

## בדיקה עצמית

ישראל אלדד

### ניטשה והתנ"ך

מוקדש לזכרו של וולטר קויפמן \*

על תרגום כתבי ניטשה לעברית זכה פרופ' ישראל אלדד בפרס שאול טשרניחובסקי, לאחרונה פירסם תשובה לפולמוס בריכוזבא שפתח בו פרופ' הרבני ומחבר עכשיו ספר על האנטישמיות.

#### א. בחינה ערכית

הקדשת מאמר זה לוולטר קויפמן היא יותר מאשר ביטוי לידידות ולצערי האישי על מותו של האיש, שוודאי היה מיטיב ממני לטפל בנושא הנדון. היא גם שייכת לנושא עצמו, ודומני שאין יפה מאשר לפתוח במעשה שהיה.

באחד מביקוריו אצלי בימי שהותו בירושלים אשר אהב, שאלתי אותו בסגנון קאנטיאני (לרגל עבודתי על תרגום ניטשה לעברית): *wie ist Dionysos in Jerusaalem möglich*: (איך אפשרי דיוניסוס בירושלים?). הוא נהנה מן השאלה ולמחרת השיב לי בשיר שהמוטו שלו היה, "ודוד מכרכר בכל עוז לפני ה'" (שמ' ב, ו' יד).

והרי לנו שלשה דברים בהינף אחד: נפשו השירית של קויפמן, הלוהטת לניטשה, התנ"ך החי, ואחד המפתחות לאהבת ניטשה את התנ"ך (Old Testament) מפתח שניטשה עצמו נותנו בידינו בוו הלשון:

"כל הכבוד לברית הישנה! אני מוצא בה אנשים גדולים, נוף גבורות ומשהו יקר ונדיר ביותר עלי-אדמות, זה התום של "לבבות חזקים" תום שאין בדומה לו. יתר-על-כן, אני מוצא בו אומה" \*\* (לגיניאולוגיה של המוסר, 22).

כבוד זה שניטשה רוחש ל,ברית הישנה", מובלט בהמשך המובאה על רקע שלילתו את מרבית הדמויות ב,ברית החדשה", שהרי ברור שדמויות או סיטואציות דיוניסיות אינן נמצא ב,ברית החדשה". ניטשה עצמו איננו מזכיר אפיוודה מקראית זאת על דוד המכרכר לפני ארון ברית ה'. בלשון המקרא עצמו אף ביתר חריפות, לפני ה' — עצמו, אף-על-פי שהסיפור הוא בארון הברית המועבר לירושלים. אבל הדוגמא שהעלה קויפמן להבלטת הקשר האפשרי בין דיוניסוס לירושלים, כדרכן של דוגמאות אכספרסיביות, מביעה בקיצוניותה את התמצית. משקלה הרב של תרבות יוון הקדומה בהגותו של ניטשה, ותהא תפישתו אותה אשר תהא, מדוייקת או מופלגת, מעניק חשיבות יתירה לעימותה עם תרבות ישראל, עימות מפתיע בהדשנותו.

ההיסטוריוסופיה המקובלת — וגם זאת בעזרתם הרבה של הוגי דעות יהודיים —

\* וולטר קויפמן פילוסוף מפריסטון, בנו של יהודי מומר שבגרמניה. חזר ליהדות ובשנות חייו האחרונות נלהב לישראל ולירושלים, אף הרצה שנה באוניברסיטה העברית. חיבר ספרים רבים בפילוסופיה בכלל וניטשה בפרט, גם בנושאי אמונה וכפירה. נפטר לפני שנה.

\*\* בכותרת שלי למאמר כולו אני גורס כמובן התנ"ך. אך בכל שמדובר על חברי ניטשה אני שומר על לשונו הטבעית אצלו המבחינה בין הברית הישנה והחדשה, כשתארים אלה אינם קובעים, ככוונת הנצרות, את ערכותם.

הדגישה תמיד את הניגוד בין יהדות ויונות: מונותאיזם מוסרי קפדני מזה, פוליטיאזם פילוסופי-אמנותי מזה. אלא שניטשה כפילוסוף התרבות וכפותה שערי ערכיות חדשה, השתחרר מתבניות חשיבתיות מאובנות וחשף גופים חדשים ומפתיעים.

גם מצד הידיעה, גם מצד המודעות, „לברית הישנה“, ניכרת בניטשה המורשה הפרוטסטנטית העמוקה מבית אבותיו. פרשת הדרכים ההיסטורית איננה עוברת: בחדות בין הברית „הישנה“, והחדשה“. אין „החדשה“ בגדר ביטולה המחלט של „הישנה“, שהרי כבר בזה „הישנה“ מצויים השרשים לנצרות, על כל פנים מצד ניתוקו של האדם מהטבע. „מרד העבדים“, עצם מושג החטא, שלטון הכוהנים, כל אלה — כמובן מתוך דילוג דרמטי על ישו עצמו כפי שהוא מצטייר אצל ניטשה, או כפי שהיה רוצה לראותו — ירשה הנצרות, בייחוד הפאולינית מהיהודים. לפעמים נראה שמושג זה של יהודים כמי ש„אשמים“ בנצרות, מקובל אצל ניטשה לא כחופף לגיבורי „הברית הישנה“ עצמה, כי אם כחוליה פוסט-מקראית. הגלות היא שציוותה על היהודים לפתח את היהדות האנטי-טבעית, שהנצרות היא פרייה. מבחינה זו ניתן אף למצוא אצלו לפעמים שימוש מבחין בין המונח „ישראל“ והמונח „יהודים“ או „יהדות“, כשזה הראשון זוכה על פי רוב למחמאות בניגוד לשני שעל פי רוב הוא שלילי. על פי רוב, ציינתי, שהרי, בראייה היסטורית-פסיכולוגית ומעבר לערכיות הדתית, ניטשה מלא התפעלות לרצון הקיום ועוצמת החיים של היהודים בכל תולדות גלויותיהם ודוקא בהם, וכמו מכפרת עוצמת רצון זה על „חטאם“ לחולדות האנושות בתורת המוסר „היהודית“.

אלא של געלם מעיניו של איש אמת כניטשה, שכבר במקרא מצויות האפשרויות להתפתחות הדתית-מוסרית שהוא שולל אותה באשר הוא שולל את תורת המוסר שוללת-הטבע, גם אם ברור לו שרק הנצרות הוציאה מסקנות אחרונות מאפשרויות אלה והביאתן לאיון החיים בכלל בעוד שהיהדות — וזה שבחה וזה סוד קיומה — לא הלכה עד הסוף.

„תולדות ישראל, אין-ערוך להן כתולדות למופת לכל עיקור טבעיותם של ערכים טבעיים: ואצביע על חמש עובדות מתוכן. בימי המלוכה היה גם יחסו של עם ישראל לכל העניינים יחס נכון, משמע יחס טבעי, יי-הי-ה-ה שלו היה ביטוי לתודעת העוצמה, לשמחה ששמח על עצמו, לתקווה שקיווה מעצמו: בו ציפו לנצחון ולישע, בבטחם בו בטחו בטבע שימלא כל צרכי העם — בראש וראשונה גשמים בעיתם. יי-הי-ה הוא אלהי ישראל, אלהי הצדק: זה הגיונו של כל עם שהעוצמה בידו ואין כליותיו מיסרות אותו על כך. שני צדדים אלה של אמירת-הן-לעצמו מבטא העם בטכסי הגיון: הוא מלא רגשי תודה על ההתרחשויות הגדולות אשר שמוהו עליון על כל גוים. הוא מלא רגשי תודה ביחסו לתקופות השנה שהשפיעו שפע רב בבקר וביבול אדמתו. אורח חיים אשר כזה עוד שימש ימים רבים כאידיאל, גם לאחר שבצוק העתים בטל ונגנז: אין מלך ואין שר מבית ויש הרב אשור מבחוץ, אך העם ממשיך לראות כמשאת נפש עליונה דמותו של מלך אשר גיבור חיל הוא וצדק אזור חלציו: בראש וראשונה זה חזונו של אותו נביא למופת — ישעיהו“ (אנטיכריסט 25).

כמעט תיאור דיוניסי, על כל פנים כמובן המאוחר יותר, כש„פראותו“ כבר כלומה על ידי היסוד האפוליני. השימוש כאן בשם האלהים, יי-הי-ה ולא בהפשטה, אלהים, מצביע על התכוונות ניטשה: זהו שמה הפרטי, משמע הממשי של אלוהות ישראל. זהו אל חי של עם וביטוי לצרכיו ולנפשו הטבעיים. גם המוסר של אל זה, הוא מוסר משועבד לצרכי החיים שלו. גם לרצון העוצמה שלו, לדעת לשגוא אויביו — שהם כמובן אויבי יי-הי-ה — לשמוח בנצחונותיו. כל הערצתו של ניטשה לברית הישנה נובעת מחיוב החיים, מאמירת ה„הן“ לחיים, מתייחסת לדת המשועבדת לחיוב חיים זה ואלהיה עשוי לפי צלמם של אדם ועם חיים אלה. עוצמת חיים זו כה גדולה במקרא, שניטשה איננו נרתע להעמידה כמופת אף

\* השימוש בשם המפורש כאן. המרתיע קורא יהודי הוא מחוייב הנאמנות לתרגום באשר כוונתו לשם ממש. ואני מתנצל על כוונה זו בפני הקורא.

ליוונים, שהם ללא ספק, לזעתו, גם בראייה האפולינית, ואין צריך לאמר זו הדיוניסית, אות ומופת לחיוב החיים:

„היהודים בחזקת אומה שנאחזה בחיים ונאחזת בהם, כמו היוונים ויותר מן היוונים, לא פיתחו יתר-על-המידה דימויים אלה („של חיים לאחר המוות“), (דמדומי שחר“ 72).

אפילו היוונים יכולים ללמוד מההירואיות של האבות אומר מעריצה של יוון, והרי זו יוון שהיא ריכוזן של דמויות הירואיות.

הדמיון בין גורלה המאוחר של התרבות היוונית לזו היהודית, אין בו לדעת ניטשה כדי להפליא, אם תופשים את ההתנוונות כהליך הכרחי כמעט. משום כך יש דמיון בין המעבר מנעורים להתנוונות שביוון לבין מעבר זה ביהדות, ליתר דיוק, במקרא עצמו. סוקרטס ואפלטון הם פרשת המים בתרבות יוון. כל מה שקדם להם היו בו נעורים, תום, עוצמה, בריאות, גם בפילוסופיה העתיקה. מהם ואילך — גיוון. במקרא פרשת מים זו הם הנביאים הנאבקים במלכים:

„הופעתם של הפילוסופים היוונים מסוקרטס ואילך הוא סימפטום לדיקנסס... אפלטון כפוי טובה כלפי פריקלס, הומירוס, הטרגדיה, הריטוריקה, ממש כנביאים כלפי שאול ודוד“ („הרצון לעוצמה“ 427).

כפילולוג קלאסי עוסק כמובן ניטשה בפירוט ההתנוונות של יוון יותר מאשר ב„ברית הישנה“, מה עוד שכאן משתרע לנגד עיניו — וגם לנגד נפשו הסולדת — שדה הנצרות שהוא המשכיותה והקצנתה של ההתנוונות שלדעתו כבר החלה ביהדות. כי הנה בנצרות כמו נפגשו שני זרמי ההתנוונות, מצד הדת — „התקדרות הפאתוס הדתי מוסרי“ — ומצד הפילוסופיה — „השמצת החושים האפלטונית“. בין כה ובין כה שלילת הטבעיות עדי איון החיים. קו ההשוואה נמשך עדי הקביעה: „כאשר סוקרטס ואפלטון התיצבו לצד המידה הטובה והצדק, הם היו יהודים...“ (שם 429).

על כן דוד המרקד לפני ה' ייתכן והוא „דיוניטי“, כשם שהדמיון שלו לפריקלס — שאפלטון מתקיפו — הוא בהיותו (דוד) לוחם ומקים מלכות גדולה. מציאותן של דמויות כאלה במקרא, סגנוניות, גם צוחקות, גם מחוננות בחוש הומור, היא שהאחיבה את הספר על ניטשה על רקע קדרותה של „הברית החדשה“, שלא תיתכן בה דמות מרקדת כזו של דוד. והרי הריקוד הוא אף מסימני ההיכר של אל אמיתי:

„כל אל מעדיף להשאר מעבר לכל, בעל-ביתיות“ מהוגנת והתנהגות הגיונית, ובינינו לבין עצמנו — גם מעבר לטוב ולרוע... ורתוסטרא מעיד על עצמו ללא היסוס, הייתי מאמין רק באל אשר ידע לרקוד“ („הרצון לעוצמה“ 1038).

דוד המקראי כמובן איננו בגדר אל, כשם שניטשה ב„רצון לעוצמה“ עדיין איננו דיוניסוס, כמה שידמה, ורצה להיות בחדשי יצירתו האחרונים, אך הצד המשותף והמלבב את ניטשה הוא מי שחורג מגדר הבעל-ביתיות. לגלוגה של מיכל על דוד המכרכר מביע יפה את הסיטואציה, ואף-על-פי שהיא בת שאול, רוחו של שמואל הנביא בקדרותו ומוסריותו כבר מרחפת כאן, והיא תרחף ביתר שאת בתוכחתו של נתן על מעשה דוד ובת שבע, שוב מעשה שחשק חיים דיוניסיים בוקע ממנו. (הביטוי „גם מעבר לטוב ולרע“ במובאה לעיל). אגב: במקרא עצמו לא המעשה שדוד עושה בבת שבע נחשב לחטא, כי אם מעשהו באוריה. מה שארע לתולדות ישראל המקראיים, שהם בעיני ניטשה הירואיים (משום כך גם י-הו-ה אלהי התנ"ך בחלקיו הקדומים הוא הירואי), איננו חד-משמעי, כשם שסבוכה ורבת-סתירות היא ראייתו את סוקרטס ואפלטון. לכאורה הוא רואה — כמובאה לעיל — את הנביאים, דוגמת סוקרטס ואפלטון — כמהרסי הטבעיות של ישראל הקדום. מאידך גם סוקראטס זוכה אצלו להערצה יתירה, כמוהו כנביאי ישראל, ולו רק בזכות היותם לוחמים בממסדות, משמע בכהונה. „אלה בעלי חוש הריח העדין שכונו בעבר נביאים“ (371)

Unschuld. des. Werdens 3h (Nachlas II 1047) ואין כאן כל סתירה, אדרבא, הדמיון ביחסו של ניטשה לסוקראטס ולנביאים מובן מתוך אותה הערכה עצמה. הרי סוקרטס הוא הלוחם במוסכמות וצועד באצילות ובשלוות נפש למוות בגלל מלחמתו זו. עיקרו של סוקרטס היה בהשלטת ערכי מוסר על פני כל הערפים האחרים. והרי זה בדיוק מעשיהם של הנביאים. הצד ההירואי שבעשייה זו איננו נפגם על ידי תוכן מלחמתם — של סוקרטס ושל הנביאים — שניטשה דוחה אותו באשר הוא בא, לדעתו, לסתור את הטבע. בעוד שסוקרטס, כיאה לו לפילוסוף, משליט את הדעת שממנה המוסר נובע, נביאי ישראל משליטים את האלהים כמצווה המופר („אלהים נעשה יהודי“). ברובד עמוק יותר (ברצון לעוצמה), תועלתו של העדר היא המדברת מבעד לרצון האלהים או הצו המיטאפיסי של הדעת. אך לענייננו כאן דיינו ברובד המודע והמוכח: הגבואה שבברית הישנה בראה עולם ערכים חדש. הגבואה היא בגדר קוריקטורה מתמדת של המימסד, וזה ההיוב שבה, באשר היא לוחמת ומתייסרת („הנביא מטבעו בודד“), היא גם הירוואית. וכך נמצא ניטשה לגבי שלשת הגורמים המכריעים: לגבי נביאי הברית הישנה, לגבי ישו הקדם-פאוליני ולגבי סוקרטס — ביחס כפול-פנים: הערצת האישים ושליטת תורותיהם, בייחוד על רקע המסקנות שהוצאו מהן, ביהדות השתלטות מוסר העבדים כפרי הגלות, בנצרות הכנסייה הפאולינית, וביוון — התנוונות האפלטונית בעולם, „האידיאות“ המופשטות שהדביקו גם את הנצרות. כפילות זו שבהתייחסותו של ניטשה ליהדות ולתנ"ך מצאה את ביטוייה בבואו לסכם את, מה שאירופה חבה להם ליהודים!:

„הרבה, מן הטוב ומן הרע, ובראש וראשונה הדבר האחד שהוא הטוב ביותר והרע ביותר בעת ובעונה אחת: את הסגנון הגדול שבמוסר, את האימה ואת הוד המלכות שבתביעות איין-קץ, משמעויות איין-קץ, את כל הרומאנטיקה ואת כל הרוממות שבמפוקפקות-המוסריים — ומכאן דוקא את הצד הקוסם ביותר, המצודד ביותר והמובחר שבשלל הצבעים המפתים במשחקיהם אל החיים, ואשר עד היום שמי תרבותנו האירופית, שמי הערב שלה, מדממים בזהרוריו, אולי דמדומי רמץ אחרונים: אנו האמנים שבקרוב המסתכלים והפילוסופים, אסירי תודה הננו ליהודים על כך. (מעבר לטוב ולרוע 250).

