| **Original** | **Translation** |
| --- | --- |
| Prof. C. L. Crouch  Radboud University  Prof. Carly L. Crouch is a Professor of Hebrew Bible/Old Testament and Ancient Judaism and Chair of the Department of Textual, Historical and Systematic Studies of Judaism and Christianity at Radboud University, the Netherlands. She is also a Research Associate of the University of Pretoria, South Africa. She is author of several books, including Israel and Judah Redefined (CUP, 2021), Translating Empire (with Jeremy Hutton; Mohr Siebeck, 2019), An Introduction to the Study of Jeremiah (Bloomsbury, 2017), The Making of Israel (Brill, 2014), Israel and the Assyrians (SBL, 2014), War and Ethics in the Ancient Near East (de Gruyter, 2009), and Isaiah: An Introduction and Study Guide (with Christopher B. Hays; Bloomsbury, 2022), as well as editor of volumes on the Bible and American gun culture, involuntary migration and the prophets, and the Cambridge Companion to the Hebrew Bible and Ethics (CUP, 2021). | פרופ' קרלי ל' קראוץ'  אוניברסיטת ראדבוד  פרופ' קרלי ל' קראוץ' היא חוקרת מקרא ויהדות קדומה וראש המחלקה למדעי היהדות והנצרות בגישה טקסטואלית, היסטורית ומערכתית באוניברסיטת ראדבורד, הולנד. לצד זאת היא עמיתת מחקר באוניברסיטת פרטוריה, דרום אפריקה. היא פרסמה כמה וכמה ספרים, בהם Israel and Judah Redefined (הוצאת CUP, 2021); Translating Empire (יחד עם ג'רמי האטון; הוצאת Mohr Siebeck, 2019) An Introduction to the Study of Jeremiah (הוצאת Bloomsbury, 2017); The Making of Israel (הוצאת Brill , 2014); Israel and the Assyrians (הוצאת SBL , 2014); War and Ethics in the Ancient Near East (הוצאת de Gruyter , 2009); Isaiah: An Introduction and Study Guide (יחד עם כריסטופר הייז; הוצאת Bloomsbury, 2002). כמו כן ערכה ספרים על המקרא ותרבות הנשק בארה"ב, הגירה מכורח בראי הנביאים ואת ה-Cambridge Companion to the Hebrew Bible and Ethics (הוצאת CUP, 2021). |
| Justifying War Crimes in the Bible and the Ancient Near East | הצדקת פשעי מלחמה במקרא ובמזרח הקרוב הקדום |
| In the ancient world, as now, indiscriminate violence and mass killing in war is explained as a struggle to defend “our” way of life against those who threaten to destroy it. | כמו בימינו, גם העולם העתיק הצדיק אלימות פרועה ורצח המונים במלחמה ככלי לגיטימי במלחמה על אורח החיים "שלנו" מול מי שמנסים להחריב אותו. |
| Prof.  C. L. Crouch | פרופ' קרלי ל' קראוץ' |
| Justifying War Crimes in the Bible and the Ancient Near East | Justifying War Crimes in the Bible and the Ancient Near East |
| Gypsum wall panel depicting, in relief, an attack by Tiglath-pileser III on an enemy town, 730-727 B.C.E. British Museum | לוח בהט המציג בתבליט את תגלת פלאסר השלישי במתקפה על עיר אויב, 730–727 לפנה"ס, המוזיאון הבריטי |
| Decapitation. Impalement. Flaying. Tying prisoners up in cages like dogs. Military violence in the ancient Near East is not for the faint of heart.[1] We know of these exploits from the written accounts of ancient scribes as well as from artistic depictions commissioned by rulers to decorate their palaces. Modern readers rightly recoil at such violence, and the creators of the accounts and images seem also to have been aware of the moral questions raised by these actions. Thus, ancient Near Eastern rulers and their scribes needed to explain this violence within a wider ethical framework. | עריפת ראשים. הוקעה על שפוד. פשיטת עור. כבילת אסירים בכלובים כאילו היו כלבים. האלימות הצבאית במזרח התיכון הקדום אינה עניין לרכי הלבב.[1] מעללים אלו ידועים לנו מתוך כתביהם של סופרים קדומים ומייצוגים אמנותיים שהזמינו שליטים כדי לעטר את ארמונותיהם. הקורא המודרני נרתע ובצדק מאלימות קשה כל כך, וגם כותבי הטקסטים ויוצרי הדימויים החזותיים היו מודעים לשאלות המוסריות שמעוררים מעשים כאלו. לפיכך נזקקו שליטי המזרח התיכון הקדום וסופריהם למסגרת אתית רחבה יותר להצדקת מעשיהם. |
| Indeed, the rationalization of military violence in the ancient Near East often sounds uncannily similar to modern rhetoric supporting wars of aggression or conquest: the enemy people are a threat to the civilized order of society, and thus killing them protects one’s own society from the forces that threaten to undermine it. | הרציונליזציה של האלימות הצבאית במזרח התיכון הקדום נשמעת דומה במידה מעוררת פליאה לרטוריקה המשמשת בימינו אנו להצדקת תקיפה צבאית ומלחמות כיבוש: האויב הוא איום על הסדר החברתי ועל הציוויליזציה, והשמדתו תגן על החברה מן הכוחות המאיימים להחריבה. |
| Articulations of the specific threat posed by the “enemy” take many different forms in ancient Near Eastern texts. | תיאור האיום הספציפי הנשקף מן ה"אויב" לובש צורות שונות בטקסטים שונים מן המזרח התיכון הקדום. |
| Wipe out the Canaanites to Avoid YHWH’s Wrath | מחיית הכנענים מעל פני האדמה כדי לא לעורר את חרון אפו של יהו-ה |
