

Biblia i św. Tomasz z Akwinu o możliwości stosowania przemocy (kazus I Mch 2,23-26)

The Bible and St Thomas Aquinas: on the possibility of violence
(the case of I Macc 2:23-26)

JANUSZ NAWROT

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny, Polska

jannaw@amu.edu.pl

<http://orcid.org/0000-0002-2498-5081>

Abstract: In the Old Testament texts we find many examples of the use of violence which, although justified in the context of Old Testament legislation, are incomprehensible or even unacceptable in the eyes of many contemporary people. The aim of this article is to present a brief analysis of the text of I Macc 2:23-26 as a starting point for a critical reading of the texts of St. Thomas Aquinas contained in his ‘Summa Theologica’. By applying the method of critical analysis of the source texts, it was possible to conclude that, although violence is not the only recommended means of fighting for justice, it may nevertheless be necessary and thus morally justifiable when all other means of righting wrongs and returning to justice have failed.

Keywords: Thomas Aquinas; Bible; violence; The firstbook of Maccabees

Abstrakt: W tekstach Starego Testamentu odnajdujemy wiele przykładów stosowania przemocy, które choć znajdują swe uzasadnienie w kontekście starotestamentowego prawodawstwa, w oczach wielu współczesnych osób są niezrozumiałe czy wręcz nieakceptowalne. Celem niniejszej pracy jest przedstawienie krótkiej analizy tekstu I Mch 2,23-26 stanowiącej punkt wyjścia do krytycznej lektury tekstów św. Tomasza z Akwinu zawartych w jego *Sumie Teologicznej*. Stosując metodę krytycznej analizy tekstów źródłowych można było dojść do wniosku, że choć przemoc nie jest jedynym, zalecanym środkiem

walki o sprawiedliwość, to jednak może okazać się konieczna a tym samym moralnie usprawiedliwiona w sytuacji, gdy zawodzą wszelkie inne środki naprawienia krzywd i powrotu do sprawiedliwości.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu; Biblia; przemoc; Pierwsza Księga Machabejska

Czym jest przemoc? To jedno z tych zagadnień, które dziś wywołuje wiele kontrowersji z powodu jej powszechnej niemal nieakceptowalności. Sam termin budzi u jednych dreszcz przerażenia, u innych zaś gniew, zwłaszcza, gdy dotyczy ona ludzi bezbronnych, słabszych i niewinnych. Przemoc jest tym bardziej niebezpieczna, im mocniej dotyczy całych grup społecznych, działając w sposób coraz bardziej brutalny i skuteczny dla osiągnięcia własnych celów, zawsze z krzywdą dla ofiar. Nie sposób zająć się w jednym artykule historią przemocy, różnorodnymi formami jej występowania, przebiegiem i skutkami¹. Spośród wielu funkcjonujących dziś definicji przemocy wystarczy przypomnieć choćby tę, którą podaje Światowa Organizacja Zdrowia. Według niej z przemocą mamy do czynienia, gdy zachodzi „umyślne użycie siły fizycznej lub władzy, zagrażające, lub działające przeciwko sobie, innej osobie, grupie albo społeczności, które powoduje lub z dużym prawdopodobieństwem spowoduje obrażenia, śmierć, krzywdę psychiczną, zaburzenia rozwoju, lub stratę”².

W świetle twierdzenia Jezusa, zawartego w Ewangelii św. Mateusza (7,16-20), z gruntu niemożliwa jest pozytywna ocena przemocy. W Biblii pierwszą kompleksową zapowiedzią takiej przemocy wydaje się być mowa Lameka, potomka Kaina, prezentowana w Księdze Rodzaju (4,23-24), chociaż za pierwszy opis przemocy należy uważać zapewne morderstwo Kaina, dokonane na Abla w Rdz 4,8³. Lektura słów Lameka pozwala na sformułowanie następujących uwag:

- a) arbitralne ogłoszenie własnej decyzji;
- b) ustanowienie własnej „sprawiedliwości” opartej na przewadze siły fizycznej;
- c) zabezpieczenie sobie prawa do odwetu niewspółmiernego do ewentualnej winy;
- d) pominięcie problemu świadomości ewentualnego winowajcy i nierozróżnienie między działaniem nieumyślnym a dokonaniem z premedytacją⁴.

¹ Znakomite kompendium tematyki przemocy zawarł Robert Muchembled w wielokrotnie wznowianej i tłumaczonej na obce języki książce, zatytułowanej *Une histoire de la violence de la fin du Moyen Âge à nos jours*, Seuil, Paris 2008, *passim*.

² Światowa Organizacja Zdrowia. Dostęp: 24.12.2024. <https://www.who.int/groups/violence-prevention-alliance/approach>.

³ Dyskusyjna jest sprawa faktu lub możliwości stosowania przemocy w relacji między mężczyzną a kobietą w Rdz 3,16.

⁴ Takie zabezpieczenie interesu winowajcy poleca prawo Wj 23,12-14 rozróżniające między pozbawieniem kogoś życia przypadkowo lub z premedytacją.

Już na samym początku historii ludzkości tekst biblijny ustanawia pewien wzorzec działania przemocy niemożliwej do usprawiedliwienia i akceptacji⁵. Z drugiej strony tekst natchniony pełen jest przykładów stosowania przemocy, wielokrotnie ze skutkiem pozbawienia życia strony przeciwnej, wielokrotnie w imieniu Boga czy nawet z Jego rozkazu. Dla wielu współczesnych czyni to Stary Testament księgą pełną przemocy i dlatego dziś nieakceptowalną, choć pojawiło się wiele pozycji naukowych, próbujących tłumaczyć tę szeroką obecność przemocy na kartach ksiąg świętych⁶. Co więcej, znajduje ona swe uzasadnienie w kontekście starotestamentowego prawodawstwa, stawiającego fundamentalną zasadę wyższości prawdziwej wiary, tzn. absolutnego nakazu wyznawania jedynego Boga, nad życiem doczesnym człowieka. W czasach Starego Testamentu zasada wyższości wiary nad życiem ludzkim była bezdyskusyjna i właśnie wartość ludzkiego życia oceniano w ścisłej relacji do wyznawanej wiary: życie zyskiwało wartość wówczas, gdy wierzone w jedynego Boga Izraela. Natomiast życie to doznawało wyraźnej dewaluacji, gdy pogrążone było w kłamstwie idolatrii. Dlatego musiało być wręcz wyeliminowane, jeśli wierzenia pogańskie stanowiły zagrożenie dla czystości wiary, a tak było w zasadzie w całej historii Izraela (Pwt 7,1-6)⁷. W takich właśnie okolicznościach pojawia się we wczesnej historii Izraela konieczność stosowania przemocy dla zabezpieczenia żywotności wiary narodu wybranego. Nikt wówczas nie myślał o całkowicie dziś akceptowalnej wolności wyznawania własnej wiary, której stała i bezwarunkową konieczność obrony Jezus potwierdził (Mt 10,32; Łk 12,8), lecz zmienił sposób jej obrony na męczeństwo, czego sam dał pierwszy przykład (1P 3,18).

