALOT* 334.

który rozpoczął udział w życiu publicznym, gdyż taki właśnie jest powoływany do armii²⁹. Ma on wrócić i pozostać w domu, aby ktoś inny nie dopełnił dzieła rozpoczętego przez niego w przypadku jego śmierci. Jednak ciekawym rozwiązaniem jest propozycja przedstawiona przez S. Reifa. Uważa on, że קָנָה oznacza „zainicjować”, „zacząć używać”, a nawet „wprowadzić”. Wówczas zwolnienie odnosiłoby się do tych, którzy wybudowali dom, a jeszcze w nim nie zamieszkali³⁰.

Drugi przypadek zwolnienia ze służby wojskowej obejmuje tego, „który zasadził winnicę, a jeszcze nie zebrał jej owoców”. Tekst Kpł 19,23-25 zakłada kilkuletnią pracę w winnicy. Zasadzone drzewa przez trzy lata pozostawały jako „nieobrzezane”, przez co nie można było jeść ich owoców. W czwartym roku miały być poświęcone Bogu, a dopiero w następnym można było je spożywać. W Pwt 20,6 jest użyty czasownik לָלַחַץ (*piel*), co oznacza dokładnie „profanować”, „bezcześcić”³¹. Dlatego tekst jest niejasny. Ciekawa propozycja została przedstawiona przez J.H. Tigaya. Sugeruje on przyjęcie znaczenia tego czasownika jako „traktować jako nie-święte” (por. Jr 31,5). Owoce nowej winnicy były poświęcane (czyli ofiarowywane) Bogu dopiero w czwartym roku od jej zasadzenia, po czym mogły być spożywane. W ten sposób dotyczyłoby mężczyzny wolnego przez 5 lat³².

Kolejny powód zwolnienia ze służby wojskowej odnosi się do tego, „który poślubił kobietę, ale jeszcze jej nie wziął”. Użyty tutaj czasownik קָנָה zakłada dopełnienie małżeństwa przez współżycie seksualne i posiadanie potomstwa (por. Rdz 4,19-20; Wj 2,1-2; Rt 4,13). Tekst Pwt 24,5 określa, że człowiek, który poślubił kobietę, jest wolny od wszelkich obowiązków publicznych przez rok. Bez wątplenia jedną z przyczyn, dla której nowożeńiec jest zwolniony z pójścia na wojnę, jest fakt, że jeżeliby on zginął bez dopełnienia związku małżeńskiego, to mogłoby wraz z nim na zawsze zginąć także jego imię.

Ostatnie zwolnienie ma zupełnie inny charakter pod względem formalnym (budowa wypowiedzi) i materialnym (treść). Powtórzone są tylko niektóre elementy składowe (וְיָשַׁב לְבֵיתוֹ, מִיְּהוֹשִׁיעַ). Jest ono wprowadzo-

²⁹ Do służby wojskowej powoływano mężczyzn od dwudziestego roku wzwyż (por. Lb 1,3; 26,2; 2 Krn 25,2). R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, przeł. T. Brzegowy, Poznań 2004, 241.

³⁰ Por. S. Reif, „Dedicated to *hmk*”, *VT* 22 (1972), 495-501. Tę propozycję przyjmuje P. Craigie (*The Book of Deuteronomy*, 272-273), A. Penna (*Deuteronomio* (La Sacra Bibbia), Torino 1976, 194-195), M. Rose (*5.Mose. Teilband 1:5.Mose 12-25* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich 1994, 236.245-246) oraz alternatywnie R. Nelson (*Deuteronomy*, 244). Natomiast J. McConville (*Deuteronomy*, 319) tłumaczy ten czasownik przez „to settle”.

³¹ Por. *BDB* 320; *HALOT* 319-320.

³² J.H. Tigay, *Deuteronomy* (Jewish Publication Society. Torah Commentary), Philadelphia 1996, 187.

ne przez osobną formułę, która zaleca, aby שָׁרִים jeszcze raz przemówili do ludu³³. To zwolnienie odnosi się do tych, którzy „lękają się” (הִירָא) i są „lękliwego serca” (רַךְ הַלֵּב), a zatem do tych, którzy pomimo wcześniejszej zachęty kapłana wciąż żywią obawy i nie wierzą, że Bóg będzie ze swoim ludem podczas walki (ww. 3-4). Odnosi się ono zatem nie do osobistych praw, lecz ma podłoże psychologiczne. Zwolnienie ma zapobiec, aby ten stan lęku i braku wiary (dosł. „rozmiękczenia serca”) nie udzielił się pozostałym Izraelitom. Dlatego właśnie ci ludzie są odsyłani do domu wraz z tymi, którzy podlegają poprzednim kategoriom zwolnień. Tekst ten wyraźnie pokazuje, że jest faktem, iż siła armii i zwycięstwo podczas wojny zależy od Jahwe, ale aby się to w pełni objawiło, Izraelici muszą całkowicie wyzbyć się lęku i zaufać swemu Bogu. To wezwanie przypomina epizod opisany w Sdz 7,2-3, gdzie Bóg nakazuje Gedeonowi ogłosić polecenie, że „ten, który się boi i drży (מִי־רָא וְחָרַד), niech zawróci ku górze Gilead i chroni się”. Motywacją tego polecenia był fakt, że lud zebrany wokół Gedeona mógłby zawdzięczać zwycięstwo dzięki swej liczebności, a nie Bogu.

W Pwt 20,8 łatwo można zauważyć częste użycie rzeczownika לֵב – „serce”. Jest on użyty tutaj aż trzykrotnie. Pierwszy raz odnosi się do tego, który się lęka, i jest opisane jako רַךְ – „delikatny/słaby/lękliwy”. Bardzo często tym przymiotnikiem są określane ludzie, np. dzieci Jakuba (por. Rdz 33,13), Dawid (por. 2 Sm 3,39), Salomon (por. 1 Krn 22,5; 29,1), lub części ciała, np. oczy (por. Rdz 29,17), język (por. Prz 25,15). Przymiotnik ten pojawia się też w negatywnym kontekście – osoba, która jest delikatna, staje się rozpieszczona (פָּנִי; por. Pwt 28,54.56; Iz 47,1). Poza Pwt 20,8 wyrażenie רַךְ-לֵב pojawia się jeszcze tylko w 2 Krn 13,7, gdzie odnosi się ono do króla Roboama, który wykazał słabość wobec buntu pokoleń północnych. Można więc przyjąć, że to wyrażenie oznacza ludzi nie tylko napełnionych strachem, ale także tych, którzy są zbyt słabi i niezdolni do walki. Czasownik נָסַס, który w dalszej kolejności towarzyszy rzeczownikowi לֵב w Pwt 20,8, oznacza „topnieć” na skutek wielkiego gorąca, np. pod wpływem słońca (por. Wj 16,21), ognia (por. Ps 68,3) lub teofanii (por. Ps 97,5; Mi 1,4). Dla zobrazowania towarzyszy mu czasami porównanie כֶּדֶוֹנִי – „jak wosk” (por. Ps 22,15; 68,3; 97,5; Mi 1,4). W polu semantycznym czasownika נָסַס często występuje także rzeczownik לֵב/לֵב (por. Pwt 1,28; Joz 2,11; 5,1; 7,5; 2 Sm 17,10; Ps 22,15; Iz 13,7; 19,1; Ez 21,12). „Roztopienie” czy „rozmiękczenie” serca oznacza w tych tekstach stan przerażenia, najczęściej na skutek wojny bądź nieszczęścia. Przed takim stanem dotykającym niczym zaraza całą armię, ma uchronić zwolnienie tych, których stan serca jest już taki.

