

צלה של מורשת כפולה

בשולי ספרו של ישעיהו ליבוביץ

ב. י. יואל

ספציפית ומעולם לא התגלמה במוסר ולא דגלה בו" (233). המקרא אינו מכיר את "הטוב והישר" אלא "את הטוב והישר בעיני ה'" (שם). שמא זה החי-דוש שבו דגלה היהדות: הטוב והישר המוסרי הוא הטוב והישר בעיני ה', היינו, החיוב המוסרי הוא מכלל הסדר האלוהי בעולם? בכלל סולדת דתיותו של פרופ' ליבוביץ מכל "ערכים", היינו ערכי אדם וחברה, ואין קץ לביטויי-שלילה מחריפים והולכים בסוגיה זו של ניגוד דת לערכים, הממלאים את הספר. "בוזה נפסלה כעבודה זרה כל דת של ערכים המשקפים את מגמותיו ואת חזונו של האדם" (30), ו"אין כל עניין לשמיטה (כסמל לבעיות החברתיות) אצל הר-סיני (ל'דת')" (103). אמנם, גם בהר סיני, בעשרת הדיברות גופם, נאמר בשבת "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" — ערך אנושי למופת, אבל פרופ' ליבוביץ מבטל ראייה וראייה זו על-פי דרכו הליצינית: "אילו, למשל, היתה משמעותה של השבת סוציאלית או לאומית — היתה מיותרת לגמרי; למנוחת העובד דואג מזכיר הא-גודה המקצועית, ולא ירדה שכינה על הר סיני למלא פונקציה זו" (26). "לשבת משמעות של קדושה ולדעתו של המחבר "קדושה הוא מושג שאין לו שום מובן הומאניטארי או אנתרופוצנטרי". ידע המחבר שהיה נביא "המגדיר את ה'טוב' ואת מה שאלוהים דורש מן האדם בשלושה דברים, ששניים מהם הם 'עשות-משפט ואהבת-חסד'" (127), ואף-על-פי-כן קובע הוא בפשטות נחרצת ש"החזרת ערכים 'אנושיים' (= הומאניסטיים) אינה אפשרית על-ידי חינוך ממקורות היהדות" (304), וש"אין לדלות מן היהדות שום פרוגאמה חברתית... הבעיה החברתית כשלעצמה — ככל בעיות האדם — אינה מעסיקה את 'היהדות' כלל" (210). ולא נחה דעתו של המחבר עד שהכריז: "אשר

ספרו של ליבוביץ הוא — ליבוביץ. הוא לא רק מטיף בו דעות והשקפות, אלא נותן בו את עצמו, כל-עצמו בעיצומו, בלהטו ובכנותו, ברוגו ובוועמו; ובכלל כל-עצמו, כנראה, גם יצר הליצות והתאוה להדהים את קוראיו ושומעיו. קשה לפעמים להכריע, אם קיצוניות ההשקפה וחריפות הגיסוח הן פרי יצר הטוב, יצר הדעת, שבו, או פרי יצר הרע, התאוה להדהים. או אפשר שהן באות לחפות על מחשבה מנקרת במוח: בעצם מאי קא משמע לן? מה חידוש כאן לגבי מה שכתבו ראשונים ואחרונים? הקיצו-ניות בניסוח והשלילות המדהימות שבהן הוא מקיף כל חיוב במשנתו הן תחידוש שבבית-מדרשו, ובאמת לא העזו כמוהו אדם מישראל לדבר כך על ה' ועל משיחו ועל תורתו.

מהי היהדות? מקובלים אנו מדורי דורות שדגלה של היהדות היא אמונת הייחוד. טעות היתה זו בידם ובידנו. "הראציונאליסטים של ימי-הביניים, שביקשו להגדיר את ישראל כ'קהל המייחדים' לא אמרו כלום. לאמונת הייחוד הגיעו בני-אדם גם מחוץ ליהדות ובלי השפעתה, ואילו ליהדות עצמה אין הפסוק 'שמע ישראל...' משווה תוכן, אלא משמש לה סיסמה וסימן-היכר" (18); המספרים בסוגריים מציינים עמודי הספר; ההדגשות בתוך המובאות מצויות במקור. ועוד: המובאות-הדוגמאות כאן ולהלן חוזרות פעמים אין-ספור בספר, ואין מקום לטענה השכיחה של "תלישת פסוק מהקשרו". ושמא המוסר, מוסר-היהדות המפורסם? "ומוסר היהדות... לא היה ולא נברא ואינו יכול להיות" (294). המוסר בכלל "הוא קאטיגוריה אטיאיסטית, שאינה מתיישבת עם ההכרה הדתית או עם ההרגשה הדתית... לפיכך לא הפיקה היהדות תורת-מידות יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ה.

והיא, ההלכה בתפיסתו של המחבר, לא לבד דוחה אל מחוץ לגבולה כל "ערכים", אלא אפשר לומר — דוחה מפניה את התחושה הדתית הטבעית שבאווירה חי ונשם היהודי בן "היהדות ההיסטורית-אמפירית", תחושת מציאות אלוהים בממש ובפועל, מציאות שהוא עומד נכחה ובתוכה כאחד. "אביה הרוחני של 'לית אתר פנוי מניה כלל' הוא הפוליתיאיסט המא-טריאליסטי תאלס המילטי, שאמר 'הכול מלא אלים'. ההדים של תחושה זו במיסטיקה היהודית אינם מתיישבים עם יהדות ההלכה" (4-33).