Czy oznacza to jednak całkowity i bezwarunkowy zakaz stosowania przemocy? Ważną kwestią wydaje się tu być sposób prezentacji tematu. Jeśli bowiem „przemoc” zamienimy np. na wyrażenie „środek przymusu”, co w istocie jest wyrażeniem bliskoznacznym, już możliwość zaakceptowania go łagodnieje. Wiele zależy od stopnia użycia siły, głównie fizycznej, choć nie

⁵ Wszystkie powyższe elementy można zauważyć w tzw. ustawach norymberskich przeciwko Żydom w Niemczech, uchwalonych w roku 1935 przez parlament III Rzeszy. Wieloaspektowo temat ten omówili m.in. współautorzy książki *Nazi Law. From Nuremberg to Nuremberg*, pod red. J.J. Michalczyka, Bloomsbury Publishing, London – New York 2017, *passim*.

⁶ Kompleksowo do problemu podeszli m.in.: Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, New York: Oxford University Press 1993; Eric Siebert, *The Violence of Scripture: Overcoming the Old Testament's Troubling Legacy*, Minneapolis: Fortress Press 2012; Thomas Römer, *Dark God: Cruelty, Sex, and Violence in the Old Testament*, New York: Paulist Press 2013; Jerome F.D. Creach, *Violence in Scripture: Resources for the Use of Scripture in the Church*, Louisville: Westminster John Knox Press 2013; Matthew Lynch, *Portraying Violence in the Hebrew Bible: A Literary and Cultural Study*, Cambridge: Cambridge University Press 2020 i wielu innych egzegetów.

⁷ Por. także Wj 23,32-33; 33,2; Pwt 9,1-4; 20,1.16-17; 23,14; 31,3; Joz 10,30; Sdz 2,2; Dz 13,19.

mniej groźna w swych skutkach jest przemoc psychiczna. Ponadto – jak zawsze – konieczne staje się sformułowanie moralności celu, który – jak się wydaje – będzie wystarczająco usprawiedliwiał zastosowanie owych „środków przymusu”. Z racji ograniczonej objętości artykułu nie zajmujemy się wieloma innymi aspektami stosowania przemocy, jak: powody, przebieg i skutki, cele nakreślone przez jej zwolenników, obszar występowania oraz zakres spraw usprawiedliwiający jej pojawienie się, itd. Niniejszy artykuł zajmie się krótką analizą całkowicie pomijanego pod tym kątem tekstu 1 Mch 2,23-26, w którym pojawia się niemal klasyczny przypadek zastosowania przemocy, stanowiący punkt wyjścia do analizy tekstów św. Tomasza z Akwinu w jego *Sumie teologicznej*, mogących stanowić znakomity komentarz teologiczny do opisywanego przypadku. Należy na wstępie zaznaczyć, że poniższe uwagi nie są całościowym wykładem myśli Tomasza na ten temat, a przypomnieniem jedynie kilku najważniejszych spostrzeżeń, jakie zamieścił na poruszany temat. Jest bowiem niezwykle trudno przedstawić myśl tego największego filozofa chrześcijaństwa w sposób holistyczny, nakreślając wszelkie uwarunkowania jego przemyśleń i tez⁸. Natomiast tekst biblijny jest o tyle ciekawy, że pojawia się niejako na antypodach niemal wszystkich biblijnych opisów przemocy stosowanej często we wczesnej historii Izraela. Tym samym hagiograf przekonuje, że bez względu na okres historyczny bytowania narodu wybranego, priorytety wymagające obrony fundamentalnych wartości religijnych się nie zmieniają. Zatem także sposób, nieraz drastyczny, postępowania bohaterów wydaje się być uzasadniony.

I. Krótka analiza I Mch 2,23-26

Wersety wprowadzające w temat niniejszego omówienia brzmią następująco:

Gdy skończył wypowiadać te słowa, przybliżył się pewien człowiek z Judy na oczach wszystkich, by złożyć ofiarę na ołtarzu w Modein zgodnie z zarządzeniem królewskim. Zobaczył to Matatiasz, zapłonął gorliwością, zadrżały mu nerki i zawrzał słusznym gniewem, i podbiegając zabił go przy ołtarzu. W tym momencie także uśmiercił urzędnika króla zmuszającego do składania ofiar, zaś ołtarz rozwalili. Zapłonął gorliwością o Prawo tak samo, jak Finees uczynił Zambriemu, synowi Saloma⁹.

⁸ Wielu autorów zajmowało się tym problemem, by wskazać choćby dzieła Leo Eldersa, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden: Brill 1990; Jeana-Pierra Torrella, *Saint Thomas Aquinas: The person and his work*, Washington: The Catholic University of America Press 2005 czy Stephena L. Brocka, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch*, Eugene 2015.

⁹ Tłumaczenie za: J. Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska, rozdziały 1,1-6,16*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament. Tom XIV / część I, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2016, 471.

Mamy niewątpliwie przykład użycia przemocy na tle religijnym, ze skutkiem śmiertelnym dla ofiar, połączony ze zdemolowaniem obiektu sakralnego, w konkretnie wzmiankowanym mieście oraz imionami poszczególnych bohaterów (w. 24-25), a także zaznaczony powód nastania całej sytuacji (w. 23). Na koniec hagiograf dodał ocenę własną opisanego czynu (w. 26).

a) Usprawiedliwienie zastosowania przemocy w opisie w. 23-26

Co można wywnioskować z informacji zmieszczonych w tekście natchnionym? Otóż według w. 23. w pierw fakt, że w przekonaniu działającego doszło do sytuacji usprawiedliwiającej konieczność zastosowania przemocy. Niewątpliwie pierwszym faktem, jaki skonstatował Matatiasz, senior rodu Machabeuszów, jest gorszące obserwatorów działanie Judejczyka składającego ofiarę (θυσιάσαι ἐπὶ τοῦ βωμοῦ). Hagiograf zaznacza, że człowiek ów uczynił to w pierw publicznie (ἐνὸφθαλμοῖς πάντων)¹⁰, wobec zebranych zapewne na jakimś znaczniejszym placu miasta mieszkańców, na którym wzniesiono *ad hoc* uczyniony ołtarz. Nie wiadomo, kim był ów winowajca wobec prawa Mojżeszowego. Jednak jego żydowskie pochodzenie dało prawo Matatiaszowi zareagować z najwyższą stanowczością. Wobec poganina nie miałby on po prostu podstaw do takiego działania. Natomiast nie można wykluczyć, że swego aktu apostazji człowiek ów nie uczynił jako pierwszy wybrany spośród tłumu zebranych. Prawdopodobnie w razie spodziewanej odmowy Matatiasza i jego synów, był on przeznaczony i przygotowany do rozpoczęcia procedury składania nieprawych ofiar pośród mieszkańców. Wskazuje na to fakt, że zaraz po zakończeniu mowy kapłana przystąpił on do ołtarza w celu wypełnienia nakazów dekretu królewskiego (κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως). Zachowanie takie w przekonaniu patriarchy rodu zasługiwało na śmierć, podobnie jak postępowanie urzędnika królewskiego namawiającego Matatiasza, jego synów, jak i pozostałych mieszkańców do zastosowania się do zarządzenia Antiocha IV Epifanesa (1 Mch 1,44.47).