³³ G. von Rad (*Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium* (ATD 8), Göttingen 1978, 94) uważa, że to przemawia za tym, iż w. 8 jest późniejszym dodatkiem. Podobnie Łach, *Księga Powtórzonej Prawa*, 214.

Należy także zauważyć, że ten tekst jest pełen realizmu, zwłaszcza w porównaniu z poprzednimi wezwaniami do ufności Bogu i zapewnieniem, że to On będzie walczył.

d) w. 9 – zwierzchnicy a wodzowie

וְהָיָה כְּכֹלֵת הַשְּׁטָרִים לְדַבֵּר אֶל־הָעָם וּפָקְדוּ שָׂרֵי צְבָאוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם:

„Gdy pisarze skończą przemawiać do ludu, dowódcy wojsk staną na jego czele”.

Werset 9 kończy pierwszą część praw dotyczących wojny w Pwt 20. Po שְׁטָרִים (którzy znikają z tekstu jak poprzednio kapłan) na czele ludu mają stanąć שָׂרֵי צְבָאוֹת – „wodzowie wojska”. W ten sposób została wprowadzona trzecia kategoria przywódców izraelskich, przygotowujących lud do wojny (שָׂרֵי צְבָאוֹת i שְׁטָרִים, זָהָן). Rzeczownik שָׂר ma bardzo dużo znaczeń. Ogólnie oznacza on wysokiego urzędnika, np. reprezentującego władcę kraju (por. Rdz 12,15; Est 1,18), a także wybitną osobę (por. Sdz 7,25; Iz 19,11), przywódcę grupy (por. Rdz 39,1; 1 Sm 22,2; Dn 1,7), otoczenie królewskie (por. Jr 44,17; Oz 13,10), naczelników pokoleń lub miast (por. Sdz 10,18; Jr 29,2; Oz 8,10), nadzorców (por. Rdz 39,21; 1 Krn 15,27), a także kapłanów lub lewitów (por. Ezd 8,24; 2 Krn 35,9; 36,14)³⁴.

Wyrażenie שָׂרֵי צְבָאוֹת pojawia się także w 1 Krl 2,5 i 1 Krn 27,3, choć powiązanie tych dwóch rzeczowników występuje także w innych wariantach, np.: שָׂרֵי צְבָא (por. Joz 5,14; 1 Sm 12,9), שָׂרֵי הַצְּבָא (por. 1 Krl 1,25) lub שָׂרֵים בְּצָבָא (por. 1 Krn 12,22). W militarnym znaczeniu rzeczownik שָׂר pojawia się również z חֵיל (por. 1 Krl 15,20; 2 Krn 16,4; Jr 40,7) i מְלַחְמָה (por. 2 Krn 32,6). W takich przypadkach oznacza on bez wątpienia wysokich rangą stałych żołnierzy, którzy są zdolni pokierować armią podczas działań wojennych. To właśnie znaczenie שָׂר należy wybrać dla Pwt 20,9. Otrzymują oni lud przygotowany przez kapłana i שְׁטָרִים, a więc pod względem religijnym i administracyjnym – do walki. Wówczas mają oni stanąć na czele ludu (בְּרֹאשׁ הָעָם).

e) w. 10-11 – pierwszy rodzaj oblężenia

¹⁰ כִּי־תִקְרַב אֶל־עִיר לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ וְקִרְאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם:

¹¹ וְהָיָה אִם־שָׁלוֹם תַּעֲנֶה וּפָתַחָהּ לָךְ וְהָיָה כָּל־הָעָם הַנִּמְצָאִים בָּהּ יִהְיוּ לָךְ לְמַסַּ וְעַבְדוּךָ:

„¹⁰ Jeżeli podejdziesz do miasta, aby walczyć przeciwko niemu, to wezwiesz go do pokoju. ¹¹ Gdy odpowie ci pokojowo i otworzy przed tobą bramy, to niech cały lud, który się w nim znajduje stanie się dla ciebie siłą roboczą i niech ci służy”.

Werset 10 rozpoczyna nową część w Pwt 20. Formuła כִּי + *imperfectum* wprowadza przepisy o oblężeniu, które są tematem reszty rozdziału. Prawa te są zupełnie różne od podanych w Pwt 7,1-2. Tutaj są podane różne możliwości oblężenia, które w praktyce zależą od zachowania przeciwnika, a tak-

³⁴ Por. BDB 978; HALOT 1350-1353.

że od terenu działań wojennych. Przede wszystkim zwraca uwagę fakt, że właściwie tutaj dopiero jest mowa o bezpośrednim zaangażowaniu się Izraelitów w działania wojenne. Czasownik חָלַל (użyty w koniugacji *nifal*), który pojawił się już w Pwt 20,4 w odniesieniu do Jahwe, tutaj opisuje działanie ludu wybranego. Oznacza on walkę w różnych jej aspektach: zarówno staczać bitwę, oblegać miasto, jak i prowadzić wojnę na dłuższą skalę³⁵.

Początkowe prawa dotyczą kampanii wojennej prowadzonej poza Ziemią Obiecaną. W pierwszej części Izrael jest wezwany, aby zaoferować pokój (שָׁלוֹם) mieszkańcom obleganego miasta, co może być przykładem okazania miłosierdzia Boga względem obcych narodów³⁶. Wiązało się to bezpośrednio z układem, na mocy którego oblegani stawali się wasalami zdobywców³⁷. Taka praktyka jest poświadczona przez ST (por. Joz 10,1.4; Sdz 21,13). Szczególny jej przypadek znajduje się w 2 Krl 18, gdzie wysłannik króla asyryjskiego próbuje wręcz wymusić pokojowy układ na mieszkańcach Jerozolimy, starając się wywołać lęk i przerażenie.

W przypadku, gdy oblegani przez Izraelitów mieszkańcy przyjmą zaoferowany pokój, mają otworzyć bramy przed nimi. Choć rzeczownika שַׁעַר („brama”) brakuje jako dopełnienia w Pwt 20,10, to bez wątplenia czasownik חָלַל odnosi się właśnie do niego. Otwarcie bram oznaczało nie tylko kapitulację, ale bardzo często było symbolem ogólnej niemocy obleżonych (por. Na 3,13). W świetle Pwt 20,10 mieszkańcy takiego miasta mają się stać wówczas „robotnikami przymusowymi”. Termin עָבָד oznacza pracę przymusową. Jest on jednak używany także jako rzeczownik kolektywny, który oznacza ludzi poddanych takiej pracy (por. Joz 16,10; 17,13; Sdz 1,27-36; Iz 31,8)³⁸. Nie chodzi w tym przypadku o indywidualne niewolnictwo, lecz nałożenie obowiązku przymusowych świadczeń na rzecz Izraela³⁹. Ta forma robót przymusowych była także nakładana na samych Izraelitów przez jego władców (por. 1Krl 5,27; 9,21; 12,18).

f) w. 12 – drugi rodzaj oblężenia

וְאִם-לֹא תִשְׁלִים עִמָּךְ וְעִשְׂתָּהּ עִמָּךְ מִלְחָמָה וְצָרָתָ עֲלֶיךָ: ¹²

„¹² Jeśli natomiast nie zawrze pokoju z tobą i rozpocznie z tobą wojnę, będziesz je oblegał”.

Kolejny werset podaje sposób postępowania Izraelitów w sytuacji przeciwnej, to znaczy kiedy oblegani odrzucą propozycję zawarcia pokoju (czyli *de facto* zejścia do roli wasala) i rozpoczną walkę. Rdzeniowi שָׁלוֹם (w koniugacji *hif'il* – „zawierać/czynić pokój”) zostało przeciwstawione wyrażenie

³⁵ Por. BDB 535; HALOT 526.