למרות שמדבר הוא פה ביהודים, ואח"כ אף מרמוז על כוחם של היהודים. להשתלט על אירופה, אם ירצו בכך. (שם, 251), ואף ממליץ לקדם בברכה את נטייתם — מתוך אבדן האינסטינקט היהודי — להיטמע באירופה. ברור שלא בתכונות יהודיות מאותרות הוא מדבר בתיאורו זה, כי אם בעוצמת החיים הטבועה בהם מהמקרא.

„זה ספר הצדק האלוהי, בו מצויים אנשים, דברים ונאומים בסגנון גדול כל כך, שאין כלום בספרות יוון והודו שיוכל להידמות אליו. אתה ניצב באימה ובראח כבוד בפני שרידים אדירים אלה של מה שהאדם היווה פעם... הטעם שאתה טועם בה, בברית הישנה, הוא אבן הבוחן לגדלות ולקטנות... הצמדת „הברית החדשה“ שהיא מכל הבחינות מין הקוקו של הטעם, ל„ברית הישנה“, להיותם ספר אחד, ביבליה, ספר הספרים, ייתכן וזהו מעשה החוצפה הגדול ביותר, וקטא כלפי הרוח' כבד ביותר מכל מה שמעיק על מצפונה של אירופה הספרותית“ (שם 52).

(במקומות אחרים הוא מכנה את מעשה חיבורו של שתי הבחינות „מעשה ברבריות“). וכמי שהמוסיקה היא בעיניו — כבעיני שופנהאואר — שיא הביטויים של נפש האדם ותרומוותיה, הוא כותב ב„ניטשה קונטרה ואגנר“ (Podach: Werke Des Zusmmenbruchs 27):

„רק במוסיקה של הגדל נההדרו מיטב הצלילים מתוך לותר והנפש הקרובה לו ביותר, וזה הקו ההירואי יהודי שהעניק לריפורמציה את תו הגדלות — רק הברית הישנה הפכה להיות מוסיקה ולא החדשה“.

ניטשה מבחין, כאמור, בין ה"ברית הישנה" בחלקיה, "הישנים" ובין זו שבחלקיה "המאוחרים", כפי שנובע מהדגשתו החותכת בין שתי הפילוסופיות, בין זו האומרת, "הן" לחיים וזו האומרת, "לאו":

„מה מראיה של דת ארית האומרת הן לחיים, פרייה של הכת השלטת: ספר החוקים של מאנו (האלהת רגש העצמה בברהמאנים: מעניין הדבר שהוא נוצר בקרב כת הלוחמים ורק משם עבר אל הכוהנים).

מה מראיה של דת שמית האומרת הן לחיים, פרייה של כת שלטת: ספר החוקים של מוזמד, הברית הישנה בחלקיה העתיקים. (האיסלם כדת לגברים מלא בוז עמוק לרגשותה ולצביעותה של הנצרות הנתפשת באיסלם כדת נשים—).

מה מראיה של דת שמית שוללת החיים, פרייה של כת משועבדת: הברית החדשה (— במושגים הודו-אריים: דת הטשנדאלה).

מה מראיה של דת ארית שוללת החיים, שצמיחתה בצל המעמדות השליטים: הבודהיזם.

זה בסדר גמור שאין בנמצא דת של גזעים אריים משועבדים: כי זה סותר עצמו: גזע אדונים או שהוא שולט או שהוא אובד. („הרצון לעוצמה" 145).

האבחנה בין „ארים" ו„שמים" קיימת פה, ואין צריך לאמר שבלי אותן קונוטציות שהוקנו לאבחנה זו ע"י הנציונלסוציאלים. האבחנה בין היסודות הבריאים והחולניים (שלא להשתמש בלשון המעטה „בין טוב ורע"), עוברת בקרב הארים ובקרב השמים. קנה המידה העליון והמכריע הוא אמירת ה"הן" או ה"לאו" לחיים. וכאן לדעתו, מוצאת „הברית הישנה" את מקומה בין אומרי ה"הן" אך רק בחלקיה העתיקים.

במדע המקרא, ביחוד זה של האסכולה הנוצרית, בצירוף לאיבולוציוניזם הרווח במאה הי"ט, הובחן כמובן בין שכבות קדומות ובין מאוחרות מבחינה אידיאית-רוחנית, כשהערכה היא התפתחותית מהפרימיטיבי לנעלה, והמונותאיזם מגיע לשיאו בימי בית שני. אלא שמה שמקובל במדע המקראי הנוצרי כהתקדמות, זה מכונה על ידי ניטשה כהתנוונות, וככל שהמקרא ואלהי האבות זוכים לספיריטואליזציה, וחשוב מזה למוראליזציה (בלשונו: מוראליז), הם מאבדים מעוצמתם המקורית. „הדת שלעצמה אין לה שום שייכות למוסר, אך שני צאצאיה של הדת היהודית הן במהותן דתות מוסריות" (שם, 146). משמע, שהברית הישנה במהותה, במקורה, לא היתה בגדר תורת מוסר. ומה שהתפתח ממנה לאחר מכן, מכונה של הנביאים ובשלב מידרדר מחולשתם של הכוהנים שהפכו להם את המוסר לכלי שלטוני, נעשה לשתי הדתות-הבנות — מהות מן היסוד, או לפחות על ידי זיוף כמעט מן הראשית. „כמעט", שהרי ניטשה מנסה להציב את ישו כעומד מעל לטוב ולרע, מעל למוסר, אנרכיוס קדוש. פאולוס הוא כידוע על פי ניטשה הזייפן הגדול, אלא שזיוף זה לא היה אלא המשכו של הזיוף שכבר „בברית הישנה" יש לו ראשית. אותו אל מקראי ישראלי, שתואר במובאה לעיל (אנטיכריסט 25) כמעט על דרך דיוניסית, מזדייף על ידי הכוהנים. כאן ניטשה במפורש משחרר את הנבואה מאשמה. ישעיהו שהוא „נביא למופת" רואה עדיין כמלך למופת מי שהוא גיבור חיל והצדק איזור הלציו. מושג הצדק עדיין נשאר בטבעיותו כמשרת את בטחונו העצמי של העם. אך הנה קרה האסון, אם בעקבות ההורבן ע"י אשור, אם בעקבות החורבן ע"י בבל: הגלות. הכוהנים מבקשים להסביר את האסון, ובעזרת „תחבולה פרשנית" דוחים את הסיבתיות הטבעית וממציאים „סיבתיות סותרת הטבע". במקום „אלהים מפייע" עולה אלהים תופע, וזה מקור דלדולם של תכוחות החינויים. מופיע „החטא" כמושג מרכזי במוסר היהדות וממנה לנצרות. „מושג האלוהות זויף, הכוהן משתמש לרעה בשם אלהים":

„תקופת הגדלות שבתולדות ישראל הפכה בידי הכוהנים היהודים לתקופת ירידה, והגלות, זה האסון הממושך, הפך לעונש נצחים... הדמויות האדירות החופשיות להפליא שבברית הישנה שבתולדות ישראל, נעשו בידי הכוהנים, הכל לפי צרכם, לענווי ארץ, שפלי רוח עלובים... המשמעות הפסיכולוגית של

כל מאורע גדול פושט אצלם לנוסחה אידיוטית של ציות או מרי לאלהים... הכוהן חי בזכותם של החוטאים, אל החוטאים הוא נושא נפשו... חוק עליון: אלהים סולה לחוזרים בתשובה — ובלשון בני אדם: לכל הנכנע לכוהן". (אנטיכריסט 26).

זה מה שעוללה הגלות — לדעת ניטשה — „לברית הישנה" בדמותה העתיקה. הנבואה הקלאסית איננה נידונה על ידי ניטשה במיוחד, לא זוכה לאותה אנליזה פסיכולוגית נוקבת ככהונה. אגב: גם הכהונה, כשלטת בעזרת הכוב הקדוש, איננה המצאתה של היהדות או של המקרא בשלביו המאוחרים. אותה תורת מאנו הארי, שניטשה מעמידה בצד דתות מחיבות החיים שבגזע הארי, היא עצמה כבר נושאת באחריות ל„כוב הקדוש". הכוב הקדוש הוא רק כלי של הרצון לעוצמה הכהנית. הספר (ספר החוקים של מאנו) מבוסס על הכוב הקדוש.

„אנו רשאים להטיל את האחריות על השקר היסודי ביותר מכל מה שנעשה מעולם על סוג האדם המשוכלל והמהושב ביותר. ההשפעה הארית השחיתה את העולם כולו..." („הרצון לעוצמה" 142).  
(דיינו במשפט זה על האריות, כדי למוטט כל אפשרות של שאיבה נאצית מניטשה...).

„בברית הישנה" נאבקים הנביאים ההירואיים נגד זיוף החיים, בראש וראשונה נגד הכהונה בשחיתותה. „חטאת עמי יאכלו ואל עונם ישאו נפשו" (הושע ד', ח), משקף בתמציתיות את ההתפתחות שניטשה מתאר אותה בביקורת הכהונה (ניטשה עצמו איננו מביא פסוק חריף זה, המוכיח בתמצית את האינטרסנטיות של הכהונים בחטא העם). אין ספק שלא על נקלה יכול היה להפריד בין הנביאים כולל אותו „נביא למופת", ישעיהו, הנלחמים בשם יי-הויה אלהי צבאות ישראל, ומוכיחים על שחיתות, ובין תובעי הצדק והמוסר במובנם הטהור, ולא דוקא עוד ככלים טבעיים. יתירה מכך: האבחנה שניטשה מבקש להבחין בין „הברית הישנה" בשכבותיה העתיקות ובין צורתה המאוחרת, כמעשי הזיוף הכהוני, איננה יכולה להיערך אלא על ידי חיתוך בבשר החי של המקרא כמעט בכל שכבותיו. הנה בני עלי, למשל, מייצגים את שחיתותה של הכהונה כבר בשלבים קדומים. נגד שחיתות זו מופיע שמואל (,הנה שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אלים" (שמואל א ט"ו, כב), אך מה יעשה ניטשה כשאותו שמואל עצמו יוצא נגד המלוכה, נגד שאול — או אח"כ נתן נגד דוד — וזה בעיניו כיציאת אפלטון נגד פריקלס? ובשכבה עמוקה מכך: אף משה, הלא הוא אדון הנביאים ונותן החוקה, יוצר סולם ערכים זה של ציות לאלהים, ולא חשוב אם זהו משה המקורי או זה שהכהנים המאוחרים בנו את דמותו. אין ניטשה עוסק בניתוח מדעי של המקורות. משה כפי שהוא מופיע, הוא אמנם מוציא את העם ממצריים, אך הוא גם מנסח את החוקה עד פרטי פרטי תוך הבטחת כל זכויותיו ונתחי הובחים של הכהן זה „הטפיל הקדוש" (אנטיכריסט 26). „רצון אלהים" כביכול נמסר לידי הכהנים על דרך ההתגלות — כדי לזכות באבטוריטה בעם — ומתבטא ב„כתבי הקדוש" שנעשים מעתה למכשיר „מחלל הטבע" (שם).

ואם בכל זאת „כתבי הקדוש" לא חדלו להיות „הספר האדיר ביותר" („אנושי, אנושי מדי" 475). ובמקום אחר אף בצורה חריפה מלגלגת: „הספר הגרמני הגדול ביותר", הרי זה בוכות ההירואיות של הרמיות (אבות, מלכים), אך לא פחות מזה בוכות הנביאים, למרות התסטיגיות הודאיות של ניטשה מהמוסר הנבואי. נביאים אלה נביאי זעם הם, ועל פי מתכונתם מעצב עם ישראל גם את אלהיו.

„היהודים הרגישו את הזעם אחרת מהרגשתנו אנו אותו, והם קידשוהו: הדרת מלכותו הקודרת של האדם נראתה בקרבם כשהיא שרוייה במרומים כאלה, שאין האדם האירופאי יכול כלל לשוות לעיניו: את יהוה הזועם והקדוש שלהם יצרו בצלם דמותם הזועמת והקדושה של נביאייהם. בהשוואה עמם, הזועמים

הגדולים שבקרב האירופאים אינם אלא יצורים ממדרגה שנייה". (דמדומי שחר" 38).

ניכר שעדיין מתייחס ניטשה כאן לאותה שכבה עתיקה של „הברית הישנה" שהוא מעריצה, אף-על-פי שהוא מדבר על היהודים, ואינו מקפיד לאמר „ישראל", וזעם קדוש" גם הוא כאן לשבח ולא לגנאי. הערצה זו לנבואה הישראלית מוצאת ביטוייה החריף ביותר — כרגיל אצלו — בהשוואה עם „היורשים" הנוצרים של הנבואה. הוא מצטט את לוקאס ו' 23, „כן עשו אבותיהם לנביאים מקדם" ופורץ בסגנון המציין כתבים אחרונים אלה שלו: „אספסוף חסר רוועם! מיניה הוא מדמה עצמו לנביאים..." (אנטיכריסט 45).  
נוף קודר וזועם זה של אלהי ישראל הוא מאידך צורך דיאלקטי להתגלות דת האהבה והחסד. וזה ודאי שייך לניגודים הפנימיים שבלב ניטשה עצמו, אם הוא ספק „מסביר" ספק גם מתרגש מהופעת ה„אור" מתוך נבכי הקדרות המקראית הזאת:

„איש כישו הנוצרי לא היה בגדר האפשר אלא בנוף היהודי — כוונתי לנוף שמעליו תלוי בלי הרף ענן הסערה הקודר והגשגב של יהוה הזועם... ההבקעה הפתאומית, הנדירה, של קרן אור בודדת מבעד ליום הלילי הקודר, המתמיד, רק פה יכלו לחוש בו כמעשה ניסים של „אהבה", כקרן אור של חסד שאין ראויים לו. רק פה יכול היה ישו לחלום את חלומות הקשת בענן והסולם השמימי" (המדע העליון" 137).

הדגש הוא כאן, כמובן, על ישו — ועל כן „קרן אור בודדת", שהרי הנצרות וכנסייתה, ובעיקר פאולוס, קלקלו עד מהרה את טוהר החסד והאהבה. וגם זאת, שלא כל העם היהודי נזקק לה, לקרן-חסד זו, וזה נבע ככל הנראה מכך, שלא הכל בעם זה הרגישו במועקה במידה חריפה כל כך (שם 128). והלא זהו יתרונה של „הברית הישנה" על „החדשה" להלכה, ובחיי העם היהודי, גם למעשה. במילים אחרות, אותו סולם שמימי, שישו חולם עליו איננו אלא חלקו העליון של הסולם שבחלום יעקב-ישראל, כשישראל גשאר מוצב ארצה, ולוא גם בגלות.

