

אתר דעת - מכללת הרצוג

פרופ' י' ליבוביץ

יחיד וחברה בתפיסת היהדות

עד שאנו מנסים לענות על השאלה הגלומה בניסוח של הנושא שלנו, עלינו לשאול אם יש מקום לעצם השאלה הזאת. התשובה על שאלת הליגטימציה של השאלה מותנית בתחומים שאנחנו תוחמים לעצמנו לגבי אותו מושג, אשר אין לו שיעורים וגבולות והנקרא "יהדות". האם אנחנו מתכוונים כאן ליהדות כנתון היסטורי-אמפירי, או שמא למסגרת נורמטיבית, למכלול של רעיונות, לפרוגרא-מה, לתביעות ודרישות — לחזון. ההחלטה בעניין זה היא הקובעת אם בכלל ניתן לעורר את השאלה של יחיד וחברה במסגרת היהדות. הניסוח של כינוס זה הוא: המחשבה היהודית. בזה, לכאורה, מרומז שהדיון איננו היסטורי-סוציולוגי, אלא מכוון למסגרת של השקפות ודרישות. ודווקא מבחינת מסגרת זו יש לי ספיקות לגבי האפשרות להעמיד את השאלה: מה דמותה של בעיית היחיד והחברה ביהדות.

למותר להגיד, שלא נעלה על דעתנו כאן להגדיר את היהדות. אולם, אולי ננסה לבחור לנו סיסמא לציון היהדות, לציונה של יהדות ריאלית, זאת אומרת — של מה שהתגלם במציאות ההיסטורית כיהדות, ואני מדגיש — במציאות ההיסטורית, להוציא גילויים אפיזודיים, חד-

אתר דעת - מכללת הרצוג

פעמיים, מקריים, אישיים; סיסמא להתגלמות היהדות ברציפותה, באותה רציפות שבה קויימה זהותה עם עצמה, למרות הגילגולים והחילופים והשינויים המרובים שחלו בה. אם ננסה למצוא סיסמא לציונה של המהות הזאת של היהדות, לא נמצא דבר טוב מן הסעיף הראשון של השולחן ערוך, אורח חיים, דיני השכמת הבוקר: יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו.

שוב, למותר להגיד כי אין לנו מגמה של אידיאליזציה של ההיסטוריה של עם ישראל, כאילו שלושת אלפי שנות תולדותינו הן ההתגלמות של הסעיף הראשון של שולחן ערוך. למותר להגיד שאין הדבר כן; אבל זוהי הסיסמא לאותה מסגרת של מגמה והכרה, אשר אותה אפשר לראות כיסוד המעמיד, המבטא את הרציפות, את התמדת קיומה וזהותה של היהדות. אם היסוד הזה הוא — היות האדם נתבע לעבודת השם, הרי כל הבעיות האנתרופולוגיות אינן מהותיות ליהדות. ושוב נשתמש בסיסמא: כולנו בהכנסנו לבית-כנסת רואים על ארון-הקודש או על העמוד שלפני החזן את הפסוק "שויתי ה' לנגדי תמיד", שמשמעותו היא: לא שיויתי את האדם לנגדי תמיד. וכל הנסיונות או המגמות לדלות מתוך היהדות, במובן מן המובנים, פרוגראמה לפתרון בעיות אנתרופולוגיות, בין אם הן מתייחסות לאדם כפרט ובין אם הן מתייחסות למין האנושי, משמעותן היא סקולאריזציה של היהדות, נטילה של משמעות של דת מן היהדות.