³⁶ Por. E. Merrill, *Deuteronomy* (NAC 4), Nashville 1995, 285.

³⁷ Por. Craigie, *The Book of the Deuteronomy*, 275-276.

³⁸ Por. BDB 586-587; HALOT 603-604.

³⁹ Por. Nelson, *Deuteronomy*, 251.

עשה מלחמה – dosł. „prowadzić, toczyć wojnę”. To wyrażenie jest spotykane w ST (por. Rdz 14,2; Joz 11,18; 1 Krn 5,10.19) i oznacza rozpoczęcie działań wojennych lub dłuższy ich przebieg. W przypadku, kiedy tak właśnie postąpią mieszkańcy obleganego miasta, Izraelici mają rozpocząć właściwe oblężenie.

Czasownik צור ma wiele znaczeń: „związać” (por. Wj 24,2; Ez 5,3), „traktować wroga” (por. Wj 23,22; Est 8,11), „zabezpieczyć” (por. Pwt 14,25; 2 Krl 5,23), „zamknąć/otoczyć” (por. Ps 139,5; Pnp 8,9), „uformować” (por. Wj 32,4; 1 Krl 7,15), a także „oblegać”, zwłaszcza w odniesieniu do miast (por. 2 Sm 11,1; 1 Krl 15,27; 20,1; 2 Krl 17,5; 18,9; 1 Krn 20,1; Iz 29,3; Jr 37,5). Jest to najczęstsze użycie czasownika צור i takie też należy przyjąć w Pwt 20,12⁴⁰. Jest to jednak rozporządzenie bardzo ogólnej natury. Pewne uszczegółowienia następują w dalszych wersetach.

g) ww. 13-15 – zajęcie miast poza Kanaanem

13 ונתנה יהוה אלהיך בידך והבית את כל זכורה לפי הרב:
 14 רק הנשים והטף והבהמה וכל אשר יהיה בעיר כל ששללה תבו לך
 ואכלת את שלל איביך אשר נתן יהוה אלהיך לך:
 15 כן תעשה לכל הערים הרחוקות ממך מאד אשר לא מערי הגוים האלה הנה:

„¹³ Gdy Jahwe, Bóg twój, wyda je w twoją rękę, to wytniesz wszystkich jego mężczyzn ostrzem miecza. ¹⁴ Tylko kobiety, dzieci, bydło i wszystko, co znajduje się w mieście – cały ten łup zbierzesz dla siebie. Będziesz korzystał z całego łupu twojego wroga, który daje tobie Jahwe, Bóg twój. ¹⁵ Tak postąpisz ze wszystkimi miastami położonymi bardzo daleko od ciebie, które nie są miastami tych oto narodów”.

Reguły dotyczące wojny przedstawione w tym fragmencie, odnoszą się do miast leżących poza Kanaanem. Świadczy o tym cała fraza: כל הערים הרחוקות הנה אשר לא מערי הגוים האלה הנה – „wszystkie miasta bardzo dalekie od ciebie, które nie są miastami tych oto narodów” (w. 15). Przymiotnik רחוק („daleki”) nie określa jednoznacznie tej odległości. W Pwt 13,8 i 28,49 pojawia się on wraz z wyrażeniem הקצה הארץ – „z końca ziemi”. W przypadku Pwt 20,15 chodzi jednak bez wątpliwości o miasta poza Ziemią Obiecaną. Werseł 17 bowiem podaje listę mieszkańców Kanaanu, do których odnoszą się już zupełnie inne prawa podczas działań wojennych.

Prawa dotyczące zajęcia miast poza Kanaanem rozpoczynają się zwrotem, który ponownie przypomina Izraelitom o obecności Jahwe i Jego zaangażowanie w walkę: ונתנה יהוה אלהיך בידך – „i dał ją (tzn. ziemię) Jahwe, Bóg twój, w ręce twoje”. Występuje on dość często w *Deuteronomium* (por. Pwt 3,3; 7,24; 21,10), jak i tradycji deuteronomistycznej (por. Joz 11,8; Sdz 2,14; 1 Sm 14,12; 2 Sm 21,9; 1 Krl 22,6; 2 Krl 18,20). Ostatecznie więc zwycięstwo w wojnie należy do Niego.

⁴⁰ Por. BDB 848-849; HALOT 1015-1017.

Nakaz postępowania wobec zdobytego miasta za jego nieposłuszeństwo jest bezwzględny – wszyscy mężczyźni mają zostać zabici mieczem. Była to praktyka znana na starożytnym Bliskim Wschodzie. Wybicie mężczyzn nie wiązało się z prawem *heremu*, o którym jest mowa w dalszej części Pwt 20, lecz było swego rodzaju zabezpieczeniem przed późniejszymi ewentualnymi buntami i próbami odzyskania wolności⁴¹. Natomiast pozostali mieszkańcy – to znaczy kobiety i dzieci – mają się stać łupem dla Izraela, podobnie jak bydło i znajdujące się w nim przedmioty. W ten sposób Izraelici mieli korzystać (dosł. „konsumować”, hebr. אָכַל). Pewne rozwinięcie tych praw znajduje się w Pwt 21,10-14, gdzie są podane przepisy odnośnie do kobiety wziętej w niewolę, która może stać się żoną Izraelity. To ograniczenie w eksterminacji podbitej ludności mogło mieć za podstawę nie tylko chęć zagarnięcia łupów, ale również pewien rodzaj humanitarności. Jest to swego rodzaju stan pośredni między pokojową praktyką zajęcia miasta a całkowitą eksterminacją, o której jest mowa w Pwt 20,16-18.

Można zauważyć, że opis zdobycia miasta jest zobrazowany w podobny sposób, jak podbój Ziemi Obiecanej, zwłaszcza przez zwrot וַנִּתְּנָה יְהוָה אֱלֹהֵיךָ (por. Pwt 3,2-3; 7,24). Korzystanie z dóbr podbitych miast również nawiązuje do wcześniejszego słownictwa i wyrażań w *Deuteronomium* (por. Pwt 20,14 z Pwt 6,10-11).

h) ww. 16-18 – zajęcie miast w Kanaanie

16 רק מערי העמים האלה אשר יהוה אלהיך נתן לך נחלה לא תחיה כל-גשמה:
 17 כִּי־תָחֲרֶם תַּחְרִימֶם (A) הַחַיִּי וְהָאִמִּרִי הַכְּנַעֲנִי (B) וְהַפְּרִזִּי הַחַיִּי וְהַיְבוּסִי כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵיךָ (A)(C):
 18 לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא־יִלְמְדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת כָּל־תּוֹעֵבוֹתֵם אֲשֶׁר עָשׂוּ לְאֱלֹהֵיהֶם וְחָטְאתֶם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

„¹⁶ Tylko w miastach tych narodów, które Jahwe, Bóg twój, daje tobie jako dziedzictwo nie pozwolisz przeżyć niczemu, co żyje. ¹⁷ Gdyż całkowicie ich wyniszczysz: Hetytę i Amorytę, Kananejczyka i Peryzzytę, Chiwwitę i Jebusytę, tak jak rozkazał tobie Jahwe, Bóg twój, ¹⁸ po to, aby oni nie nauczyli wasz czynić wszystkich ich obrzydliwości, które oni czynią względem swoich bogów, i abyście nie grzeszyli względem Jahwe, Boga waszego”.