W opisie autora księgi widać wyraźne zderzenie dwóch motywacji teologicznych w podejściu do życia: z jednej strony zakaz Kpł 24,17 mówiący, że ktokolwiek zabije człowieka, będzie ukarany śmiercią, z drugiej zaś moralny nakaz obrony wartości wyższych, powodowany obroną prawa Mojżeszowego, stanowiący niewątpliwie okoliczność usprawiedliwiającą zachowanie seniora rodu. Zakaz z Księgi Kapłańskiej posiada charakter ogólny, ustanawiający

¹⁰ W Septuagincie ów zwrot charakteryzuje sprawę lub wydarzenie dziejące się w sposób spektakularny, w celu przekonania lub poinformowania jak największej ilości świadków, por. 2 Sm 3,19; 16,22; 17,4; 1 Krl 1,20; 1 Krm 13,4; 2 Krm 32,23; Ps 144,15; Syr 45,1; Jr 35,5.10-1; Ez 36,34.

pewien priorytet działania ludzi wobec swych bliźnich. Generalnie nie wolno zabijać innego człowieka, co wynika także z przykazania Bożego (Wj 20,13; Pwt 5,17)¹¹. Mogą natomiast wystąpić przyczyny usprawiedliwiające pozbawienie kogoś życia ze względu na konieczność obrony wartości wyższych, zwłaszcza wiary, zarówno u tego, kto dokonuje konkretnego czynu, jak i obserwatorów, których wiara bez widocznej obrony mogłaby zostać zachwiana. Drugim argumentem na rzecz bezkompromisowości postępowania Matatiasza jest konieczność – w jego przekonaniu – ukarania źródła zła wpływającego na konkretne zachowanie społeczne. Jeśliby bowiem urzędnik królewski nie przybył do Modin z żądaniem podporządkowania się dekretovi królewskiemu, nie byłoby w ogóle konieczności opowiadania się za lub przeciw wierze, prawu Mojżeszowemu i tradycjom ojczystym. Trzecim i chyba nie mniej ważnym motywem radykalnego rozwiązania sprawy jest konieczność zapobieżenia złu, które na podobieństwo ognia mogłoby się szybko rozszerzyć w przypadku braku zdecydowanej reakcji na nie. Pochwała działania Matatiasza przez hagiografa w w. 26. zdaje się popierać wyłuszczone wyżej powody, dla których podjął się swego czynu. Autor całkowicie usprawiedliwił zastosowanie przemocy, odwołując się do wydarzenia historycznego stanowiącego wzorzec podobnie radykalnego zachowania się przodka głównego bohatera, kapłana Pinchasa, który oszczepem przebił oboje grzeszących współzyciem: Izraelitę i Moabitkę, zabijając ich na miejscu (Lb 25,7-8). Tym samym hagiograf wskazał na nadrzędność prawa Bożego wobec ludzkiego życia, zwłaszcza tam, gdzie życie to występuje przeciw respektowaniu tego prawa.

b) Czyn Matatiasza na tle przepisów prawa starotestamentowego

Działanie Matatiasza jest zatem aktem konieczności wyższej, powodowanym obroną prawa Mojżeszowego jako okoliczności, która je usprawiedliwia.

Matatiasz działa wpierrw na gruncie starego prawa, notowanego w Wj 22,20. Oto każdy, kto dopuści się złożenia ofiary bożkom, ma być poddany klątwie,

¹¹ Słownictwo Septuaginty, definiujące akt zabójstwa człowieka, jest tu wielce znaczące, ponieważ dekalog operuje terminem *πονεῖν* zarówno w Księdze Wyjścia jak i Powtórzonego Prawa. W Księdze Kapłańskiej figuruje czasownik *πατάσσω*, „uderzyć”. Z Kolei 1 Mch operuje tu terminem *σφάζω*, odnoszącym się w przeważającej liczbie przypadków do rytualnego zabijania zwierząt na cześć Boga (m.in. Rdz 37,31; 43,16; Wj 12,6; 21,37; 29,11.16; Kpł 1,5.11; 3,2.8.13; 4,4.15.24.29.33; 6,18; 7,2; 8,15.19.23; 9,8.12, itd.). Tam, gdzie czasownik ten odnosi się do zabijania ludzi, określa postępowanie albo karanie za występki (1 Sm 15,33; 1 Krl 18,40), albo mordowanie przeciwników politycznych lub ludzi powiązanych z nimi, np. ich krewnych (m.in. 2 Krl 10,7.14; 25,7; 1 Mch 1,2), albo wreszcie zabijanie ofiar, które wpadły w ręce złoczyńców (m.in. 2 Mch 5,14; Ps 36,14 [LXX]; Iz 57,5). Działanie Matatiasza należy wpisać w pierwszą okoliczność zawsze sugerującą jakąś konkretną przyczynę postępowania, choć nie zawsze musi to być przyczyna usprawiedliwiająca je.

ponieważ wyłącznie Bóg ma być jedynym obiektem czci o charakterze religijnym. Dlatego ofiara, która stanowiła główny element rytuału Izraelitów, miała być składana tylko Jego Boskiemu majestatowi. Ktokolwiek naruszyłby tę fundamentalną zasadę prawdziwej religii, ustanowionej na mocy przymierza, powinien zostać „całkowicie wyeliminowany spośród ludu tego przymierza”¹². Tym samym Judejczyk, składając ofiarę bożkom, sam na siebie ściągnął klątwę, co oznacza całkowite zniszczenie zarówno osoby, jak i jej dóbr.

Równie mocno brzmią wersety Wj 34,15 oraz Kpł 17,7 zakazujące składania ofiar bożkom¹³. Judejczyk, ważący się na złożenie ofiary, zdecydowanie i świadomie przekroczył owe zalecenia Boże. Faktycznie z zapisu 1 Mch 2,23 nie wynika wprost, że przestępca złożył ofiarę bożkom. Jednak generalna nota autora w 1 Mch 1,43b wspomina, że zwolennicy nowego porządku spośród ludu tak właśnie czynili. Z pewnością nie była to ofiara złożona Bogu Izraela, nawet jeśli miałyby być składana poza Jerozolimą, ponieważ dekret Antiocha polecał wprost zarzucenie własnych obyczajów przez nacje zamieszkujące monarchię seleucką (1,42). Szczególnie zaś Żydzi mieli zapomnieć o prawie i porzucić jego zarządzenia (1,49).

Tekstem prawa, tłumaczącym zastosowanie przemocy przez Matatiasza, jest dłuższy passus Pwt 7,6-18 przywołujący skutki niewierności prawu Bożemu. Ważny wstęp do poszczególnych zapisów prawa stanowi uświadomienie o wyjątkowości członków wspólnoty Izraela, wybranego przez Pana na wyłącznym fundamencie Jego miłości do ludu (w. 6-8), co nakazuje uznać, że ma On szczególne prawo do wierności swego ludu okazując mu nieprzebrane dobrodziejstwa, gdy ta będzie praktykowana (w. 9), lecz potrafiący także straszliwie ukarać w przypadku, gdy jej zabraknie z winy ludu (w. 10). Stąd mocne wezwanie do wierności wszystkim zasadom prawa (w. 11). Przekonującą zachętą ma być wyszczególnienie dóbr, jakie spłyną na lud w zamian za wierność Bożym zarządzeniom (w. 12-15), w tym zwłaszcza bezlitosne potraktowanie wszystkich atakujących jego wiarę swym bałwochwalstwem (w. 16) i to bez najmniejszego strachu z powodu ich przewagi liczebnej (w. 17). Gotowość Boga do obrony swego ludu jest fundamentem nieustraszoneści w wierze (w. 18). Działając na tej podstawie Matatiasz nie miał zapewne żadnych wątpliwości, że postępuje moralnie i w zgodzie z wolą Boga.