ניטשה הבחין יפה באיוו נקודה נפרדה „הברית החדשה" מן „הישנה". האבחנה בין „ואהבת לרעך כמוך" (שגם ממנו איננו מתפעל ביותר, בין היתר גם מפני שיש ואדם שונא עצמו) לבין „אהבת את אויביך". בכך מגרשים את הטבע מהמוסר. זהו פשע נגד החיים. רצון החיים שבעם היהודי כמו מנע בעדו את הוצאת המסקנות האחרונות ממושג החטא שהוא יצרו ושתלו בעולם. הנצרות פשטה אל בין כל העמים, הגזעים — וכמובן בין המשנדרלה שבכל העמים — ואיבדה כל סימגי לאום וגזע. „הברית הישנה" על מושג האל הקנא והנוקם שלה ועל הצו „לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", „אחרים" על פני האלהים שהוציא את העם ממצרים, שמרה כך על קיומו של העם, כי אלהים עצמו היה ליהודי", ו„עם שעדיין כאמין בעצמו יש לו אלהים משלו" (II Nachass 1176), מה חשיבות לאל שאינו יודע נקם, קנאה, בוז, עורמה אלימות". קנאה זו בנוסף להיותה ערך לאומי לעם המקנא לאלהיו שלו, היא גם נכס תרבותי כללי, באשר היא שומרת מפני סגידה לאדם, שניטשה, זה חוזה „האדם העליון", איננו סובל אותה, וזו זכותו וזה שבחו של הצו „לא יהיו לך אלהים אחרים על פני" (אנושי, אנושי למדי II 186), מה שלא מונע בעדו — אם מטעמי דרכו התגותית האקספרימנטלית, בכלל, אם מטעמי שוני שבתקופות — לראות באיסור זה של „לא יהיה לך", תופעה ברברית מהאיזמות ביותר בתרבות האדם.

ניגוד זה שבהערכות שונות לגבי התוכן האידיאי של „הברית הישנה", מוצא את פתרונו בהבחנה בין דרך הניתוחים הדסקריפטיביים של ניטשה ובין ההערכה מצד תפישתו שלו את הדת, המוסר, התרבות האנושית בכלל. על כן כל ביקורתו את תורת המוסר המקראית ואת היותה מרד העבדים, מרד היסוד העדרי בחברה נגד האצולה, נגד כל אצולה, ועל כן נגד הטבע, אינה סותרת את הערכתו החיובית את עצם המרד כמרד. הלוחות הישנים ראויים הם לשבירה, אך עצם ניתוח האלילים העתיקים על ידי „הברית הישנה" היה מעשה הירואי, ומה עוד, שבשכבה העמוקה הזאת — לא רק הסיפורית, כי אם גם היסודית — יי-הייה אל צבאות ישראל מנחיל לעמו ארץ ותורת חיים וטבע, ובטרם בוא הגלות לא חדלה דת

ישראל להיות דת טבע. כל תרבות היא תליית לוחות וצוים על קולקטיב בלבד את היצרים, כל דיוניסוס זקוק לאפולו, כל נביא לא די בכך שהוא לוחם במימסד, הוא עצמו נעשה מחוקק, על כן נביא איננו ניהיליסט ואנרכיסט ואיננו בגדר דיקדנט. וזה ההבדל בין מוסר בריא הקובע מצוות „עשה ומצוות „לא תעשה“, כי יצר חיים שליט בו, בעוד אשר מוסר הנצרות כולו הוא אנטי-חברתי, סותר טבע, הופך את האלהים לאוייב החיים („שקיעת האלילים“ IV, 5). „הברית הישנה“ קבעה ערכים חדשים, אך ערכים אלה עדיין שרתו את החיים. ניטשה כידוע אינו גורס „שיבה אל הטבע“ בנוסח רוסו („שקיעת האלילים“ 48), אם כי הוא תובע את השיבה אל הגוף „אל גובהם, חירותם ואף אימתם של הטבע והטבעיות“. על כן מטמשים לו היוונים אות ומופת. לא כפי שמייחסים לו על סמך שניים שלשה ביטויים על „התיה הצהובה“, ביטויים המנותקים מן ההקשר, כי אם תרבות של ריסון, גם בינו ובין עצמו אל יתאדם בלי רסון“ (שם). והרי זוהי גם תמצית הקדושה של חיים על פי „הברית הישנה“, כולל באותה פתיחה לצוי מוסר „קדושים תהיו כי קדוש ה' אלהיכם“, ולא המוות ולא שום מעשה נגד הטבע נמנים בכל הפרשה הזאת (ויקרא יט), כי אם ממש ריסון היצר למען חיים יפים יותר. ולא לשוא חוזר ניטשה שוב ושוב לגשור גשר מפתיע זה, כאמור בתחילת רשימה זו, בין יהודים ויוונים. יתר על כן, תרבות אירופה חבה להם ליהודים גם חוב זה שהם נאבקו על אוקצידנטליזציה שלה.

„אם הנצרות עשתה כל שהיה לאל ידה למען האוריינטליזציה של האוקצידנט, היהדות היא אשר סייעה באופן יסודי לאוקצידנטליזציה של התרבות, שוב ושוב, דבר שבמובן מסויים פירושו הוא לעשות את אירופה להמשכה של תרבות יוון.“ („אנושי אנושי מדי 475).

ביטוי זה „שוב ושוב“ משמעותו היא בהתמדה של עם זה בקיום הרוח ללא בריתה אל האין, אל המיטפיסי על חשבון הפיסי. שהרי למלים אלו קדמו דברי ההערכה לעם היהודי שנתן לעולם את האדיר שבספרים וחוקי אורח-החיים (הרי היא „הברית הישנה“), את הנאצל שבבני אדם (הרי הוא ישו, שאיננו, כדבר ניטשה במקומות רבים נוצרי במובן הפאוליני, או שהיה נוצרי אחד ויחיד ראשון ואחרון), ואת החכם הזך ביותר הלא הוא שפינוזה (deus sive natura „אלהים או הטבע“ וזאת פתיחה לספר ששמו „תורת המידות“...)

\* \* \*

יחסו החיובי של ניטשה לברית הישנה — ולפעמים גם אל ה„ביבליה“ הכוללת את שתי הבריתות — נבע משלשה גורמים. אל"ף: פרי הפרוטסטנטיות של אבותיו. ביי"ת: פרי החוש הספרותי שבא על סיפוקו בוו „הישנה“ יותר מאשר בוו „החדשה“, במצאו בה קירבה יתירה לרוח האפוס היווני, באשר גיבוריה חיוניים יותר. גימ"ל: נטייתו הכללית להערפה ל„עתיק יותר“ על „המודרני“. כך העדיף את ה„פילוסופיה הישנה“ של יוון — שלפני סוקראטס — על „החדשה“, אם להשתמש במונחי הבריתות. אולם אין להכחיש שמרבית דברי ההערצה שלו ל„ברית הישנה“, למרות ביקורתו אותה מצד תוכנה האידיאלי-מוסרי-דתי, נבעו מהתלקחות גוברת והולכת של התנגדותו לנצרות, זו שלהלכה, זו שבמעשה, או מעשים, זו הנגלית, וזו הנסתרת, — להוציא כמובן דמותו של ישו עצמו — או אז ולשם ניגוחה הוא חוזר ומעלה את האלמנטים החיוביים ש„בברית הישנה“.

על רקע זה אין הוא גרתע מהאשמת הנצרות במעשי זיופים שהיא עשתה ל„ברית הישנה“. וכאן הקטרוג על הפרוטסטנטים יותר חריף מאשר על הקאטולים דוקא בשל שימושם והסתמכותם הרבים יותר על „הברית הישנה“.

„מה ניתן לצפות כפרי מעלליה של דת, אשר במשך מאות שנות התבססותה הציבה מהתלה בלשנית זו שלא-תאומן ביחס ל„ברית הישנה“: כוונתי לנסיון לשמוט מתחת גופם של היהודים את הברית הישנה, מתוך טיעון שאין היא מכילה אלא תורות נוצריות בלבד, ועל כן היא שייכת להם, לנוצרים, אשר



המה עם ישראל האמיתי: בעוד אשר היהודים, כביכול, רק התימרו שהיא שלהם. ומעתה התמסרה הנצרות לבולמוס של דרשנות ולסלפנות אשר לא ייתכן כי מצפון נקי ישא אותן: על אף כל מחאותיהם של המלומדים היהודים, נתפרשה הברית הישנה כאילו מתכוונת היא לכריסטוס ולו בלבד, ותמיד לצלבו ממש, וכל היכן שנוכרים עץ ושבת וסולם ונצר וענף ושרש ומטה, יש בכך גבואה על עץ הצלב, אף קרן הראם ונחש הנחושת, ומשה בכבודו ובעצמו כשהוא נושא כפיו לתפילה, ויתירה מזאת, אף השיפוד שעליו צלו יוצאי מצרים את זבח הפסח — כל אלה אינם אלא הרמזות וכמו אקדמות לצלב! האמנם האמין בכך אי-פעם מישהו מאלה שהשמיעו זאת? תנו דעתכם על כך שהכנסייה אף לא נרתעה מלהוסיף דברים לתרגום השבעים (כגון לתהלים: צ), על מנת להשתמש במלים המוכרחות ברוח הנבואה הגוצרית. כי הנה עומדים היו במערכה וכל המחשבות נתונות ליריב ולא ליושר. („דמדומי שחר“ 84).

ביושרו האינטלקטואלי אין ניטשה מתפתה להפריד בין יהדות התנ"ך והיהדות התלמודית, או ליתר דיוק „אפולוגטי“: בין יהדות שעד ישו — שהבאתו היה יעודה — ובין יהדות „מיותרת“ ו„עיקשת“ שלאחר ישו, כדרכם של תיאולוגים נוצרים. מושג החטא לאלהים — והוא החטא המכריע של יהדות כוהנית קדומה, ממלא גם את „הברית הישנה“, אבל עדיין ללא אותן המסקנות הקיצוניות, המטפיסיות, שהוציאה ממנו „הברית החדשה“ ופאולוס בראש. היהדות שמרה עדיין על מידה רבה של טבעיות במובן הרחב לתועלת העם. הציות לצווי האלהים הוא צורך קיומו של ישראל. וזה לא נשתנה גם לאחר שמבחינה סוציאלית שונו פני החברה היהודית.

„היהודים מנסים להמשיך ולהתקיים גם לאחר שאבדו להם שני המעמדות של הלוחמים ושל האיכרים“ („הרצון לעוצמה“ 184).

האל הבריאי, אל העם, הוא יהוה בשמו המפורש והמיוחד, הוא, כמובן פונקציה של אותה בריאות וטבעיות של החברה היהודית הקדומה (ניטשה משתמש בנוסף למונח „ישראל“ גם במונח „עברים“). הגלות, שלא הביאה עמה אבטומטית טמיעה ואבדן כפי שהביאה על יחידות אתניות אחרות שנטשו את אדמותיהן ועמן את אלהיהן ותרבותן, חוללה את המפנים האידיאיים ביהדות, ובכך המשיך העם בקיומו זה, יותר מכן: עם זה יצר תקדים היסטורי. יהדות זו נתאפשרה — ואולי אף נתחייבה — בגלל אבדן העצמאות המדינית, ובעקבותיו אולי גם אבדן כשרו הפוליטי-הממלכתי, שנעשה כמיותר.

„תנאי מוקדם לנצרות היתה החברה היהודית הבלתי פוליטית... בקרב עם שיותר כבר על חייו הפוליטיים ורק קיים עוד סוג של חיים טפיליים במסגרת סדר העניינים הרומאיים... הנצרות צעדה צעד נוסף: מותר, להסתיר עוד יותר. התנאים מרשים. מגרשים את הטבע מתוך המוסר, כשאומרים, אהבו את אויביכם, כי הנה החוק הטבעי שבאינסטינקט, ואהבת לרעך כמוך ושנאת לאויבך: הפך חסר משמעות...“ (הרצון לעצמה 204).

ניטשה יודע עד מה זה נוגד את רוח „הברית הישנה“, הקובעת — אמנם על דרך הייחוס הדתי הרגיל והמוסבר על ידו בהרחבה — ייחוס התכונה לאלהים: „ואיבית את אויבך“ אומר אלהים, „וצרתי את צורריך“ (שמות כג, כב). כמובן שזה מותנה בקיום המצוות התורניות, אבל הבסיס האידיאיתי הוא עדיין של עם אכרים ולוחמים, הרי מדובר באותו פרק בכיבוש הארץ מידי הכנענים ובניתוח כל אליליהם.

ניטשה מסביר כיצד הפך עם זה, צמוד-אדמה וכמעט-דיוניסי לעם גולה, יוצר ערכי מוסר חדשים בעולם, מנתן לא רק את אלילי הכנענים כי אם את אלילי העולם הטבעי כולו, במיצוע הנצרות.

למרות חטא קדמון זה של העם היהודי, משמע, אף בחלקים הרבים של „הברית הישנה“,

לא מסיר ניטשה את הוקרתו לעם היהודי גם בגלותו. אל"ף, מכיוון שהוא לא הרחיק לכת במסקנות הדה-נאטורליזציה, ושמר על קיומו הלאומי בתנאים הגרועים ביותר, ב"ת, מכיוון שהמשיך לתרום לתרבות האנושית אף לאחר יצירת בסיס זה של הברית הישנה והשתתף — וממשיך להשתתף בהדגשתו — בעיצוב פני אירופה, עד כדי אפשרות להשתלט עליה מכוח ה„גייסט“ שלו, הרוח.

מה שניטשה אינו מעלה על דעתו עדיין — ומרצון קיומה ופיתוחה של האירופאיות אף אינו רוצה להעלות על דעתו ותובע מיוזג גזעים — היא אפשרות תחיתו הפוליטית של העם היהודי, שובו להיות עם לוחמים ואכזרים להפתעת העולם כולו. גם בגלל רתיעתו ההריפה מ„האליל החדש“ ששמו מדינה, וגם בגלל האינטרס הלוהט ממש שהיה לו בהטמעת היהודים באירופאיות, אין להניח שהיה מחסידיה של התחדשות הברית הישנה הזו של עם ישראל עם ארצו, אף כי, אם להיות נאמן לאופיו ולא לתוכן תורתו — מי יודע, מי יודע, מי יודע? ...

### ב. בחינה ספרותית

לא נמצה נושא זה של ניטשה ו„הברית הישנה“ אם לא נתייחס לאימפקט העמוק של „ספר הספרים“, כפי שגם הוא מכנה אותו, על יצירתו כולה. כמובן שאין זה אלא קטע אישי ובוטל ביותר של מכלול האימפקט של הברית הישנה על התרבות האירופאית גם מעבר לאספקטים הדתיים, המונותיאזים, המוסר, הנבואה וכו'. יספרס אומר בספרו על ניטשה:

„הערצתו את „הברית הישנה“ היה בה חידוש, לראשונה כומר נוצרי רואה ב„ברית החדשה“ ירידה מזו „הישנה“, לא לגמרי מאותה הבחינה שהיהדות ראתה זאת. המערב כולו נושא פתופו את הברית הישנה מבלי להתייחס אליה... הברית הישנה נעשתה לו לניטשה אובייקט מודע לבחור מתוכה בלי סוף נגד הנצרות.“

ואחד הביוגראפיים החשובים ביותר של ניטשה, ברנאולי, גותן לעובדה זו ביטוי ביוגראפייספרותי כזה, בדברו על דתיותו של ניטשה:

„בשנת יצירתו האחרונה ניכרים בו סימפטומים דתיים: התלהבותו אלי עתיד ותקווה, תודעתו הזרתוסטראית הנוטה למשיחיות, קנאות ה„יהויות“ נגד „אלהי נכר“ עדי להיטות להשמדתם, ויחד עם זאת אותו אושר פנימי של חווה ונתון בקונטמפלציה עמוקה ומלאה עדי דבקות שבתפילה כמו של משורר תהילימי (ראה בהימנונים ובדיטירמבים הדיוניסיים).“

*c. a. Bernoulli : Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche II 177*

לגבי זרתוסטרא הדברים מכוונים וברורים ביותר. למרות ההיאחזות בדמותו של הנביא הפרסי, מחולל דת ארית, הספר כולו נעוץ ב„ביבליה“, וכמעט ללא השלכות לזרתוסטרא האורגינאלי:

אוברבק כותב לרוהדה, שלא התלהב בכלל לסגנון המקראי של הספר:

„מעבר לכך שהטון הזה איננו אהוב עלי ואינני מסוגל לטעום בו טעם טוב מחוץ למולדתו הראשונית, הלא היא הנבואה של הברית הישנה, זה גרם לי גם חוספת דאגה אישית לניטשה. (ברנא ולי 384).“

העמידה הנבואית של מוכיח בשער (וגם ביער ובהרים) היא מודעת, מכוונת ואף מזבלטת ביותר. ולטר קאופמן טוען אף בטפה של ביקורתיות, שההבדל העיקרי בין עמידת הנביאים ועמידת ניטשה היא בחוסר הענווה של זה האחרון. הנביאים לא דיברו בכלל בגוף ראשון. אלא שכאן היה עליו, על קאופמן, לזכור שזרתוסטרא איננו רק היקוי ל„ברית הישנה“, כי אם גם לזו „החדשה“, ושם הרי בא במודגש ה„אנכי אומר לכם“ בניגוד ל„כה

אמר ה' ", "פי ה' דיבר", "נאום ה' צבאות". כשהנביא איננו אלא פה, שליח האומר מה שהושם בפיו. מבחינה זו ניטשה-זרתוסטרא קרוב יותר ל"ברית החדשה" על היומרות האישית של גיבור העלילה והנבואה, מאשר ל"ברית הישנה" שרבים בה הנביאים, הגיבורים, המושיעים ואין אף משיח אחד. אולם הקשר העיקרי הוא דוקא זה הפנימי: רצונו של ניטשה להופיע כנביא, כנותן תורה חדשה. מכאן המרכזיות האידיאית של ,,על לוחות ישנים וחדשים". בעוד שבתורת משה הלוחות השניים הם חזרה מדויקת של הראשונים, ניטשה שובר את הלוחות הישנים, המסמלים עולם ערכים שלם שנישא מעל פני האנושות שלשת אלפי שנה ומעלה, על מנת לכתוב לוחות חדשים לחלוטין, ודוקא לא בכתב אלהים ומפי אלהים, כי אם במפורש ובמודגש: האדם היוצר המחוקק. ובעוד שבדרשת החר"ש, כ"ברית החדשה" נאמר במפורש שלא באו הדברים לחדש, ורובם של הדברים שמפי ישו הם עדיין בתחומי המוסר של ,,הברית הישנה", ורק מפעם בפעם מחודד ומוקצן, הרי כאן הדברים נאמרים במפורש להרוס מקדש על מנת להקים מקדש חדש, הפיכת כל הערכים הישנים. על כן דיברתו, ,,אל תחוס על רעך". מאותו ,,שברו שברו נא לי את הלוחות הישנים" כי ,,מצויים אלים ואין אלוה". דרך סתירת דיברה ראשונה וראשית ב,,ברית הישנה", ועד ל,,שברו, שברו נא לי את הצדיקים והישרים".