| Consider Deuteronomy’s instruction to eradicate the peoples currently in the land—every man, woman, and child: | נביט לדוגמה בציווי בדברים להכרית את עממי כנען – גברים, נשים וטף גם יחד: |
|  | דברים כ:טז רַק מֵעָרֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר יְ־הוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לֹא תְחַיֶּה כָּל נְשָׁמָה. כ:יז כִּי הַחֲרֵם תַּחֲרִימֵם הַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְ־הוָה אֱלֹהֶיךָ.[2] |
| Earlier in that passage, when dealing with distant peoples, Deuteronomy allows for the city to surrender and take on vassalage to avoid destruction (vv. 10–15). The local peoples are given no such option. Deuteronomy justifies this requirement by claiming that they will lead the Israelites into apostasy: | לפני כן עוסק הטקסט במלחמה על ערים רחוקות, שלהן עומדת האפשרות להיכנע ולהעלות מס עובד כדי להינצל מחורבן (פס' י–טו). לגויי הארץ אין כל פתח הצלה מעין זה. דברים מצדיק את הציווי בטענה שעמי הארץ עלולים להטות את ישראל מדרך הישר וללמדו עבודה זרה: |
|  | דברים כ:יח לְמַעַן אֲשֶׁר לֹאיְלַמְּדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת כְּכֹל תּוֹעֲבֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם וַחֲטָאתֶם לַי־הוָה אֱלֹהֵיכֶם. |
| Indeed, elsewhere Deuteronomy warns that if the Israelites do not remove the people living in the land, and they do end up worshipping other gods, then YHWH “will quickly wipe you out” (וְהִשְׁמִידְךָ מַהֵר; Deut 7:4), thus presenting the destruction of the Canaanites as a defensive measure of sorts. | ואכן, במקומות אחרים מזהיר ספר דברים שאם לא ישמיד ישראל את עמי הארץ, ידיחו אותו עמים אלו לעבודה זרה, ובתגובה יחרה בו אף יהו-ה "והשמידך מהר" (דברים ז:ד); כך מציג דברים את רצח הכנענים כצעד של מגננה. |
| Defeating the Forces of Chaos: *Enuma elish* | הבסת כוחות הכאוס: אנומה אליש |
| Another approach found in the ancient Near East is to express defeat of one’s enemies as reflecting the primeval struggle of the gods against chaos.[3] The clearest example of this type of rhetoric draws on the Mesopotamian myth known as *Enuma elish*. In the story, Tiamat, the watery mother of the gods, threatens to destroy the gods in anger over the killing of her husband, Apsu. The gods then declare Marduk, the most powerful deity, to be king, and they commission him to fight against Tiamat.[4] Marduk defeats her and uses her body parts to create the orderly and habitable universe where we now live. | גישה אחרת שרווחה במזרח התיכון הקדום היא להציג את תבוסת האויב כחלק ממלחמת בראשית של האלים בכאוס, היא התהום, הוא התוהו ובוהו.[3] הדוגמה המייצגת ביותר לרטוריקה זו מצויה במיתוס הבבלי המוכר בשם "אנומה אליש". המיתוס מתאר את תיאמת, אם האלים ואלת המים, המאיימת להרוג את האלים בחמתה על מות בעלה, אפסו. האלים ממליכים עליהם את מרדוך, החזק שבהם, ושולחים אותו להילחם בתיאמת.[4] מרדוך מביס אותה ומתוך בתרי גופה בורא את היקום שאנו חיים בו – יקום שבו שוררים סדר ותנאים ראויים לחיים. |
| In Mesopotamian royal propaganda, the human king demonstrates his fitness for kingship by assuming the role of Marduk and proving his prowess as a warrior.[5] Indeed, following the model of kingship established by Marduk’s combat with Tiamat, the first task a new king must undertake is to go out on a military campaign. | בתעמולה של מלכי מסופוטמיה היה המלך בן-האנוש מוכיח את היותו ראוי למלוכה באמצעות כניסה לתפקידו של מרדוך והוכחת כוחו כלוחם.[5] בדגם המלוכה המושתת על מלחמתו של מרדוך בתיאמת, המשימה הראשונה שעל המלך לקחת על עצמו היא יציאה למסע מלחמה. |
| Girded with Marduk’s Weapons  The invocation of creation mythology in service of royal military campaigns is explicit in the titulary of the great imperial Assyrian king, Tiglath-pileser III’s (r. 745–727 B.C.E.), which served as a summary of his self-perception. Of his effects on his enemies, he claims: | חגור בנשקו של מרדוך  השימוש במיתולוגיית הבריאה לשירות מערכות המלחמה של המלכים מתבטא באופן מפורש בתוארו של המלך האשורי הגדול, שליט האימפריה תגלת פלאסר השלישי (מלך 745–727 לפנה"ס), המשמש כתמצית של תפיסתו העצמית. וכך העיד על עצמו בכל האמור בהשפעתו על אויביו: |
| Valiant man who, with the help of Aššur, his lord, smashed like pots all the unsubmissive, **swept over them like the flood**, made them as powerless ghosts.[6] | הגיבור שבעזר אשור אדוניו ניתץ כנתץ סירים את העומדים בפניו, שטף עליהם כמבול, עשאם כרוח ללא כוח.[6] |
| The flood is one of the weapons that Marduk uses in his battle against Tiamat: | המבול הוא אחד מכלי הנשק המשמשים את מרדוך במלחמתו על תיאמת: |
| *EE*IV 48–49 The lord raised the **flood-weapon**, his great weapon, And mounted the frightful, unfaceable **storm-chariot**.... | אנומה אליש לוח רביעי 48–49והאדון הניף את **נשק המבול**, כלי נשקו הגדול, ועלה על **כרכרת הסערה** הנוראה שאין עומד נגדה... |