Poprzez fakt próby złożenia ofiary w Modin, wyraźnie uwidoczniło się przekroczenie zakazu składania ofiar poza sanktuarium, co w prawodaw-

¹² W tradycji prorockiej jedyność prawdziwego Boga wyrażona została m.in. poprzez stwierdzenia Boga w 1 os. l. poj.: „chwały mej nie oddam innemu”, jak w Iz 42,8; 48,5.11, por. także Ez 20,9.14.22.39; Rz 2,24.

¹³ Por. Pwt 32,17 oraz w opisach faktu tego grzechu, m.in. Wj 32,8; Kpł 20,5; Pwt 31,16; 2 Krn 11,15; Ps 106,37; Jr 3,1 i wiele innych, a w Nowym Testamencie są to np. 1 Kor 10,20; Ap 9,20; 17,1-5.

stwie Mojżeszowym zostało sformułowane stwierdzeniem: εἰς τὸν τόπον, ὃν ἐὰν ἐκλέξηται κύριος ὁ θεός σου, „w miejscu, które wybierze sobie Pan, twój Bóg”. Wielość tekstów biblijnych, zawierających ten lub bardzo podobny zwrot, wskazuje mocno na wagę tego polecenia¹⁴. Miejsce, o którym mowa, stoi w ostrej antytezie do wielu miejsc, w których poganie oddawali cześć swoim bożkom. Izraelici mieli zatem unikać wszystkich miejsc związanych z kultem idolatrycznym. Natomiast mieli udawać się tylko do miejsca wybranego przez Boga, identyfikowanego jako to, w którym ustanowił On swoje imię, którym stał się przybytek i umieszczona w nim arka przymierza. Przybytek i arka zawierająca tablice prawa były miejscem spotkania Boga z jego ludem (Wj 33,7-11). Dlatego w czasach Mojżesza był on zawsze przenoszony z miejsca na miejsce. Ostatecznie chodziło wyłącznie o świątynię jerozolimską, po wybudowaniu jej przez Salomona, w której Bóg umieścił swe imię na zawsze¹⁵. Decydując się na złożenie ofiary poza świątynią Judejczyk złamał kolejne Boże zarządzenie.

Mocno radykalnie brzmi także przepis Pwt 13,7-16 rozkazujący zabić wszystkich zachęcających do aktów bałwochwalstwa. Szczególnie mocno wybrzmiewa sam w. 7. wspominający najbliższych lub przyjaciół zachęcających do aktu odstępstwa od wiary, którzy powinni zostać bezwzględnie zabici, jeśli dopuściliby się takiego czynu (w. 9-11). Tym bardziej – niejako z zimną krwią – można dokonać tego wobec nieznanych sobie ludzi, jak to uczynił Matatiasz. W dalszej części tekstu pojawia się nakaz całkowicie uzasadniający jego postępowanie, wymieniając ludzi przewrotnych, uwodzących mieszkańców miasta zachętą służenia obcym bożkom. Po przeprowadzeniu dochodzenia sprawdzającego i stwierdzeniu ich winy należy winowajców zabić, miasto ich obłożyć klątwą i spalić wraz z bydłem (13,13-16). W tym kontekście należy stwierdzić, że czyn Matatiasza ustrzegł mieszkańców przed wykonaniem tej klątwy, do której byłby zobowiązany każdy prawowierny Izraelita.

W powyższym fragmencie należy wyszczególnić zapis prawa, uzasadniający czyn patriarchy rodu, zamieszczony w wersecie 13,12. Nakazuje on radykalizm w walce z idolatrią w celu zapobieżenia rozszerzaniu się jej w Izraelu. Tekst ten należy do podjętego już wyżej kontekstu w. 7-16. Ściśle formą kary za bałwochwalstwo i namawianie do niego miało być ukamienowanie, lecz w przypadku Matatiasza nie chodzi o formę, lecz sam fakt ukarania. Kamienowanie nie mogło tutaj wchodzić w rachubę ze względu na brak czasu oraz obecność sił wroga, który nie pozwoliłby wykonać wyroku na winowajcy w ten sposób. Godne natomiast kary byłoby bierne przypatrywanie się złu,

¹⁴ Por. Pwt 12,5.11.14.18.21.26; 14,23.24.25; 15,20; 16,2.6.7.11.15; 17,8.10.15; 18,6; 26,2; 31,11; Joz 9,27.

¹⁵ Por. 1 Krl 8,13; 9,3; 2 Krl 21,7; 1 Krn 17,27; 23,13; 2 Krn 2,3; 6,2.

które miało nastąpić, gorsząc maluczkich i słabych w wierze i doprowadzając ich do naśladowania zgubnej praktyki¹⁶.

Powstaje stąd konieczność odrzucenia prawa ludzkiego, gdy przeciwstawia się ono prawu Bożemu, o czym świadczą teksty, zapisane w obu tradycjach: kapłańskiej (Kpł 18,3) i deuteronomistycznej (Pwt 13,7-9). W pierwszym z nich widnieje absolutny zakaz powielania postępowania pogan niekierujących się prawem Bożym i wprowadzania ich praktyk do ziemi, którą z Bożej dobroci objąć ma lud przymierza. W drugim pokusa odejścia od prawdy do fałszywego kultu ze strony kogokolwiek spośród społeczności izraelskiej musi zostać radykalnie zwalczona nawet kosztem życia tych, którzy do niej namawiają¹⁷.

Przytoczone wyżej teksty prawodawstwa Mojżeszowego są wystarczającą podstawą do uznania racji, którymi kierował się Matatiasz, stosując przemoc zarówno wobec swego pobratymcy, jak i urzędnika królewskiego.

2. *Suma teologiczna* św. Tomasza z Akwinu w kwestiach stosowania przemocy

Największy filozof chrześcijaństwa w swym najdogłębniej całościowym dziele nie nawiązuje bezpośrednio do opisywanego fragmentu 1 Mch 2,23-26, chociaż podejmując różne tematy swych rozważań kilka razy odnosi się on *explicito* do księgi. Najczęściej przytaczanym fragmentem jest werset 1 Mch 2,41, stanowiący bardzo mocny fundament tezy, że wolno toczyć bitwy w dni święte i dlatego nie ma bezwzględnego zakazu świętowania w każdej okoliczności życia, zwłaszcza w tak szczególnej, jak narażanie go na zniszczenie. Co więcej, w szczególnych sytuacjach i okolicznościach można dyspensować od przykazań dekalogu na czas ich trwania przy czym nie oznacza to pogwałcenia danego zapisu prawa Bożego, ponieważ brak wówczas złej woli uczynienia tego¹⁸. Tomasz wychodzi tu z całkiem słusznej zasady, że przestrzeganie

¹⁶ Pierwszą wzmianką o takim postępowaniu w Biblii jest niewątpliwie bierność mężczyzny w momencie, gdy niewiasta popełniła grzech nieposłuszeństwa (Rdz 3,6). Autor określił jego zachowanie zwrotem *ἄνθρωπος ὅστις*, „(który był) z nią”. Spożywając zaś owoc z jej ręki zgrzeszył podwójnie: nie reagując na dziejące się zło, jak i później czynnie w nim uczestnicząc. Wniosek z jego postępowania jest jednoznaczny: jeśli nie sprzeciwiasz się złu, staniesz się jego ofiarą, a potem wręcz propagatorem, jak w przypadku samej niewiasty.