מודעות זו — ולא חשוב אם זו יומרה בלבד — של ניטשה, שהוא ניצב כמו על הר סיני חדש או על הר תבור חדש, היא המקנה לספר את העוצמה הסובייקטיבית ודאי, וניטשה היה משוכנע שזה הטוב והחשוב והמכריע שבספריו ולא ספריו בלבד. ועל כן במסגרת זו לא תובאנה עוד מקבילות, כי הספר כולו בגדר מקבילה צורנית ותוכנית. (עי' Volmer Nietzsche's Zarathustra und die Bibel, שם נאספו ממש מאות משפטים והקבלותיהם במקרא). הפילוסופיה" המקראית — אם מותר ואם אפשר לדבר על פילוסופיה של המקרא שהוא אנטי או בלתי-פילוסופי במובן המדויק של המונח — משתרעת מ,,בראשית ברא" כביטוי מרכזי וקובע לכל עולם המקרא: יש בורא מכוון ויודע ורוצה ויוצר, יש טעם לכל, יש ראשית ועל כן יש תכלית, ועד אותו, הבל הבלים" של קהלת, החכם מכל אדם" ולא דוקא הנאמן מכל איש (אלף גשים...) ולא דוקא מאמין מכל איש (מי יודע?) אגנוסטי ודאי סקפטי, פזמון חוזר בספר), כביטוי לניהלים בתוך התנ"ך האולטרה-אופטימי. ניטשה מלגלג בעקבות שופנהאואר על אותה שביעות רצון אלהית מעצמו, והנה טוב מאוד". כל גיהילסט ודאי שמוצא במה להיאחו במגילת קהלת. מרבים כמובן למצוא לו מקורות ביוון, אף כי ברור לנו כיום בחקר התרבויות כולן, שלפני יוון ואחרי יוון, שבסופו של דבר כל תרבות מגיעה לשובע שכזה, לכפירה שכזאת ול,,הבל הבלים" שכזה. ,,השיבה הנצחית" הניטשיאנית איננה מתקשרת בספר זה ובתיאוריות המחזוריות שלו, ודאי מתוך נקודות המוצא הנפשיות. קהלת הוא ספר הפסימיות הגלויה והרפיון עדי ציניות, בעוד שגילויי ,,השיבה הנצחית" של ניטשה הוא, מכל פנים בנגלה, אופטימי, ממש צוהל ובא מתוך שפע של הנצחיות הן. וסימונו של ספר קהלת — גם אם הוא מעשה ידיו של עורך-מציל, סוף דבר את האלהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם" הוא ממש אנטי-ניטשיאני ואך פלא הוא שניטשה לא ,,התלבש" על פיליסטר פרוש צבוע זה שלבש איצטלא של רב או אפיפיור על מערומי עצמותיו הצוחקות-ולא-שמחות בניגוד לסימונו של זרתוסטרא: שמחה, שמחת השמש בגבורתה ולא צחוק אדם-בהמה-קוף (,,אדם בצלם אלהים הוא קוף" אומר ניטשה, לא שאלהים הוא קוף, כי אם האדם הרוצה לתקות אותו...). אך אותו קשר תת-קרקעי וניגודי שהצבעתי עליו לעיל, בין ,בראשית ברא' ובין ,הבל הבלים' מוצא אצל ניטשה את הביטוי הסאטירי:

,,דבריימי עולם in nuce במרוכז: — הפארודיה הצינית ביותר ששמעתי מעודי היא זו: בראשית היה הבל הבלים, והבל הבלים היה, באלהים! ואלהים (אלהי) היה הבל הבלים". (אנושי, אנושי למדי II 22).

שימושים פרדוכסאליים מסוג זה בפסוקי המקרא רבים לאין ספור אצלו ולא דוקא על דרך הפארודיה, כגון היסוד תיאורו של הסיפור המקראי על כשלונו של האדם, האדם — החל מאדם הראשון דרך קין, דור המבול, בזה אחר זה, נכשל, עד כי אלהים ,,התעצב אל לבו" ואף התחרט על מעשהו. אם כך מסיק ניטשה:

„הא כיצד? האם אדם אינו אלא תקלה שיצאה מתחת ידו של אלהים או אלהים תקלה שיצאה מתחת ידו של אדם?“ (שקיעת האלילים 7).

ובאותו הקשר גם על בריאת האשה:

„האדם ברא את האשה, אך מאין? מצלעו של אלהיו — של האדיאל' שלו... (שם, 13).“

ומכיוון שראינו לעיל איך „הצלית“ בידי האדם מעשה האדיאל' ההוא, ממילא מובן מה פני הצלע...  
אהבה מיוחדת נודעת מניטשה לסיפורי, בראשית' אלה שבמקרא, שהוא רואה בהם מעשי גאונות בזכות המועט המחזיק את המרובה וגם בזכות חוש ההומור הרב הכלול בהם כנגד העדר כל הומור ב, ברית החדשה. והרי כל גורלו של האדם לכל הדורות נקבע בניסוחים אלה של מעשי הבריאה, מעשי הנפילה, האכילה מעץ הדעת. והרי הקשר העמוק שבין הדעת ובין המוות צף בהכרתו של האדם עוד בימי קדם ובתרבויות רבות, ממעשה אדיפוס והספינקס ועד לאותו מתח שפנגלרי בין ה-Dasein (הקיום) וה-Wachsein (קיום מודע). והרי הוא כלול בצורה סיפורית עממית ופילוסופית אף הומוריסטית כל כך במעשה הגירוש מגן העדן שב, ברית הישנה, ובהסתמכו על המסופר שם: „וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט ההרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים“ (בראשית ג, כד) מנסח ניטשה:

„גן עדן שרוי בצלן של חרבות מתהפכות. — זה גם סמל גם סיסמא על פיה מובחנות ומבחינות זו בזו נפשות ממוצא אצילים ולוחמים“ („הרצון לעוצמה“ 952).

אם במכוון אם שלא במכוון ישנה הקבלה-של-ניגוד בשני מאורעות: האחד המבשר את נצחון האלהים האחד, השני המבשר על מותו, כשהקו המחבר הוא צליף סאטירי. הראשון הוא מעמד אליהו בהר הכרמל, במלחמה הישראלית המכרעת נגד ריבוי האלים; נגד עשחורת ובעל, אלהי צידונים וכנענים, אלהי הטבע, ונצחון אלהי ישראל האחד והיחיד. במחזה דרמטי-סאטירי זה מהתל אליהו בכוהני הבעל — כלשון המקרא — „ויאמר קראו בקול גדול כי אלהים הוא כי שיה וכי שיג לו וכי דרך לו אולי ישן הוא ויקץ?“ (מלכים, א' יח, 27) על מנת לסיים בתרועת העם וההכרזה „יהוה הוא האלהים, יהוה הוא האלהים (שם, 39). בה"א הידיעה שב, „האלהים“ מודגש שהוא האל האחד והיחיד. ו„המאורע“ השני? הלא הוא זה הטראגי והסאטירי כאחד, מההריפים והמפורסמים ביותר של ניטשה: „האיש המטורף“. הוא מעיף האנטיכריסט של אליהו, הוא מבשר בשוקה של עיר את מות האלהים, שאלהיו בשר אל נצחוני בהר הכרמל. שוק מול הר, מוות מול נצחון, ניטשה אנטי-אליהו:

„אני מחפש את האלהים! את האלהים אני מחפש!“ ומכיוון שאותה שעה נודמנו שם בני אדם רבים מאותו סוג שאינו מאמין באלהים, עורר האיש צחוק רב, האמנם אכזר? ... שמא נתעה בריצתו כמו ילד? ... ואולי מסתתר הוא מפנינו או ירד בספינה? היגר?“

זו ההקבלה שבסטירה. והמילוי שבטרגיות. שם ואז בהר הכרמל, אליהו טובח את כוהני הבעל, כמנתן האלילים שהכזיבו במבחן. כאן ועכשו מודעק המטורף:

„לאן פנה האלהים? אנחנו הרגנוהו — אתם ואני!“ („המדע העליון“ 125).

ומבשורת מות האלהים — וכאבו של „הכופר“ הזה על מות האלהים איננו צריך הוכחה — לעצבות הנביא על סף קיצו.  
על מות משה מסופר כך:

„ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה... ויראהו ה' את כל הארץ“  
(דברים לז, 1).

וב„הנה האיש“:

„המקום בו אני מצוי היום — על פסגה, בה לא עוד במלים אדבר כי אם  
בברקים — הה מה רחוק מזה הייתי או! אך את הארץ ראיתי... זו השלווה  
הרבה שבהבטחה, זו ההבטחה המאושרת אלי מרחקי עתיד שאינו אומר להשאר  
בגדר יעוד בלבד!“ („הנה האיש“: „שלא בעיתם“ 3).

ודאי שאין להניח שניטשה בכתבו מלים אלה חש כי קיצו — על כל פנים קץ החיים  
המודעים הרצוניים, כי על סף התמוטטות — קרב כל כך, ימים ספורים ממש, אך הזדהותו  
בימים ההם עם נביא, הנותן תורה חדשה לאנושות, לא במקרה מכתובה לו סגנון זה  
מימי מותו של משה. ראיתי את הארץ ich sah Das Land וההדגשה של ניטשה ו„הארץ“ —  
וכי מה עניין פה לארץ? ומיד לאחר מכן Verheissung „ההבטחה“.

וודאי שאחד האלמנטים שמשכו את לבו של ניטשה ל„ברית הישנה“ — וגם זה קו  
הנעדר מזו „החדשה“ — היה המאבק שבין האדם-המאמין דוקא — ובין אלהיו, והוא הופך  
את הפסוק „את אשר יאהב ה' — יוכיח“ (משלי ג, 12):

„אהבתי את אשר את אלהיו הוא מייסר, באשר אוהב הוא את אלהיו“.  
(זרתוסטרא, הקדמה 4).

(באותו נושא עצמו ב„מדומי שחר“ 15 — מייחס ניטשה את האימרה שבמשלי לנצרות  
בלי לציין את המקום).

ודאי שלא נעלם מעיני ניטשה כי מוכיחי האלהים היו אוהביו במקרא, כאברהם, כירמיהו,  
כאיוב והרי על כך הוא מכנה אותם הירוויים.

באחד הדיטירמבים הדיוניסיים, הוא, החוקר המאהב הגדול של המיתוס וההגות היווניים  
משתמש בשני דימויים מקראיים דוקא לתיאור נפשו הלוחמת והשוחרת אמת:

אהה זרתוסטרא

נמרוד האכזר!

זה מקרוב צייד לפני ה'

היית

ועתה טרף לעצמך

למה זה תחמוק

לגן עדן

של נחש הקדמון?

אתה איש היעת

זרתוסטרא החכם.

מפגש ניטשיאני שכזה: נמרוד וזרתוסטרא, דיוניסוס ואדם החוזר שוב ושוב על דעת  
העונש הצפוי לו — אל עץ הדעת שבגן העדן המקראי.  
ולסיום משהו לביטוי תמצית שבתמצית מתמציתו של ניטשה מזה ותמצית התפישה  
האלהית של המקרא מזה.

ביטויי הכנה שונים מכתבים מוקדמים werde der du bist היעשה מה שהנך, או:  
ich bin der ich sein muss קדמו לניסוח האחרון והוא בכותרת „הנה האיש“ הננו מה  
שהננו בהכרח.

ecce homo

wifman wird was man ist?

„כיצד אתה נעשה מה שהנך“.

האם אין בביטוי זה תמצית כל התורה האכזיסטנציאליסטית שניטשה לצידו של  
קירקגארד נחשב למבטא, על אותו מיווג כפוי או רצוי בין הכורח לבין הצלם האלהי  
שבאדם, המתיר לו, המחייב אותו לבחור בגורלו, amor fati חניטשיאני?  
ושאלה אחרונה שתשובה ודאי שאין עליה מכיוון שהיא נוגעת לאחת החידות הניצבת

בפני כל פרשני המקרא, וודאי לא במקרה כך נוסחה שם, הלא היא תשובת אלהים לשאלת מיהותו (וזה פירוש המושג שם בשכבה מקראית זו):

אהיה אשר יהיה

האם אין זה יסוד לאכזיסטנציאליות האלהי? האם ניטשה מדעת או שלא מדעת מכתיר כך את ספר חייו הרוחניים, בדמיון מרטיט ממש בין הגדרת מהותו-מיהותו של אלהי ישראל הנגלה למשה בסנה, ולהבדיל בין הגדרת מהותו-מיהותו של דיוניסוס--ניטשה- או האדם בצלם אלהים? שאלה לעיון נצחי.\*

\* אני מודה לאותו אלמוני שצלצל אלי והעירני על כך שביטוי מעין זה מצוי אצל פינדר. אין זה מפריך את הדמיון לביטוי המקראי.

## שמעון שלוש

### פשוט מגע הזכרון

אחרי בואי הנה בואך מתאר על אטי נוגע  
בינתיים רציתי כבר מסגן לצאת  
משלהבתך עלך ביאות ויצאות במסלא

### אחד אחר אחד

אחד אחר אחד וזה לא חיב לכד  
לו הייתי יודע שאינני עוקב שלא  
הייתי מכיר עקבות אחרי מי הייתי  
משער ואין מתקמים שמות לא נתפנו  
מה נערגו אחד אחר אחד משחק ערגה

### השיר של גבריאלה

מדוע לרבע בזק  
נדמית לי גבריאלה כהים חזיה  
דמויי מציאות של חשך  
מקיים גבריאלה זו  
חזקת השכות הקנתי  
נגדה אני נותן ממשלות רוח  
נסיקות חזקות גבעולי אור  
ומהבהבת לי: „זה מה שנתן  
לתת לך מקאן  
זה מה שיש  
לתספיק“ —

★

ואז זכרוננו זה  
חשוך

לום אדר שכהה פשוט מגע הזכרון הנה  
מסלולו נערך הפכות האבן פשדמדומים

דרכים קשות —

## בדיקה עצמית

### ישראל אלדר

#### ניטשה והתנ"ך

מוקדש לזכרו של וולטר קויפמן \*

על תרגום כתבי ניטשה לעברית זכה פרופ' ישראל אלדר בפרס שאול טשרניחובסקי, לאחרונה פירסם תשובה לפולמוס בריכוכבא שפתח בו פרופ' הרבני ומחבר עכשיו ספר על האנטישמיות.