W przypadku Pwt 20,17 należy odnotować pewne uwagi z krytyki tekstu:

(A)-(A) LXX, TarJ, PSam, Peś, Vlg mają różną kolejność wymienionych narodów; wiele manuskryptów hebrajskich, Peś, Vlg dodają *warw coplulati-vum* przed nazwami własnymi narodów.

(B) PSam dodaje והגרנשי.

(C) LXX^B dodaje και Γεργεσαίον.

Prawa odnoszące się do narodów zamieszkujących Ziemię Obiecaną są o wiele bardziej surowe, niż te podane poprzednio. W tym miejscu bowiem

⁴¹ Por. Merrill, *Deuteronomy*, 286; McConville, *Deuteronomy*, 320.

został sformułowany bezwzględny nakaz całkowitego wyniszczenia wszystkich i wszystkiego. Zostało wyrażone to w dwóch formułach: לֹא תַחֲיֶהָ כָּל-נֶשְׁמָה – „nie pozwolisz przeżyć niczemu, co żyje” (w. 16) oraz הַחֲרֵם תַּחֲרִימֵם – „całkowicie ich wyniszczysz” (w. 17).

Pierwsza formuła jest wyrażona negatywnie. Czasownik תַּחֲיֶהָ w koniugacji *pi'el* oznacza „pozwolić żyć / zachować przy życiu”, ewentualnie „dać życie” lub „odnowić”. W Pwt 20,16 jego dopełnieniem jest rzeczownik נֶשְׁמָה, który ma kilka znaczeń. Może on przybrać znaczenie abstrakcyjne, jak na przykład „oddech/tchnienie” (por. 2 Sm 22,16 [=Ps 18,16]; 1 Krl 17,17; Iz 2,22; 30,33; Hi 4,9; 26,4; 32,8; 34,14; 37,10; Dn 10,17); kolektywne, w znaczeniu wszystkie zwierzęta (por. Rdz 7,22), ludzie i zwierzęta (por. Joz 11,11; Ps 150,6), sami ludzie (por. Joz 11,14; Prz 20,27)⁴². Teksty biblijne wyraźnie wskazują, że udzielenie owego tchnienia, które sprawia powołanie do życia, jest dziełem tylko Boga (por. Rdz 2,7; Iz 42,5; 57,16; Hi 27,3; 33,4). Ludzie natomiast często są tymi, którzy powodują jego uśmiercenie (por. Joz 10,40; 1 Krl 15,29). Tak również ma stać się w przypadku Pwt 20,16. Izraelici, wkraczając do miast któregoś z narodów wymienionych w w. 17, nie mogą niczego pozostawić przy życiu.

Ten nakaz wzmacnia הַחֲרֵם תַּחֲרִימֵם. Pod względem gramatycznym jest to figura etymologiczna złożona z *hif'il infinitivus absolutus* i *hif'il imperfectum* (2. os. l.mn. r.m. + sufiks zaimka dzierżawczego dla 3 os. l.mn. r.m.) utworzona od rdzenia חָרַם (dosł. „zniszczeniem zniszczycie ich”). Wyraża on ideę całkowitego zniszczenia, często w kontekście religijnym, to znaczy jako poświęcenia czy ofiarowania Bogu. Czynność wyrażona przez czasownik חָרַם oznacza zatem wyjęcie jakiejś osoby lub rzeczy spod władzy człowieka i przeznaczenie jej na własność bóstwu, aby nią dysponowało według swojego uznania (por. Kpł 27,28-29). W praktyce dokonywało się to najczęściej przez zniszczenie jakiejś rzeczy (np. spalenie) lub zabicie osoby. Takie postępowanie było rozumiane jako religijne posłuszeństwo bóstwu. Księgi ST ukazują, że niewypełnienie tego rozkazu było wielkim grzechem, który sprowadza na winowajcę karę Bożą. Niedopełnienie prawa *heremu* było przykładowo przyczyną zabicia Akana (por. Joz 7,16-26) lub odrzucenia króla Saula (por. 1 Sm 15,1-35). Znamienne jest to, że nakaz całkowitego wyniszczenia pojawia się zawsze w kontekście wojennym. Przeznaczenie ludzi pod miecz jest więc nie tylko nakazem Boga, ale praktyką działań militarnych (por. Lb 21,2-3; Pwt 2,34; 3,6; 7,2; Joz 10,28-43). W pewnym sensie można powiedzieć, że zajęcie Ziemi Obiecanej nie dałoby żadnej korzyści, gdyby pozostawiony lud wpłynął na odstępstwo religijne Izraelitów⁴³.

⁴² Por. BDB 675; HALOT 730.

⁴³ Por. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa*, 104. W tym kontekście autor stwierdza wprost: „można powiedzieć, że jeżeli Kananejczyk nie będzie zniszczony, to Izrael zostanie zniszczony przez Pana” (s. 106).

W świetle całego prawa w *Deuteronomium* były dwa powody, dla których Izraelici mieli dokonać całkowitej anihilacji mieszkańców Ziemi Obiecanej. Po pierwsze – lud wybrany był narzędziem w ręku Boga w celu odbycia sądu. Zajęcie Kanaanu było zatem nie tylko darem udzielonym Izraelowi, ale również wykonaniem karzącego wyroku względem narodów pogańskich (por. Pwt 9,4). Jest to o tyle ważne spostrzeżenie, gdyż – jak wcześniej zaznaczono – נַחֲמָה jest darem Boga. Ostatecznie zatem to On sam odbiera owo tchnienie przez ręce swojego ludu, co jest zasłużoną karą. Jest to więc swego rodzaju ofiara dla Boga (por. Pwt 2,34; 7,2-3)⁴⁴. Tego motywu brak jest w Pwt 20. Po drugie – co jest już obecne w analizowanym rozdziale, nałożenie prawa *heremu* było środkiem zapobiegawczym, aby kultury pogańskie nie wkrały się do religii Izraela⁴⁵.

Całkowita anihilacja wynikała zatem z tego, że narody kananejskie były bałwochwalcami⁴⁶. Reprezentowali oni bowiem świat przeciwny Bogu. Dlatego to powinno stać się powodem całkowitej wrogości ze strony Izraelitów jako ludu świętego. Praktyka *heremu* jest w ten sposób oznaką nie tylko posłuszeństwa i wierności Bogu, ale jednocześnie uchronieniem się przed złym wpływem, który prowadziłyby do praktyk bałwochwalczych. Ponadto Izraelici stają się narzędziem sprawiedliwości, którym posługuje się Jahwe, aby ukarać niegodziwość Kananejczyków.

Liczne paralelizmy z Pwt 7,1-4 (np. lista narodów, konstrukcja לְ + וְנָתַן, wyrażenie הַחֲרִים הַחֲרִים) pozwalają uzupełnić ogólny nakaz o zniszczeniu w Pwt 20,16-17. Izraelici nie mogą zawierać przymierza z tymi narodami (por. Pwt 7,2). Po pierwsze – wiązałyby się to z osłabieniem lub nawet zanikiem wiary w Jahwe, a zwróceniem się w stronę silniejszego sojusznika w obliczu niebezpieczeństw⁴⁷. Po drugie – „Kanejczycy” są ukazani jako narody mające być podbite w przyszłości, a jako tacy nie są partnerami do zawierania przymierza. Nakaz o niezawieraniu przymierza jest pogłębiony

⁴⁴ Por. McConville, *Deuteronomy*, 321.