¹⁷ Werset 1 Sm 15,24 relacjonuje słowa Saula, wyznającego przed Samuelem swój grzech przekroczenia zakazu Bożego i wskazań proroka. Ze strachu przed ludem rzucającym się na łupy po zabitych Amalekitach król zlekceważył Boży zakaz czynienia tego i w ten sposób wolę ludu król postawił wyżej od zakazu brania czegokolwiek po poganach.

¹⁸ Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Księga 13: *Prawo*, tłum. Pius Bełch, zag. 100, art. 8, s. 91: https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_13.pdf [dostęp:

prawa jest możliwe tylko wówczas, gdy żyją ci, którzy będą to czynić. Po co komu prawo, którego nikt nie będzie przestrzegać, ponieważ wszyscy wyznawcy zginą z racji właśnie jego przestrzegania. Ponadto odpowiadając na pytanie, czy może w Kościele powstać zakon, który w swych statutach miałby na celu prowadzenie wojen, Tomasz odpowiada pozytywnie, przywołując teksty 1 Mch 3,2.21 i 13,3¹⁹ tak samo, jak zgadza się z możliwością założenia zakonu przeznaczonego wyłącznie do pogłębiania studiów nad różnymi zagadnieniami w oparciu o 1 Mch 12,9²⁰.

Jeśli chodzi o możliwość stosowania przemocy, należy – jak się wydaje – rozpocząć od pytania, jak Tomasz rozumie prawo, stanowiące zawsze źródło konkretnego, akceptowanego działania człowieka wobec swego bliźniego. Otóż w księdze 13. *Sumy* czytamy:

O tyle prawo ludzkie ma istotne znamiona prawa, o ile jest zgodne z należycie ustawionym rozumem. I wówczas jest jasne, że pochodzi od prawa wiecznego. O ile zaś odchodzi od rozumu, zwie się prawem niegodziwym. W takim bowiem razie nie ma istotnych znamion prawa, ale raczej znamiona jakiejś przemocy lub gwałtu²¹.

Tomasz akcentuje wpierw fakt, że właściwie działający rozum jest początkiem wszelkiego ludzkiego działania, zmierzającego ku określonemu celowi. Celem ostatecznym w wymiarze doczesnym jest zaś zawsze dobro wspólne jak największej ilości osób danej społeczności. Ponadto prawo ma na uwadze nie tylko dobro wspólne, lecz także prywatne dobro jednostki. Dlatego sprawiedliwość prawna dąży do równowagi między dobrem wspólnym i jednostkowym. Wprowadzenie kategorii „prawa wiecznego” odnosi się do Boga, jako jego Twórcy, to zaś prawo zawsze odbija się w prawodawstwie ludzkim, o ile zmierza ono do powszechnego dobra społecznego. Dobro to jest skutkiem zauważalnym prawa w wymiarze doczesnym, jako prawa akceptowalnego społecznie i indywidualnie.

Z powyższego można wywnioskować, że żadna władza nie może czynić siebie źródłem prawa, lecz musi kierować się rozumem, którego jedynym ce-

31.12.2024]; Tenże, *Suma teologiczna*, Księga 16: *Miłość*, tłum. Andrzej Głazewski, zag. 40, art. 4, s. 157: https://zwola-old.karmelicebosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_13.pdf [dostęp: 31.12.2024]; Tenże, *Suma teologiczna*, Księga 20: *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, tłum. Feliks Wojciech Bednarski, zag. 122, art. 4, s. 122: https://zwola-old.karmelicebosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_20.pdf [dostęp: 31.12.2024].

¹⁹ Tenże, *Suma teologiczna*, Księga 23: *Charyzmaty. Szczególne dary i powołania w Kościele*, tłum. Feliks Wojciech Bednarski, zag. 188, art. 3, s. 208: https://zwola-old.karmelicebosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_20.pdf [dostęp: 31.12.2024].

²⁰ Tamże, art. 5, s. 212.

²¹ Tenże, *Suma teologiczna*, Księga 13..., zag. 93, art. 3, p. 2, s. 25: https://zwola-old.karmelicebosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_13.pdf [dostęp: 31.12.2024].

lem jest rzeczywiste dobro społeczne, nie zaś dobro jakiejś grupy kosztem innych. Ponadto dobro ogólne i indywidualne jest wyznacznikiem legalnego sprawowania władzy, która w ten sposób zyskuje akceptację społeczności i która z wolnej woli gotowa jest mu się podporządkować. Każda władza, chcąc uchodzić za prawowitą, musi prawnie dążyć do budowania równowagi między oboma dobrami: wspólnym i indywidualnym. Póki więc prawo jest sprawiedliwe, zarówno na poziomie indywidualnym jak i społecznym, będzie regulowało relacje społeczne własną mocą, czyli mocą swej słuszności, zyskując uznanie podlegających mu podmiotów. Odrzucić trzeba więc to, co nadawałoby prawu charakter komunistyczny, z drugiej strony zaś indywidualistyczny. Wynika z tego, że każde inne działanie władzy wymusza konieczność oporu w obronie sprawiedliwości prawnej, czyli dobra społeczności.

Następnie zacytować należy uwagi Tomasza co do rodzaju i zakresu czynności odwetowych poszkodowanego:

Człowiek usuwa rzeczy szkodliwe, broniąc się przed krzywdą oraz dokonując pomsty za doznane już krzywdy, jednakże nie z zamiarem szkodenia, lecz w celu usunięcia szkody. Otóż właśnie zadaniem cnoty sprawiedliwości jest odsuwanie przemocy, krzywdy i wszelkiej szkody przez samoobronę lub pomstę²².

Pierwszą, niezwykle istotną uwagą filozofa jest to, że możliwe jest dochodzenie wyrównania szkód w sposób sprawiedliwy, jednakże wyłącznie dla odbudowania stanu sprzed nastania krzywdy, nie zaś dla wyrządzenia szkody napastnikowi i krzywdzicielowi. Dążenie do zniszczenia winowajcy jest wyrazem mściwości i wykracza poza cnotę sprawiedliwości i miłości społecznej. Istnieją dwa sposoby wyrównania szkody: samoobrona, polegająca na powzięciu działań w celu obrony własnego dobra (*sedefendit contra iniurias*) – bez dalszego postępowania skierowanego przeciw krzywdzicielowi – i pomsta, polegająca na uzasadnionym ataku na winowajcę (*iamillata sulscitur*). Oznacza to, że postępowanie w celu wyrównania szkody jest samo z siebie sprawiedliwe. Tymczasem powinno ono kończyć się wówczas, gdy żądanie wyrównania szkody (*intentionere movendi nocumenta*) zostaje sprawiedliwie zaspokojone. Chodzi zatem bardziej o to, co w języku polskim nazwiemy pomstą, lecz nie zemstą²³. Z kolei nadrzędnym celem działania sprawiedliwe-
go jest dobro zarówno poszkodowanego, jak i tego, który szkodzi, przy czym

²² Tenże, *Suma teologiczna*, Księga 20..., zag. 108, art. 2, s. 50: https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_20.pdf [dostęp: 02.01.2025].