##### א. בחינה ערבית

הקדשת מאמר זה לוולטר קויפמן היא יותר מאשר ביטוי לידידות ולצערני האישי על מותו של האיש, שוודאי היה מיטיב ממני לטפל בנושא הנדון. היא גם שייכת לנושא עצמן, ודומני שאין יפה מאשר לפתוח במעשה שהיה.

באחד מביקוריו אצלי בימי שהותו בירושלים אשר אהב, שאלתי אותו בסגנון קאנטיאני (לרגל עבודתי על תרגום ניטשה לעברית): *wie ist Dionysos in Jerusaalem möglich*: (איך אפשרי דיוניסוס בירושלים?). הוא נהנה מן השאלה ולמחרת השיב לי בשיר שהמוטו שלו היה „ודוד מכרכר בכל עוז לפני ה' " (שמ' ב, ו' יד).

והרי לנו שלשה דברים בהינף אחד: נפשו השירית של קויפמן, הלוהטת לניטשה, התנ"ך החי, ואחד המפתחות לאהבת ניטשה את התנ"ך (Old Testament) מפתח שניטשה עצמו נתנו בידינו בוו הלשון:

„כל הכבוד לברית הישנה! אני מוצא בה אנשים גדולים, נוף גבורות ומשהו יקר ונדיר ביותר עלי-אדמות, זה התום של „לפנות חזקים" תום שאין בדומה לו. יתר-על-כן, אני מוצא בו אומה" \*\* (לגיניאולוגיה של המוסר, 22).

כבוד זה שניטשה רוחש ל„ברית הישנה", מובלט בהמשך המובאה על רקע שלילתו את מרבית הדמויות ב„ברית החדשה", שהרי ברור שדמויות או סיטואציות דיוניסיות אינן בנמצא ב„ברית החדשה". ניטשה עצמו איננו מזכיר אפיזודה מקראית זאת על דוד המכרכר לפני ארון ברית ה'. בלשון המקרא עצמו אף ביתר חריפות, לפני ה' — עצמו, אף-על-פי שהסיפור הוא בארון הברית המועבר לירושלים. אבל הדוגמא שהעלה קויפמן להבלטת הקשר האפשרי בין דיוניסוס לירושלים, כדרכן של דוגמאות אכספרסיביות, מביעה בקיצוניותה את התמצית. משקלה הרב של תרבות יוון הקדומה בהגותו של ניטשה, ותהא תפישתו אותה. אשר תהא, מדוייקת או מופלגת, מעניק חשיבות יתירה לעימותה עם תרבות ישראל, עימות מפתיע בהדשנותו.

ההיסטוריוסופיה המקובלת — וגם זאת בעזרתם הרבה של הוגי דעות יהודיים —

\* וולטר קויפמן פילוסוף מפריסטון, בנו של יהודי מומר שבגרמניה. חזר ליהדות ובשנות חייו האחרונות נלהב לישראל ולירושלים, אף הרצה שנה באוניברסיטה העברית. חיבר ספרים רבים בפילוסופיה בכלל וניטשה בפרט, גם בנושאי אמונה וכפירה. נפטר לפני שנה.

\*\* בכותרת שלי למאמר כולו אני גורס כמוכן התנ"ך. אך בכל שמדובר על דברי ניטשה אני שומר על לשונו הטבעית אצלו המבחינה בין הברית הישנה והחדשה, כשתארים אלה אינם קובעים, ככוונת הנצרות, את ערכיותם.

הדגישה תמיד את הניגוד בין יהדות ויונות: מנותיאיזם מוסרי קפדני מזה, פוליטיאיזם פילוסופי-אמנותי מזה. אלא שניטשה כפילוסוף התרבות וכפותח שערי ערכיות חדשה, השתחרר מתבניות חשיבתיות מאובנות וחשף נופים חדשים ומפתיעים.

גם מצד הדיעה, גם מצד המודעות, „לברית הישנה“, ניכרת בניטשה המורשה הפרוטסטנטית העמוקה מבית אבותיו. פרשת הדרכים ההיסטורית איננה עוברת-בחדות בין הברית „הישנה“, והחדשה“. אין „החדשה“ בגדר ביטולה המוחלט של „הישנה“, שהרי כבר בן „הישנה“ מצויים השרשים לנצרות, על כל פנים מצד ניתוקו של האדם מהטבע, „מרד העבדים“, עצם מושג החטא, שלטון הכהנים, כל אלה — כמובן מתוך דילוג דרמטי על ישו עצמו כפי שהוא מצטייר אצל ניטשה, או כפי שהיה רוצה לראותו — ירשה הנצרות, בייחוד הפאולינית מהיהודים. לפעמים נראה שמושג זה של יהודים כמי ש„אשמים“ בנצרות, מקובל אצל ניטשה לא כחופף לגיבורי „הברית הישנה“ עצמה, כי אם כחולייה פוסט-מקראית. הגלות היא שציוותה על היהודים לפתח את היהדות האנטי-טבעית, שהנצרות היא פרייה. מבחינה זו ניתן אף למצוא אצלו לפעמים שימוש מבחין בין המונח „ישראל“ והמונח „יהודים“ או „יהדות“, כשזה הראשון זוכה על פי רוב למחמאות בניגוד לשני שעל פי רוב הוא שלילי. על פי רוב, ציינתו, שהרי בראייה היסטורית-פסיכולוגית ומעבר לערכיות הדתית, ניטשה מלא התפעלות לרצון הקיום ועוצמת החיים של היהודים בכל תולדות גלוייתיהם ודוק בהם, וכמו מכפרת עוצמת רצון זה על „חטאם“ לתולדות האנושות בתורת המוסר „היהודית“.

אלא שלא נעלם מעיניו של איש אמת כניטשה, שכבר במקרא מצויות האפשרויות להתפתחות הדתית-מוסרית שהוא שולל אותה באשר הוא שולל את תורת המוסר שוללת-הטבע, גם אם ברור לו שרק הנצרות הוציאה מסקנות אחרונות מאפשרויות אלה והביאתן לאיון החיים בכלל בעוד שהיהדות — וזה שבחה וזה סוד קיומה — לא הלכה עד הסוף.

„תולדות ישראל אין-ערור להן כתולדות למופת לכל עיקור טבעיותם של ערכים טבעיים: ואצביע על חמש עובדות מתוכן. בימי המלוכה היה גם יחסו של עם ישראל לכלל העניינים יחס נכון, משמע יחס טבעי, יי-ה-יה. שלו היה ביטוי לתודעת העוצמה, לשמחה ששמח על עצמו, לתקווה שקיווה מעצמו: בן ציפו לנצחון ולישע, בבטחם בו בטחו בטבע שימלא כל צרכי העם — בראש וראשונה גשמים בעיתם. יי-ה-יה הוא אלהי ישראל, אלהי הצדק: זה הגיונו של כל עם שהעוצמה בידו ואין כליותיו מיסרות אותו על כך. שני צדדים אלה של אמירת-הן-לעצמו מבטא העם בטכסי חגיו: הוא מלא רגשי תודה על ההתרחשויות הגדולות אשר שמוהו עליון על כל גוים. הוא מלא רגשי תודה ביחסו לתקופות השנה שהשפיעו שפע רב בבקר וביבול אדמתו. אורח חיים אשר כזה עוד שימש ימים רבים כאידיאל, גם לאחר שבצוק העתים בטל ונגנז: אין מלך ואין שר מבית ויש חרב אשור מבחוץ, אך העם ממשיך לראות כמשאת נפש עליונה דמותו של מלך אשר גיבור חיל הוא וצדק אזור חלציו: בראש וראשונה זה חונו של אותו נביא למופת — ישעיהו“ (אנטיכריסט 25).

כמעט תיאור דיוניסי, על כל פנים כמובן המאוחר יותר, כש„פראותו“ כבר בלומה על ידי היסוד האפוליני. השימוש כאן בשם האלהים, יי-ה-יה ולא כהפשטה, אלהים, מצביע על התכוונות ניטשה: זהו שמה הפרטי, משמע הממשי של אלוהות ישראל. זהו אל חי של עם וביטוי לצרכיו ולנפשו הטבעיים. גם המוסר של אל זה, הוא מוסר משועבד לצרכי החיים שלו. גם לרצון העוצמה שלו, לדעת לשנוא אויביו — שהם כמובן אויבי יי-ה-יה — לשמוח בנצחונותיו. כל הערצתו של ניטשה לברית הישנה נובעת מחיוב החיים, מאמירת ה„הן“ לחיים, מתייחסת לדת המשועבדת לחיוב חיים זה ואלהיה עשוי לפי צלמם של אדם ועם חיים אלה. עוצמת חיים זו כה גדולה במקרא, שניטשה איננו נרתע להעמידה כמופת אף

\* השימוש בשם המפורש כאן, המרתיע קורא יהודי הוא מתוויב הנאמנות לתרגום באשר כוונתו לשם ממש. ואני מתנצל על כורח זה בפני הקורא.



ליוונים, שהם ללא ספק, לדעתו, גם בראייה האפולינית, ואין צריך לאמר זו הדיוניסית, אות ומופת לחיוב החיים:

„היהודים בחזקת אומה שנאחזה בחיים ונאחזת בהם, כמו היוונים ויותר מן היוונים, לא פיתחו יתר-על-המידה דימויים אלה („של חיים לאחר המוות“), (דמדומי שחר" 72).

אפילו היוונים יכולים ללמוד מההירואיות של האבות אומר מעריצה של יוון, והרי זו יוון שהיא ריכוזן של דמויות הירואיות.

הדמיון בין גורלה המאוחר של התרבות היוונית לזו היהודית, אין בו לדעת גיטשה כדי להפליא, אם תופשים את ההתנוונות כתהליך הכרחי כמעט. משום כך יש דמיון בין המעבר מנעורים להתנוונות שביוון לבין מעבר זה ביהדות, ליתר דיוק, במקרא עצמו. סוקרטס ואפלטון הם פרשת המים בתרבות יוון. כל מה שקדם להם היו בו נעורים, תום, עוצמה, בריאות, גם בפילוסופיה העתיקה. מהם ואילך — גיוון. במקרא פרשת מים זו הם הנביאים הנאבקים במלכים:

„הופעתם של הפילוסופים היוונים מסוקרטס ואילך הוא סימפטום לדיקנס... אפלטון כפוי טובה כלפי פריקלס, הומירוס, הטרגדיה, הריטוריקה, ממש כנביאים כלפי שאול ודוד“. („הרצון לעוצמה" 427).

כפילולוג קלאסי עוסק כמובן גיטשה בפירוט ההתנוונות של יוון יותר מאשר ב„ברית הישנה“, מה עוד שכאן משתרע לנגד עיניו — וגם לנגד נפשו הסולדת — שדה הנצרות שהוא המשכייתה והקצנתה של ההתנוונות שלדעתו כבר החלה ביהדות. כי הנה בנצרות כמו בפגשו שני זרמי ההתנוונות, מצד הדת — „התקדרות הפאתוס הדתי מוסרי“ — ומצד הפילוסופיה — „השמצת החושים האפלטונית“. בין כה ובין כה שלילת הטבעיות עדי איון החיים. קו ההשוואה נמשך עדי הקביעה: „כאשר סוקרטס ואפלטון התיצבו לצד המידה הטובה והצדק, הם היו יהודים...“ (שם 429).

על כן דוד המרקד לפני ה' ייתכן והוא „דיוניסי“, כשם שהדמיון שלו לפריקלס — שאפלטון מתקיפו — הוא בהיותו (דוד) לוחם ומקים מלכות גדולה. מציאותן של דמויות כאלה במקרא, ססגוניות, גם צוחקות, גם מחוננות בחוש הומור, היא שהאחיבה את הספר על גיטשה על רקע קדרותה של „הברית החדשה“, שלא תיתכן בה דמות מרקדת כזו של דוד. והרי הריקוד הוא אף מסימני ההיכר של אל אמיתי:

„כל אל מעדיף להשאר מעבר לכל „בעל-ביתיות“ מהוגנת והתנהגות הגיונית, ובינינו לבין עצמנו — גם מעבר לטוב ולרוע... ורתוסטרא מעיד על עצמו ללא היסוס, הייתי מאמין רק באל אשר ידע לרקוד“ („הרצון לעוצמה" 1038).

דוד המקראי כמובן איננו בגדר אל, כשם שגיטשה ב„רצון לעוצמה“ עדיין איננו דיוניסוס, כמה שידמה, ורצה לחיות בחדשי יצירתו האחרונים, אך הצד המשותף והמלבב את גיטשה הוא מי שחורג מגדר הבעל-ביתיות. לגלוגה של מיכל על דוד המכרכר מביע יפה את הסיטואציה, ואף-על-פי שהיא בת שאול, רוחו של שמואל הנביא בקדרותו ומוסריותו כבר מרחפת כאן, והיא תרחף ביתר שאת בתוכחתו של נתן על מעשה דוד ובת שבע, שוב מעשה שחשק חיים דיוניסיים בוקע ממנו. (הביטוי „גם מעבר לטוב ולרע“ כמובאה לעיל). אגב: במקרא עצמו לא המעשה שדוד עושה בבת שבע נחשב לחטא, כי אם מעשהו באוריה. מה שארע לתולדות ישראל המקראיים, שהם בעיני גיטשה הירואיים, (משום כך גם יי-הויה אלהי התניין. בחלקיו הקדומים הוא הירואי), איננו חד-משמעי, כשם שסבוכה ורב-סתירות היא ראייתו את סוקרטס ואפלטון. לכאורה הוא רואה — כמובאה לעיל — את הנביאים, דוגמת סוקרטס ואפלטון — כמהרסי הטבעיות של ישראל הקדום. מאידך גם סוקראטס וזכה אצלו להערצה יתירה, כמוהו כנביאי ישראל, ולו רק בזכות היותם לוחמים במימסדיות, משמע בכהונה. „אלה בעלי חוש הריח העדין שכונו בעבר נביאים“ (371)

Unschuld des Werdens 3h (Nachlas II. 1047) ואין כאן כל סתירה, אדרבא, הדמיון ביחסו של ניטשה לסוקרטס ולנביאים מובן מתוך אותה הערכה עצמה. הרי סוקרטס הוא הלוחם במוסכמות וצועד באצילות ובשלמות גפש למוות בגלל מלחמתו זו. עיקרו של סוקרטס היה בהשלטת ערכי מוסר. על פני כל הערכים האחרים. והרי זה בדיוק מעשיהם של הנביאים. הצד ההירואי שבעשייה זו איננו נפגם על ידי תוכן מלחמתם — של סוקרטס ושל הנביאים — שניטשה דוחה אותו באשר הוא בא, לדעתו, לסתור את הטבע. בעוד שסוקרטס, כיאה לו לפילוסוף, משליט את הדעת שממנה המוסר נובע, נביאי ישראל משליטים את האלהים כמצווה: המוסר („אלהים געשה יהודי“). ברובד עמוק יותר (ברצון לעוצמה), תועלתו של העדר היא המדברת מבעד לרצון האלהים או הצו המיטאפיסי של הדעת. אך לענייננו כאן דיינו ברובד המודע והמוכח: הנבואה שבברית הישנה בראה עולם ערכים חדש. הנבואה היא בגדר קוריקטורה מתמדת של המימסד, וזה החיוב שבה, באשר היא לוחמת ומתייסרת („הנביא מטבעו בודד“), היא גם הירוואית. וכך נמצא ניטשה לגבי שלשת הגורמים המכריעים: לגבי נביאי הברית הישנה, לגבי ישו הקדם-פאוליני ולגבי סוקרטס — ביחס כפול-פנים: הערצת האישים ושלילת תורותיהם, ביחוד על רקע המסקנות שהוצאו מהן, ביהדות השתלטות מוסר העבדים כפרי הגלות, בנצרות הכנסייה הפאולינית, וביזון — התנוונות האפלטונית בעולם „האידיאות“ המופשטות שהדביקו גם את הנצרות. כפילות זו שבהתייחסותו של ניטשה ליהדות ולתנ"ך מצאה את ביטוייה בבואו לסכם את „מה שאירופה חבה להם ליהודים!“:

„הרבה, מן הטוב ומן הרע, ובראש וראשונה הדבר האחד שהוא הטוב ביותר והרע ביותר בעת ובעונה אחת: את הסגנון הגדול שבמוסר, את האימה ואת הוד המלכות שבתביעות אי-יָקָץ, משמעויות אי-יָקָץ, את כל הרומאנטיקה ואת כל הרוממות שבמפוקפקות המוסריים — ומכאן דוקא את הצד הקוסם ביותר, המצודד ביותר והמובחר שבשלל הצבעים המפתים במשחקיהם אל החיים, ואשר עד היום שמי תרבותנו האירופית, שמי הערב שלה, מדמדים בזהרוריו, אולי דמדומי רמץ אחרונים. אנו האמנים שבקרב המסתכלים והפילוסופים, אסירי תודה הגנו ליהודים. על כך. (מעבר לטוב ולרוע 250).