אילו באה ביהדות לידי ביטוי פרוגראמה חברתית או תפיסה מסויימת על האדם וייעודו, היתה היהדות פילוסוף פיה מן הפילוסופיות, ודווקא מאותן הפילוסופיות, אשר הגישה הפילוסופית הביקורתית המודרנית רואה אותן כחסרות כל משמעות. אולם היהדות איננה פילוסופיה בין

אתר דעת - מכללת הרצוג

הפילוסופיות, כי מחותה ההכרתית והמגמתית היא התביעה לעבודת השם: — התביעה לעבודת השם בכל התנאים ובכל המסיבות. גם מי שאיננו מחבב את תורתם של אבות החסידות רשאי לראות משמעות גדולה מאד במימרא המיוחסת לבעש"ט: "השם יתברך רוצה שיעבדוהו בכל האופנים".

קשה לומר שאחת מן העמדות המרובות, שבאו לידי ביטוי במקורות היהדות לגבי בעיית היחיד והחברה, היא המייצגת את התפיסה היהודית; כל אחת מהן היא תפיסה של יהודים מסויימים. כל אחת מהתפיסות האלה היא משותפת ליהודים מסויימים וללא-יהודים מסויימים, והיא איננה יונקת דווקא ממקורות היהדות. כל הבעיות של הערכת האדם, בעיות המוסר, אין בהן שום ייחוד יהודי. אין מוסר יהודי, אין מדיניות יהודית, אין תפיסה חברתית יהודית. יהודים וגויים כאחד נחלקו בכל השאלות האלה, והקו המפריד איננו עובר בין יהודים לגויים, אלא הוא עובר בין בני-אדם לבני-אדם. יהודים כיהודים וגויים כגויים לא נחלקו אלא בעניין עבודת השם על ידי קיום תורה ומצוות. ולא זו בלבד, אלא שאין אפילו לעשות מיון של הוגי-הדעות במקורות הספרותיים של היהדות לפי עמדתם לגבי שאלת היחיד והחברה. אותו אדם ואותו מקור, המייצג גישה מסויימת או תפיסה מסויימת או זרם מסויים ביהדות, עשוי להחליף את עמדתו לגבי דבר זה, כלגבי הרבה דברים אחרים, מתוך נימוקים פרגמאטיים והוריסטיים, מתוך המגמה האחת הקבועה והעומדת — שיש לעבוד את השם בקיום המצוות. בפי אותו אדם יתכן שייאמר היום דבר זה ומחר היפוכו לגבי כל בעייה פוליטית, חברתית, מוסרית, אסתטית וכו', בהתאם לצורך השעה והמקום, ובייחוד — בכדי להוציא מלבו של משהו.

אתר דעת - מכללת הרצוג

דוגמא בולטת ביותר: מרביתם לדבר על התפיסה הנבואית של עם ישראל, של מדינת ישראל, של הצד הלאומי הממלכתי והמדיני. לאמיתו של דבר לא יתכן כלל שהנבואה תעסוק בשאלות אלו, ואין כל טעם שתעסוק בהן לגופן; ואילו עסקה בזה לא היתה קודש אלא חול. אמנם היא נוגעת בכל השאלות האלה, שהרי היא עוסקת בבני-אדם חיים, השקועים בכל אותה מערבולת מדינית, לאומית, ממלכתית; אולם אין היא מעוניינת בשאלות האלה מצד עצמן.

יש פרשנות המזייפת את ישעיהו הנביא ומציגה אותו כהוגה-דעות מדיני-לאומי-היסטורי. מבחינת פרשנות זו צריך לומר, שהרעיון המרכזי והציר שעליו סובבת הגותו המדינית-לאומית-היסטורית הוא — שירושלים שונה מכל מקום בעולם, שירושלים אינה יכולה ליפול; דמשק, ארפד, חמת וכו' כולן יכולות ליפול — ירושלים אינה יכולה ליפול. אולם אם נעבור מישעיהו לירמיהו, ונזיף גם אותו כהוגה-דעות לאומי-מדיני-ממלכתי, נמצא שהציר שעליו סובבת כל נבואתו הוא — שירושלים אינה שונה מדמשק, ארפד וכו', אלא היא תיפול. שמא יאמר אדם: ירמיהו חולק על ישעיהו? — ירמיהו אינו חולק על ישעיהו; זה וזה נביאי השם הם, אלא שישעיהו דיבר להוציא מלכם של אלה, אשר אלהי ישראל היה בשבילם שייך לקבוצת האלים: אלהי דמשק, אלהי ארפד, אלהי חמת; ואילו ירמיהו דיבר כלפי אלה אשר אלהי ישראל, כביכול, נעשה אצלם מעין עבוֹ-דה זרה, בעלת משמעות מאגית, שמגינה על "היכל השם, היכל השם, היכל השם". לא ישעיהו ולא ירמיהו — לא היתה להם אידיאולוגיה פוליטית-ממלכתית-מדינית-היסטורית מסויימת לגבי עם ישראל וגורלו, אלא היה להם עיקר אחד, והוא: שמעו דבר השם. ומה שיש לומר על