| Sargon II (r. 724–705) also uses imagery drawn from Marduk’s weapons:  **Storm**—“Like the onslaught of a storm, I overwhelmed the cities of Samʾūna and Bāb-dūri.”[7] | סרגון השני (מלך 724–705 לפנה"ס) אף הוא משתמש בדימויים השואלים את כלי נשקו של מרדוך:  סערה – "כבוא סערה עליתי על הערים סמעונה ובב-דורי".[7] |
| **Net**—“I mustered the troops of the god Aššur and overwhelmed the land Tabal to its full extent as if with a net.”[8] | **רשת** – "אספתי את צבא האל אשור והכנעתי את תבל כולה כברשת".[8] |
| This image mirrors Marduk, who immobilizes Tiamat with his net: | דימויים אלו ממצבים את המלך כמרדוך, שלכד את תיאמת ברשתו: |
| *EE*IV 41–42 He made a **net** to encircle Tiamat within it, Guarded the four winds so that none of her could escape. | אנומה אליש לוח רביעי 41–42 עשה רשת להקיף בה את תיאמת, ושמר על ארבע רוחותיה שלא תימלט. |
| Sargon also repeatedly emphasizes that he was “without rival” in battle and combat,[9] which may allude to the climax of *Enuma elish*, in which Marduk is also declared to be without rival.[10] | סרגון אף חזר והדגיש ש"אין שני לו" במלחמה ובקרב,[9] ואולי כוונתו לרמוז בזאת לשיאה של העלילה באנומה אליש, שם מוכרז מרדוך כאחד ויחיד שאין שני לו.[10] |
| Demonizing the Enemy, *Enuma elish*-Style | דמוניזציה של האויב ברוח האנומה אליש |
| Notably, the inscriptions’ allusions to *Enuma elish*become more frequent and more complex when they are describing more extreme acts of violence. When Sargon describes having bespattered the Babylonians “with deadly venom,”[11] for example, he claims that this is because the Babylonians are allies of Tiamat, the sea goddess—describing their king, Marduk apla-iddina (biblical Merodach Baladan [see 2 Kgs 20:12; Isa 39:1]), as trusting the sea and comparing him to a *gallû*-demon (one of the minions of Tiamat in *Enuma elish*): | הרמזים לאנומה אליש בכתובות מתרבים ונעשים מורכבים יותר כאשר הן מתארות מעשי אלימות קשים יותר. כאשר סרגון מתאר כיצד המטיר על הבבלים "ארס ממית"[11], לדוגמה, הוא טוען שעשה זאת משום שהבבלים הם בני בריתה של תיאמת, אלת הים, מתאר את מלכם, מרדוך אפלה-אידינה (המכונה במקרא מרודך בלאדן [ראו מלכים ב כ:יב, ישעיהו לט:א]), כמי ששואב את כוחו מן הים ומשווה אותו לשד גאלו (מבני לוויתה של תיאמת באנומה אליש): |
| Marduk-apla-iddina, descendant of Yakīn, king of Chaldea, a murderer (and) **the (very) image of a *gallû*-demon**, who does not fear the word of the lord of lords (Marduk), **put his trust in the sea (and its) surging waves**, broke the treaty (sworn) by the great gods, and withheld his audience gift.[12] | מרדוך-אפלה-אידינה, יוצא חלציו של יכין, מלך כשדים, רוצח (ו)בן דמותו של השד גאלו, שאינו ירא את דבריו של מלך המלכים (מרדוך), שם מבטחו בים (וב)גליו הגועשים, הפר את הברית (שכרתו) האלים הגדולים ומנע את מתנת ראיית פניו.[12] |
| Sennacherib’s (r. 705–681 B.C.E.) descriptions of his campaigns against the Babylonians include some of the most extreme violence of his reign. For example, a hexagonal prism found at Nineveh describes the enemies’ blood flowing like a river in flood: | דבריו של סנחריב (מלך 705–681 לפנה"ס) שבהם תיאר את מסעות המלחמה שלו נגד הבבלים כוללים תיאורי אלימות קשים יותר מכל המופיע בכתבים המתעדים ימי מלכותו. לדוגמה, מנסרה משושה שנמצאה בנינווה מתארת כיצד שטף דם האויבים כנהר גואה: |
| I slit their throats like sheep (and thus) cut off their precious lives like thread. Like a flood in full spate after a seasonal rainstorm, I made their blood flow over the broad earth. The swift thoroughbreds harnessed to my chariot plunged into floods of their blood (just) like the river ordeal. The wheels of my war chariot, which lays criminals and villains low, were bathed in blood and gore. I filled the plain with the corpses of their warriors like grass. I cut off (their) lips and (thus) destroyed their pride. I cut off their hands like the stems of cucumbers in season.[13] | שיספתי צווארם כצאן (וכך) גדעתי את חייהם היקרים כבתק חוט. כגאות הנהר לאחר סערה שפכתי את דמם מלוא הארץ. הסוסים המהירים הרתומים לכרכרתי בוססו בדמם השוטף (כמוהו) כנהר. גלגלי מרכבתי הכניעו תחתם חוטאים ואנשי מדון ונטפו בשר ודם. זרעתי את השדות בגופות לוחמיהם כעשב. כרתי שפתיהם והכנעתי גאוותם. גדעתי ידיהם כנתק גבעולי המלפפון בעונתו.[13] |
| In the same text, allusions to *Enuma elish* work hard to justify the violence as proportional to the perceived danger by associating his enemies with personified chaos. Thus, the citizens of the entire city are called *gallû*-demons,[14] and their king is said to be enthroned “inappropriately for him.”[15] This invokes a rare phrase used to describe Tiamat’s enthronement of her second husband, Qingu, who helped lead Tiamat’s attack against Marduk (*EE* IV 82). Sennacherib also imagines himself attacking the enemy like Marduk’s weaponry against Tiamat: | בטקסט זה, האלוזיות לאנומה אליש מטרתן להצדיק את האלימות כמעשה מידתי לנוכח הסכנה הנשקפת מן האויבים לכאורה באמצעות קשירתם עם האנשת הכאוס. כך מוצגים תושבי אחת הערים כולם כשדים מסוג גאלו,[14] ומלכם מתואר כמי שיושב על כס "ואינו ראוי לו".[15] יש כאן אלוזיה לביטוי נדיר המשמש בתיאור תיאמת הממליכה את בעלה השני, קינגו, שסיע לה במלחמה על מרדוך (אנומה אליש, לוח רביעי, 82). סנחריב אף מתאר את עצמו תוקף את אויביו בכלי הנשק ששימש את מרדוך במלחמתו על תיאמת: |