⁴⁵ Spośród bardzo licznej bibliografii dotyczącej prawa *heremu* zob.: N. Lohfink, „חֲרִים”, *TDOT V* 180-199; C. Brekelmaus, „חֲרִים – Bann”, *THAT I* 635-639; J. Nandé, „חֲרִים”, *NIDOTTE II* 276-277; D. Stern, *The Biblical Herem: A Window on Israel's Religious Experience* (BJS 211), Atlanta 1991; J.P. Lilley, „Understanding the *herem*”, *TynBul* 44 (1993), 169-177; M. Weinfeld, *The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and its Historical Development* (VTS 50), Leiden 1993, 142-160; Y. Suzuki, „A New Aspect of חֲרִים in Deuteronomy in View of an Assimilation Policy of King Josiah”, *AJBI* 21 (1995), 3-27; Y. Hoffman, „The Deuteronomistic Concept of Herem”, *ZAW* 11 (1999), 196-210; M. Hasel, *Military Practice and Polemic. Israel's Laws of Warfare in Near Eastern Perspective*, Berrien Springs 2005, 26-28.

⁴⁶ Ciekawą propozycję przedstawia Bovati (*Księga Powtórzonego Prawa*, 100), proponując wspólną nazwę dla wszystkich narodów – „Kanejczycy”. Wiąże się to z tym, że w Pwt 7,1 הַכְּנַעֲנִי zajmują centralną pozycję na liście narodów.

⁴⁷ Jest to motyw często spotykany u proroków ST (por. Iz 30,1-7; 31,1-3; 36,5; Jr 2,18.25; Ez 29,6-7; Oz 8,8-9).

o zakaz zawierania małżeństw z „Kananejczykami” (por. Pwt 7,3-4a). Powód jest właściwie ten sam – małżeństwo z poganką stałoby się „pułapką”, która spowodowałaby przekroczenie pierwszego przykazania. Izraelici zatem nie mogą „poślubić” bałwochwalstwa poprzez zawieranie przymierzy bądź małżeństw. Prawo *heremu* miało w tym dopomóc.

Całkowita anihilacja podbitej ludności pozwalała więc przyłączyć do Boga w sposób pełny i doskonały. Zastosowanie *heremu* ostatecznie uwalniało Izraelitów od tego, co mogło stać się przyczyną odstępstwa od Jahwe – Boga Świętego. W Pwt 20,18 jest ono nazwane הוֹעֵבָה – „obrzydliwość”. Ten rzeczownik, występujący w ST 117 razy, bardzo często oznacza „obrzydliwości” w religijnym znaczeniu, zwłaszcza w rytualnym. Przykładowo – jest on użyty wobec czcicieli idoli (por. Iz 41,24), składania dzieci w ofierze (por. Pwt 12,31; 2 Krl 16,2) czy innych bałwochwalczych praktyk (por. Pwt 13,15; Ez 16,50; Ml 2,11). Można w tym widzieć wszystko to, co sprzeciwia się Dekalogowi: niezachowanie szabatu, kłamstwo, przemoc, niesprawiedliwość społeczną⁴⁸. Owe obrzydliwości były popełniane wobec bogów kananejskich.

Dokładna analiza innych tekstów Pięcioksięgu (np. Wj 23,24; 34,13; Lb 33,52; Pwt 7,25) pozwala nadać praktyce *heremu* szczególną wymowę religijną. Wszystko to, co kiedyś służyło w kulcie bożkom pogańskim, nawet jeśli jest to najczystsze złoto lub inne drogie przedmioty, musi być całkowicie zniszczone. Nic nie może być ponownie użyte w kulcie prawdziwego Boga, bo było to „obrzydliwością”. Tak samo nie może być użyte do celów prywatnych. Dlatego, odwołując się ponownie do paraleli w Pwt 7, w przypadku *heremu* ważną rolę odgrywał ogień. Ten żywioł, który wyrażał zarówno niedostępność (por. Wj 3,2-5), jak i niszczące działanie Boga (por. Iz 10,17), mógł całkowicie zniszczyć (dosł. „pożreć”) wszystko to, co było „obrzydliwością” wobec Niego, nawet jeśli to była bardzo cenna rzecz w ludzkim rozumieniu⁴⁹.

⁴⁸ Por. BDB 1072-1073; HALOT 1702-1704.

⁴⁹ Por. J. Bergman, V. Hamp, J. Krecher, „שֵׁן”, *TWAT I* 451-463; J. Valvekens, „Feuer”, w: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Zürich 1968², 478; T. Mitchell, „Fire”, w: *New Bible Dictionary*, red. J. Douglas, Leicester 1987², 377; M. Lurker, „Ogień”, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, 149-151; J. Pytel, „Symbolika ognia w Piśmie św.”, *RBL* 42 (1989), 115-118; B. Renaud, X. Léon-Dufour, „Ogień”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, 615-620; W. Zwickel, „Feuer”, w: *Neues Bibel-Lexikon I*, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1991, 669-671; M. Cocagnac, „Le feu”, w: *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, Paris 1993, 33-50; J. Bauer, „Feuer”, w: *Bibel Theologisches Wörterbuch*, red. J. Marböck, K. Woschitz, J. Bauer, Graz 1994, 166-167; E. Zenger, „Ogień”, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, 883-884; F. Stolz, „שֵׁן – Fire”, *TLOT I* 182-187; J. Naudé, „שֵׁן”, w: *NIDOTTE I* 532-537; W. Watson, „Fire (’ēš)”, w: *DDD²* 331-332; D. Christensen, „Ogień”, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P. Achtemeier, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1999², 865-866;

Lista narodów wymienionych w w. 17 odpowiada liście w Pwt 7,1, choć w tym ostatnim wersecie wymieniony jest jeszcze jeden naród (Girgaszy-ci). Wymienienie siedmiu narodów, stosownie do symboliki tej liczby (por. Am 1,3-2,5), w Pwt 7,1 może być symbolicznym oznaczeniem wszystkich narodów zamieszkujących Kanaan. Ta lista czasami jest traktowana jako historyczne świadectwo ludów żyjących na tym obszarze⁵⁰. Podobna znajduje się także w Wj 23,23 i 34,11 (por. także Wj 23,2), gdzie Bóg zapowiada, że wypędzi i zgładzi te narody przed Izraelem, aby mogli oni bezpiecznie osiąść w Ziemi Obiecanej. Dlatego z Jego woli staną się one dziedzictwem (הַנְּחִלָּה, w. 16) ludu wybranego. Jako dziedzictwo stawali się własnością Izraelitów i nie byli partnerami do zawarcia przymierza ani wchodzenia w związki małżeńskie (por. Pwt 7,2-4).