רמח

אתר דעת - מכללת הרצוג

נביאי האמת והצדק ניתן לומר גם על כל הוגי הדעות ביהדות המאוחרת, במידה שהם מייצגים את אותה מהות יהדותית, שעליה משותתת התמדת זהותה של היהדות עם עצמה, ורציפות קיומה בכל הגלגולים ההיסטוריים וגם התרבותיים, שעברו עליה במשך 3000 שנה.

כיוצא בו הבנת הגישות השונות, הנראות כסותרות, לגבי מוסד המלוכה. הסתירה המדומה מתיישבת רק אם נכיר שלגבי התורה והנביאים המלוכה אירלוואנטית מצד עצמה. יש מוסד כזה במציאות וייתכן אפילו שהוא דרוש בתנאים מסויימים. אם הוא דרוש והוא קיים, יש מצוות לגבי מוסד זה. ואילו בשאלה אם מוסד זה הוא מחוייב המציאות מבחינה דתית — יש בזה מחלוקת חכמים: אם "שום תשים עליך מלך" הוא חובה או רשות. והעובדה שלהלכה נפסק: חובה, אינה קובעת, שהרי אנו יכולים להיתלות באילנות גדולים של תנאים, שאמרו "זה רשות". יפה הסביר דווקא אחד מאחרוני האחרונים, הנצי"ב, בפירושו על "שום תשים עליך מלך" כי ניכר מן התורה ומן הנביאים שהמלוכה היא דבר רע מאד מבחינת רוחה ומגמתה של התורה, אלא שבמצבים מסויימים היא נעשית הכרח מבחינת צורך קיום העם, ובמקרים אלה הקמתה נעשית מצוה — מעין פיקוח נפש של הציבור, שדוחה את האיסור שבמלוכה, בדומה למצות חילול שבת לשם הצלת חולה מסוכן. כאן מבטא הנצי"ב את האמת הגדולה שכל המציאות החברתית, הפוליטית וההיסטורית, היא למעשה אירלוואנטית מבחינת המגמה והתכלית הדתית, ואין התורה דנה בה אלא לפי הצורך. גם כאן ההלכה איננה מאפשרת לנו לתת תשובה פסקנית על שאלת היחיד והחברה. יש פותחים את הדיון וחברה ביהדות במעשה