| I blew like the onset of a severe storm against the enemy on (their) flanks and front lines.[16] | נשבתי כסערה עזה על חזית אויבי ואגפיהם.[16] |
| The Righteous King Preserving Justice  Both Sargon and Sennacherib reinforce their status as bulwarks against incipient chaos with assertions of their own justice and righteousness. Sennacherib’s titulary, for example, explicitly conflates his moral standing with his role in preserving order, describing him as: | המלך הצדיק העושה משפט  הן סרגון, הן סנחריב מבצרים את מעמדם כחומה העוצרת בעד עליית הכאוס תוך הצהרה על צדקתם והמשפט שהם עושים. תוארו המלכותי של סנחריב, לדוגמה, כורך את מוסריותו עם תפקידו כמגן הסדר: |
| Guardian of the right, lover of justice…perfect hero, mighty man, first among all princes, the powerful one who consumes the insubmissive, who strikes the wicked with lightning.[17] | מגן ישרים, אוהב צדק… גיבור, גדול, ראשון לנסיכים, אדיר בכוח המכניע את הקמים עליו, המכה רשעים בברקו.[17] |
| Both kings’ inscriptions also emphasize the rebelliousness of their enemies, using language that conflates rebellion with sin. For example, Sargon describes an attempted rebellion as a “wicked plan” and declares that he deported the rebels as punishment for their “sin”: | כתובות שני המלכים מדגישות גם את מרדנותם של אויביהם, ועושות שימוש בלשון הכורכת מרדנות וחטא. לדוגמה, סרגון מתאר ניסיון מרד נגדו כ"מזימת רשע" ומצהיר כי גירש את המורדים כדי להענישם על "חטאם": |
| The people of the cities of Sukka, Bala, and Abitikna conceived a**wicked plan** (*milik lemuttim*) of tearing up the roots of (their) land and with Ursâ, or Urartu (Armenia), they came to terms. Because of **the sin which they had committed** (*ina ḫiṭṭi iḫṭû*), I tore them away from their homes and settled them in Hatti of Amurru.[18] | אנשי הערים סוכה, בלה ואביתיקנה זממו מזימת רשע*milik lemuttim)* ) לעקור שורשי ארץ(ם) ועם אורסה, או אוררטו (ארמניה), כרתו ברית. **על חטאם שחטאו** *ina ḫiṭṭi iḫṭû)*) עקרתים מבתיהם והושבתי אותם בחתי שבאמורו.[18] |
| The particular emphasis on enemy rebelliousness suggests that increased levels of violence required a concomitant increase in moral rationalization. | הדגש המיוחד על מרדנות האויב מלמד שאלימות קשה יותר הצריכה רציונליזציה מוסרית שמשקלה רב יותר. |
| Cosmic Battle in the Bible  Though the Bible does not include a complete Israelite creation myth in which creation is preceded by YHWH’s battle against watery chaos, several passages, particularly in the Psalms, preserve vestiges of such a tradition. As in Assyria, the human king is YHWH’s counterpart, defending order and justice on earth in a perpetual re-enactment of YHWH’s own battle against chaos.[19] | קרב קוסמי במקרא  אף שהמקרא אינו מביא מיתולוגיית בריאה ישראלית שלמה שבה לפני הבריאה נלחם יהו-ה במימי הכאוס, פזורים בו אזכורים, בייחוד בתהלים, שהם בבחינת שקיעים של מסורת מעין זו. כמו באשור, המלך בשר ודם הוא מקבילו של יהו-ה המגן על הסדר והצדק על פני האדמה באופן המשחזר שוב ושוב את מלחמתו של יהו-ה בכאוס.[19] |
| YHWH Equips the King to Battle Chaos  Psalm 18 describes YHWH’s military power using terms that evoke YHWH’s struggle against chaos: | יהו-ה מעניק למלך כלים למלחמה בכאוס  תהלים יח מתאר את כוחו הצבאי של יהו-ה במושגים הלקוחים מתיאור מלחמתו בכאוס: |
|  | תהלים יח:יד וַיַּרְעֵם בַּשָּׁמַיִם יְ־הוָה וְעֶלְיוֹן יִתֵּן קֹלוֹ בָּרָד וְגַחֲלֵי אֵשׁ. יח:טו וַיִּשְׁלַח חִצָּיו וַיְפִיצֵם וּבְרָקִים רָב וַיְהֻמֵּם. יח:טז וַיֵּרָאוּ אֲפִיקֵי מַיִם וַיִּגָּלוּ מוֹסְדוֹת תֵּבֵל מִגַּעֲרָתְךָ יְ־הוָה מִנִּשְׁמַת רוּחַ אַפֶּךָ. יח:יז יִשְׁלַח מִמָּרוֹם יִקָּחֵנִי יַמְשֵׁנִי מִמַּיִם רַבִּים.[20] |
| The text initially presents YHWH rescuing the king, but then later credits YHWH with preparing the king himself for battle: | הטקסט פותח בתיאור יהו-ה המציל את המלך אולם בהמשך מייחס ליהו-ה את הכנת המלך עצמו לקרב: |
|  | תהלים יח:לג הָאֵל הַמְאַזְּרֵנִי חָיִל וַיִּתֵּן תָּמִים דַּרְכִּי. יח:לד מְשַׁוֶּה רַגְלַי כָּאַיָּלוֹת וְעַל בָּמֹתַי ‎יַעֲמִידֵנִי. יח:לה מְלַמֵּד יָדַי לַמִּלְחָמָה וְנִחֲתָה קֶשֶׁת נְחוּשָׁה זְרוֹעֹתָי. |
| The psalm also associates certain military images—bow (קֶשֶׁת), arrow (חֵץ), shield (מָגֵן)—with both parties (vv. 3, 15, 31, 35, 36). The text thus creates an image of YHWH, amid a threat from chaotic waters, seizing the king and equipping him to combat those forces by bestowing upon him his divine military skill. | משורר תהלים אף קושר דימויים צבאיים מסוימים – קשת, חץ ומגן עם יהו-ה והמלך גם יחד (פס' ג, טו, לא, לה, לו). כך מצייר הטקסט דימוי של יהו-ה, תוך שהוא נלחם במימי הכאוס, המחזיק במלך, מעניק לו את יכולתו הצבאית שמקורה באלוהותו ומצייד אותו למלחמה בכוחות אלו. |