²³ Grecki termin ἐκδίκησις, „ukaranie, pomsta, oddanie sprawiedliwości”, odniesiony w Nowym Testamencie wyłącznie do działania Bożego, oznacza odbudowanie tego, co słuszne i sprawiedliwe, a co jakimś niegodziwym czynem zostało naruszone, Łk 18,7,8; 21,22; Dz 7,24; Rz 12,19; 2 Kor 7,11; 2 Tes 1:8; Hbr 10,30; 1 P 2,14.

chodzi o sprawiedliwość karną w stopniu minimalnym, by krzywdziciel nie powtarzał zła, które uczynił. W tym kontekście sama przemoc posiada charakter wyłącznie obronny i może zostać wliczona w sferę działania sprawiedliwego w wypadku siłowego działania strony czyniącej zło.

Kluczową uwagą jest zapis odniesiony do ludzi szkodliwych społecznie, wyrządzających konkretną niesprawiedliwość swym bliźnim, przestępcom lub wszelkiego rodzaju złoczyńcom. Tomasz definiuje ich jako ludzi „bezwstydnym, bezczelnym, zuchwałym” (*protervi*) oraz „skłonnych do przestępstw, wykroczeń” (*ad vitiaproni*):

Spotyka się ludzi krnąbrnych, skłonnych do złych nałogów, którzy niełatwo dają się poruszyć słowami. Dlatego zaistniała konieczność, żeby takowych powstrzymywać od złego drogą siły i strachu. W ten przynajmniej sposób przestaną źle postępować, a innym pozwolą prowadzić życie w spokoju²⁴.

Zapis ten wydaje się być szczególnie ważny przede wszystkim z racji częstotliwości występowania przypadków ludzi niedostosowanych społecznie, lecz nie z powodu ograniczeń umysłowych lub sprawnościowych. Chodzi o tych, którzy nie chcą podporządkować się rządzącym daną społecznością prawom, czyli o ludzi patologicznych. Niesprawiedliwość ich postępowania polega na fakcie, że korzystają oni z dóbr wypracowanych przez innych członków społeczności, sami jednak nie chcą przyczyniać się do dobra ogólnego poprzez uczciwą pracę lub działanie. Co więcej, nie zamierzają zmieniać swego postępowania nie bacząc przy tym na ujemne konsekwencje ich życia dla dobra społecznego. Pisząc, że „zaistniała konieczność” (*necessarium fuit*) Tomasz stwierdza, że społeczeństwo ma prawo bronić się przed takimi jednostkami w celu zapewnienia ładu, spokoju oraz poczucia bezpieczeństwa tych, którzy żyją według obowiązujących w społeczności ustaw i zarządzeń. Jeśli nie zadziałają środki perswazji ustnej, próby przekonywania ich do zmiany życia, musi ostatecznie dojść do działań przemocowych i zastraszających (*per vim et metum*), zmuszających tamtych do porzucenia drogi zła. Autor wyraża nadzieję, że w wyniku takich przedsięwzięć ci, których one dotkną, zaprzestaną dalszego czynienia zła, co ostatecznie doprowadzi do odbudowania spokoju i ładu społecznego (*sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent*). Oznacza to, że zastosowane środki przymusu powinny być adekwatne do charakteru i rozmiarów zastanego nieporządku, a nawet mogą się zwiększać, póki adresaci trwać będą w uporze. Warto przy tym zaznaczyć, że celem działań odwetowych ze strony społeczeństwa ma być wpięrow przerwanie szerzącego się zła, czyli zarówno dobro wspólnoty, jak i samych złoczyńców. Drugą

²⁴ Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Księga 13..., zag. 95, art. 1, s. 39: https://zwola-old.karmelicebosni.pl/p/z/formacja/summa/summa_13.pdf [dostęp: 02.01.2025].

korzyścią, osobno zaakcentowaną, jest odbudowanie zachwianego porządku społecznego. Nie wiadomo ściśle czy Tomasz pisząc o obranych środkach ma na myśli działania bezpośrednie (np. skrępowanie rąk, areszt, odosobnienie), czy ogół środków zmierzających do całkowitej eliminacji zagrożenia (proces sądowy, więzienie, grzywna lub nawet kara śmierci).

Kolejnym, niezwykle istotnym tekstem dookreślającym kwestię przemocy jest zasadność samego prawa i warunków, które wymuszają jego zmianę:

Zmiana prawa może nastąpić albo z tego powodu, że nowa ustawa przynosi jakiś bardzo wielki i bardzo oczywisty pożytek, albo z tego powodu, że zaistniała największa konieczność, ponieważ dotychczasowe prawo zawierało bądź to wyraźną niegodziwość, bądź też jego dalsze przestrzeganie okazałoby się jak najbardziej szkodliwe²⁵.

Tekst ten można uznać jako najwłaściwszy komentarz do działań Antiocha IV Epifanesa, narzucającego własne, niegodziwe prawo swym poddanym. Tym samym budzi się uzasadniony protest przeciw takim działaniom i konieczność walki wręcz, czyli z użyciem przemocy w obronie prawa własnego, sprawiedliwego i regulującego życie lokalnej społeczności. Według wcześniejszych rozważań Tomasza może to nastąpić, jeżeli narzucająca niegodziwe prawo władza używa także siły do jego wprowadzenia i zmuszenia poddanych do dostosowania się do jego zasad. Warto zauważyć, że komentarz ów formułuje poprawne wnioski co do możliwości zastąpienia istniejącego prawa nowym zarówno przez władzę ustawodawczą, jak i poddanych, którzy zostają zobligowani do jego przestrzegania. Otóż władza nie ma podstaw – a tym samym usprawiedliwionych przesłanek – do zmieniania prawa tam, gdzie funkcjonuje ono właściwie, czyli dla dobra społecznego. Prawdą jest, że w państwie wielonarodowym i wielowyznaniowym, gdzie poszczególne społeczności kierują się własnymi, nie zawsze spójnymi zasadami i przepisami, musi dominować prawo regulujące ich życie dla dobra ogólnego, czyli całej zbiorowości państwowej. Trzeba zatem korygować te przepisy czy tradycje, które mogą wprost uderzać w spójność i jednolitość całego organizmu państwowego. Prawdopodobnie z tych właśnie przesłanek wyszedł król, przekonany, że tradycje i prawa żydowskie nie są do pogodzenia z całością prawno-społecznego funkcjonowania imperium seleuckiego. Tymczasem nie można uznać tego argumentu za wystarczający, ponieważ Żydzi stanowili bardzo nikłą część ogromnej monarchii, a poza tym zgoda na pielęgnowanie zapisów prawa Mojżeszowego stanowiła fundament spokoju społecznego wewnątrz całego imperium. Tę mądrą politykę prowadził wobec nich zarówno Antioch III Wielki, ojciec obec-

²⁵ Tamże, zag. 97, art. 2, s. 55.

nego władcy²⁶, jak i królowie z dynastii Ptolemeuszów w czasach, gdy ziemie żydowskie należały do Egiptu²⁷.