ועוד חיוב אחד במשנתו של פרופ' ליבוביץ, שאף הוא מוצע בלהט רב וכן: מדינת ישראל. אמנם, הס מלייחס לה לזו משמעות דתית: "היום הפכו רוב 'הגדולים' (בין אם הם פונקציונרים של 'האגודה', בין אם הם פונקציונרים של 'המזרחי') לחסידים גלגבים של מדינת ישראל, ומעלים אותה לרמת קדושה דתית. כיצד הם מעיזים לקשור את גורל היהדות ואת עצם קיומן של התורה והמצוות במ-אורע היסטורי ובאינסטיטוציה פוליטי-חברתית, אשר אין כל ודאות שהם מעשה ההשגחה — ושמא אינם אלא מעשה-שטן?!" (168). אף נוהר הוא המחבר ומוזיר להשתמש לציון זמן ייסוד המ-דינה בתאריך הנוצרי דווקא: "בשנת 1947—1949 (כך צריך לגרוס), ולא תש"ז—תש"ט" (85, ושוב 132). וכל כך למה? כדי להפשיט את המדינה מכל הילה של מאורע בעל משמעות דתית בתולדות עם ישראל. ואם אמנם אמרו, אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, היינו שההבדל הוא "במאורע היסטורי ובאינסטיטוציה פוליטי-חברתית". יש לו למחבר השקפה משלו על עניין המשיחיות בישראל ועוד נגיע לכך. כדי להרחיק מן המדינה כל כוונה אלוהית אף מפליג המחבר, באכזריות לא מעטה, ואומר: "הקמת מדינת ישראל ושריפת מיליון-וחצי ילדים בכבשני-גזים — שתיהן מנהג-העולם הן, ואין אנו למדים מהן על רצון הבורא" (168). אבל אנו כבר מפליגים לענין ההש-גחה והשקפתו של המחבר עליה. מכל מקום, את מדינת ישראל הוא מחייב כ"הישג הלאומי-מדיני הגדול ביותר של עם ישראל מיום שניתן בידי המל-כויות" (91).

מה הוא המניע להישג גדול זה, לציונות שהשיגה אותו? "אני — ורבים כמותי — הם ציונים מפני שנמאס עלינו שעבוד-מלכויות" (298). כך בפשטות

ל'ואהבת לרעך כמוך' — אין הצגתה כביטוי של 'מוסר היהדות' אלא זיוף אפיקורסי של התורה" (שם). "ולא זו בלבד, אלא שפסוק 'ואהבת לרעך כמוך' — כפי שנוהגים לצטטו — אינו קיים בתורה: הכתוב אומר: 'ואהבת לרעך כמוך אני ה' " (27), ולפסוק בשלמותו, עם סיומו, נתכוון רבי עקיבא באומרו עליו שהוא "כלל גדול בתורה". אמנם, רבי עקיבא מצטט את הפסוק "כפי שנוהגים לצטטו", והלל הזקן אף טבע לשם כך מטבע-לשון משלו, באומרו למי שביקש ללמדו "כל התורה כולה" (ויודגש: התורה כולה): דעלך סני לחברך לא תעביד — זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושא הוא. ובכן, זייפנים אפיקורסים? ובמכילתא לפרשת בשלח נאמר: "הנני עומד לפניך שם — אמר לו הקב"ה: כל מקום שאתה מוצא רושם רגלי אדם, שם אני לפניך", וברוח זו נמסר משמו של ר' מנדיל מקוצק על הפסוק הנזכר: ואהבת לרעך כמוך אני ה' — אני ה' באהבה זו. מה יאמר הפרופיסור להר-מאניום אלוהי זה?

אלא מהי היהדות? הלכה. כל להט נפשו של המחבר עולה לפנינו מתוך מאמציו להוכיח — תרתי משמע — שאין היהדות ואין ביהדות אלא הלכה. היהדות כל-עיקרה מתגלמת במערך של מצוות די-נים, ומערך זה אינו בשום פנים "בניין-על שהוקם על בסיסם של 'ערכים דתיים', אלא להפך, "ערכי האמונה, הקאטיגוריות של ההכרה והתחושה של הדת הם בעולמה של היהדות פרשנות של מערך התורה והמצוות" (5-14). "מבחינה רעיונית דתית, אך גם מבחינה הגיונית-סיבתית, תורה שבעל-פה — שהיא עולם ההלכה — קודמת לתורה שבכתב על חוונה וערכיה. הדת האינסטיטוציונאלית יוצרת את האמונה שעליה היא מושתתת" (349). "ניגוד מוחלט קיים בין עבודת-אלוהים שבתורה ובמצוות ובין עבודת 'אלוהים שבלב' או 'המצפון' של דת ההר-מאניום, שהיא לאמיתו של דבר עבודת-האדם. זוהי העבודה-הזרה שאליה מתכוון הפסוק 'ולא תתור אחרי לבבכם'" (28). "העם היהודי לא יצר פילוי-סופיה ולא מוסר ולא אמנות ולא אינסטיטוציות חברתיות או מדיניות שהן מיוחדות לו או מיוחדות אותו או קובעות את רציפות קיומו וזהותו ההיס-טוריים; התוכן בפועל של תודעת הזהות ההיסטורית של העם היהודי במשך 3,000 שנה... היתה רק הדת המתגלמת בתורה ובמצוות: ההלכה" (148).

גלותית, שבה היה עם ישראל חופשי ממצוות מדיניות ומתפקידים אזרחיים" (86). ובצורה נחרצה יותר: "ההלכה בצורתה ההיסטורית המגובשת — ולא דווקא בדיני ממונות, אלא עוד יותר באיסור-והיתר, בהסדרת אזרח-החיים וההווי המסורתי — מניחה את הגלות או את מציאותו של שלטון זר בארצנו כנתון שאין להרהר אחריו; היא עושה את העדר העצמאות הלאומית-ממלכתית של עם-ישראל ואת העדר חובות-אזרח ותפקידי-אזרח לאדם מיש-ראל תנאי והנחה לעצם האפשרות של קיומה ולצב-יונה המיוחד של עצמה" (128). וטיבה זה של ההלכה, היינו ניתוקה מכל חובות מדינה ואזרחות "אופייני אף לתורתם של הסופרים והתנאים, שפעלו אף הם בצל השלטון הזר, היווני או הרומי" (133). זאת אומרת, שמתחילת ברייתה של ההלכה הנוחה, וקיומה אפשרי היה, בתלל ריק מבחינה מדינית וחברתית, ואפשר אפוא לשאול, אם ייתכן שינויה והתאמתה לחיי מדינה מבלי לעוקרה משורשה ול-הופכה על פיה. אבל המחבר מאמין באמונה שלמה ויוקדת שהתורה היא תורת-חיים ולא נועדה להת-קיים אך "בחממה מלאכותית" של גיטו יהודי בגלות של גויים, הרי "לכתחילה לא ניתנה תורה לעם ישראל כדי שיחיה על פיה בגלות" (41). והוא דורש לחולל את הריפורמה הנועזת בהלכה. "כל הסבור שלא ניתנה תורה אלא לעצב על פיה את העולם-הזה, מבין שהתנאי הראשון לקיום התורה הוא קבלת תפקידים ממלכתיים וחברתיים וחובות-אזרח על-ידי ציבור שומרי התורה ויצירת אפשרות למילוי תפקידים אלה" (5-144), ורק "כאן משמ-עותה הדתית האמיתית של תקומתנו הלאומית" (שם).