למרות שמדבר הוא פה ביהודים, זאח"כ אף מרמו על כוחם של היהודים להשתלט על אירופה, אם ירצו בכך (שם, 251), ואף ממליץ לקדם בברכה את נטייתם — מתוך אבדן האינסטינקט היהודי — להיטמע באירופה; ברור שלא בתכונות יהודיות מאוזרות הוא מדבר בתיאורו זה, כי אם בעוצמת החיים הטבועה בהם מהמקרא.

„זה ספר: הצדק האלוהי, בו מצויים אנשים, דברים וגאומים בסגנון גדול כל כך. שאין כלום בספרות יוון-הודו: שיוכל להידמות אליו. אתה ניצב באימה ובראח כבוד בפני שרידים אדירים אלה של מה שהאדם היווה פעם... הטעם שאתה טועם בה, בברית הישנה, הוא אבן הבוחן לגדלות ולקטנות... הצמות „הברית החדשה“, שהיא מכל הבחינות מין רוקוקו של הטעם, ל„ברית הישנה“, להינתם ספר אחר, ביבליה, ספר הספרים, ייתכן וזהו מעשה החוצפה הגדול ביותר, וחטא כלפי הרוח' כבד ביותר מכל מה שמעיק על מצפונה של אירופה הספרותית.“ (שם 52).

(במקומות אחרים, הוא מכנה את מעשה תיבורן של שתי הבחינות „מעשה ברבריות“). וכמי שהמוסיקה היא בעיניו — כבעיני שופנהאואר — שאי הביטויים של גפש האדם ותרומוותיה, הוא כותב ב„ניטשה קונטרה ואגנר“ (Podach: Werke Des Zusammenbruchs 27):

„רק במוסיקה של הגדל נטהדדו מיטב הצלילים מתוך לותר והגפש הקרובה לו ביותר, זה הקו ההירואי יהודי שהעניק לריפורמציה את תו הגדלות — רק הברית הישנה הפכה להיות מוסיקה ולא החדשה“.

ניטשה מבחין, כאמור, בין ה,ברית הישנה" בחלקיה, "הישנים" ובין זו שבחלקיה, "המאוחרים", כפי שנובע מהדגשתו החותכת בין שתי הפילוסופיות, בין זו האומרת, "הן" לחיים וזו האומרת, "לאו":

„מה מראיה של דת ארית האומרת הן לחיים, פרייה של הכת השלטת: ספר החוקים של מאנו (האלהת רגש העצמה בברהמאנים: מעניין הדבר שהוא נוצר בקרב כת הלוחמים ורק משם עבר אל הכוהנים).

מה מראיה של דת שמית האומרת הן לחיים, פרייה של כת שלטת: ספר החוקים של מוחמד, הברית הישנה בחלקיה העתיקים. (האיסלם כדת לגברים מלא בוז עמוק לרגשנותה ולצביעותה של הנצרות הנתפשת באיסלם כדת נשים—).

מה מראיה של דת שמית שוללת החיים, פרייה של כת משועבדת: הברית החדשה (— במושגים הודו-אריים: דת הטשנדאלה).

מה מראיה של דת ארית שוללת החיים, שצמיחתה בצל המעמדות השליטיים: הבודהיזם.

זה בסדר גמור שאין בנמצא דת של גזעים אריים משועבדים: כי זה סותר עצמו: גזע אדונים או שהוא שולט או שהוא אובד. („הרצון לעוצמה" 145).

האבחנה בין „ארים" ו„שמים" קיימת פה, ואין צריך לאמר שבלי אותן קונוטציות שהוקנו לאבחנה זו ע"י הנצינולסוציליום. האבחנה בין היסודות הבריאים והחולניים (שלא להשתמש בלשון המעטה „בין טוב ורע"), עוברת בקרב הארים ובקרב השמים. קנה המידה העליון והמכריע הוא אמירת ה'הן' או ה'לאו' לחיים. וכאן לדעת, מוצאת „הברית הישנה" את מקומה בין אומרי ה'הן' אך רק בחלקיה העתיקים.

במדע המקרא, בייחוד זה של האסכולה הנוצרית, בצירוף לאיבולוציוניזם הרווח במאה הי"ט, הובחן כמונח בין שכבות קדומות ובין מאוחרות מבחינה אידיאית-רוחנית, כשהערכה היא התפתחותית מהפרימיטיבי לגעלה, והמונותאיזם מגיע לשיאו בימי בית שני. אלא שמה שמקובל במדע המקראי הנוצרי כהתקדמות, זה מכונה על ידי ניטשה כהתנוונות, וככל שהמקרא ואלהי האבות זוכים לספיריטואליזציה, וחשוב מזה למוראליזציה (בלשונו: מוראליזן), הם מאבדים מעוצמתם המקורית. „הדת שלעצמה אין לה שום שייכות למוסר, אך שני צאצאיה של הדת היהודית הן במהותן דתות מוסריות" (שם, 146). משמע, שהברית הישנה במהותה, במקורה, לא היתה בגדר תורת מוסר. ומה שהתפתח ממנה לאחר מכן, מכוחם של הנביאים ובשלב מידרדר מחולשתם של הכוהנים שהפכו להם את המוסר לכלי שלטוני, געשה לשתי הדתות-הבנות — מהות מן היסוד, או לפחות על ידי זיוף, כמעט מן הראשית. „כמעט", שהרי ניטשה מנסה להציב את ישו כעומד מעל לטוב ולרע, מעל למוסר, אנרכיזם קדוש. פאולוס הוא כידוע על פי ניטשה הווייפן הגדול, אלא שזיוף זה לא היה אלא המשכו של הזיוף שכבר „בברית הישנה" יש לו ראשית. אותו אל מקראי ישראלי, שתואר במובאה לעיל (אנטיכריסט 25) כמעט על דרך דיוניסית, מזדייף על ידי הכוהנים. כאן ניטשה במפורש משחרר את הנבואה מאשמה. ישעיהו שהוא „נביא למופת" רואה עדיין כמלך למופת מי שהוא גיבור חיל והצדק איזור חלציו. מושג הצדק עדיין נשאר בטבעיותו כמשרת את בטחונו העצמי של העם. אך הנה קרה האסון, אם בעקבות החורבן ע"י אשור, אם בעקבות החורבן ע"י בבל: הגלות. הכוהנים מבקשים להסביר את האסון, ובעזרת „תחבולה פרשנית" דוחים את הסיבתיות הטבעית וממציאים „סיבתיות סותרת הסבע". במקום „אלהים מטייע" עולה אלהים תופע, וזה מקור דלדולם של הכוחות החינויים. מופיע „החטא" כמושג מרכזי במוסר היהדות וממנה לנצרות. „מושג האלוהות זוייף, הכוהן משתמש לרעה בשם אלהים":

„תקופת הגדלות שבתולדות ישראל הפכה בידי הכוהנים היהודים לתקופת ירידה, והגלות, זה האסון הממושך, הפך לעונש נצחים... הדמויות האדירות החופשיות להפליא שבברית הישנה שבתולדות ישראל, נעשו בידי הכוהנים, הכל לפי צרכם, לענווי ארץ, שפלי רוח עלובים... המשמעות הפסיכולוגית של

כל מאורע גדול פושט אצלם לנוסחה אידיוטית של ציות או מרי לאלהים... הכוונה היא בזכותם של החוטאים, אל החוטאים הוא נושא נפשו... חוק עליון: אלהים סולח לחוזרים בתשובה — ובלשון בני אדם: לכל הנכנע לכהון". (אנטיכריסט 26).

זה מה שעוללה הגלות — לדעת ניטשה — „לברית הישנה" בדמותה העתיקה. הנבואה הקלאסית איננה גידונה על ידי ניטשה במיוחד, לא זוכה לאותה אנליזה פסיכולוגית נוקבת ככהונה. אגב: גם הכהונה, כשלטת בעזרת הכזב הקדוש, איננה המצאתה של היהדות או של המקרא בשלביו המאוחרים. אותה תורת מאנו הארי, שניטשה מעמידה בצד דתות מחיבות החיים שבגזע הארי, היא עצמה כבר נושאת באחריות ל„כזב הקדוש". הכזב הקדוש הוא רק כלי של הרצון לעוצמה הכוהנית. הספר (ספר החוקים של מאנו) מבוסס על הכזב הקדוש.

„אנו רשאים להטיל את האחריות על השקר היסודי ביותר מכל מה שנעשה מעולם על סוג האדם המשוכלל והמחושב ביותר. ההשפעה הארית השחיתה את העולם כולו..." („הרצון לעוצמה" 142).

(דיינו במשפט זה על האריות, כדי למוטט כל אפשרות של שאיבה נאצית מניטשה...).

„בברית הישנה" נאבקים הנביאים ההירואיים נגד זיוף החיים, בראש וראשונה נגד הכהונה בשחיתותה. „חטאת עמי יאכלו ואל עונם ישאו נפשו" (הושע ד', ח), משקף בתמציתיות את ההתפתחות שניטשה מתאר אותה בביקורת הכהונה (ניטשה עצמו איננו מבין פסוק חריף זה, המוכיח בתמצית את האינטרסנטיות של הכהנים בחטא העם). אין ספק שלא על נקלה יכול היה להפריד בין הנביאים כולל אותו „נביא למופת", ישעיהו, הנלחמים בשם יי-הויה אלהי צבאות ישראל, ומוכיחים על שחיתות, ובין טובעי הצדק והמוסר במובנם הטהור, ולא דוקא עוד ככלים טבעיים. יתירה מכך: האבחנה שניטשה מבקש להבחין בין „הברית הישנה" בשכנותיה העתיקות ובין צורתה המאוחרת, כמעשי הזיוף הכהוני, איננה יכולה להיערך אלא על ידי חיתוך בבשר החי של המקרא כמעט בכל שכבותיו. הנה בני עלי, למשל, מייצגים את שחיתותה של הכהונה כבר בשלבים קדומים. נגד שחיתות זו מופיע שמואל (,הנה שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אלים" (שמו"א ט"ו, כב), אך מה יעשה ניטשה כשאותו שמואל עצמו יוצא נגד המלוכה, נגד שאול — או אח"כ נתן נגד דוד — וזה בעיניו כיציאת אפלטון נגד פריקלוס? ובשכבה עמוקה מכך: אף משה, הלא הוא אדון הנביאים ונותן החוקה, יוצר סולם ערכים זה של ציות לאלהים, ולא חשוב אם זהו משה המקורי או זה שהכהנים המאוחרים בנו את דמותו. אין ניטשה עוסק בניתוח מדעי של המקורות. משה כפי שהוא מופיע, הוא אמנם מוציא את העם ממצריים, אך הוא גם מנסח את החוקה עד פרטי פרטיה תוך הבטחת כל זכויותיו ונחתי הובחים של הכהן זה „הטפיל הקדוש" (אנטיכריסט 26). „רצון אלהים" כביכול נמסר לידי הכהנים על דרך ההתגלות — כדי לזכות באבטוריטה בעם — ומתבטא ב„כתבי הקודש" שנעשים מעתה למכשיר „מחלל הטבע" (שם).

ואם בכל זאת „כתבי הקודש" לא הדלו להיות „הספר האדיר ביותר" („אנושי, אנושי מדי" 475). ובמקום אחר אף בצורה הריפה מלגלגת: „הספר הגרמני הגדול ביותר", הרי זה בזכות ההירואיות של הדמויות (אבות, מלכים), אך לא פחות מזה בזכות הנביאים, למרות ההסתייגויות הודאיות של ניטשה מהמוסר הנבואי. נביאים אלה נביאי זעם הם, ועל פי מתכונתם מעצב עם ישראל גם את אלהיו.

„היהודים הרגישו את הזעם אחרת מהרגשתנו אנו אותם, והם קידשוהו: הדרת מלכותו הקודרת של האדם נראתה בקרבם כשהיא שרוייה במרומים כאלה, שאין האדם האירופאי יכול כלל לשוות לעיניו: את יהוה הזועם והקדוש שלהם יצרו בצלם דמותם הזועמת והקדושה של נביאייהם. בהשוואה עמם, הזועמים

הגדולים שבקרב האירופאים אינם אלא יצורים ממדרגה שנייה". (דמדומי שחר" 38).

ניכר שעדיין מתייחס ניטשה כאן לאותה שכבה עתיקה של „הברית הישנה" שהוא מעריצה, אף-על-פי שהוא מדבר על היהודים, ואינו מקפיד לאמר „ישראל", ו„זעם קדוש" גם הוא כאן לשבח ולא לגנאי. הערצה זו לנבואה הישראלית מוצאת ביטוייה החריף ביותר — כרגיל אצלו — בהשוואה עם „היורשים" הנוצרים של הנבואה. הוא מצטט את לוקאס ו' 23, „כן עשו אבותיהם לנביאים מקדם" ופורץ בסגנון המציין כתבים אחרונים אלה שלו: „אספסוף חסר בושה! מיניה וביה הוא מדמה עצמו לנביאים..." (אנטיכריסט 45).  
נוף קודר וזועם זה של אלהי ישראל הוא מאידך צורך דיאלקטי להתגלות דת האהבה והחסד. וזה ודאי שייך לניגודים הפנימיים שבלב ניטשה עצמו, אם הוא ספק „מסביר" ספק גם מתרגש מהופעת ה„אור" מתוך נבכי הקדרות המקראית הזאת:

„איש כישו הנוצרי לא היה בגדר האפשר אלא בנוף היהודי — כוונתי לנוף שמעליו תלוי בלי הרף ענן הסערה הקודר והנשגב של יהוה הזועם... ההבקעה הפתאומית, הנדירה, של קרן אור בודדת מבעד ליום הלילי הקודר, המתמיד, רק פה יכלו לחוש בו כמעשה ניסים של „אהבה", כקרן אור של חסד שאין ראויים לו. רק פה יכול היה ישו לחלום את חלומות הקשת בענן והסולם השמימי" (המדע העליון" 137).

הדגש הוא כאן, כמובן, על ישו — ועל כן „קרן אור בודדת", שהרי הנצרות וכנסייתה, ובעיקר פאולוס, קלקלו עד מהרה את טוהר החסד והאהבה. וגם זאת, שלא כל העם היהודי נזקק לה, לקרן-חסד זו, וזה נבע ככל הנראה מכך, שלא הכל בעם זה הרגישו במועקה במידה חריפה כל כך (שם 128). והלא זהו יתרונה של „הברית הישנה" על „החדשה" להלכה, ובהי העם היהודי, גם למעשה. במילים אחרות, אותו סולם שמימי שישו חולם עליו איננו אלא חלקו העליון של הסולם שבחלום יעקב-ישראל, כשישראל נשאר מוצב ארצה, ולוא גם בגלות.

ניטשה הבחין יפה באיזו נקודה נפרדה „הברית החדשה" מן „הישנה". האבחנה בין „ואהבת לרעך כמוך" (שגם ממנו איננו מתפעל ביותר, בין היתר גם מפני שיש ואדם שונא עצמו) לבין „אהבת את אויביך". בכך מגרשים את הטבע מהמוסר. זהו פשע נגד החיים. רצון החיים שבעם היהודי כמו מנע בעדו את הוצאת המסקנות האחרונות ממושג החטא שהוא יצרו ושתלו בעולם. הנצרות פשטה אל בין כל העמים, הגזעים — וכמובן בין הטייטלדלה שבכל העמים — ואיבדה כל סימני לאום וגזע. „הברית הישנה" על מושג האל הקנא והנוקם שלה ועל הצו „לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", „אחרים" על פני האלהים שהוציא את העם ממצרים, שמרה כך על קיומו של העם, כי אלהים עצמו היה ליהודי, ו„עם שעדיין כאמין בעצמו יש לו אלהים משלו" (1176 II Nachass), „מה חשיבות לאל שאינו יודע נקם, קנאה, בון, עורמה אלימות". קנאה זו בנוסף להיותה ערך לאומי לעם המקנא לאלהיו שלו, היא גם נכס תרבותי כללי, באשר היא שומרת מפני סגידה לאדם, שניטשה, זה חווה „האדם העליון", איננו סובל אותה, וזו זכותו וזה שבחו של הצו „לא יהיו לך אלהים אחרים על פני" (אנושי, אנושי למדי II 186), מה שלא מונע בעדו — אם מטעמי דרכו התגותית האכספרימנטלית, בכלל, אם מטעמי שוני שבתקופות — לראות באיסור זה של „לא יהיה לך", תופעה ברברית מהאימות ביותר בתרבות האדם.