W świetle zapisu Tomasza, ustawa Antiocha IV nie przyniosła żadnego oczywistego i długotrwałego pożytku (*maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit*) ani wspólnocie Żydów, ani jego monarchii. Także druga przesłanka Tomasza wymuszająca zmianę prawa nie miała miejsca. Prawo bowiem żydowskie nie zawierało w sobie żadnej niegodziwości, mogącej naruszać porządek prawny i społeczny państwa seleuckiego (*lex consueta aut manifesta miniquitate continet, aut eius observatio est plurimum nociva*) ani nie było narzucane nikomu spoza tej społeczności. Ponieważ zaś w narzuceniu niegodziwego prawa ze swej strony król zastosował przemoc – przemoc w formie siły fizycznej musiała stać się najbardziej odpowiednim środkiem obrony powstańców machabejskich.

W kontekście poruszanego problemu siłowego nadużycia ze strony monarchy, ważnym staje się także postulat obrony prawa przez rządzących:

... władcom powierzono publiczną władzę po to, by byli stróżami sprawiedliwości. Dlatego także im nie wolno posługiwać się gwałtem lub przemocą, chyba tylko zgodnie z wymaganiami sprawiedliwości w walce przeciwko wrogom lub karząc złoczyńców pośród własnych obywateli²⁸.

Kontekstem tego zapisu jest rozważanie na temat rabunku w pytaniu, czy można go dokonać nie popełniając grzechu? Otóż Tomasz stwierdza, że jeśli władza używa czasem przemocy (*quod per talem brutaliam aufertur*), by zadbać o sprawiedliwość społeczną, której niezbywalnym elementem jest prawo posiadania własności prywatnej, jest to usprawiedliwione w przypadku, gdy złodziej nie chce pokojowo oddać zrabowanej, cudzej własności. Wówczas następuje konieczność ukarania (*hostes pugnando*) takich osobników. Jeśli natomiast ktokolwiek posiadający władzę z nadania społecznego – mając zatem prawo stosowania środków przymusu bezpośredniego – zaczyna używać jej zabierając siłowo rzeczy cudze, działa niegodziwie, popełnia rabunek i jest zo-

²⁶ Józef Flawiusz przedstawia Antiocha III jako króla przyjaznego Żydom z Jerozolimy i świadomego ich lojalności wobec niego. Władca obniżył Żydom podatki, przyznał subwencje dla świątyni i pozwolił Żydom żyć „według prawa ich przodków” (*Ant.* XII, 3.142). S. Westerholm, *Law and Ethics in Early Judaism and the New Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 23-24.

²⁷ Choć oczywiście tu i tam zdarzały się jakieś wystąpienia antyżydowskie, lecz generalnie nie chodziło o kwestie prawne wiążące całość państwa przeciw Żydom. Szerzej o tym m.in. Z. Szántó, *The Jews of Ptolemaic Egypt. The History of a Diaspora Community in Light of the Papyri*, Berlin: Walter de Gruyter 2024, *passim*.

²⁸ Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Księga 18: *Sprawiedliwość*, tłum. Feliks Wojciech Bednarski, zag. 66, art. 8, odpowiedź, s. 87: https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_18.pdf [dostęp: 02.01.2025].

bowiązany do oddania tego, co sobie przywłaszczył. Warte uwagi jest także podanie dwóch zasadniczych kategorii ludzi, wobec których można zastosować przemoc. Są to nieprzyjaciele (*hostes*) danej społeczności lub własni obywatele, lecz działający niesprawiedliwie (*cives male factores*). Obie kategorie ludzi stanowią niewątpliwie zagrożenie dla porządku regulującego zachowanie członków danej wspólnoty. Zdecydowanie również można, narzucenie Żydom niesprawiedliwych praw przez Antiocha IV, podpisać pod stwierdzenie Tomasza, że rabunek oznacza jakąś formę przemocy i przymusu stosowanego w celu niesprawiedliwego odebrania człowiekowi tego, co jest jego²⁹. Jeśli własne prawo i zwyczaje rozumieć jako dobro własne Żydów, pozbawienie go poprzez narzucenie przepisów niezgodnych z nim jest właśnie formą rabunku dobra wspólnotowego, dokonanego przemocą.

3. *Suma* w kwestii prowadzenia wojny sprawiedliwej³⁰

Kończąc krótki przegląd tekstów *Sumy* św. Tomasza należy jeszcze poruszyć temat walki sprawiedliwej o charakterze militarnym. Jest to aktualne zwłaszcza obecnie, gdy papież Franciszek wypowiada się generalnie na temat wojny jako zjawiska niegodziwego w jakiegokolwiek formie jej zaistnienia i przebiegu, co można wysnuć z toku jego niektórych wypowiedzi³¹.

Pisząc o wojnie sprawiedliwej w części *Sumy*³², dotyczącej szerokiej kwestii miłości, Tomasz podaje trzy fundamentalne i niezbędne warunki, by można było o takiej wojnie mówić: pierwszym jest istnienie i funkcjonowanie prawowitej władzy państwowej (*auctoritas principis*)³³, ustanowionej w wyniku

²⁹ Tamże, s. 88.

³⁰ Szczegółową analizę myśli Tomasza w tym temacie podaje m.in. G.M. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, Cambridge: Cambridge University Press 2017, s. 17-42.

³¹ „Proszę nie zapominać o tylu innych konfliktach, które wykrwawiają kontynent afrykański i wiele stron świata; w Europie, Palestynie, Ukrainie. Nie zapominać: wojna zawsze jest porażką, zawsze. Wszędzie, gdzie trwają walki, ludność jest wycieńczona, jest zmęczona wojną, która jak zawsze jest niepotrzebna, daremna i niesie tylko śmierć, tylko zniszczenie i nigdy nie przyniesie rozwiązania problemu”; [<https://wszystkoconajwazniejsze.pl/pepites/wojna-zawsze-jest-daremna-i-niepotrzebna-papiez-franciszek/>; dostęp 02.01.2025].

³² Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Księga 16..., zag. 40, art. 1, odpowiedź, s. 152: https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_16.pdf [dostęp: 02.01.2025]. Trudno w tym dostrzec wyłącznie religijne przesłanie, jak sugeruje James Dodd, *Phenomenological Reflexions on Violence. A Sceptical Approach*, Milton Park: Taylor & Francis Group 2017, s. 13. Refleksja Tomasza nie dotyczy przecież wojny religijnej, lecz każdego konfliktu o charakterze zbrojnym. Chodzi więc o uzasadnienie nie religijne, lecz moralne, a szerzej – fundamentalne prawo prowadzenia wojny sprawiedliwej.

³³ „...dbanie o państwo zostało powierzone książętom, oni też są władni bronić podległych sobie miast, królestwa i prowincji...”, *Suma*, tamże: Tomasz operuje jeszcze znanymi sobie kategoria-

legalnych wyborów lub przy aprobacie społecznej, drugim jest słuszość sprawy (*causa iusta*), dla której rozpoczyna się i prowadzi wojnę, czyli poważna wina wroga zewnętrznego, obrona rzeczywistego dobra publicznego, które napastnik zamierza sobie przywłaszczyć, a wreszcie ukaranie winowajcy. Wszystko to zgodnie ze słowami św. Augustyna, cytowanymi przez Tomasza:

... sprawiedliwą nazywa się wojnę dla pomszczenia krzywd: gdy mianowicie ma być ukarany naród albo miasto za to, że zaniedbał ukarać swych obywateli za popełnienie złego czynu lub zwrócić to, co oni komuś zabrali z krzywdą dla niego³⁴.