אתר דעת - מכללת הרצוג

- בראשית, בבריאת האדם היחיד בצלם. המשמעות של עובדת בריאת האדם היחיד בצלם ניתנת להתפרש באופנים שונים מאד מאד. היא ניתנת להתפרש פירוש קולקטיביסטי: שהאנושות כולה היא איש אחד. יתר על כן: אין אפילו להגיד בוודאות אם עובדת בריאת האדם בצלם אומרת משהו על מעלתו של האדם. האדם אינו אלא צלם אלהים, זאת אומרת — הוא חסר מהות מצד עצמו, כאותה תמונה התלויה כאן-על הקיר, שאינה אלא לוח מלוכלך בצבעים, ומקבלת את משמעותה בזה שהיא מייצגת משהו. ואם אותו דבר שתמונה זו מייצגת הוא דבר שאני אינני מכיר בו, או שלפי דעתי הוא אינו קיים כלל, או אם אין אני מעריך אותו — אין ללוח זה, מלוכלך בצבעים, שום ערך. זאת אומרת: עצם היות האדם נברא בצלם אלהים שוללת מן האדם כשלעצמו את הערך. האדם איננו אלהי אלא הוא רק צלם אלהים; זאת אומרת — הוא איננו ערך ואיננו תכלית, ומשמעותו אינה אלא במעמדו לפני אלהים. זהו הניגוד הקיצון לקאנט האתיאיסטי, אשר בשבילו האדם בא במקום אלהים, והיחיד האנושי נעשה ערך-עליון.

המתעקשים למצוא את "דעת היהדות" בבעיית היחיד והחברה פונים לעיתים קרובות מן המקרא ומן ההלכה אל מדרשי-אגדה ומאמרי חז"ל. מרבנים להיאחז בדברים המושמים בפי בית-הדין כדי "לאיים על העדים" בדיני נפשות: על האדם שנברא יחיד, ועל שקילת נפש אחת (לפי גירסה אחת), או נפש אחת מישראל (לפי גירסה אחרת), כנגד עולם מלא. אולם אסור להיתלות במאמרים, אפילו אם הם נוקבים מאד ואמורים מתוך פתאוס רב. ולעולם אין לשכוח את דברי הרמב"ם במכתב לר' עובדיה הגר, שכל ההולך ומחפש בפסוק מן הפסוקים או באגדה

מן האגדות או במאמר מדענין אחר, וזו היתה אחת הדרכים אשר נהגו בהן החכמים, עד שימצא מלה הנראית כמבטסת השקפה מסויימת — "אינו אלא מאבד עצמו לדעת, ודי לו מה שעשה לנפשו". ואכן, אין לדון בהשקפות ובעקרונות אלא מתוך הטוטאליות של הדברים, והטוטאליות הזאת ביהדות מיוצגת על ידי ההלכה. לגבי ההלכה אי אפשר להחליט בוודאות, אם היא סובבת על הציר של היהודי המקיים אותה, או על ציר העדה היהודית המקיימת אותה. משמעו תה של ההלכה אינה אנתרופולוגית או סוציולוגית, אלא דתית. עיסוקה אינו באדם ולא בחברה האנושית (או בחברות האנושיות) אותן היא מקבלת כנתון טבעי ולא כערך.

אמנם יש ביהדות של התורה והמצוות צד אחד, הנראה לכאורה כהתגלמות של גישה קולקטיביסטית מובהקת — והוא העבודה, עבודת ה' בקרבנות ובתפילה. עבודת יום הכיפורים, כפי שהיא נקבעת ב"אחריימות", אין לה משמעות אלא כעבודת הקולקטיב וככפרת קהל ישראל, שבו נכלל ממילא כל אדם מישראל: "ואדם לא יהיה באהל מועד" — פרט לאותו איש המייצג ומסמל באותו מעמד את קהל ישראל. ולא בעבודת יום הכיפורים בלבד הדברים אמורים, אלא בעבודה כולה, בתמידים ובמוספים הבאים מטעם העדה כולה, ואינם באים אלא מטעמה ולעולם אינם באים מן הפרט. אף תפילת החובה, שבאה במקום קרבנות ציבור, היא תפילת הציבור, שזמניה צורותיה ונוסחאותיה מוכתבים לכל יחיד ויחיד כפרט בכלל המתפלל, ואין בה מקום להבעת הלך-הרוח והצרכים הנפשיים המיוחדים לכל פרט ופרט במקום ובסיטואציה שבה הוא מצוי באותו רגע. כל זה נראה כביטוי לדתיות קולקטיביסטית קיצונית. אולם אנו בדוננו ביום הכיפורים אין עיסוקנו בארכי-