| Equating Warfare with the Struggle against Chaos  Psalm 89 reiterates the close connection between YHWH and the human king and underlines the extent to which the human king’s military activity is seen as part of a cosmic struggle. The psalm depicts YHWH as the triumphant victor over the chaotic sea, personified as the monster, Rahab: | השוואת המלחמה למאבק בכאוס  תהלים צט חוזר ומאזכר את הקשר ההדוק שבין יהו-ה והמלך בן האנוש ומדגיש את המידה שבה מעשי המלחמה של המלך הם חלק מן המאבק הקוסמי. משורר תהלים מתאר את יהו-ה כמנצח עטור תהילה על הים המייצג את הכאוס ואשר מתגלם בדמות המפלצת רהב. |
|  | תהלים פט:יא אַתָּה דִכִּאתָ כֶחָלָל רָהַב בִּזְרוֹעַ עֻזְּךָ פִּזַּרְתָּ אוֹיְבֶיךָ. |
| After verses celebrating YHWH’s just and righteous dominion over the whole of creation, the psalm rejoices that YHWH has also chosen a human king, whose battles against earthly enemies will be supported by YHWH: | אחרי הפסוקים המהללים את ממשלו הנכון והישר של יהו-ה על הבריאה כולה, תהלים פונה לקילוס בחירתו של יהו-ה במלך אנושי, שמלחמתו באויביו על פני האדמה תזכה לסיוע יהו-ה: |
|  | ‏תהלים פט:כ אָז דִּבַּרְתָּ בְחָזוֹן לַחֲסִידֶיךָ וַתֹּאמֶר שִׁוִּיתִי עֵזֶר עַל גִּבּוֹר הֲרִימוֹתִי בָחוּר מֵעָם. |
| Like in the Assyrian inscriptions, YHWH’s support for the human king is communicated with water imagery—the king’s enemies are like the chaotic, watery forces that YHWH also fights: | כמו בכתובות האשוריות, תמיכתו של יהו-ה במלך בן האנוש מתוארת בדימויים משדה המים – אויבי המלך כמוהם ככוחות המים הכאוטיים שבהם נלחם יהו-ה. |
|  | תהלים פט:כו וְשַׂמְתִּי בַיָּם יָדוֹ וּבַנְּהָרוֹת יְמִינוֹ. |
| As in Assyria, the intimacy between god and king makes aggression against Israel tantamount to aggression against YHWH, and the threat posed by these mutual enemies is conceived in cosmic terms. | כמו באשור, הקרבה בין יהו-ה והמלך משמעה שמתקפה על ישראל היא מתקפה על יהו-ה, והאיום הנשקף מאויבים משותפים אלו מתואר במונחים קוסמיים: |
| Demonizing the Enemy  The psalms also identify Israel’s enemies as wicked, and thus cast Israel as the suppressor of the nations’ unnatural, antisocial, and immoral activities: | דמוניזציה של האויב  תהלים גם הוא מתאר את אויבי ישראל כרשעים, ומציב את ישראל בתפקיד האומה העושה שפטים בגויים על מעשיהם המנוגדים לדרכי הטבע, לסדר הטוב ולמוסר: |
|  | תהלים ט:ה כִּי־עָשִׂיתָ מִשְׁפָּטִי וְדִינִי יָשַׁבְתָּ לְכִסֵּא שׁוֹפֵט צֶדֶק. ט:ו גָּעַרְתָּ גוֹיִם אִבַּדְתָּ רָשָׁע שְׁמָם מָחִיתָ לְעוֹלָם וָעֶד. |
| YHWH and the psalmist are aligned with justice, but the nations are rife with wickedness (Ps 9:15–16; 68:22; 144:11). | יהו-ה ומשורר תהלים מזוהים עם הצדק, אולם האומות הם מקום הרשע (תהלים ט:טו–טז; סח:כב; קמד:יא). |
| Conquest as the Establishment of Justice and Order | ניצחון כעשיית משפט וכינון הסדר |
| As in the Assyrian inscriptions, the execution of war is sometimes presented in the psalms as a matter of the establishment of justice. Psalm 110 explicitly connects the two themes, as the king’s judgment of the nations means filling them with corpses and shattered heads: | כמו בכתובות האשוריות, עשיית מלחמה מתוארת לעתים בתהלים כעשיית צדק ומשפט. תהלים קי קושר בין השניים במפורש, והמשפט שעושה המלך בעמים משמעו הותרת ערימות של גופות וגולגלות מנותצות: |
|  | תהלים קי:ה אֲדֹנָי עַל יְמִינְךָ מָחַץ בְּיוֹם אַפּוֹ מְלָכִים. קי:ו יָדִין בַּגּוֹיִם מָלֵא גְוִיּוֹת מָחַץ רֹאשׁ עַל אֶרֶץ רַבָּה. |
| The ancient Israelites never exerted the kind of political power that Assyria had, but this seems not to have precluded the theoretical justification of imperial pursuits. In Psalm 72, for example, the king’s power is ideally conceived as universal, with foreign kings expressing their subordinate status through tribute or prostration: | לישראל הקדום מעולם לא היה הכוח הפוליטי שעמד לרשות אשור, אולם הדבר לא מנע מתהלים להצדיק את שאיפותיהם האימפריאליות, הגם שלא הוגשמו. תהלים עב, לדוגמה, מתאר את המלך על דרך האידיאליזציה כמלך על כל העולם כולו, ומלכים זרים מעלים לו מנחות ומשתחווים לרגליו כדי לבטא את נחיתותם: |
|  | תהלים עב:ח וְיֵרְדְּ מִיָּם עַד יָם וּמִנָּהָר עַד אַפְסֵי אָרֶץ. עב:ט לְפָנָיו יִכְרְעוּ צִיִּים וְאֹיְבָיו עָפָר יְלַחֵכוּ. עב:י מַלְכֵי תַרְשִׁישׁ וְאִיִּים מִנְחָה יָשִׁיבוּ מַלְכֵי שְׁבָא וּסְבָא אֶשְׁכָּר יַקְרִיבוּ. עב:יא וְיִשְׁתַּחֲווּ לוֹ כָל מְלָכִים כָּל גּוֹיִם יַעַבְדוּהוּ. |
| Collectively, these psalms, like the Assyrian annals, reflect a moral framework in which king and god converge in war to defeat the chaotic threat posed by their mutual enemies, presented as an ongoing manifestation of the struggle between YHWH and the sea at creation. | בדומה לאנאלים של מלכי אשור, פרקי תהלים אלו יחד משקפים את קיומה של מסגרת חשיבה מוסרית שבה המלך והאל הופכים לדמות אחת במלחמה כדי להביס את את אויביהם המשותפים, המתוארים כהתגלמות מתמשכת של המאבק בין יהו-ה והים בשעת הבריאה. |