מי יחולל את הריפורמה הזאת? ממוסדות-ההוראה המוסמכים גתיאש המחבר (54), אלא מי? "הציבור הדתי" (143, בעיקר 205) — מושג מעור-פל שהמחבר הופך והופך בו מבלי להגדירו כמו. אלא שבעצם אין לקבל את דרישתו של המחבר לריפורמה זו בהלכה — כהלכה למעשה. המחבר מחייב את האופוזיציה לשמה כערך בפני עצמו, אפילו לא תשאף להשגת מטרתה, אפילו תניח מראש שאין אפשרות להשיגה. "גם בהיות עם ישראל עצמאי לא קוימה התורה אף פעם במלואה ואף לא הוגשם משטר-התורה כמשטר המדינה והחברה של עם ישראל... ברם עצם הניסיון והמאמץ יכולים

ובקיצור נמרץ: "שעבוד מלכויות" הוא הממצא את מצבו של העם היהודי בגלויות, ו"נמאס עלינו" הוא הממצא את מניעי הציונות. משל העם היהודי ישב בטריטוריה משלו, והנה פלש אליה עם זר וכפה שלטונו עליה, ומשנמאס השלטון הזר קמו עליו ומרדו בו וסילקוהו מן הארץ. יש כאן לכאורה הת-עלמות קשוחה מכל אותן מהפכות וטלטלות נפשיות וגופניות שכרוכות היו באותה "מאסיסה בשעבוד מלכויות" — ההכרעה והנכונות לעקור מארץ לארץ, מבית-אבות חמים לארץ-ציה לא-נודעת, להגרס השניינים בשפה לא לומדה כדי להנחילה, על-כורחה של המציאות, כלשון חיה לדור יבוא, לחבל ולייבל את הידיים להרגילן לעבודה לא למדו ולא לזמדו אבותיהם, לקדוח ולרעוב ולהישרף באש הספק וה-ייאוש והבדידות מבית ומחוץ — וכל זה מתמצא ב"נמאס עלינו שעבוד מלכויות"? אגב, אין הכותב נזכר שנתקל בספרו של ליבוביץ בשם ארץ ישראל, בכל מקום: מדינת ישראל; שיבת-ציון נזכרת, כמ-דומה, רק במקום אחד — במרכאות (421). משל מדינת-ישראל זו היא באיוו טריטוריה, כגון בירו-ביגיאן או אוגאנדה. אין רמז ואין הד בן הד לאהבת עם ישראל לארץ ישראל, אהבה ממש לארץ זו ממש, על "בתיא ואבניה", כמאמר ר' נחמן מברסלב, וה-כיסופים שמילאו את הלבבות בכל הדורות לעלות אליה לרצות אבניה ולחונן עפרה, כיסופים שאולי איפשרו כל-עיקר את קיום ההלכה בכל מוראי הג-לות. "ארץ ישראל", כותב הרב קוק, "איננה דבר חיצוני, קניין חיצוני, לאומה, רק בתורת אמצעי למטרה של ההתאגדות הכללית והחזקת קיומה החומרי, או אפילו הרוחני. ארץ ישראל היא חטיבה עצמותית קשורה בקשר-חיים עם האומה, חבוקה בסגולת פנימיות עם מציאותה". כך ראתה, כך חשה את ארץ ישראל "היהדות האמפירית-היסטורית" בכל דורותיה וגלויותיה.

מכל מקום, כאמור, חיוב גדול מחייב פרופ' ליבו-ביץ את מדינת ישראל כהווייתה, עד כדי כך שהוא דורש, בריתחה רגשית רבה, לשנות את ההלכה ולהתאימה לחיי מדינה. והרבה דברים בוטים לו למחבר בסוגיה זו. יודע המחבר "שכל מערכת הדי-נים והחוקים, אשר קבעה את המציאות הדתית עד היום, אין כוחה יפה לגבי המציאות הדתית במסגרת העצמאות המדינית, הואיל וכל המערכה ההיא לא התכוונה אלא לאפיוודה ההיסטורית של מציאות

שום הבדל בין ייחוד-אלוהים פילוסופי לייחוד-אלוהים דתי, וכלשון שד"ל — בין אלוהי אריסטו לאלוהי אברהם, שרק אליו אפשר להתפלל. וצדק המחבר לשיטתו. גם לאלוהיו שלו אי-אפשר להתפלל, שכן שולל הוא ממנו כל התערבות, כל "מא-ניפולאציה", בלשון-ההובל שלו, בטבע ובהיסטוריה. "כל התולה את עצמו, את פרטי קורותיו ואת מאורעות דורו בהשגחה ורואה בהם את אצבע אלוהים — עלוב הוא מאוד מבחינה דתית דווקא" (241). "אלוהים אינו מתגלה במציאות הטבעית, וראיית אצבע אלוהים' בדבר מן הדברים המתרחשים בטבע — ריח של פאנתאיזם או פוליתאיזם (מפורש או מוסווה) נודף הימנה"; אלוהים אינו "המאני-פולאטור של הטבע" (358). שמא הוא מתגלה בהיסטוריה? "התולה את אמונתו הדתית בראיית ה' כמאניפולאטור של ההיסטוריה עושה את ה' שמו של המין האנושי" (359). "עולם כמנהגו נוהג, הן עולם הטבע והן עולם ההיסטוריה" (431), אין אל-הים "הפונקציונר של העולם" (341) ולא "הוא-נ-דארם של ההיסטוריה" (300); אין הוא "פקיד מש-רד הסעד" ו"שכינה לא ירדה על הר-סיני... בכדי למלא את הפונקציה של רופא של קופת-חולים" (342). ובכן, לא רק בתחילה, אלא בכל הדורות מאז ועד היום עובדי עבודה-זרה היו אבותינו, "פולית-איסטים" שקיבלו את מושג ההשגחה של "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה" "במובנו הפולקלוריסטי" (409), והרעישו את השמים בתפילותיהם על עסקי פרנסה ורפואה שלמה.