אתר דעת - מכללת הרצוג

אולוגיה אלא ביהדות החיה. יום הכיפורים שאנו מכירים כמציאות שלנו וכחוויה שלנו ושהוא לגיטימי ביהדות זה אלפיים שנה — ביטוי העילאי היא תפילת נעילה, ואילו העבודה לא נשתמרה בו אלא כזיכרון בתפילת מוסף. עיסוקה של נעילה, במידה שניסוחה מיוחד לה, הוא בכל פרט ופרט חזק, בחטאו ובתשובתו, ואין הכלל מופיע בה אלא במסגרתה, בברכות הראשונות והאחרונות, שניסוחן קבוע לכל תפילות ימים-נוראים. נעילה היא הביטוי המובהק ביותר, לדתיות אינדיווידואליסטית, ומבחינה זו הניגוד בינה ובין מוסף של יום הכיפורים מעניין ביותר. אולם השאלה — איזה משני הגילויים האלה של יום הכיפורים הוא כשר יותר, לגיטימי יותר או אוטנטי יותר, היא שאלה חסרת כל מובן. אין אלא יום כיפור אחד ביהדות בכל גילגולי תולדותיה ומסיבותיה, ואין בין יום הכיפורים של "ואדם לא יהיה באהל" ובין תפילתו של כל יחיד מִישראל בנעילה של יום הכיפורים שלנו ולא כלום, והרציפות של היהדות וזהותה עם עצמה לא פסקו ולא נפגמו כשהוחלף יום הכיפורים ההוא ביום כיפורים זה. לשון אחר: גם מיום הכיפורים לא נוכל להסיק כל מסקנה בדבר "אינדיווידואליזם או קולקטיוויזם" ביהדות. אותו דבר מתגלה בניתוח כל סדר התפילה של ימים-נוראים. תפילת-חובה של ראש השנה סובבת על ציר של "ובכן תן פחדך", "עלינו לשבח", "על כן נקוה...". לראות מהרה בתפארת עוזך" וכו'. זוהי תפילה שאינה מתייחסת אלי או אליך, ואפילו לא אל הקולקטיב היהודי, אלא תוכנה ומשמעותה אוניברסאליים, כמעט קוסמיים: עניינה — מלכות-השם בעולם, ואין הפרט ואישיותו המיוחדת לו מופיעים בה כלל. אולם מה עשו יהודים טובים וכשרים, שלא היה להם הכוח לעבוד את השם מן הבחינה של "לראות

אתר דעת - מכללת הרצוג

מהרה בתפארת עוזך בלבד? — הם המציאו את ונתנה תוקף: מי יחיה ומי ימות, מי בקיצו ומי לא בקיצו וכו', כאילו אלה הן דאגות ובעיות דתיות. יש הבדל משמעותי עצום בין "ובכן תן פחדך וגו'" ובין "ונתנה תוקף", ומבחינה הלכתית פורמאלית אף יש להעריכן הערכות שונות לחלוטין, שהרי רק הראשונה היא חובה ודין, ואילו האחרונה אינה אלא רשות ומנהג (ולא נתקבלה בכל ישראל), אולם מבחינת הדתיות היהודית החיה, האמפירית, שתייהן כאחת לגיטימיות, ואין היהודי חייב להכריע ביניהן ולבחור לו את "ובכן תן פחדך" או את "ונתנה תוקף" — הוא יכול לאומרן שתייהן בכוונה למרות הסתירה הגלויה שבין משמעויותיהן.