ניגוד זה שבהערכות שונות לגבי התוכן האידיאי של „הברית הישנה", מוצא את פתרונו בהבחנה בין דרך הניתוחים הדסקריפטיביים של ניטשה ובין ההערכה מצד תפישתו שלו את הדת, המוסר, התרבות האנושית בכלל. על כן כל ביקורתו את תורת המוסר המקראית ואת היותה מרד העבדים, מרד היסוד העדרי בחברה נגד האצולה, נגד כל אצולה, ועל כן נגד הטבע, אינה סותרת את הערכתו החיובית את עצם המרד כמרד. הלוחות הישנים ראויים הם לשבירה, אך עצם ניתוח האלילים העתיקים על ידי „הברית הישנה" היה מעשה הירואי, ומה עוד, שבשכבה העמוקה הזאת — לא רק הסיפורית, כי אם גם היסודית — יי-הויה אל צבאות ישראל מנחיל לעמו ארץ ותורת חיים וטבע, ובטרם בוא הגלות לא חדלה דת

ישראל להיות דת טבע. כל תרבות היא תליית לוחות וצוים על קולקטיב כלבום את היצרים, כל דיוניסוס זקוק לאפולו, כל גביא לא די בכך שהוא לוחם במימסד, הוא עצמו נעשה מחוקק, על כן גביא איננו גיהליסט ואנרכיסט ואיננו בגדר דיקדנט. וזה ההבדל בין מוסר בריא הקובע מצוות, "עשה" ומצוות, "לא תעשה", כי יצר חיים שליט בו, בעוד אשר מוסר הנצרות כולו הוא אנטי-חברתי, סותר טבע, הופך את האלהים לאוייב החיים (,שקיעת האלילים" IV, 5). ,הברית הישנה" קבעה ערכים חדשים, אך ערכים אלה עדיין שרתו את החיים. גיטשה כידוע אינו גורס, "שיבה אל הטבע" בנוסח רוסו (,שקיעת האלילים" 48), אם כי הוא תובע את השיבה אל הגוף, "אל גובהם, חירותם ואף אימתם של הטבע והטבעיות". על כן משמשים לו היוונים אות ומופת. לא כפי שמייחסים לו על סמך שניים שלשה ביטויים על "החיה הצהובה", ביטויים המנותקים מן ההקשר, כי אם תרבות של ריסון, גם בינו ובין עצמו אל יהא אדם בלי רסון" (שם). והרי זוהי גם תמצית הקדושה של חיים על פי "הברית הישנה", כולל באותה פתיחה לצוי מוסר, "קדושים תהיו כי קדוש ה' אלהיכם", ולא המות ולא שום מעשה נגד הטבע נמנים בכל הפרשה הזאת (ויקרא יט), כי אם ממש ריסון היצר למען חיים יפים יותר. ולא לשוא חוזר גיטשה שוב ושוב לגשור גשר מפתיע זה, כאמור בתחילת רשימה זו, בין יהודים ויוונים. יתר על כן, תרבות אירופה חבה להם ליהודים גם חוב זה שהם נאבקו על אוקצידינטליזציה שלה.

,אם הנצרות עשתה כל שהיה לאל ידה למען האוריינטליזציה של האוקצידינט, היהדות היא אשר סייעה באופן יסודי לאוקצידינטליזציה של התרבות, שוב ושוב, דבר שבמובן מסויים פירושו הוא לעשות את אירופה להמשכה של תרבות יוון". (,אנושי אנושי מדי 475).

ביטוי זה, "שוב ושוב", משמעוהו היא בהתמדה של עם זה בקיום הרוח ללא בריחה אל האין, אל המיטפיסי על חשבון הפיסי. שהרי למלים אלו קדמו דברי ההערכה לעם היהודי שנתן לעולם את האדיר שבספרים וחוקי אורח-החיים (הרי היא, "הברית הישנה"), את הנאצל שבבני אדם (הרי הוא ישו, שאיננו, כדבר גיטשה במקומות רבים נוצרי במובן הפאוליני, או שהיה נוצרי אחד ויחיד ראשון ואחרון), ואת התכם הזך ביותר הלא הוא שפינוזה (deus sive natura, אלהים או הטבע" וזאת פתיחה לספר ששמו "תורת המידות"...) .

\* \* \*

יחסו החיובי של גיטשה לברית הישנה — ולפעמים גם אל ה"ביבליה" הכוללת את שתי הבריתות — נבע משלשה גורמים. אל"ף: פרי הפרוטסטנטיות של אבותי. ביי"ת: פרי החוש הספרותי שבא על סיפוקו בוז, "הישנה" יותר מאשר בוז, "החדשה", במצאו בה קירבה יתירה לרוח האפוס היווני, באשר גיבוריה חיוניים יותר. גימ"ל: נטייתו הכללית להעדפה ל"עתיק יותר" על "המודרני". כך העדיף את ה"פילוסופיה הישנה" של יוון — שלפני סוקראטס — על "החדשה", אם להשתמש במונחי הבריתות. אולם אין להכחיש שמרבית דברי ההערצה שלו ל"ברית הישנה", למרות ביקורתו אותה מצד תוכנה האידיאלי-מוסרי-דתית, נבעו מהתלקחות גוברת והולכת של התנגדותו לנצרות, זו שלהלכה, זו שבמעשה, או מעשים, זו הנגלית, וזו הנסתרת, — להוציא כמובן דמותו של ישו עצמו — או אז ולשם ניגוחה הוא חוזר ומעלה את האלמנטים החיוביים ש"בברית הישנה".

על רקע זה אין הוא גרע מהאשמת הנצרות במעשי זיופים שהיא עשתה ל"ברית הישנה". וכאן הקטרוג על הפרוטסטנטים יותר חריף מאשר על הקאטולים דוקא בשל שימושם והסתמכותם הרבים יותר על "הברית הישנה".

,מה ניתן לצפות כפרי מעלליה של דת, אשר במשך מאות שנות התבססותה הציבה מהתלה בלשנית זו שלא-תאומן ביחס ל"ברית הישנה": כוונתי לנטיין לשמוט מתחת גופם של היהודים את הברית הישנה, מתוך טיעון שאין היא מכילה אלא תורות נוצריות בלבד, ועל כן היא שייכת להם, לנוצרים, אשר

המה עם ישראל האמיתי: בעוד אשר היהודים, כביכול, רק התימרו שהיא שלהם. ומעתה התמסרה הנצרות לבולמוס של דרשנות ולסלפנות אשר לא ייתכן כי מצפון נקי ישא אותן: על אף כל מחאותיהם של המלומדים היהודים, נתפרשה הברית הישנה כאילו מתכוונת היא לכריסטוס ולו בלבד, ותמיד לצלבו ממש, וכל היכן שנוכרים עץ ושבת וסולם ונצר וענף ושרש ומטה, יש בכך נבואה על עץ הצלב, אף קרן הראם ונחש הנחושת, ומשה בכבודו ובעצמו כשהוא נושא כפיו לתפילה, ויתירה מזאת, אף השיפוד שעליו צלו יוצאי מצרים את זבח הפסח — כל אלה אינם אלא הרמזות וכמו אקדמות לצלב! האמנם האמין בכך אי-פעם מישהו מאלה שהשמיעו זאת? תנו דעתכם על כך שהכנסייה אף לא נרתעה מלהוסיף דברים לתרגום השבעים (כגון לתהלים 139), על מנת להשתמש במלים המוכרות ברוח הנבואה הנוצרית. כי הנה עומדים היו במערכה וכל המחשבות נתונות ליריב ולא ליושר. („דמדומי שחר“ 84).

ביושרו האינטלקטואלי אין ניטשה מתפתה להפריד בין יהדות התנ"ך והיהדות התלמודית, או ליתר דיוק, „אפולוגטי“: בין יהדות שעד ישו — שהבאתו היה יעודה — ובין יהדות „מיותרת“ ו„עיקשת“ שלאחר ישו, כדרכם של תיאולוגים נוצרים. מושג החטא לאלהים — והוא החטא המכריע של יהדות כוהנית קדומה, ממלא גם את „הברית הישנה“, אבל עדיין ללא אותן המסקנות הקיצוניות, המטפיסיות, שהוציאה ממנו „הברית החדשה“ ופאולוס בראש. היהדות שמרה עדיין על מידה רבה של טבעיות במובן הדת לתועלת העם. הציות לצווי האלהים הוא צורך קיומו של ישראל. וזה לא נשתנה גם לאחר שמבחינה סוציאלית שוננו פני החברה היהודית.

„היהודים מנסים להמשיך ולהתקיים גם לאחר שאבדו להם שני המעמדות של הלוחמים ושל האיכרים“ („הרצון לעוצמה“ 184).

האל הבריא, אל העם, הוא יהוה בשמו המפורש והמיוחד, הוא, כמובן פונקציה של אותה בריאות וטבעיות של החברה היהודית הקדומה (ניטשה משתמש בנוסף למונח „ישראלי“ גם במונח „עבריים“). הגלות, שלא הביאה עמה אבטומטית טמיעה ואבדון כפי שהביאה על יחידות אתניות אחרות שנטשו את אדמותיהן ועמן את אלהיהן ותרבותן, חוללה את המפנים האידיאיים ביהדות, ובכך המשיך העם בקיומו זה, יותר מכן: עם זה יצר תקדים היסטורי. יהדות זו נתאפשרה — ואולי אף נתחייבה — בגלל אבדון העצמאות המדינית, ובעקבותיו אולי גם אבדון כשרו הפוליטי-הממלכתי, שנעשה כמיותר.

„תנאי מוקדם לנצרות היתה החברה היהודית הבלתי פוליטית... בקרב עם שויתר כבר על חייו הפוליטיים ורק קיים עוד סוג של חיים טפיליים במסגרת סדר העניינים הרומאי... הנצרות צעדה צעד נוסף: מותר, להסתרס' עוד יותר. התנאים מרשים. מגרשים את הטבע מתוך המוסר, כשאומרים, אהבו את אויביכם, כי הנה החוק הטבעי שבאינסטינקט, ואהבת לרעך כמוד ושנאת לאויבך הפך חסר משמעות...“ („הרצון לעצמה“ 204).

ניטשה יודע עד מה זה נוגד את רוח „הברית הישנה“, הקובעת — אמנם על דרך הייחוס הדתי הרגיל והמוסבר על ידו בהרחבה — ייחוס התכונה לאלהים: „ואיבתי את אויבך“ אומר אלהים, „וצרתי את צורריך“ (שמות כג, כב). כמובן שזה מותנה בקיום המצוות התורניות, אבל הבסיס האידיאלי-דתי הוא עדיין של עם אכרים ולוחמים, הרי מדובר באותו פרק בכיבוש הארץ מידי הכנענים ובניתוח כל אליליהם.

ניטשה מסביר כיצד הפך עם זה, צמוד-אדמה-וכמעט-דינוסי לעם גולה, יוצר ערכי מוסר חדשים בעולם, מנתץ לא רק את אלילי הכנענים כי אם את אלילי העולם הטבעי כולו, פמיצוץ הנצרות.

למרות חטא קדמון זה של העם היהודי, משמע, אף בחלקים הרבים של „הברית הישנה“,

לא מסיר ניטשה את הוקרתו לעם היהודי גם בגלותו. אל"ף, מכיוון שהוא לא הרחיק לכת במסקנות הדה-נטוריליזציה, ושמר על קיומו הלאומי בתנאים הגרועים ביותר, ב"ת, מכיוון שהמשיך לתרום לתרבות האנושית אף לאחר יצירת בסיס זה של הברית הישנה והשתתף — וממשיך להשתתף כהדגשתו — בעיצוב פני אירופה, עד כדי אפשרות להשתלט עליה מכוח ה"גייסט" שלו, הרוח.

מה שניטשה אינו מעלה על דעתו עדיין — ומרצון קיומה ופיתוחה של האירופאיות אף אינו רוצה להעלות על דעתו ותובע מיווג גזעים — היא אפשרות תחייתו הפוליטית של העם היהודי, שובו להיות עם לוחמים ואכזריים להפתעת העולם כולו. גם בגלל רתיעתו התריפה מ"האליל החדש" ששמו מדינה, וגם בגלל האינטרס הלוהט ממש שהיה לו בהטמעת היהודים באירופאיות, אין להניח שהיה מחסידיה של התחדשות הברית הישנה הזו של עם ישראל עם ארצו, אף כי, אם להיות נאמן לאופיו ולא לתוכן תורתו — מי יודע, מי יודע...?

### ג. פחינה ספרותית

לא נמצא גושא זה של ניטשה ו"הברית הישנה" אם לא נתייחס לאימפקט העמוק של "ספר הספרים", כפי שגם הוא מכנה אותו, על יצירתו כולה. כמובן שאין זה אלא קטע אישי ובולט ביותר של מכלול האימפקט של הברית הישנה על התרבות האירופאית גם מעבר לאספקטים הדתיים, המונותיאזים, המוסר, הנבואה וכו'.

יספרס אומר בספרו על ניטשה:

"הערצתו את "הברית הישנה" היה בה תידוש, לראשונה כומר נוצרי רואה ב"ברית החדשה" ירידה מזו "הישנה", לא לגמרי מאותה הבחינה שהיהדות ראתה זאת. המערב פולו גושא בתוכו את הברית הישנה מבלי להתייחס אליה... הברית הישנה נעשתה לו לניטשה אובייקט מודע לבחור מתוכה בלי סוף נגד הנצרות".

ואחד הביוגראפיים החשובים ביותר של ניטשה, ברנאולי, נותן לעובדה זו ביטוי ביוגראפי-ספרותי כזה, בדברו על דתיותו של ניטשה:

"בשנת יצירתו האחרונה ניכרים בו סימפטומים דתיים: התלהבותו אלי עתיד ותקווה, תודעתו הזרתוסטראית הנוטה למשיחיות, קנאות ה"יהווית" נגד "אלהי נכר" עדי להיטות להשמדתם, ויחד עם זאת אותו אושר פנימי של חווה ונתון בקונטמפלציה עמוקה ומלאה עדי דבקות שבתפילה כמו של משורר תהילימי (ראה בהימנונים ובדיטירמכים הדיוניסיים).

c. a Bernoulli : Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche II 177

לגבי זרתוסטרא הדברים מכונים וברורים ביותר. למרות ההיאחזות בדמותו של הנביא הפרסי, מחולל דת ארית, הספר כולו נעוץ ב"ביבליה", וכמעט ללא השלכות לזרתוסטרא האורגינאלי:

אוברבק כותב לרוהדה, שלא התלהב בכלל לסגנון המקראי של הספר:

"מעבר לכך שהטון הזה איננו אהוב עלי ואינני מסוגל לטעום בו טעם טוב מהחץ למולדתו הראשונה, הלא היא הנבואה של הברית הישנה, זה גרם לי גם תוספת דאגה אישית לניטשה. (ברנא ולי 384).