Końcowym trzecim powodem nastania wojny sprawiedliwej jest uczciwy zamiar (*intentio recta*), czyli sprawiedliwy cel wyrażający się poparciem dobra lub uniknięciem zła oraz doprowadzenie do trwałego pokoju, znów według cytowanych słów Augustyna:

... żąda szkodenia, okrucieństwo w zemście, twarde i nieubłagane usposobienie, dzikość w walce, żądza władzy i tym podobne, oto co słusnie czyni wojnę grzeszną³⁵.

W świetle powyższych uwag filozofa walka, zapoczątkowana przez Matiasza i jego klan, musi zostać uznana za działanie moralnie usprawiedliwione. W myśl zapisu hagiografa przez Antiocha IV Epifanesa zostały naruszone wszystkie warunki stanu pokoju w jego imperium, a tym samym konieczność poprowadzenia wojny sprawiedliwej. Otóż w pierw seleucka władza państwowa, która nastąpiła w wyniku podbojów między mocarstwami, została narzucona siłą społeczności żydowskiej i zarówno jako taka, jak i poprzez serię swych niegodziwych działań nigdy nie została społecznie zaakceptowana³⁶. Warto przy tym podkreślić, że przez długi czas Żydzi stosowali opór bierny nie prąc do bezpośredniej konfrontacji militarnej. Całość tej postawy opisuje rozdział I księgi (1 Mch 1,51.53-61). Szczytem jednak nieskuteczności takiego zachowania była tragedia patriotów wiernych prawu szabat, czego efektem stała się rzeź, dokonana w szabat na 1000 otoczonych zbiegch, którzy dla zachowania przepisów dnia świętego pozwolili się wyróżnić, nie stawiając najmniejszego oporu (1 Mch 2,34-38). Dlatego w dłuższej perspektywie postępowanie

mi władzy średniowiecznej: królewskiej i książęcej, czyli dziedzicznej, nieznającej współczesnych praw społecznych, rządzących się głównie demokracją pośrednią lub bezpośrednią.

³⁴ *Suma*, tamże, s. 152: https://zwola-old.karmelicebosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_16.pdf [dostęp: 07.01.2025].

³⁵ Tamże, s. 152.

³⁶ Z wyjątkiem pewnych grup lojalnych wobec niej, bogatszych sfer społecznych, którzy – jako odszczepieńcy od prawa Mojżeszowego – zostali jednoznacznie potępieni przez patriotów, jak i samego autora natchnionego (1 Mch 1,43.52).

take okazało się zgubne dla Żydów wiernych prawu Mojżeszowemu i zostali oni zmuszeni do przejścia do oporu czynnego. Następnie przedmiot samej walki to przemoc własnej woli władcy wobec poddanych, niezgodnej z obiektywnym dobrem społecznym. Owszem, celem dekretu królewskiego było zapewnienie pokoju społecznego poprzez wyznawanie jednej, zarządzanej formy religijności, która miała jednoczyć różnorodne ludy wchodzące w skład monarchii seleuckiej. Poszukiwanie dobra ogólnospołecznego nie może jednak gwałcić prawa społeczności lokalnej, jeżeli te nie stanowią zagrożenia dla dobra ogólnego. Tak było właśnie w przypadku Żydów, którzy nie narzucali siłą swych praw jakiegokolwiek innej społeczności imperium. Wreszcie sam cel walki ze strony władcy, którego charakterystyką było zaprowadzenie rządów terroru, a docelowo całkowite wyrugowanie dobra konkretnej, podległej mu społeczności w postaci prawa Mojżeszowego i tradycji ojczystych, co oznaczało w efekcie jej zniszczenie religijne i fizyczne. Walka czynna w obronie najwyższych wartości religijnych, rozpoczęta przez Matatiasza, stała się więc wzorcem postępowania stawiającego wierność Bożym prawom ponad własne życie. Jest ono co prawda wartością najwyższą, ale jedynie spośród wartości doczesnych. Natomiast to, co otwiera na perspektywę wieczności, czyli wiara, choćby nawet jeszcze niedoskonała, musi zostać postawione wyżej. Tę teologię o wiele wyraźniej przedstawił już autor II Księgi Machabejskiej w opisie męczeństwa kapłana Eleazara (2,18-31) oraz matki i jej siedmiu synów (7,1-41).

Reasumując, przemoc nie jest jedynym, zalecanym środkiem walki o sprawiedliwość, lecz może okazać się konieczna, a tym samym moralnie usprawiedliwiona, w sytuacji, gdy zawodzą wszelkie inne środki naprawienia krzywd i powrotu do sprawiedliwości.

BIBLIOGRAFIA

- Brock, Stephen Louis. 2015. *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch*. Eugene: Cascade Books.
- Creach, Jerome F.D. 2013. *Violence in Scripture: Resources for the Use of Scripture in the Church*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Dodd, James. 2017. *Phenomenological Reflexions on Violence. A Sceptical Approach*. Milton Park: Taylor & Francis Group.
- Elders, Leo. 1990. *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: Brill.
- Lynch, Matthew. 2020. *Portraying Violence in the Hebrew Bible: A Literary and Cultural Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nawrot, Janusz. 2016. *Pierwsza Księga Machabejska, rozdziały 1,1-6,16. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament. Tom XIV / część I*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Nazi Law. *From Nuremberg to Nuremberg*, red. John J. Michalczyk. 2017. London – New York: Bloomsbury Publishing.

- Niditch, Susan. 1993. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. New York: Oxford University Press.
- Reichberg, Gregory M. 2017. *Thomas Aquinas on War and Peace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Römer, Thomas. 2013. *Dark God: Cruelty, Sex, and Violence in the Old Testament*. New York: Paulist Press.
- Siebert, Eric. 2012. *The Violence of Scripture: Overcoming the Old Testament's Troubling Legacy*. Minneapolis: Fortress Press.
- Szántó, Zsuzsanna. 2024. *The Jews of Ptolemaic Egypt. The History of a Diaspora Community in Light of the Papyri*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Święty Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*, Księga 13: *Prawo*, tłum. Pius Bełch. https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_13.pdf.
- Święty Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*, Księga 16: *Miłość*, tłum. Andrzej Głazewski. https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_16.pdf.
- Święty Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*, Księga 18: *Sprawiedliwość*, tłum. Feliks Wojciech Bednarski. https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_18.pdf.
- Święty Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*, Księga 20: *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, tłum. Feliks Wojciech Bednarski. https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_20.pdf.
- Święty Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*, Księga 23: *Charyzmaty. Szczególne dary i powołania w Kościele*, tłum. Feliks Wojciech Bednarski. https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_20.pdf.
- Torrell, Jean-Pierre. 2005. *Saint Thomas Aquinas: The person and his work*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Westerholm, Stephen. 2017. *Law and Ethics in Early Judaism and the New Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.

JANUSZ NAWROT – profesor dr habilitowany, kapłan archidiecezji poznańskiej; wykładowca Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Specjalizuje się w egzegezie Starego Testamentu.