ואין בהלכה אלא מה שנמצא בכל תחום אחר שנעשה חלק בלתי-נפרד של היהדות. לפנינו מצד אחד, כל ספרות המוסר הגדולה, מ"חובות הלבבות" מלפני 900 שנה עד "מסילת ישרים" מלפני 200 שנה, אלו הן תעודות של דתיות אינדיווידואליסטית קיצונית: לחברה האנושית, ואפילו לחברת עם ישראל, אין בהם מקום כלל. יתר על כן: ברור הוא, שלבעל "חובות הלבבות" המציאות החברתית, על כל החיובים, התפקידים והבעיות הכרוכים בה, היא בגדר פגע רע, משום שכל אלה מסיחים את דעתו של אדם מחובתו בעולמו — ושומר נפשו ירחק מהם: — אולם, מצד שני, לפנינו אותה דמות, שהיתה לאינסטיטוציה ביהדות, והיא הציר של כל נסיון לסיסטימאטיזאציה של המחשבה הדתית היהודית — הרמב"ם, הרמב"ם, כדרכו, דן גם בנושא ש לנו על שני מישורים; אי-ההבחנה בין שני המישורים האלה היא מקור של הטעויות ואי-ההבנות לגבי שיטתו של הרמב"ם. כל דבריו אמורים על שני מישורים: המישור האחד הוא הצורך השני — הערך; ובכל תחום אחר —

אתר דעת - מכללת הרצוג

גם כאן צרכים וערכים הם מושגים אנטגוניסטיים. הרמב"ם עוסק ביהדות מבחינת הצורך, והוא עוסק ביהדות מבחינת הערך, ואין הוא מפריד בדיונו הפרדה מפורשת בין שתי הבחינות, אלא מערבבן בכוונה, מדלג מרמה לרמה מבלי לציין זאת במפורש, והכל כדי לא להבהיר את הדברים לקורא שאיננו ראוי להבין את הדברים, ולהניח לקורא הנבון, המעמיק בעיון, להבחין ביניהם ולהבינם. הרמה האחת, שעליה מתנהל דיונו של הרמב"ם, היא אוטיליטא-רית. השנייה היא מיסטית. בניגוד לדעה המקובלת, נעדרת במשנתו של הרמב"ם הרמה הראציונאליסטית.

על הרמה האוטיליטארית הרמב"ם הוא קולקטיביסט קיצוני: "אי-אפשר שתיינה התורות נתונות לפי ענייני האנשים והזמנים, אלא מן ההכרח שההוראה התורתית תהיה מוחלטת כוללת לכל, אף על פי שהיא ראויה לקצת אנשים ולאחרים אינה ראויה, כי אילו היתה לפי האנשים — היה נופל ההפסד בכל"; לשון אחר: הסובייקט של המעשה הדתי אינו כל יחיד ויחיד, אלא הכלל. כמו-כן מטעים הרמב"ם את חשיבות התיקון החברתי כתנאי לעצם האפשרות של הגנת התכלית הדתית: "כי האדם לא יוכל האמת ולא יעשה המצוות, כשהוא חולה או רעב או בורח מפני אויביו" — והרי המחסור והפחד, ובמידה רבה אף המחלה, אינם אלא פונקציות של המציאות החברתית.

אולם על הרמה האחרת שבה הרמב"ם דן בתורה — לא מבחינת היותה סיפוק של צורך, אלא מבחינת היותה הדבר היחיד שעשייתו הוא ערך — שם נאמר על השלימות האנושית האמיתית שהיא "לך לבדך ואין לאחר עמך"; שם נאמר שהאדם השלם, המתייחד עם אלהיו, "יראה האנשים כולם כפי ענייניהם, אשר הם לפי העניינים ההם בלא ספק כחיה או כבהמה, אשר לא יחשוב השלם המתייחד — כשיחשוב

אתר דעת - מכללת הרצוג

בהם — אלא בצד ההינצל מן ההיזק המזיק מהם... או לקבל... תועלת מהם". ואין סתירה בין שתי הגישות של הרמב"ם: אמנם דרוש אירגון חברתי, ותתורה מסדירה אותו, אבל אין ההסדר החברתי ערך. משל. למה הדבר דומה — לבריאות: עיכול והפרשה הם צרכים חיוניים, ואולי לו לאדם שעיכולו או הפרשתו אינם פועלים כסידורם — אבל אין אלה ערכים.