W tym miejscu należy zaznaczyć, że praktyka *heremu* była znana na starożytnym Bliskim Wschodzie. Przykładem mogą tu być pozabiblijne świadectwa, mówiące o „rozcinaniu” łona ciężarnych kobiet, jako wyraz okrutnego mordu: inskrypcja TiglatPileasara I oraz *Iliada* Homera (VI 57-60)⁵¹ lub inskrypcja króla Meszy (*ANET* 320-321)⁵², gdzie jest użyty rdzeń ɦrm w kontekście wymordowania całej izraelskiej ludności miasta Nebo. Prawdopodobnie jednak ta praktyka wśród ludów starożytnego Bliskiego Wschodu wynika bardziej z chęci całkowitej anihilacji podbitej ludności niż z pobudek czysto religijnych.

i) ww. 19-20 – przepisy o drzewach

19 כִּי־תָצוּר אֶל־עִיר וַיְמִים רַבִּים לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ לְחַפְּשָׁה לֹא־תִשְׁחִית אֶת־עֵצָהּ לְנַחַח עָלֶיהָ גִּרְזֵן
 כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכַל וְאִתּוֹ לֹא תִכְרַח כִּי הָאָדָם^(A) עֵץ הַשָּׂדֶה לֵבָא מִפְּנֵיךָ בְּמִצּוֹר:
 20 רַק עֵץ אֲשֶׁר־תִּדְעַע כִּי־לֹא־עֵץ מֵאֲכָל הוּא אִתּוֹ תִּשְׁחִית וְכָרְתָּ
 וּבְנִיתָ מִצּוֹר עַל־הָעִיר אֲשֶׁר־הוּא עֵשָׂה עִמָּךְ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּה:

„¹⁹ Jeżeli będziesz oblegał miasto przez wiele dni, walcząc przeciwko niemu, aby je zdobyć, nie zniszczysz drzew jego, przykładając siekiere, bo z nich będziesz jadł. Dlatego ich nie zetniesz. Czy drzewo polne jest człowiekiem, abyś szedł je oblegać? ²⁰ Tylko drzewa, o których wiesz, że nie są drzewami owoco-

L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longman (III), „Ogień”, w: *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003, 635-638; Z. Yeivin, S. Sperling, L. Rabinowitz, „Fire (Heb. ʿēš)”, w: *EncJud² VII* 43-44; K. Schöpflin, „Fire”, w: *NIDB II* 454-455; M. Szmajdziński, „Ogień pożerający” (*ʿēš + ākal*) w *Zbiorze Dwunastu Proroków* (Series Biblica Paulina 5), Częstochowa 2008, 64-68.

⁵⁰ Dyskusja na ten temat jest przedstawiona w Stern, *The Biblical Herem*, 89-103. Por. także N. Lofhink, „The Destruction of Seven Nations in Deuteronomy”, *Contagion* 2 (1994), 102-117.

⁵¹ Por. M. Szmajdziński, „Cesarские чїєіє w Am 1,13”, *Studia Loviciensia* 9 (2007), 309-325.

⁵² Por. N. Mendeccki, „Stela króla Meszy”, *CT* 57 (1987) 2, 39-48; K. Smelik, *Writings from Ancient Israel. A Handbook of Historical and Religious Documents*, trans. G. Davies, Edinburgh 1991, 29-50.

wymi, zniszczysz i zetniesz je, i zbudujesz narzędzia oblężnicze przeciw miastu, które prowadzi wojnę przeciwko tobie, aż je zdobędziesz”.

Uwagi krytyczne do Pwt 20,19:

^(A) Wiele tłumaczeń starożytnych dodaje partykułę negacji: LXX – μη ἄνθρωπος; TargOnq i TargJ – לא כַּאֲנִישָׁא; Peš – l’hw’ jk brnš’; Vlg – *et non homo*. Targ and Peš czytają הַ כַּאֲנִישָׁא jako הַ כַּאֲנִישָׁא.

Ostatnia część praw dotyczących prowadzenia wojny, podaje przepisy odnoszące się do drzew. Są to zupełnie wyjątkowe prawa nie tylko w Pwt 20, ale i w całym *Deuteronomium*. Nawiązują one do Pwt 20,12, a więc stanowią kolejne uszczegółowienie praktyki oblężenia miasta znajdującego się poza Kanaanem⁵³. Te przepisy wprowadzają podział między drzewami owocowymi (לֵאֲנָבִים [עֵצֵי הַאֲבִיבִים] [...]) i nieowocowymi (לֵאֲנָבִים לֹא-פֵרִים). Pierwsze z nich mają pozostać nienaruszone podczas oblężenia miasta ze względu na ich odżywczą funkcję. Drzewa nieowocowe natomiast mogą być wycięte na budulec dla narzędzi oblężniczych (מְצֹרִים).

Pozostawienie drzew wydających owoce miało służyć nie tylko jako pożywienie dla armii, która prowadziła oblężenie, ale również mogły one stać się częścią łupu wziętego w posiadanie po zdobyciu miasta, co przewiduje Pwt 20,14 (por. Joz 24,13). Drzewa, podobnie jak cała zdobycz miasta, nie są nieprzyjaciółmi Izraelitów, pomimo że należą do jego wrogów. Dlatego nie powinien obracać się przeciw nim ślepy gniew, jak gdyby były one rzeczywistymi wrogami. Tak samo jest w przypadku owych drzew nieowocowych, których wycięcie ma również wymiar praktyczny. Mają one posłużyć do sporządzenia narzędzi oblężniczych. Sam rzeczownik מְצֹרִים (16 razy w ST) nie jest w pełni zrozumiały w tym przypadku. Najprawdopodobniej chodzi tu o jakieś drabiny, podpory lub rampy umożliwiające wejście na mur i zdobycie miasta (por. Ez 4,2), albo także pale do rozbijania bram lub murów⁵⁴.

Interesujący pod tym względem jest tekst 2 Krl 3,19.25, opisujący przypadek przeciwny. Jest to polecenie proroka Elizeusza, który w uniesieniu prorockim nakazał m.in. wyciąć wszystkie dobre drzewa (w. 19), a następnie stwierdzenie dokonania tego faktu (w. 25). Rozdźwięk między tymi tekstami jest najczęściej tłumaczony wcześniejszym lub niezależnym pochodzeniem tekstu 2 Krl 3 od Pwt 20⁵⁵, ewentualnie przyjęciem propozycji, że prawo wyrażone w Pwt 20:19-20 odnosi tylko do miast położonych na samym obszarze Ziemi Obiecanej, a zatem nie obejmuje już przykładowo ziem Moabu⁵⁶.

⁵³ Por. McConville, *Deuteronomy*, 321.

⁵⁴ Por. Mayes, *Deuteronomy*, 297; Christensen, *Deuteronomy 1:1–21:9*, 448; Hasel, *Military Practice and Polemic*, 36-38.

⁵⁵ Por. Mayes, *Deuteronomy*, 296; M. Sweeney, *I&II Kings* (OTL), Louisville 2007, 283.

⁵⁶ Por. J. Gray, *I&II Kings. A Commentary* (OTL), Philadelphia 1970, 437.

Analiza słownictwa w Pwt 20,19-20 oraz 2 Krl 3,19.25 pozwala jednak na przyjęcie innej możliwości. Choć bowiem w obu tekstach występuje rzeczownik עץ, to jednak towarzyszą mu inne określenia. W 2 Krl 3 jest mowa o „każdym dobrym drzewie” (כָּל-עֵץ טוֹב). Natomiast w Pwt 20 rzeczownik עץ jest powiązany z rdzeniem אכל, wprowadzając rozróżnienie na drzewa, które przynoszą owoce lub nie. Są zatem wyraźnie wyróżnione dwa rodzaje drzew. Wyrażenie עץ טוֹב może odnosić się do drzewa owocowego, ale równie dobrze do rozłożystego drzewa, które przynosi cień, ewentualnie każdego żywego drzewa. Przede wszystkim jednak, biorąc pod uwagę kontekst tych tekstów, należy stwierdzić, że w Pwt 20,19 jest mowa o oblężeniu przez dłuższy czas, podczas gdy narracja 2 Krl 3 sugeruje szybkość dziejących się wydarzeń⁵⁷.