מהי בכל זאת התפילה? היא "לא משהו הנופק מן האדם, אלא משהו שמוטל עליו" (25). "אין אני צריך למסור אינפורמאציה לשי"ת על צרכי או על צרכי עמי; ואם הצלחתי להתגבר על מושגים אליליים — אף איני מתכוון ואיני מצפה 'להשפיע' על השי"ת... [אלא] לקיים מצות תפילה בציבור" (299). "תפילה מצד עצמה ומצד מש-מעותה כפי שהיא — היא אבסורד" (343), אלא שנצטוינו בהלכה לומר מלים אלו ואלו בצורת תפילת: "התפילה המגובשת בסידור זוהי תפילת-חובה ותפילת-קבע", ו"לא נועדה לשמש פורקן לרחשי לבו והגות רוחו של האדם" (6-385). ו"מי שאינו תופס ש'עולם (עולמו של הקב"ה) כמג-הגו (המנהג שטבע בו בוראו) נוהג, ושאינו משמעות

לשמש תוכן נפשי ורוחני, הממלא את חיי האדם ומעצב את דמותו באופן מכריע, כלומר — לשמש גורם מחנך" (2-41). ועוד: "הרעיון של מדינה על פי התורה... מעולם לא מומש בישראל, אף אינו ניתן למימוש כלל", אף-על-פי-כן זו "המטרה וה-תכלית שלקראתה חייב הציבור של שומרי-התורה לחתור ועליה הוא חייב להיאבק, מאבק שהוא נצחי" (154). אפשר לשאול שאלת-תם: מה כוחו המחנך של מאבק לתכלית מוגדרת, כשהוא מודה ומכריז מראש שהוא מתיאש ומוותר מלכתחילה על נצ-חונה? דומה שכל המומים והפגמים שהמחבר מונה במפלגות הדתיות-לאומיות שנואות-נפשו מרוכזים בעמידה אפוזיציונית-מילולית זו שדעתה נוחה מע-מידה זו ואינה מתכוונת כלל לווז ממנה. אמנם, המחבר מביא דוגמה למעשה של הישג ריפורמי כזה: "ההלכה המחודשת תפסוק שחיוב תלמוד-תורה בטל לגבי אדם בגיל 18—20½, מפני שאם אין הוא בטל, פוסק חיוב זה מלהיות מצוה מכוונת כלפי כל יהודי והופך לדרישה המכוונת כלפי היהודי בן הכת הדתית" (202). בעצם פסקה ההלכה מכבר ש"במלחמת מצוה הכול יוצאין", ואין לדמות בעתיד המשוער מצב במדינה וסביבה שלא יהא בה השירות הצבאי בגדר מלחמת-מצוה. וכן הוא מציע להתיר חילול שבת לכול בעבודות-ציבור חיוניות, כשם שהותר בקרבנות-ציבור במקדש (119), אבל פוסל את הנימוק של פיקוח-נפש (203), אף-על-פי שזה נימוק הלכתי תקף ומקובל, אף מקודש, כביטוי לדאגה לחיי אדם שהם ערך עליון ומוחלט, לפיכך אף דרשו להפגינו במיוחד: "כשעושין דברים האלו (חילול שבת מטעם פיקוח-נפש) אין עושין אותן לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים וכו', אלא ע"י גדולי ישראל וחכמיהם" (רמב"ם). מעניין שכל הדוגמאות למעשה שמביא המחבר הן להיתר. אמנם, כוחא דהיתרא עדיף, אבל כלום זו כל מטרתה של הרי-פורמה הגראנדיוזית שדורש המחבר מבני דורו? את החיוב הזה של הלכה ומדינה והדרישה הת-קיפה לחבר את השתיים מקיף המחבר שלילית נחרצות, לצורך העניין ושלא לצורכו, מתאוות הש-לילה — ומותר להוסיף — ויצר ההרסנות. כבר ראינו למעלה שאין ליהדות להתברך באמונת היי-חוד שבישרה בעולם והשרתה בחלק גדול של הא-נושות, שהי "לאמונת הייחוד הגיעו בני-אדם גם מחוץ ליהדות ובלי השפעתה". אין המחבר רואה

עתו ובמקומו, למטרת עבודת ה' — ולא השירה של חזון אחרית-הימים, שאינה מחייבת כלל ואינה אלא פולקלור דתי" (238). "הגאולה" אינה עניין מרכזי ביהדות... אינה מהותית לדת של יהדות התורה והמצוות; היא שייכת לעולם הסנטימנטים והפולק-לור של דת זו" (3-402). הגאולה במרכאות והחזון פולקלור — הרי ודאי שאין התפילות על הרמת קרן דוד וקירוב גלויות אלא כאותו צירוף-מלים של שאר התפילות שבהן אדם משווע על צרכיו וחסרוניו, צירוף-מלים שמנוער מכל תוכן ומשמעות, ואינו אלא — הלכה.

דיברנו על ה' ועל משיחו, סילקנו את ה' מן העולם ומן האדם, ואת משיחו מן ההיסטוריה ומן האומה, ועתה אין לנו שיור אלא התורה הזאת. שמה קיים המחבר בגופו את מאמר חז"ל: אותי עזבו ואת תורת לא שמרו — הלוואי אותי עזבו ותורת שמרו. נקרא אפוא מדבריו על התורה, והכוונה לתורת משה, מורשה קהילת יעקב. קודם-כל מעין מודעה רבה לאורייתא: "כל מקום שאנו אומרים 'תורה' — משמעותו של מושג זה כוללת תורה-שבכתב עם תורה-שבעל-פה, 'תורה' במובנה המ-סורתי ולא תורה במובנה הפורמאלי של חמישה חומשי תורה או של התנ"ך, שלא מפיו כשהוא לעצמו אנו חיים, ולא מפיו חי עם ישראל מימיו כקהל שומרי התורה ומקיימי מצוותיה" (13). כנגד אלה "המרבים היום בנסיונות להעמיד את היהדות על התנ"ך, המוצג כנושא של ערכים, מגמות וחזון, 'הזורחים באור עצמים', ללא קשר עם עולמה של ההלכה" הוא מטיח: "ביבליולאטריה זו היא לות-ראגית ולא יהודית" (21). "מנין לי שעשרים ואר-בעה ספרים אלה 'כתבי-הקודש' הם אם לא מפני ההלכה שפסקה כך?" ואשר לערך עצמו של התנ"ך — "כאמצעי-חינוך למוסר אולי 'אנטיגוני' של סו-פוקלס או תורת-המידות של קאנט עולות עליו, כפילוסופיה — אפלטון ושוב קאנט חשובים הימנו; כשירה — אולי סופוקלס או שקספיר עולים עליו, כהיסטוריה — ודאי תוקידידס מעניין ומעמיק ממנו" (20). ושוב: "ההלכה היא שעשתה לכתבי-קודש עשרים-וארבעה ספרים, שהם בחלקם ספרות ממד-רגה שנייה ופילוסופיה ממדרגה שלישית" (8-23). אגב, כשהמחבר מדבר על האופוזיציה הנצחית שלו הוא אומר: "מאבק זה הוא עצמו ערך דתי עליון, ללא תלות בתוצאותיו. גדולים וטובים נאבקו למען