העמידה הנבואית של מוכיח בשער (וגם ביער ובהרים) היא מודעת, מכוונת ואף מובלטת ביותר. ולטר קאופמן טוען אף בטפת של ביקורתיות, שההבדל העיקרי בין עמידת הנביאים ועמידת ניטשה היא בחוסר הענווה של זה האחרון. הנביאים לא דיברו בכלל בגוף ראשון. אלא שכאן היה עליו, על קאופמן, לזכור ש"זרתוסטרא" איננו רק חיקוי ל"ברית הישנה", כי אם גם לזו "החדשה", ושם הרי בא במודגש ה"אנכי אומר לכם" בניגוד ל"כה



אמר ה' ה' "פי ה' דיבר", "נאום ה' צבאות". כשהנביא איננו אלא פה שליח האומר מה שהושם בפיו. מבחינה זו ניטשה-זרתוסטרא קרוב יותר ל"ברית החדשה" על היומרות האישית של גיבור העלילה והנבואה, מאשר ל"ברית הישנה" שרבים בה הנביאים, הגיבורים, המושיעים ואין אף משיח אחד. אולם הקשר העיקרי הוא דוקא זה הפנימי: רצונו של ניטשה להופיע כנביא, כנותן תורה חדשה. מכאן המרכזיות האידיאלית של "על לוחות ישנים וחדשים". בעוד שבתורת משה הלוחות השניים הם חזרה מדוייקת של הראשונים, ניטשה שובר את הלוחות הישנים, המסמלים עולם ערכים שלם שנישא מעל פני האנושות שלשת אלפי שנה ומעלה, על מנת לכתוב לוחות חדשים לחלוטין, ודוקא לא בכתב אלהים ומפי אלהים, כי אם במפורש ובמודגש: האדם היוצר המחוקק. ובעוד שבדרשת החרש, בברית החדשה נאמר במפורש שלא באו הדברים לחדש, ורובם של הדברים שמפי ישו הם עדיין בתחומי המוסר של "הברית הישנה", רק מפעם בפעם מחודד ומוקצן, הרי כאן הדברים נאמרים במפורש להרוס מקדש על מנת להקים מקדש חדש, הפיכת כל הערכים הישנים. על כן דיברתו, "אל תחוס על רעך". מאותו, שברו שברו נא לי את הלוחות הישנים" כי "מצויים אלים ואין אלוה". דרך סתירת דיברה ראשונה וראשית ב"ברית הישנה", ועד ל"שברו, שברו נא לי את הצדיקים והישרים".

מודעות זו — ולא חשוב אם זו יומרה בלבד — של ניטשה, שהוא ניצב כמו על הר סיני חדש או על הר תבור חדש, היא המקנה לספר את העוצמה הסובייקטיבית ודאי, וניטשה היה משוכנע שזה הטוב והחשוב והמכריע שבספריו ולא ספריו בלבד. ועל כן במסגרת זו לא תובאנה עוד מקבילות, כי הספר כולו בגדר מקבילה צורנית ותוכנית. (עי' Volmer Nietzsche's Zarathustra und die Bibel, שם נאספו ממש מאות משפטים והקבלותיהם במקרא). "הפילוסופיה" המקראית — אם מותר ואם אפשר לדבר על פילוסופיה של המקרא שהוא אנטי או בלתי-פילוסופי במובן המדוייק של המונח — משתרעת מ"בראשית ברא" כביטוי מרכזי וקובע לכל עולם המקרא: יש בורא מכוון ויודע ורוצה ויוצר, יש טעם לכל, יש ראשית ועל כן יש תכלית, ועד אותו, "הבל הבלים" של קהלת, "החכם מכל אדם" ולא דוקא הנאמן מכל איש (אלף נשים...) ולא דוקא מאמין מכל איש ("מי יודע?") אגנוסטי ודאי סקפטי, פזמון חוזר בספר), כביטוי לניהיליזם בתוך התנ"ך האולטרה-אופטימי. ניטשה מלגלג בעקבות שופנהאואר על אותה שביעות רצון אלהית מעצמו, "והנה טוב מאוד". כל ניהיליסט ודאי שמוצא במה להיאחו במגילת קהלת. מרבים כמובן למצוא לו מקורות ביוון, אף כי ברור לנו כיום בחקר התרבויות כולן, שלפני יוון ואחרי יוון, שבסופו של דבר כל תרבות מגיעה לשובע שכזה, לכפירה שכזאת ול"הבל הבלים" שכזה. "השיבה הנצחית" הניטשיאנית איננה מתקשרת בספר זה ובתיאוריות המחזוריות שלו, ודאי מתוך נקודות המוצא הנפשיות. קהלת הוא ספר הפסימיות הגלוייה והרפיון עדי ציניות, בעוד שגילוי "חשיבה הנצחית" של ניטשה הוא, מכל פנים בנגלה, אופטימי, ממש צוהל ובא מתוך שפע של אמירת הן. וסיומו של ספר קהלת — גם אם הוא מעשה ידיו של עורך-מציל, "סוף דבר את האלהים ירא ואת מצוותיו שמר כי זה כל האדם" הוא ממש אנטי-ניטשיאני ודאי. "התלבש" על פיליפטר פרוש צברע זה שלבש איצטלא של רב או אפיפיור על מערומי עצמותיו הצותקות-ולא-שמחות בניגוד לסיומו של זרתוסטרא: שמחה, שמחת השמש בגבורתה ולא צחוק אדם-בהמה-קוף (אדם בצלם אלהים הוא קוף" אומר ניטשה, לא שאלהים הוא קוף, כי אם האדם הרוצה לחקות אותו...). אך אותו קשר תת-קרקעי וניגודי שהצבעתי עליו לעיל, בין, בראשית ברא' ובין, הבל הבלים' מוצא אצל ניטשה את הביטוי הסאטירי:

„דבריימי עולם in nuce במרוכז: — הפארודיה הרצינית ביותר ששמעתי מעודי היא זו: בראשית היה הבל הבלים, והבל הבלים היה, באלהים! ואלהים (אלהי) היה הבל הבלים". (אנושי, אנושי למדי II 22).

שימושים פרדוכסאליים מסוג זה בפסוקי המקרא רבים לאין ספור אצלו ולא דוקא על דרך הפארודיה, כגון היפוך תיאורו של הסיפור המקראי על כשלונו של האדם, האדם — החל מאדם הראשון דרך קין, דור המבול, בזה אחר זה, נכשל, עד כי אלהים, "התעצב אל לבו" ואף התחרט על מעשהו. אם כך מסיק ניטשה:

„הא כיצד? האם אדם אינו אלא תקלה שיצאה מתחת ידו של אלהים או אלהים תקלה שיצאה מתחת ידו של אדם?“ (שקיעת האלילים 7).

ובאותו הקשר גם על בריאת האשה:

„האדם ברא את האשה, אך מאין? מצלעו של אלהיו — של האידיאל שלו... (שם, 13).“

ומכיוון שראינו לעיל איך „הצלית“ בידי האדם מעשה האידיאל ההוא, ממילא מובן מה פני הצלע...

אהבה מיוחדת נודעת מניטשה לסיפורי, בראשית' אלה שבמקרא, שהוא רואה בהם מעשי גאונות בזכות המועט המחזיק את המרובה וגם בזכות חוש ההומור הרב הכלול בהם כנגד העדר כל הומור ב, ברית החדשה. והרי כל גורלו של האדם לכל הדורות נקבע בניסוחים אלה של מעשי הבריאה, מעשי הנפילה, האכילה מעץ הדעת. והרי הקשר העמוק שבין הדעת ובין המוות צף בהכרתו של האדם עוד בימי קדם ובתרבויות רבות, ממעשה אדיפוס והספינקס ועד לאותו מתח שפנגלרי בין ה-Dasein (הקיום) וה-Wachsein (קיום מודע). והרי הוא כלול בצורה סיפורית עממית ופילוסופית אף הומוריסטית כל כך במעשה הגירוש מגן העדן שב, ברית הישנה, ובהסתמכו על המסופר שם: „וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים“ (בראשית ג, כד) מנסה ניטשה:

„גן עדן שרוי בצלן של חרבות מתהפכות. — זה גם סמל גם סימא על פיה מובחנות ומבחינות זו בזו נפשות ממוצא אצילים ולוחמים“ (הרצון לעוצמה) (952).

אם במכוון אם שלא במכוון ישנה הקבלה-של-ניגוד בשני מאורעות: האחד המבשר את נצחון האלהים האחד, השני המבשר על מותו, כשהקו המחבר הוא צליף סאטירי. הראשון הוא מעמד אליהו בהר הכרמל, במלחמה הישראלית המכרעת נגד ריבוי האלים, נגד עשתורת ובעל, אלהי צידונים וכנענים, אלהי הטבע, ונצחון אלהי ישראל האחד והיחיד. במחזה דרמטי-סאטירי זה מהתל אליהו בכוהני הבעל — כלשון המקרא — „ויאמר קראו בקול גדול כי אלהים הוא כי שיה וכי שיג לו וכי דרך לו אולי ישן הוא ויקץ?“ (מלכים, א' יח, 27) על מנת לסיים בתרועת העם וההכרזה „יהוה הוא האלהים, יהוה הוא האלהים (שם, 39).. בה"א הידיעה שב, האלהים" מודגש שהוא האל האחד והיחיד. ו, המאורע" השני? הלא הוא זה הטראגי והסאטירי כאחד, מהחריפים והמסורסמים ביותר של ניטשה: „האיש המטורף“. הוא מעין האנטיכריסט של אליהו, הוא מבשר בשוקה של עיר את מות האלהים, שאליהו בשר אל נצחוננו בהר הכרמל. שוק מול הר, מוות מול נצחון, ניטשה אנטי-אליהו:

„אני מחפש את האלהים! את האלהים אני מחפש!“ ומכיוון שאותה שעה נודמנו שם בני אדם רבים מאותו סוג שאינו מאמין באלהים, עורר האיש צחוק רב. האמנם אבד? ... שמא נתעה בריצחו כמו ילד? ... ואולי מסתתר הוא מפנינו או ירד בספינה? היגר?“

זו ההקבלה שבסטיירה. והמילוי שבטרגיות. שם ואז בהר הכרמל, אליהו טובח את כוהני הבעל, כמנתץ האלילים שהכזיבו במבחן. כאן ועכשו מזדעק המטורף:

„לאן פנה האלהים? אנחנו הרגנוהו — אתם ואני!“ (המדע העליון" 125).

ומבשורת מות האלהים — וכאבו של „הכופר“ הזה על מות האלהים איננו צריך הוכחה — לעצבות הנביא על סף קיצו. על מות משה מסופר כך:

„ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה... ויראהו ה' את כל הארץ”  
(דברים לד, 1).

וב„הנה האיש”:

„המקום בו אני מצוי היום — על פסגה, בה לא עוד במלים אדבר כי אם  
בברקים — הה מה רחוק מזה הייתי אז! אך את הארץ ראיתי... זו השלוה  
הרבה שבהבטחה, זו ההבטחה המאושרת אלי מרחקי עתיד שאינו אומר להשאר  
בגדר יעוד בלבד!” („הנה האיש”: „שלא בעיתם” 3).

ודאי שאין להניח שניטשה בכתבו מלים אלה חש כי קיצו — על כל פנים קץ החיים  
המודעים הרצוניים, כי על סף התמוטטות — קרב כל כך, ימים ספורים ממש, אך הודהותו  
בימים ההם עם נביא, הנותן תורה חדשה לאנושות, לא במקרה מכתובה לו סגנון זה  
מימי מותו של משה. ראיתי את הארץ ich sah Das Land וההדגשה של ניטשה) „הארץ” —  
וכי מה עניין פה לארץ? ומיד לאחר מכן Verheissung „ההבטחה”.

וודאי שאחד האלמנטים שמשכו את לבו של ניטשה ל„ברית הישנה” — וגם זה קו  
הנעדר מונו „החדשה” — היה המאבק שבין האדם-המאמין דוקא — ובין אלהיו, והוא הופך  
את הפסוק „את אשר יאהב ה' — יוכיח” (משלי ג, 12):

„אהבתי את אשר את אלהיו הוא מייסר, באשר אוהב הוא את אלהיו”.  
(זרתוסטרא, הקדמה 4).

(באותו גושא עצמו ב„דמדומי שחר” 15 — מייחס ניטשה את האימרה שבמשלי לנצרות  
בלי לציין את המקום).

ודאי שלא נעלם מעיני ניטשה כי מוכיחי האלהים היו אוהביו במקרא, כאברהם, כירמיהו,  
כאיוב והרי על כך הוא מכנה אותם הירואיים.

באחד הדייטרימכים הדיוניסיים, הוא, החוקר המאהב הגדול של המיתוס וההגות היווניים  
משתמש בשני דימויים מקראיים דוקא לתיאור נפשו הלוחמת והשוחרת אמת:

אהה זרתוסטרא

נמרוד האכזר!

זה מקרוב צייד לפני ה'

היית

ועתה טרף לעצמך

למה זה תחמוק

לגן עדן

של נחש הקדמון?

אתה איש הדעת

זרתוסטרא החכם.

מפגש ניטשיאני שכזה: נמרוד וזרתוסטרא, דיוניסוס ואדם החוזר שוב ושוב על דעת  
העונש הצפוי לו — אל עץ הדעת שבגן העדן המקראי.

ולסיום משהו לביטוי תמצית שבתמצית מתמציתו של ניטשה מזה ותמצית התפישה  
האלהית של המקרא מזה.

ביטויי הכנה שונים מכתבים מוקדמים werde der du bist היעשה מה שהנך, או:  
ich bin der ich sein muss קדמו לניסוח האחרון והוא בכותרת „הנה האיש” הננו מה  
שהננו בהכרח.

ecce homo

wifman wird was man ist?

„כיצד אתה נעשה מה שהנך”.

האם אין בביטוי זה תמצית כל התורה האכזיטסנציאליסטית שניטשה לצידו של  
קירקגארד נחשב למבטא, על אותו מיווג כפוי או רצוי בין הכורח לבין הצלם האלהי  
שבאדם, המתיר לו, המחייב אותו לבחור בגורלו, amor fati הנטישיאני?  
ושאלה אחרונה שתשובה ודאי שאין עליה מכיוון שהיא נוגעת לאחת החידות הניצבת

בפני כל פרשני המקרא, וודאי לא במקרה כך נוסחה שם, הלא היא תשובת אלהים לשאלת מיהותו (וזה פירוש המושג שם בשכבה מקראית זו):

אֱהִיָּה אֲשֶׁר יִהְיֶה

האם אין זה יסוד לאכזיסטנציאליזם האלהי? האם ניטשה מדעת או שלא מדעת מכתיר כך את ספר חייו הרוחניים, בדמיון מרטיט ממש בין הגדרת מהותו-מיהותו של אלהי ישראל הנגלה למשה בסנה, ולהבדיל בין הגדרת מהותו-מיהותו של דיניסוס-ניטשה-או האדם בצלם אלהים? שאלה לעיון נצחי.

\* אני מודה לאותו אלמוני שצלצל אלי והעירני על כך שביטוי מעין זה מצוי אצל פינדר. אין זה מפריך את הדמיון לביטוי המקראי.

## שמעון שלוש

### אחד אחר אחד

אֶחָד אַחֵר אֶחָד וְזֶה לֹא חֵיב לְבָד  
לוֹ הֵייתִי יוֹדֵעַ שְׂאִינִי עֹקֵב שְׁלֹא  
הֵייתִי מְפִיר עֲקֹבוֹת אַחֵרֵי מִי הֵייתִי  
מְשַׁעֵר נְאִין מְתַקֵּמִים שְׁמוֹת לֹא נִחְפְּנוּ  
מִה יִצְרָגוּ אֶחָד אַחֵר אֶחָד מְשַׁחֵק עֲרָגָה

### פשוט מגע הזכרון

אֶחָרֵי בּוֹאֵי הִנֵּה בּוֹאֵךְ מְתָאֵר צֵל אֲטִי נוֹצֵעַ  
בִּינְתַיִם רְצִיתִי כְּכֹר מִפְּנֵי לְצֵאת  
מִשְׁהַלְכֶת אֲלֶיךָ בִּיאוֹת וַיִּצְיֵאוֹת בְּמַסְלָא

### השיר של גבריאלה

מְדוּעַ לְרַגֵּעַ בְּזֶק  
נְדַמִית לִי גְבְרִיאֵלָה פַּהִים תְּמִיךָ  
דְמוּנֵי מְצִיאוֹת שֶׁל תֶּשֶׁךְ  
מִיָּמִים גְּבְרִיאֵלָה זֶה  
חֻזְקֹת תְּשֻׁבוֹת הַבְּנֵי  
נְגִדָה אֲנִי נוֹתֵן מְשֻׁלוֹת רוּחַ  
נְסִיקוֹת חוֹתְכוֹת גְּבְעוֹלֵי אוֹר  
וּמְהַבְהֵבֵת לִי: „זֶה מִה שְׁנִתָּן  
לְתֵת לְךָ מִכָּאן  
זֶה מִה שֶׁיֵּשׁ  
לְהַסְפִּיק”

★

וְאִזּוֹ זְכְרוֹנֵנוּ זֶה  
תְּשׁוּךְ

לוֹט אֲדָר שְׂחָה פְּשוֹט מְגַע הַזְכְּרוֹן הֵנָּה  
מְסֻלּוֹל נְעוּץ תְּשֻׁבוֹת הָאֵבֶן פְּשׁוֹדְמוֹמִים  
דְּרָכִים קְשׁוֹת —