| Military threats against Israel are interpreted as theological threats to the sovereignty of YHWH, while language of wickedness and innocence underscore the moral rectitude of punitive violence. The object of military action is the incorporation of an ever-increasing territory into the ordered dominion of god and king. | איומים צבאיים הנשקפים לישראל מתפרשים כאיומים תיאולוגיים, והשפה הלקוחה מן השדה הסמנטי של רשע וחפות מפשע מדגישה את ההצדקה המוסרית של התוקפנות והאלימות. מטרת הפעולה הצבאית היא צירוף עוד ועוד נחלות לממלכתם של המלך והאל שבה שורר הסדר הנכון. |
| War as a Moral Imperative  Both the Assyrian and the Israelite texts express the idea that an orderly universe was created in the aftermath of an almighty battle between personified chaos and a god who was subsequently acclaimed king. In both civilizations, this produced an ethical framework where military violence could be morally justified as a struggle against a fantastically dangerous alternative. The efforts of human kings to expand their territory by conquest were portrayed as part of an ultimate and ongoing struggle. | מלחמה כצו מוסרי  הטקסטים האשוריים והישראליים כאחד מבטאים את התפיסה שהיקום על הסדר השורר בו נולד מן הקרב הנורא בין התגלמות הכאוס ובין האל שהוכתר לאחר הקרב למלך. בשתי התרבויות הוליד המיתוס מסגרת תפיסתית מוסרית שבה ניתנה לפעולה הצבאית הצדקה מוסרית בהיותה מאבק בחלופה מסוכנת והרת אימה. מאמציהם של המלכים האנושיים להרחיב את גבולם במלחמות כיבוש תוארו כחלק ממאבק סובב כל ומתמשך. |
| By this reckoning, to violently destroy the enemy was not only a matter of preserving one’s own way of life, in the immediate sense, but part of a much wider existential struggle for the preservation of the universe itself. Achieving the submission of the enemy, even by violent means, was not merely a matter of moral tolerability but a matter of moral imperative. | לפי תפיסה זו, מלחמת שמד באויב אין משמעה רק הגנה על אורח החיים של האומה במישור הפיזי, אלא חלק ממאבק קיומי נרחב על היקום עצמו. הכנעת האויב, ואפילו באלימות רבה, אינה רק מתקבלת על הדעת מן הבחינה המוסרית אלא צו מוסרי ממש. |
|  |  |
| 1. An earlier version of this article appeared as [“The Ethics of War in Ancient Israel and Assyria,”](https://bibleinterp.arizona.edu/articles/2017/08/cro418001) *The Bible and Interpretation*(2017). | [1] מאמר זה ראה אור בגרסה מוקדמת. ראו:  [“The Ethics of War in Ancient Israel and Assyria,”](https://bibleinterp.arizona.edu/articles/2017/08/cro418001) *The Bible and Interpretation*(2017). |
| 1. Cf. Deuteronomy 7:1–2. Biblical translations follow NJPS, with modifications. | [2] השוו דברים ז:א–ב. |
| 1. We see in many ancient Near Eastern cultures the idea that the world is a bubble of order situated in the midst of a watery chaos. For example, Mesopotamian mythology pictured a primordial battle between the gods and chaotic monsters, leading to the creation of the ordered world. The Egyptians envisioned a nightly battle of the sun-god against chaos to maintain *ma’at* “order,” with the Pharaoh doing the same by quashing the enemies of Egypt. See discussion in Jan Assman, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, trans. by David Lorton (Ithaca: Cornell University Press, 2005), 69–70; Erik Hornung, *Idea into Image: Essays on Ancient Egyptian Thought*, trans. Elizabeth Bredeck (Princeton, NJ: Timken Pub. 1992), 131–146. | [3] בתרבויות המזרח התיכון הקדום רווחה התפיסה שלפיה העולם הוא בועה של סדר המתקיימת בתוך מימי הכאוס. לדוגמה, המיתולוגיה המסופוטמית תיארה קרב בראשית בין האלים ומפלצות התהום-הכאוס, שהביא לבריאת העולם שבו שורר הסדר. המצרים סיפרו על קרב לילי בין אל השמש והכאוס שמטרתו להשליט את המעאת, הצדק והאמת, וזו גם מטרתה של מלחמת פרעה באויבי מצרים. ראו:  Jan Assman, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, trans. by David Lorton (Ithaca: Cornell University Press, 2005), 69–70; Erik Hornung, *Idea into Image: Essays on Ancient Egyptian Thought*, trans. Elizabeth Bredeck (Princeton, NJ: Timken Pub. 1992), 131–146. |