התפילה הדרישה האווילית והמחוצפת שישנה הקב"ה ממנהגו של עולמו לטובתו של המתפלל... לא התפלל מימיו תפילה של מאמין בה' אלא של סוגד לאלילו" (389). דרושה בלי ספק גבורת-גפוש גדולה לרוקן את כל מערך התפילות של האדם מישראל מכל תוכנו המוחשי ולהכריז על התפילה שאין מש-מעה כפשוטה ולא פשוטה כמשמעה, אלא צירוף-מלים שנצטווינו עליו מפי השליט הכול-יכול: ההלכה.

כך יצאה התפילה היהודית, מן היצירות היפות והנפלאות והנעלות ביותר של רוח ישראל, מתחת יד הפרופיסור עירומה ומנוערת, מרוטה וצמוקה, גל של עצמות יבשות. התפילה היהודית, שהיא לא לבד — ככל תפילה — זעקת כאב העובר על גדות הלב, כאבי הווה ופחד עתיד שאין אדם בן-חורין מהם לעולם, אלא גם ביטוי של תודעה והעדאה, שכל חיינו וכל הווייתנו פלאי פלאים הם. אין כמו מסדרי התפילה שחשו את כל מוראו-מאורו של הפלא שבכל רגע של חיים ושל בריאות, שבכל זריחת-שמש והערב-שמש — את תחושת הפלא שבעולם כמנהגו נוהג, ואת התחושה הזאת גיבשו במלות התפילה. אין לך ביטוי הולם ונוקב לתחושה הזאת כברכת "אשר יצר". ותפילות והודיות "המגו-בשות בסידור" לא לבד מביעות, אלא גם מגבירות בנפש המתפלל את תחושת-הפלא הזאת, ועמה הכו-רח הנפשי לשופכה בתפילות ובברכות. וכמה דמעות נספגו בה בכל תפילה, כל תיבה נאד של דמעות, והבכי עובר מדור אל דור, מאחד את כל בית יש-ראל לדורותיו ולאוצותיו — תפילת היהודי, מה אנושי, מה אלוהי יותר ממנה! אבל אם הכותל המערבי, שבתודעת הדורות לא וזה שכינה ממנו, הוא "דיסקוטק-השכינה" (405), התפילה היא נוס-חת הלכה, ללא תוכן וללא משמעות.

וכשם שתפילות כגון "חננו" ו"רפאנו" אסור לכוון בהם לפשוטם, והברכה "שומע תפילה" מליצה בעל-מא היא, הרי אין גם תפילות כגון "ותקע בשופר גדול לחירותנו" וכיוצא בה אלא צירוף-מלים בעל-מא, ללא כוונה לקיומן כפשוטן. ואכן, ראייה זו עולה בקנה אחד עם תפיסתו של המחבר בעניין המשיחיות היהודית. "היהדות אמנם הפיקה מקרבה את החזון המשיחי, אך היא לא נתלתה בו; לפי תמצית מהותה לא היתה היהדות אלא הפרוזה הא-פורה של הסדר מציאות האדם בחיי יום-יום, בש-

מעמד הר סיני, שבודאי לא נתגלו עקבותיו על-ידי ארכיאולוגים. ונמצא עם ישראל עומד עירום וע-ריני, ללא עבר ולא עתיד (מלבד בפולקלור המ-שיחי).

"אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התו-רה אלא מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית? משום (תהלים קי"א) כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם גחלת גוים. שאם יאמרו אומות העולם לישראל, לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומ-רים להם, כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו". ואם ארץ ישראל אינה אלא טריטוריה ושום ערך דתי אין לייחס לה, והתורה היא "ספרות ממדרגה שניה" וכו', והיהדות אינה ואין בה אלא הלכה — למה באמת התחילה בברא-שית? אולי מותר להפליג ולומר, שבעל המאמר נתכוון לא רק כנגד אומות-העולם המערערות על זכותו של עם ישראל על ארץ ישראל, אלא צפה ברוח קודשו שעתידיים לעמוד אנשים מבני האומה הישראלית גופה שיטענו שארץ ישראל אינה אלא מדינת ישראל והיהדות מתחילה ומסתיימת ב"החודש הזה לכם", והוא בא להדגיש: התורה, תורת ישראל, מתחילה בבראשית, בעולם, באדם, בהיסטוריה, בא-בות ובאומה על גלגולי גורל וחיים שלה. עם תורה זו, שמ"בראשית" עד "ויעל" נודהתה האומה היש-ראלית בכל הדורות; אם ההלכה היא לבוש, התורה הזאת היא גופה, אם ההלכה היא גוף, התורה הזאת היא נשמתה — נשמת האומה מדור ודור עד אחרית הימים.