יש בבעייתנו גם בחינה אקטואלית, המתייחסת למעמדה של דת ישראל במדינת ישראל, או — בהיפוך נקודת הראייה — במעמדה של המדינה בדת ישראל להבחין בין המציאות הגלוטית ההיסטורית של עם ישראל ובין המציאות הממלכתית בהווה היהודי בעל התודעה היהודית והרצון להיות יהודי לפניו, לא יכול היה לחיות את חייו, לא יכול היה להגשים תוכן יהודי בחייו, אלא מתוך התערות מוחלטת בקולקטיב היהודי — הקהילה הדתית. מחוץ לתחום הקולקטיב הזה לא היו במציאות אינסטיטוציות שבהן עשוי היה להתגלם בפועל קיום יהודי קיום זה התבטא באופן מוחשי בבית-כנסת ובבית-עלמין, במקווה ובשחיטה, בתלמוד תורה ובישיבה — ועל כולם: בשבת. אנחנו הקימונו מסגרת לקיום יהודי שאינו דתי, שאינו מתבטא במוסדות דתיים ואינו מבטא ערכים דתיים או משמעות דתית. מעתה יש לבחון מחדש את משמעותה של הדת מבחינת אדם מישראל ומבחינת עם ישראל ומדינתו. רווחת היום גישה של ראיית דת ישראל כפונקציה לאומית של עם ישראל ומבחינת ערכה וחשיבותה לגבי הצרכים והאינטרסים של העם ומדינתו; גישה זו משותפת לאתיאיסט דוד בן-גוריון ולמנהיגות הדתית הרשמית. לאמיתו של דבר, גישה זו עושה את דת ישראל למיותרת, ואף מציגה אותה כמזיקה. קיומה של מדינת ישראל ואחדותו

אתר דעת - מכללת הרצוג

הלאומית של העם במדינתו זו מושתתים היום על יסודות לא־דתיים. במה, אנו מאוחדים היום? אנו מאוחדים בתעודת־הזהות ובדרכון מטעם המדינה, אנו מאוחדים בשירות בנינו ובנותינו בצה"ל, אנו מאוחדים בחוק האזרחי והפילי החילוני, אשר גם הציבור הדתי בארץ מקבלו על עצמו: אנו מפולגים בתורה ומצוות: דת ישראל. כאן מקור הקשיים הגדולים המתעוררים בקרב עם ישראל בארצו והמכשול הגדול ביותר לאחדות לאומית ולביסוס ממלכתי. לפיכך, רק מי שאיננו רואה את הדת כגילוי קולקטיבי, לאומי־ממלכתי, אלא רואה אותה כייעוד אנושי, רק הוא מסוגל היום ללחום למען הדת. הוא לא ישתמש בטענת שקר ש"סאיז גוט פאר אידען" להיות דתיים; אלא הוא יטען את טענת הסעיף הראשון של שולחן ערוך, שזוהי חובתו של אדם מישראל בעולמו, בין אם זה מועיל או איננו מועיל לאינטרסים הלאומיים, הממלכתיים או הכל־כליים של מדינת ישראל ושל עם ישראל. שום עם ושום עדה, שום מדינה, אף לא עם ישראל ומדינתו, אינם ערכים עליונים: כל אלה הם פיקציות או יצירות אנושיות, שבאו לספק צרכים אובייקטיביים של בני־אדם או לשמש ערכים לנפשו של האדם; אבל גם צרכים נפשיים או ערכים של האדם, כגון מולדת וחירות, אינם אלא צרכיו של האדם, ואין להם משמעות דתית. לפיכך, כשם שבהיסטוריה הגלותית של עם ישראל הובלט היסוד הקולקטיבי שבדתיות הישראלית, כך מחובתנו היום להבליט את היסוד האישי שבה, ועליו יש לרכז את החינוך ואת המאבק.