| They rejoiced, they proclaimed: “Marduk is King!” They invested him with sceptre, throne, and staff-of-office. They gave him an unfaceable weapon to crush the foe. “Go, and cut off the life of Tiamat! Let the winds bear her blood to us as good news!” (*EE* IV 28–32)  Translations of *Enuma elish*follow Philippe Talon, *Enūma Eliš: The Standard Babylonian Creation Myth*, SAACT 4 (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005); and Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others* (Oxford: Oxford University Press, 2000). | [4]  ויעלזו האלים ויכריזו:  "מרדוך הוא המלך!"  ויתנו בידו שרביט ויושיבוהו על כס ויתנו לו נס. ונתנו בידו כלי נשק שאין עומד בפניו למחוץ את אויביו.  "לך ונטלת את חייה של תיאמת! תישא הרוח את דמה אלינו כבשורה טובה!" (אנומה אליש, לוח רביעי, 28–32).  התרגום על פי:  Philippe Talon, *Enūma Eliš: The Standard Babylonian Creation Myth*, SAACT 4 (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005); and Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others* (Oxford: Oxford University Press, 2000). |
| 1. The centrality of Marduk, a Babylonian god, in these inscriptions requires explanation, since the Assyrians had their own national deity, Ashur, whom they viewed as the head of the pantheon. *Sargon’s Letter to Aššur* claims that Marduk has, from the beginning, given authority over the territories of the world to Ashur to honor him (D. D. Luckenbill, *Historical Records of Assyria from Sargon to the End*, vol. 2 of *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1927), §170). One way that the Assyrians used the Marduk-centered *Enuma elish* in their rhetoric was to place the Assyrian king in the role of Marduk. Acting as Marduk’s earthly counterpart, the Assyrian king conquered territory and placed it under Ashur’s authority. Sennacherib’s scribes apparently attempted to solve the problem of Marduk’s central role in the story in another way, by rewriting *Enuma elish* with Ashur replacing Marduk. This revised version of the myth does not appear to have become dominant, however. Note also that invocations of *Enuma elish* are rare in the inscriptions of the last two major kings of Assyria, Esarhaddon (r. 680–669) and Assurbanipal (r. 668–626). Both kings elected instead to establish their synergy with the gods, and justify their military actions, through appeals to divination, especially prophecy. | [5] מרכזיותו של מרדוך האל הבבלי בכתובות אלו מצריכה הסבר, משום שלאשורים היה אל משלהם, אשור, שלאמונתם עמד בראש הפנתאון. לפי מכתבו של סרגון לאשור, מרדוך מסר כבר מראשית הבריאה את הסמכות על העולם לאשור כדי לכבדו. ראו:  D. D. Luckenbill, *Historical Records of Assyria from Sargon to the End*, vol. 2 of *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1927), §170.  אחד האופנים שבהם ניצלו האשורים את האנומה אליש שבמרכזו עומד מרדוך לצרכיהם הרטוריים הוא הצבת מלך אשור בתפקיד מרדוך. מלך אשור ממלא את תפקיד מקבילו של מרדוך על פני האדמה, כובש אדמות ומכפיף אותן לשלטון אשור. סופריו של סנחריב ניסו לפתור את שאלת תפקידו המרכזי של מרדוך בסיפור הבריאה באופן אחר, ושכתבו את האנומה אליש לכדי גרסה שבה אשור מחליף את מרדוך. אך נראה שגרסה משוכתבת זו של המיתוס לא קנתה לה אחיזה. יש לציין שנדיר למצוא אזכורים לאנומה אליש באנאלים של שני מלכיה האחרונים של אשור, אסרחדון (מלך 680–669 לפנה"ס) ואשורבניפל (מלך 668–626). שניהם העדיפו לבסס את קשריהם עם האלים ולהצדיק את מעשיהם באמצעות פניה לנביאים ולחוזים. |
| 1. Translation based on Tiglath-pileser 53, line 2 (Hayim Tadmor and Shigeo Yamada, *The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III [744–727 BC] and Shalmaneser V [726–722 BC], Kings of Assyria*, RINAP 1 [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011], 138); and Summ. 11:2 (Hayim Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria: Critical Edition, with Introductions, Translations and Commentary* [Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994]). | [6] התרגום על פי:  Tiglath-pileser 53, line 2 (Hayim Tadmor and Shigeo Yamada, *The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III [744–727 BC] and Shalmaneser V [726–722 BC], Kings of Assyria*, RINAP 1 [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011], 138); and Summ. 11:2 (Hayim Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria: Critical Edition, with Introductions, Translations and Commentary* [Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994]). |
| 1. Sargon II 4, line 60 (Grant Frame, *The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721–705 BC)*RINAP 2 [University Park, PA: Eisenbrauns, 2021], 121). | [7] ראו סרגון ב' 4 שורה 60.  Grant Frame, *The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721–705 BC)*RINAP 2 [University Park, PA: Eisenbrauns, 2021], 121. |
| 1. Sargon II 2, line 338 (Frame, *Royal Inscriptions of Sargon II*, 69). Sargon also employs fog imagery—“Angrily, I mustered the numerous troops of Assyria and, like a fog, overwhelmed extensive districts within the lands of Kammanu and Gurgum, together with settlements in their environs” (Sargon II 74, lines 53–58 [Frame, *Royal Inscriptions of Sargon II*, 331]). Fog is not one of Marduk’s initial weapons in his battle, but he subsequently makes it out of Tiamat’s spittle (*EE* V 51). | [8] ראו סרגון ב' 2 שורה 338.  Frame, *Royal Inscriptions of Sargon II*, 69.  סרגון אף פונה לדימוי הערפל: "בכעסי, אספתי את צבאה הרב של אשור וכערפל גברתי על ארץ רבה בקמנו ובגורגום וערים סביבן" (סרגון ב' 74, שורות 53–  58).  Frame, *Royal Inscriptions of Sargon II*, 331.  הערפל אינו אחד מכלי הנשק שעמדו לרשות מרדוך בראשית הקרב, אולם בהמשכו יצר מרדוך את הערפל מרוקה של תיאמת (אנומה אליש, לוח חמישי, 51). |