ובכן, הלכה. מי היא בעצם הלכה זו שידועת דעת עליון ומה אלוהים דורש מאתנו? לאחר כל מה שנאמר על יסודי האמונה שהעמידו את היהדות כל ימיה על אדמות, ולאחר חפש מחופש בספר, בשיטין ובין השיטין, אין בידנו מקור אחר להלכה אלא "היהדות ההיסטורית-אמפירית". שהרי אם אין לראות את אלוהים כמאניפולאטור של הטבע ושל ההיסטוריה, ודאי שאין לראותו כמשיגה על הכשרות מטעם ההלכה. ובכן, היהדות האמפירית-היסטורית היא המצווה והמצווה כאחת, והיחיד מישראל נעוץ כפרפר בסיכה בנקודה זו של ציווי-ציוית ללא הזו איבר, ללא נשוא עין, ללא סבר ותקווה. המחבר מוצא בכל זאת תכלית אנושית בעלה

התורה — ולא הצליחו. מ"ח נביאים וז' נביאות שעמדו לישראל לא החזירו למוטב אפילו נפש אחת, ואף-על-פי-כן מאבקם הוא הדבר הגדול בתולדותיה של היהדות" (208). ומה גדולתו? הוסיף פרקים אחדים של ספרות ממדרגה שנייה ופילוסופיה ממד-רגה שלישית?

אבל לא רק ספרות ממדרגה שנייה וכו', אלא שבכלל אין לקבל את דברי התורה — כאת דברי התפילה שאנו מוציאים מפינו — כמורים את פשו-טם. "כשם שמצוות הן התוכנית של עבודת ה', ולא התוכנית של תיקון חברתי, מוסרי או אינטלקטואלי של האדם או של האנושות — כך היגדי התורה אינם תיאורי-טבע או סיפורי-היסטוריה... ממש מגוחך הוא הרעיון שהתורה ניתנה כדי ללמד את האדם פרק במדע-הטבע או בהיסטוריה ושהשכינה ירדה על הר-סיני כדי למלא פונקציה של מורה לפסיקה, לביוולוגיה, לאסטרונומיה וכו' — רק שה-שי"ת הוא פרופיסור טוב יותר מאשר הפרופיסור המלמד באוניברסיטה. רעיון זה אינו מגוחך בלבד, אלא יש בו משום חירוף וגידוף" (342). והדברים אמורים לא רק בפרשת בראשית, שמאז ימי פילון התירו חכמים לעצמם להוציאה מידי פשוטה המי-לולי, אלא "ספק גדול הוא אם מותר לייחס לתורה — אף לחלקים הסיפוריים שבה — משמעות אינ-פורמאטיבית בדומה למה שמסופר בספרי היסטוריה או בספרי-לימוד מדעיים" (383). ועוד פעם: "הר-עיון ש'שכינה ירדה על הר סיני'... כדי להתחרות בפרופיסור היושב בקתדרה ומלמד היסטוריה או פסיקה וכו' — הוא ספק איוולת, ספק חירוף וגי-דוף" (383). ברוח מאמרו הידוע של הרמב"ם לגבי האמונה בתורת משה שהיא מפי הגבורה, ש"אין הפרש בין ובני חם כוש ומצרים וכו' ובין אנכי ה' אלהיך", אפשר לומר: אם אין ערך של אינפור-מאציה בבני חם כוש ומצרים אין ערך כזה גם באנכי ובסיפור מעמד הר סיני, ומשה, כאיוב, לא היה ולא נברא אלא משל היה. המחבר, דומה, לא נתעלם מכך ולא נרתע: "לא מקרה אלא עובדה בעלת משמעות דתית עמוקה, שהתנ"ך לא זכה כלל לאימות היסטורי: על האבות, על שעבוד מצרים, על יציאת מצרים ועל כיבוש הארץ אין עדות אלא המקרא (350), והמקרא, כאמור, לא נתכוון לתת אינפורמאציה. משום מה דלג כאן המחבר, במנותו את הסיפורים ש"לא זכו לאימות היסטורי", על

ובסופו של דבר אפשר נתן לנו המחבר עצמו מפתח להבנת הלכה לאטריה זו שלו: "מי שאינו בעל דתיות מטבע ברייתו לא יגיע לערכים דתיים ולא-מונה דתית אלא באמצעות הדת האינסטיטוציונאלית, ז. א. — אם יהודי הוא — דרך ההלכה והמצוות המעשיות" (17). וכנראה, שלדעת המחבר עם יש-ראל כולו אינו בעל דתיות מטבע ברייתו, ולפיכך בנה לו את "מערך התורה והמצוות" כדי לבנות על גבו את "ערכי האמונה, הקאטיגוריות של ה"ה-כרה והתחושה של הדת", כנ"ל.

* * *

בעצם לא היה העניין כדאי לענות בו, אדם רוצה להיות יהודי כזה, יהיה אשר ירצה — אלמלא שימש הספר ומה שמיצג בו ביטוי, קיצוני-עופני, כפי דרכו של מחברו, למגמה שמורשת כפולה לה. והדברים ארוכים ועמוקים וכאובים מאוד.

חשבון נוקב לנו עם דת-אבות כפי שחווה והנחילה לנו, לא חשבון אידיאי או אידיאולוגי, לא בתחום של אמונות ודעות וחייבים ואיסורים, אלא חשבון קיומי. דת-אבות זו החייתנו וקיימתנו בכל אימי הגליות עד שהגיעתנו לזמן — "הפתרון הסופי", שאמור היה להיות סופי ממש, אלמלא נת-עוררו גויים אחרים לעמוד על נפשם ועל חירותם שלהם; ומכל מקום היה סופי ממש לשליש היהודי ביותר של העם היהודי בדורותינו. אמרו חז"ל; "כל דור שבית-המקדש אינו נבנה בימיו מעלין עליו כאילו הוא החריבו" — מדוע נחרב המקדש דור אחרי דור של שומרי דת-אבות ומוסרי נפשם עליה? ובגמרא יומא למדנו: "אמר ר' יוחנן, טובה צפורן של ראשונים (היינו, של בני בית ראשון) שהיו בו עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים" (מכריסן של אחרונים. אמר לו ריש לקיש, אדרבה, אחרונים עדיפי, אף-על-גב דאיכא שעבוד מלכות קא עסקי בתורה. אמר ליה, בירה (בית-המקדש) תוכיח, שחורה לראשונים ולא חורה לאח-רונים". ועוד שם: "שאלו את רבי אלעזר, ראשונים גדולים או אחרונים גדולים? אמר להם, תנו עיניכם בבירה". הבירה, בית-המקדש, מסמלת את כלליות האומה היהודית, שיעקרו וקבעו של בית-המקדש קרבנות-ציבור, שאסור שיבואו מן היחיד. וזו שעש-תה דת-אבות: היא פרקה מעל צווארה את עול גורל האומה בכללותה. איש לאותליך, ישראל — אפילו זה אוהלה של תורה, איש לבצעו בעולם הוה