Jednak nie jest wykluczone, że zasadnicza myśl Pwt 20,19-20 kryje się w ironicznym pytaniu לְבַא מִפְּנֵיךָ בְּמִצּוֹר עֵץ הָאֲדָרְם – „czy drzewo polne jest człowiekiem, abyś szedł je oblegać?” Pod względem gramatycznym jest to zdanie niejasne. Główny problem stanowi הָאֲדָרְם. Ta forma może być rozumiana jako: 1) rodzajnik określony plus rzeczownik; 2) partykuła pytajna plus rzeczownik; 3) *Hif'il imperativus* w odrzeczownikowym użyciu. Ponadto w funkcji składniowej הָאֲדָרְם może być zinterpretowany jako podmiot lub jako część orzeczenia imiennego. Obecna wokalizacja masorecka pozwala przyjąć pierwszą możliwość, choć nie wyklucza także drugiej, ponieważ zdarza się, że partykuła pytajna przyjmuje samogłoskę *qames* przed spółgłoskami gardłowymi (por. Rdz 17:17; 19:9; Lb 16:22). Przyjmując, że ה jest w tym przypadku rodzajnikiem określonym, należy הָאֲדָרְם zinterpretować jako podmiot tej części zdania („człowiek jest drzewem polnym...”). Nie bez znaczenia jest jednak fakt, że starożytne tłumaczenia mają w tym miejscu partykułę negacji (LXX, TargJ, PSam, Peš, Vlg). Wówczas ה powinno być zinterpretowane jako partykuła pytajna. W tym przypadku אֲדָרְם jest orzecznikiem, a podmiotem zdania jest עץ. To rozwiązanie jest powszechnie przyjmowane we współczesnych przekładach i komentarzach⁵⁸.

Jednak to rozwiązanie na poważną słabość. Jeżeli עץ jest podmiotem tej części zdania, to ono powinno być poprzedzone partykułą pytajną, a nie אֲדָרְם. Dlatego ciekawa, aczkolwiek nie do końca przekonywająca, jest propozycja zinterpretowania הָאֲדָרְם jako *hif'il imperativus singularis* od rdzenia אדרם. W koniugacji sprawczej miałyby on mieć znaczenie „umieścić”, „ustawić”, „zająć stanowisko”, a także „obsługiwać”. Wówczas należałoby frazę לְבַא מִפְּנֵיךָ בְּמִצּוֹר עֵץ הָאֲדָרְם כִּי תִכְרַת לָא וְאָתוּ przetłumaczyć jako: „i nie

⁵⁷ Por. Hasel, *Military Practice and Polemic*, 132.

⁵⁸ Por. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary*, 240; von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, 94; Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 276-277; Penna, *Deuteronomio*, 197; Mayes, *Deuteronomy*, 296; Merrill, *Deuteronomy*, 282; Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, 443; McConville, *Deuteronomy*, 315; Nelson, *Deuteronomy*, 244.

wytniesz ich, bo rozmieścisz się pośród drzew polnych, aby pójść dokonać oblężenia”⁵⁹. Ta propozycja pokazuje raczej, że Pwt 20,19b jest tekstem trudnym do zinterpretowania, niż podaje jego ostateczne wyjaśnienie. Dlatego słusznie ten tekst może być nazwany jako *crux interpretum*.

Może to być gorzka prawda o ludziach – tylko oni, jako obraz Boga i korona całego stworzenia, grzeszą przeciwko Bogu i w ten sposób sami siebie pozywają na sąd. Natomiast „niewinni”, w tym przypadku drzewa, powinny być zachowane⁶⁰.

WNIOSKI

Przeprowadzona do tej pory analiza pozwala na przyjęcie kilku spostrzeżeń dotyczących praw wojny w Pwt 20.

Po pierwsze – patrząc na całość tego rozdziału, podstawową rzeczą, która się z niego wyłania, jest fakt, że owe prawa koncentrują się na Jahwe nie tyle jako Prawodawcy, ile Tym, który jest jej głównym, a właściwie jedynym, organizatorem. Bitwę, czy całą kampanię wojenną, przygotowuje i przeprowadza sam Bóg a nie król. Ta postać nawet nie jest wspomniana w prawach Pwt 20. Ten fakt wydaje się, że ma wyjątkowe znaczenie w tym miejscu. Instytucja i rola króla była bez wątpienia znana autorowi tej księgi (por. Pwt 17,14-20). Jednak – w przeciwieństwie do innych państw starożytnego Bliskiego Wschodu, gdzie w takich przypadkach właśnie król odgrywa najważniejszą rolę – Pwt 20 usuwa go całkowicie z pola widzenia czytelnika. Są wspomniani konkretni przywódcy ludu (kapłan, pisarze, dowódcy wojskowi), ale nie król. Wydaje się, że w tym przypadku Bóg go zastępuje, a zatem analizowany tekst ukazywałby królewskość Jahwe. Pwt 20 utwierdza Izraelitów w wierze, że to właśnie sam Jahwe będzie walczył i to On sam odniesie zwycięstwo nad ich przeciwnikami. W obliczu „świętej wojny” Bóg Izraela jest ukazany jako zwycięski Wojownik. Choć takiego opisu nie ma wprost w Pwt 20, to jednak wspomnienie o wspaniałych i zwycięskich wydarzeniach podczas wyjścia z Egiptu potwierdzają te idee.

Po drugie – właściwą postawą Izraelitów, jako ludu zwycięskiego Króla, jest wiara w Niego. Można nawet powiedzieć, że to jest podstawowa broń Izraela, z którą mają wyruszyć, aby walczyć. Nakazy wypowiedziane przez kapłana na samym początku przygotowań do walki ozywają tę wiarę. To już

⁵⁹ Por. A.E. Cairus, „The Trees Which Are Not People (Deut 19:20): An Ancient Mis-translation?”, *Asia Adventist Seminary Studies* 2 (1999), 19-22; Hasel, *Military Practice and Polemic*, 33-35.

⁶⁰ Por. Merrill, *Deuteronomy*, 287.

coś więcej niż tylko wyznanie, że Bóg jest jeden. Po słowach, które właśnie o tym przypominają, czyli po **וַיִּשְׁמַע יְהוָה**, lud wybrany ma okazać w sposób praktyczny swoją wiarę. Musi zatem przestać się lękać i porzucić swoje przeżalenie. Nie może także drzeć przed wrogiem, a jego serce ma być mężne (w. 3). Są to bardzo wymowne zalecenia. Pokazują bowiem, jak bardzo silna musi być ta „broń” ludu wybranego. Tylko wtedy, gdy będzie ona właśnie taka, to będzie skuteczna, a Izraelici dzięki niej będą mogli triumfować i cieszyć się zwycięstwem.

Po trzecie – Izraelici muszą być konsekwentni w swoim działaniu. Bóg, który walczy za nich i daje wrogów wraz z całym miastami w ich ręce, oczekuje podobnej postawy od swojego ludu. To ma być właściwa odpowiedź względem Niego. Jeżeli więc oddaje Izraelitom jakieś miasto wraz z całym dobytkiem, to mają oni pojąć je w całości. Wszystko staje się ich własnością. Jeżeli jednak Jahwe zażąda dla siebie poświęcenia w całości jakiegoś miasta, to również w takim przypadku Izraelici muszą okazać posłuszeństwo. Rozróżnienie w tym przypadku na miasta w Ziemi Obiecanej i poza nią ma duże znaczenie. Izrael może wziąć w posiadanie to, co jest poza nią, czyli to, co w pewnym sensie jest obce. Tu rozciąga się władza Izraela i może on korzystać ze zdobyczy. Inaczej jednak wygląda sytuacja w przypadku miast kananejskich. Jahwe stanowczo nakazuje poddać je prawu *heremu*, co w praktyce oznacza całkowite unicestwienie. Nie jest to jednak praktyka na zasadzie prostego podziału łupu: część dla Boga, część dla Izraela. Praktykę *heremu* należy w tym przypadku rozumieć jako oczyszczenie ziemi z wszelkich obrzydliwości, które niesie ze sobą bałwochwalstwo (por. Pwt 7,1-26; 8,19-20; 11,16-17; 13,13-19). Izraelici, jako lud świętego Boga, mają w ten sposób oczyścić swoją ziemię. Dzięki temu sami uchronią się od praktyk obcych kultów i będą mogli żyć bezpiecznie.