| 1. For more on this term in Assyrian rhetoric, see the chapter, “Without Rival: The Royal Performance of Masculinity in Assyrian Royal Inscriptions and Palace Reliefs,” in Cynthia Chapman, *The Gendered Language of Warfare in the Israelite-Assyrian Encounter*, Harvard Semitic Monographs 62 (Leiden: Brill, 2004), 20–59. | [9] לדיון בביטוי זה ברטוריקה האשורית, ראו:  “Without Rival: The Royal Performance of Masculinity in Assyrian Royal Inscriptions and Palace Reliefs,” in Cynthia Chapman, *The Gendered Language of Warfare in the Israelite-Assyrian Encounter*, Harvard Semitic Monographs 62 (Leiden: Brill, 2004), 20–59. |
| 1. Luckenbill, *Historical Records of Assyria from Sargon to the End*, §§54, 104, 107; cf. *Enuma elish* VI 106. | [10] ראו:  Luckenbill, *Historical Records of Assyria from Sargon to the End*, §§54, 104, 107;  השוו אנומה אליש, לוח שישי, 106. |
| 1. Sargon II 7, lines 131 (Frame, *Royal Inscriptions of Sargon II*, 149) | [1] סרגון ב' 7 שורה 131.  Frame, *Royal Inscriptions of Sargon II*, 149. |
| 1. Sargon II 7, lines 121b–122 (Frame, *Royal Inscriptions of Sargon II*, 148). | [12] סרגון ב' 7 שורות 121ב–122.  Frame, *Royal Inscriptions of Sargon II*, 148. |
| 1. Sennacherib 22, col. vi, lines 2–12 (A. Kirk Grayson and Jamie Novotny, *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria [704–681 BC]*, Part 1, RINAP 3/1, [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2012], 183). | [13] סנחריב 22 עמודה 6 שורות 2–12.  A. Kirk Grayson and Jamie Novotny, *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria [704–681 BC]*, Part 1, RINAP 3/1, [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2012], 183). |
| 1. Sennacherib 22, col. v, lines 17–19 (Grayson and Novotny, *Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria [704–681 BC]*, Part 1, 181). | [14] סנחריב 22 עמודה 5 שורות 17–19.  Grayson and Novotny, *Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria [704–681 BC]*, Part 1, 181. |
| 1. Sennacherib 22, col. v, line 29 and Sennacherib 23, col. v, line 21 (Grayson and Novotny, *Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria [704–681 BC]*, Part 1, 181 and 198). | [15] סנחריב 22 עמודה 5 שורה 29, וסנחריב 23 עמודה 5 שורה 21.  Grayson and Novotny, *Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria [704–681 BC]*, Part 1, 181 and 198 |
| 1. Sennacherib 22, col. v, lines 76–77 (Grayson and Novotny, *Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria [704–681 BC]*, Part 1, 183). | [16] סנחריב 22 עמודה 5 שורות 76–77.  Grayson and Novotny, *Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria [704–681 BC]*, Part 1, 183 |
| 1. D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, OIP 2 (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1924), 23:4–5, 7–9; 48:2–3; 55:2–3; 66:1–2. | [17] ראו:  D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, OIP 2 (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1924), 23:4–5, 7–9; 48:2–3; 55:2–3; 66:1–2. |
| 1. Luckenbill, *Historical Records of Assyria from Sargon to the End*, §6. For the Akkadian text, see Sargon II 1, lines 66–68a (Frame, *Royal Inscriptions of Sargon II*, 58). Akkadian *ḫiṭṭi iḫṭû*, from the root *ḫ.ṭ.ʾ*, can refer to making a mistake or committing a sin (*CAD Ḫ*, s.v.*ḫaṭû*, 6:156). The root is cognate with Hebrew ח.ט.א, which carries a similar range of senses. | [18] ראו:  Luckenbill, *Historical Records of Assyria from Sargon to the End*, §6.  לטקסט האכדי ראו סרגון ב’ 1, שורות 66–68א.  Frame, *Royal Inscriptions of Sargon II*, 58.  הביטוי האכדי *ḫiṭṭi iḫṭû*, מן השורש *ḫ.ṭ.ʾ*, יכול לתאר טעות או חטא (*CAD Ḫ*, s.v.*ḫaṭû*, 6:156). השורש קוגנטי לשורש העברי חט"א, שמשמעיו דומים. |
| 1. The similarity in themes to the Assyrian tradition does not indicate that a direct relationship exists between the written texts. Rather, it reflects a similar conception of the universe and a similar social provenance: like the Assyrian inscriptions, the psalms mostly derive from the royal temple and court. | [19] הדמיון התמטי למסורת האשורית אינו מלמד על קשר ישיר בין הטקסטים. תחת זאת הוא מעיד על תפיסה דומה של היקום ומקור חברתי דומה: כמו הכתובות האשוריות, גם תהלים הוא טקסט שמקורו במקדש המלכותי ובחצר בית המלוכה. |
| 1. A nearly identical psalm appears in 2 Samuel 22. | [20] תהלה דומה ביותר מופיעה בשמואל ב כב. |
|  |  |