להלכה, חוץ מחובת-הציות גרידא. "הדת כתורה ומצוות גואלת את האדם מכבלי הטבע. אין זאת גאולה במובן הנצרות — אשר בה האדם נגאל בזכות תודעתו שהוא נגאל — כי אם גאולה ממש, שחרור מכבלי הסיבתיות הטבעית מחוסרת המשמעות. אדם זה החי בעולם ההלכה בשבתו ובלכתו, באכילתו ובבעילתו — אינו מתנהג לפי הנתונים הטבעיים בלבד ואין חיוו פרי גורמים טבעיים בלבד, הפועלים בכלי-גופו ונטיות-נפשו — כחיי הבהמה — כי אם הוא המעצב את חיוו, זאת אומרת, הוא אוטונומי במובן המדויק של המלה. הוא חופשי, הוא הקובע את חוקת חיוו, ורק היצור האוטונומי ראוי לשם אדם". ועוד שם: "זה כוחה וזו גדולתה של הדת כהלכה, המוציאה את האדם מעולם ההכרח הטבעי לעולם של בחירה, כוונה ומגמה" (60).

ושתי פליאות בדבר. הן הכרונו בתקיפות שאין למעלה ממנה, ש"כל דת של ערכים המשקפים את מגמותיו ואת חזונו של האדם" היא בגדר עבודה זרה, והרי גאולה זו, ה"שחרור מכבלי הסיבתיות הטבעית" והיציאה "מעולם ההכרח הטבעי לעולם של בחירה, כוונה ומגמה" הם ערך אנושי-שבאנושי, שכן רק בכך האדם "ראוי לשם אדם"! ושנית, אם זו המטרה וזה האידיאל הרי מתקרבים אליהם יותר הפאקירים והיוגים לכיתותיהם, ובעבודה זרה ממש בימיי-קדם אנו קוראים על נביאי הבעל "ויתגודדו כמשפטם בחרבות וברמחים עד שפך דם עליהם", ועל הקרבת בנים למולך וכו' וכו'. ואם נדבר בסגנון דיבורו של המחבר אנו יכולים, אף צריכים לומר, שהאטאראכסיה האפיקוריאית והאפאתיה הסטואית עולות עליה, על ההלכה, מבחינת הדרישה הזאת של שחרור האדם מכבלי היצריות הטבעית, "ושוב קאנט" — הצו החלטי שלו "מעניין ומעמיק" יותר. משום-מה שירבב המחבר לכאן (ובמקומות אחרים בספרו) את הנצרות וקשה להתאפק מלהעיר הערה, שעניינה אמנם מפליג הרחק מעבר לגידון. במאה יהודים וחמישים השנים האחרונות עמדו לנו הוגים יהודים אצילי-רוח ועתירי-מחשבה, שראו את עצמם כמו כפויים ועומדים להתמודד ולהתנצח עם הנצרות, והם עושים זאת בקנאות יתירה. אלא שמתחת לקנאות מבצבצת הקנאה, וככל שהם משתדלים ליי-פות ולהנות את היהדות, הנצרות יוצאת בתיאוריהם נאה יותר ומושכת יותר.

איוב המוחה והמתריס צריך להתפלל עליהם שלא ייענשו על דברי צידוק-הדין שלהם.

והנה ימים באו ומה שהיה בבחינת ליקוי בשמש היהדות הפך למאור הגדול, לגם ודגל ולכל עיקרה של היהדות. באה תקופת האמאנציפאציה, תקופת ה"שחרור". רבים מן ה"נוסעים" נטשו את האונייה וירדו לחופים זרים, אף כפרו במציאותה כל-עיקר, הפכו אותה ל"פולקלור", לעניין של דרוש וקבל שכה. הללו, מתוך שביקשו להתערות בכל נפשם — בהדגשת כל אחת משתי המלים — בתרבויות הגויים, הפשיטו את דת ישראל מדעות ואמונות, מהרגשות ושאיפות, שהללו עשויות להפריע באותה התערות נפשית שלמה בתרבות הסביבה, והעמידו אותה על ה"קיצור שולחן ערוך", על העשייה הדתית ברשות היחיד, כדי שיהיה פנוי לצאת לרשות-הרבים ללא סבל-ירושה. לפיכך גם הוציאו חוץ לתחום עניינה של היהדות מה שהיה בכל הדורות משאת-נפשה ומשאת נפשו של כל יהודי: תלמוד תורה. האידיאל של כל אותם דורות היה הלמדן, לא ירא-החטא. הלמדנות, ההתמכרות הנפשית הגמורה לפעולת יצירה אינטלקטואלית מתמדת בתורה, היא שהיתה הכוח המחייב את היהדות, היא שקישרה ברוח אדם מישראל בקצה העולם מזה עם חבירו שבקצה העולם מזה, ואת בן דור אחד עם בני דורות קודמים, כאילו הם יושבים יחד ועוסקים בתורה ומתנצחים זה עם זה בפלפולי הלכה. ה"שולחן ערוך" בלבד מסוגל היה לקיים דת טיבטאנית מאובנת, לא עם חי מלא חיוניות, המאפשרת לו גם לפשוט צורה וללבוש צורה חדשה. פרי הצמצום הזה של היהדות בתחום העשייה ההלכית בלבד הוא גם אותו כפיון של התמודדות עם הנצרות ותוצאותיה שרמזנו לה למעלה.