Te wnioski mają charakter religijny. Jest to niejako teologia wynikająca z przesłania Pwt 20. Jednak ten rozdział podaje również bardzo ważne regulacje o naturze społecznej, choć naturalnie nie są one pozbawione akcentów religijnych. Jest to o tyle ważne, że te prawa osadzają lud wybrany w konkretnych realiach i pozwalają mu dobrze funkcjonować w ziemskim wymiarze.

W tym przypadku w dużej mierze zwraca uwagę dobrze uregulowany podział obowiązków. Zebranie męskiej części Izraela, uformowanie z niego armii oraz poprowadzenie w należyty porządku na wojnę, wymagało bez wątpienia dobrej organizacji. Pierwsza część Pwt 20 podaje regulacje w tej materii. Przepisy prawne wprowadzają na scenę kolejno: kapłana, pisarzy i dowódców wojska. Jednocześnie przydzielają im określone zadania pośród ludu. Zostały one omówione szczegółowo w części egzegetycznej. W tym miejscu warto podkreślić dwa aspekty.

Po pierwsze – role owych przywódców nie nachodzą na siebie. Przepisy odnoszące się do ich funkcji zostały tak ułożone, że uprawnienia kolejnego

przywódcy zaczynają się z chwilą zakończenia działania poprzedniego. Tekst Pwt 20 pokazuje to w ten sposób, że z chwilą, gdy kapłan „znika” z narracji, to wtedy mogą pojawić się pisarze, a gdy oni zakończą swoje obowiązki, pojawiają się następni zwierzchnicy. Jest więc widoczny w tym porządek, ale jednocześnie kontynuacja czynności w przygotowaniu wojska.

Po drugie – wystąpienie poszczególnych zwierzchników „zacieśnia” krąg ludzi, którzy mają przystąpić do walki. Wystąpienie kapłana można bowiem rozumieć jako przemówienie do całej męskiej społeczności. Wezwania do powrotu wypowiedziane przez שטריים zmniejszały bez wątpienia jej liczbę. Armię wolną od mężczyzn, na których ciąży ważne zadania społeczne, oraz od tych, którzy są napełnieni lękiem, otrzymywali wodzowie. Nie jest wykluczone, że jeszcze wówczas zmniejszała się liczba tych, którzy mieli wystąpić w bezpośrednim starciu.

Inną regulacją o charakterze społecznym w Pwt 20 są przypadki zwolnień ze służby wojskowej. Choć jest ich zaledwie trzy (pomijając przypadek ogólnego wezwania, aby armię opuścili ci, którzy się boją), to jednak wielu ludziom w młodym wieku mogły one zapewnić możliwość pozostania w domu. Przypadek wybudowania domu, zasadzenia winnicy lub poślubienia żony mógł dotyczyć wielu mężczyzn w młodym wieku, czyli tych, którzy byli powoływani do armii. W ten sposób zapewniało ono własność prywatną (jedno z podstawowych praw naturalnych), a także umożliwiało pełną radość z zawartego związku małżeńskiego lub posiadania nowej rzeczy (dom, winnica).

Jako ostateczną konkluzję można podać stwierdzenie, że prawa dotyczące wojny w Pwt 20 mają silny charakter teocentryczny – Bóg jest pośród swego ludu i działa na jego korzyść, w tym przypadku stacza zwycięskie bitwy. Jednocześnie bardzo mocno uwzględniają ludzkie realia (np. lęk przed wrogiem, podział obowiązków, konieczność utrzymania własności prywatnej). Dzięki temu mogły istotnie być wdrażane w codzienne życie Izraela. Ten religijno-społeczny charakter Pwt 20 pozostaje w zgodzie z całością praw wyrażonych w Księdze Powtórzonego Prawa.

RIGHTS CONCERNING WAR IN DEUT 20

Summary

The Book of Deuteronomy is a collection of different laws and regulations given to the people by God through Moses. Rightly, no part of human life is omitted in this book. Except for the fundamental law, like the Decalogue, regulations concerning cult and public life are also found here, both in the social as well as the private dimension. Therefore, norms regulating *casus belli* are not lacking. The purpose of this work is to discuss particular law regulations appearing in this chapter.

The analysis, which has been made, allows one to make a few observations regarding the rights which concern war in Deut 20.

Firstly, looking at the entire chapter, it can be observed that the main attention is concentrated on Yahweh. He is presented not so much as law Giver, but as He who is the main, or more precisely the only, Organizer. A battle, or all of the war campaign, is prepared and managed only by God, not the king. It seems that God substitutes for him. So the text of Deut 20 shows Yahweh's kingliness. The analyzed chapter confirms the Israelites in faith that Yahweh Himself will fight and only He will achieve victory over their enemies.

Secondly, the appropriate attitude of the Israelites, as the people of the victorious King, is faith in Him. It can be said that faith is their basic weapon. The Israelites should go with faith to fight.

Thirdly, the Israelites have to be very consistent in their activity. Yahweh, who fights instead of them and gives their enemies with their entire cities into their hand, is waiting for the same attitude from His people. So, if Yahweh gives some city with its entire possessions to them, they should possess it entirely. Everything is their property. However, if God demands that a city be dedicated entirely to Him, then the Israelites also have to be obedient in this case. The difference between the cities in the Promised Land and those outside it has a very important meaning. The Israelites can take possession of everything that is outside Canaan. In the others words, they can possess what is foreign. It is different with the Canaanites' cities. In this case Yahweh firmly commanded the Israelites to subject them to the law of *herem*. In the practical sense this entailed their total annihilation. In this case the practice of *herem* should be seen as the purification of the Promised Land from all abominations which lead to idolatry. The Israelites, as the people of the Holy God, have to purify their land in this way. Then, they can protect themselves from idolatry and live safely.

These conclusions have a religious character, a certain "theology" which is taken from the message of Deut 20. However, this chapter also presents very important regulations in social matters, though they are not entirely separated from religious elements. It is important because these rules set the Chosen People in very concrete realities and allow them to function in the earthly dimension.

Firstly, a very well regulated division of duties needs to be observed. Law regulations are given in the narrative one by one: the priest, officials (scribes), and the chiefs of the army are presented one after another. Their duties among the Israelites are also shown. It is very important the roles of these leaders do not overlap with each other. The regulations concerning their functions are arranged in such a way that the rights of a subsequent leader start when the previous one is finished. Moreover, the action of individual leaders "narrows" a circle of people who will go out to war.

Secondly, another regulation concerning social rules in Deut 20 is the exemptions from military service. Though there are only three such cases (leaving aside those who leave the army because of their fear), it might provide many men of a young age with the chance of remaining at home. These exemptions (the building of a new house, the planting of a vineyard or a marriage) allowed one to complete

work which had been started. In this way, it provided private property (one of the basic natural laws) and also enabled a man to fully enjoy his marriage or to possess something new (a house, a vineyard).

Thirdly, rights concerning war in Deut 20 have a very strong theocentric character. God is among His people and acts on their behalf. At the same time, these rights respect human realities, for example fear before a battle, the division of duties, the necessity of keeping one's own property. Thanks to this fact it could be enforced in the daily life of the Chosen People. This religious-social character of Deut 20 remains in concord with the entire body of laws presented in the Book of Deuteronomy.