נחזור-נא לאחור. דת-אבות, כנתינתה ומציאותה ההיסטורית, לא תצדק בעיני אלוהים ואדם אם לא תבצר לעניין שיבת-ציון של ימינו מקום מרכזי במחשבה הדתית ובעשייה הדתית של האדם מיש-ראל. זו שהיתה משאת נפשו הנאורה ומגמת חייו הקדושים של הרב קוק זצ"ל. וזה שורש צמיחתה של הציונות הדתית, של השאיפה לשוב ולחדש את זיקת הדת הישראלית לכללות האומה הישראלית, זיקת-עולם שהונחה ביסודה של דת-ישראל מעיקרה. אלמלא זו אפשר היה עם ישראל נחצה מתוכו ל"אור-מה ישראלית" ולכת סוגדי-הלכה מזה — זו קטומת-

ולחלקו לעולם הבא. כביכול גזרנו כרת על עצמנו, כי מה עיקרה של כרת? כריתת הנפש "מעמיר", אגה לכללות האומה הנצה מדור לדור מדברי החכמים המרגישים, בקעה בתורות עיוניות שונות והתלקחה בתנועות משיחיות שהסעירו לשעה המובי העם. לשעה — כי הפצי-גאולה ודורשי-גאולה אלה הוכרזו מיד משיחי-שקר. אך לא הם היו שקר, שקר היה בפריקת-העול הכללית של הדאגה לכלל האור-מה, גורלה ועתידה. אומר הרמב"ם: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים וכו', שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה היה והוא היה נושא-כליו של בן-כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעוונות, כיוון שנהרג נודע להם שאינו". דוק: נהרג "בעוונות", לא בעוונות, וזה בדור ר' עקיבא ור' יוחנן בן תורתא, ורק "כיוון שנהרג נודע להם שאינו", ואילו אבותינו ידעו תמיד מראש "שאינו". בסוף האלף השני לתאריך הנוצרי פונים "אנשי הריינוס" לקהילות שבארץ ישראל בשתי שאלות תכופות: "על שמע שמענו על ביאת משיח, ועל סירכא דליבא מה אתון ביה". והתשובה הוועפת: "על ביאת משיח לא הייתם כדי להשיב, וכי אינכם מאמינים לדברי חכמים וסימניהם? ועדיין הסימנים לא באו. וסירכא שבשומן הלב, נחננו סנהדרי גדולה ונחננו סנהדרי קטנה אוכלין אותה".

אמנם, עם כל פריקת-העול הזאת ודחיקת הדאגה והחובה לכללות האומה, ובעצם הצמצום של הדת ברשות היחיד חיה ופעמה האמונה שעל-ידי מאמצי כל יחיד להבטיח חלקו לעולם-הבא הוא מקרב את כלל האומה לימות המשיח. מותר להשתמש כאן במשל האונייה: כל אחד מנוסעיה עושה מה שעושה לעצמו, נע לרצונו, אבל האונייה מסיעה את כלל הנוסעים למחוז-הפצם הכולל. הקשר בכללות האומה ובתקוות גאולתה, שלחש על קרקע הנפש של היחיד ושל הציבור, הוא האונייה הזאת, וכל אדם מישראל חש במגע כפות רגליו בסיפון האונייה. אלא שכל הדורות ההם ראו את עצמם כ"נוסעים", לא כמלחים המכוונים נתיבה של האונייה הסוערה.

קשים הדברים להישמע, וקשים להיאמר. אך יש בחינה של "לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב". לא תמיד צדקו המצדיקים ולא תמיד הם עבדי ה';

מבפנים אפשר לנהל מאבק מילולי למען הדת לנצח, מבלי לבקש כלל לנצח בו; במאבק מילולי זה אפשר להיות קיצוני לאין קץ. ואשר לאחדות האומה, "איני סוגד לפרה הקדושה של אחדות האומה" (245), ו"מבחינה דתית אין 'אחדות האומה' דבר שבקדושה" (269). אמנם, הדת, לצורך קיומה המלא, זקוקה ל'קולקטיב' לשם סיפוק שירותים דתיים שונים (321), אבל הדגשת "היסוד הקולקטיבי שבדתיות הישראלית" היא מורשת הגלות, ועלינו להשתחרר ממנה (321). הולזל הזה ב"אחדות האומה" ועצם ההמרה הצורמת של הביטוי ההומה-רגש כנסת ישראל, למשל, במונח הטכני "קולקטיב ישראל" (19-20) הם מסימניה הבולטים של היהדות ה"משוחררת".

אין האמור בזה אומר שזו היא ממש יהדותו של פרופ' ליבוביץ, יהדותו שבלב; זו יהדותו שבפה ובכתב, וניכר מדבריו גופם שאין פיו ולבו שווים: לב שואף קרבת אלוהים ודורש טוב לעמו, ופה מטיח דברים כלפי מעלה וכלפי מטה.

פרופ' ליבוביץ הוא מעצמה רוחנית, חבל שבול-מוס הליצות והחציפות מעביר אותו על דעתו — ומותר להוסיף — ועל דתו. אפשר עושה הוא אותו גיבור ליושבי-קרנות, שאת קליפתו לועסים ותוכו זורקים, אבל מרתיע מלכבדו מבקשי תוכו.

עבר וזו אטומת-עתידי. אותם צנחנים מזוקנים חוב-שיי-כיפות הם חוליה חיה המקשרת דורות אבות לדורות בני-בנים ומחברת פלגות העם בהווה. המפלגות "הדתיות-לאומיות" מייצגות את השאיפה הזאת של חיבור דת וכללות האומה, בצורה רצויה או לא רצויה, והן דווקא מעוררות את זעמו הקדוש של פרופ' ליבוביץ כל-אימת שהוא נאלץ להזכירן.

★

חזרנו אפוא למקום שהתחלנו בו. אלא שעכשיו ניתן לנו לראות ש"היהדות האמפירית-היסטורית", שבה מכה פרופ' ליבוביץ על קודקדו של הקורא לכל אורך הספר, אינה היהדות האותנטית כפי שבאה לידי גילוי בכל מערכי רוחה כמערכי נוהגה באל-פיים השנים האחרונות, אלא היהדות ה"מאונצפצת" בת מאתיים השנים האחרונות, יהדות קטועה, לא-היסטורית, שצמחה בחוג מסוים בארץ מסוימת לצרכים מסוימים, שדבר אין להם לא עם דת ישראל ולא עם עם ישראל וקיומו ועתידו. ואכן, ריח איבר-מן-החתי עולה מיהדות חתוכה זו. גם ביהדות-ההלכה של פרופ' ליבוביץ חסר עניין תלמוד-תורה, ואפשר שגם בשנאתו הנושפת למפלגות הדתיות-לאומיות רוח האמאנציפאציה מדברת מתוך גרונו: החוץ צריך להיות כולו חול, וכבודה של הדת פנימה, רק פנימה.